

# Table of Contents

[总目录](#Top_of_part0000_html)

[禅是什么](#Top_of_part0001_html)

[书名页](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Shuo_Shan_1)

[目录](#Mu_Lu_____________Bian_Zhe_Xu)

[编者序](#Bian_Zhe_Xu_____Shan_Shi_Shi_Yao)

[新版序](#Top_of_part0004_split_001_html)

[序](#Top_of_part0004_split_002_html)

[第一编 宗教体验的禅](#Top_of_part0004_split_003_html)

[第一讲 什么是宗教体验](#Top_of_part0004_split_004_html)

[我想谈谈观察宗教的角度和立场](#Wo_Xiang_Tan_Tan_Guan_Cha_Zong_J)

[那么，宗教体验是什么呢？](#Na_Yao__Zong_Jiao_Ti_Yan_Shi_Shi)

[宗教意识是如何产生的](#Zong_Jiao_Yi_Shi_Shi_Ru_He_Chan)

[宗教的真正价值在哪里](#Zong_Jiao_De_Zhen_Zheng_Jia_Zhi)

[理性宗教与感性宗教](#Li_Xing_Zong_Jiao_Yu_Gan_Xing_Zo)

[第二讲 什么是佛教生活](#Top_of_part0004_split_005_html)

[禅宗是佛教吗？——禅宗可以称为佛教](#Shan_Zong_Shi_Fo_Jiao_Ma______Sh)

[佛教到底是什么？](#Fo_Jiao_Dao_Di_Shi_Shi_Yao)

[什么是佛教生活](#Shi_Yao_Shi_Fo_Jiao_Sheng_Huo)

[佛教生活的内容有什么](#Fo_Jiao_Sheng_Huo_De_Nei_Rong_Yo)

[第三讲 佛教的一些基本概念](#Top_of_part0004_split_006_html)

[佛教是理性的，但又离不开修行实践](#Fo_Jiao_Shi_Li_Xing_De__Dan_You)

[若没有情感，宗教就无法发挥作用](#Ruo_Mei_You_Qing_Gan__Zong_Jiao)

[成佛不是一生就能成就的](#Cheng_Fo_Bu_Shi_Yi_Sheng_Jiu_Nen)

[菩萨与罗汉](#Pu_Sa_Yu_Luo_Yi)

[佛教终归要回归到家宗](#Fo_Jiao_Zhong_Gui_Yao_Hui_Gui_Da)

[大智大悲是佛教的真正目的](#Da_Zhi_Da_Bei_Shi_Fo_Jiao_De_Zhe)

[第四讲 证三菩提的禅](#Top_of_part0004_split_007_html)

[何谓“三菩提”](#He_Wei__San_Pu_Ti)

[知的三菩提](#Zhi_De_San_Pu_Ti)

[为什么宗教离不开直觉？](#Wei_Shi_Yao_Zong_Jiao_Li_Bu_Kai)

[印度禅与中国禅的关系](#Yin_Du_Shan_Yu_Zhong_Guo_Shan_De)

[宗教一直引导人类开拓属于自己的世界](#Zong_Jiao_Yi_Zhi_Yin_Dao_Ren_Lei)

[第五讲 从心理学角度看禅](#Top_of_part0004_split_008_html)

[从禅在中国的起源与发展来看禅](#Cong_Shan_Zai_Zhong_Guo_De_Qi_Yu)

[禅的极致一定在心理上](#Shan_De_Ji_Zhi_Yi_Ding_Zai_Xin_L)

[禅以心理为基础，而非逻辑](#Shan_Yi_Xin_Li_Wei_Ji_Chu__Er_Fe)

[第二编 禅在佛教中的位置](#Top_of_part0004_split_009_html)

[第一讲 宗教经验的诸多要素](#Top_of_part0004_split_010_html)

[经验，是人类独有的特权](#Jing_Yan__Shi_Ren_Lei_Du_You_De)

[从宗教不安中产生宗教经验](#Cong_Zong_Jiao_Bu_An_Zhong_Chan)

[如何看待自己当下的宗教体验](#Ru_He_Kan_Dai_Zi_Ji_Dang_Xia_De)

[个人的宗教体验包括三大要素](#Ge_Ren_De_Zong_Jiao_Ti_Yan_Bao_K)

[宗教教育可培育我们对宗教的感知与情感](#Zong_Jiao_Jiao_Yu_Ke_Pei_Yu_Wo_M)

[传承宗教是要传承精神而非仪式](#Chuan_Cheng_Zong_Jiao_Shi_Yao_Ch)

[第二讲 宗教体验的各种形态](#Top_of_part0004_split_011_html)

[宗教最初的表现形式大多是仪式](#Zong_Jiao_Zui_Chu_De_Biao_Xian_X)

[思考使宗教的知性因素进入头脑](#Si_Kao_Shi_Zong_Jiao_De_Zhi_Xing)

[佛教中的“分别”会产生什么结果？](#Fo_Jiao_Zhong_De__Fen_Bie__Hui_C)

[宗教总会伴随着迷信](#Zong_Jiao_Zong_Hui_Ban_Sui_Zhao)

[宗教不单单包含感情，还有知性的元素](#Zong_Jiao_Bu_Dan_Dan_Bao_Han_Gan)

[努力寻找防止宗教被误解的方法](#Nu_Li_Xun_Zhao_Fang_Zhi_Zong_Jia)

[第三讲 作为宗教的佛教](#Top_of_part0004_split_012_html)

[只有加入神秘情感，宗教才具有鲜活的生命](#Zhi_You_Jia_Ru_Shen_Mi_Qing_Gan)

[佛教中还应加入情感的因素](#Fo_Jiao_Zhong_Huan_Ying_Jia_Ru_Q)

[真宗强调情感，而禅宗则强调智慧](#Zhen_Zong_Qiang_Diao_Qing_Gan__E)

[宗教的被动性](#Zong_Jiao_De_Bei_Dong_Xing)

[宗教行动上展现出的个人色彩](#Zong_Jiao_Xing_Dong_Shang_Zhan_X)

[第四讲 《楞伽经》大意——《楞伽经》与禅宗在历史和内容方面的关系](#Top_of_part0004_split_013_html)

[《楞伽经》的大意及版本](#__Leng_Qie_Jing____De_Da_Yi_Ji_B)

[这部经书是如何传承的呢？](#Zhe_Bu_Jing_Shu_Shi_Ru_He_Chuan)

[《楞伽经》为何与禅宗有如此紧密的关系？](#__Leng_Qie_Jing____Wei_He_Yu_Sha)

[第五讲 神秘主义的禅](#Top_of_part0004_split_014_html)

[达摩来中国后传播的禅到底是什么？](#Da_Mo_Lai_Zhong_Guo_Hou_Chuan_Bo)

[日本禅与中国禅有什么不同？](#Ri_Ben_Shan_Yu_Zhong_Guo_Shan_Yo)

[从禅宗“十牛图”得到的启发](#Cong_Shan_Zong__Shi_Niu_Tu__De_D)

[解说](#Top_of_part0004_split_015_html)

[铃木大拙禅学经典第二辑：铃木大拙禅学入门](#Top_of_part0005_html)

[书名页](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Shuo_Shan_2)

[目录](#Mu_Lu_____________Zuo_Zhe_Zi_Xu)

[作者自序](#Zuo_Zhe_Zi_Xu_____Shan_Xue_De_Ru)

[第一章 绪论](#Top_of_part0008_split_001_html)

[佛教最重要的面向之一](#Top_of_part0008_split_003_html)

[坚持内在的精神经验](#Top_of_part0008_split_004_html)

[禅是自成一格的神秘主义](#Top_of_part0008_split_005_html)

[第二章 禅是什么](#Top_of_part0008_split_006_html)

[禅相信人的清净自性和善](#Top_of_part0008_split_008_html)

[禅要一个人的心自在无碍](#Top_of_part0008_split_009_html)

[禅的外在面向捉摸不定](#Top_of_part0008_split_010_html)

[第三章 禅是虚无主义吗](#Top_of_part0008_split_011_html)

[禅的究竟旨趣是主张“空”](#Top_of_part0008_split_013_html)

[禅着眼于把握生命的实相](#Top_of_part0008_split_014_html)

[领悟禅的真理的不二法门](#Top_of_part0008_split_015_html)

[禅是世界上最严肃的东西](#Top_of_part0008_split_016_html)

[第四章 不合逻辑的禅](#Top_of_part0008_split_017_html)

[不落名相更能开显诸法实相](#Top_of_part0008_split_019_html)

[禅的观点是具有原创性和启发性](#Top_of_part0008_split_020_html)

[禅要从内在去生活](#Top_of_part0008_split_021_html)

[第五章 禅是更高的肯定](#Top_of_part0008_split_022_html)

[突破“是”与“非”的对立，才能体会真正自由的生命](#Top_of_part0008_split_024_html)

[生命要拥有自由，就必须是一种绝对的肯定](#Top_of_part0008_split_025_html)

[更高的肯定是活在精神里](#Top_of_part0008_split_026_html)

[第六章 平凡的禅](#Top_of_part0008_split_027_html)

[禅的观念是在生命的生灭流转中把握生命](#Top_of_part0008_split_029_html)

[禅是实证且当下即是的](#Top_of_part0008_split_030_html)

[禅要我们拥有实证的生活体验](#Top_of_part0008_split_031_html)

[禅的真理和力量就在于它的单纯、直接和平凡](#Top_of_part0008_split_032_html)

[第七章 开悟或得到新的观点](#Top_of_part0008_split_033_html)

[禅的生命始于开悟](#Top_of_part0008_split_035_html)

[必须自己省悟诸法实相](#Top_of_part0008_split_036_html)

[悟的终极目标是明心见性](#Top_of_part0008_split_037_html)

[第八章 公案](#Top_of_part0008_split_038_html)

[禅的修行主要是参公案和坐禅](#Top_of_part0008_split_040_html)

[以坐禅作为参公案和开悟的工具](#Top_of_part0008_split_041_html)

[初心用功的下手处](#Top_of_part0008_split_042_html)

[公案的评唱拈弄是禅学最特殊的地方](#Top_of_part0008_split_043_html)

[第九章 禅堂和僧侣的生活](#Top_of_part0008_split_044_html)

[禅堂僧侣的生活准则](#Top_of_part0008_split_046_html)

[真理必须以生活经验为基础](#Top_of_part0008_split_047_html)

[禅的基本原理就是“做中学”](#Top_of_part0008_split_048_html)

[顿悟的力量](#Top_of_part0008_split_049_html)

[除了解悟，还要经历“长养圣胎”的时期](#Top_of_part0008_split_050_html)

[后记 开启西方心灵的禅学](#Top_of_part0008_split_051_html)

[附录一 铃木大拙年表](#Top_of_part0008_split_052_html)

[附录二 铃木大拙主要著作一览表](#Top_of_part0008_split_053_html)

[禅生活](#Top_of_part0009_html)

[书名页](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Shuo_Shan_3)

[目录](#Mu_Lu_____________Di_Yi_Pian__Sh)

[第一篇 禅生活](#Di_Yi_Pian____Shan_Sheng_Huo)

[第二篇 禅之概观](#Top_of_part0012_split_001_html)

[（一）如何是佛](#Top_of_part0012_split_002_html)

[（二）接化手段](#Top_of_part0012_split_003_html)

[（三）本来面目](#Top_of_part0012_split_004_html)

[（四）公案问答](#Top_of_part0012_split_005_html)

[第三篇 明心见性](#Top_of_part0012_split_006_html)

[（一）如何是悟](#Top_of_part0012_split_007_html)

[（二）把握当下](#Top_of_part0012_split_008_html)

[（三）当下顿悟](#Top_of_part0012_split_009_html)

[（四）如何用功](#Top_of_part0012_split_010_html)

[（五）德山点心](#Top_of_part0012_split_011_html)

[（六）彻见本性](#Top_of_part0012_split_012_html)

[（七）本来清净](#Top_of_part0012_split_013_html)

[（八）随机施教](#Top_of_part0012_split_014_html)

[（九）大彻大悟](#Top_of_part0012_split_015_html)

[（十）芥子须弥](#Top_of_part0012_split_016_html)

[第四篇 觉悟之路](#Top_of_part0012_split_017_html)

[（一）禅宗典籍](#Top_of_part0012_split_018_html)

[（二）禅的发展](#Top_of_part0012_split_019_html)

[（三）摆脱束缚](#Top_of_part0012_split_020_html)

[（四）叩开禅门](#Top_of_part0012_split_021_html)

[（五）悟道因缘](#Top_of_part0012_split_022_html)

[（六）盘珪求道](#Top_of_part0012_split_023_html)

[（七）不生之禅](#Top_of_part0012_split_024_html)

[（八）禅与净土](#Top_of_part0012_split_025_html)

[第五篇 公案](#Top_of_part0012_split_026_html)

[（一）石上栽华](#Top_of_part0012_split_027_html)

[（二）生死事大](#Top_of_part0012_split_028_html)

[（三）庭前柏树](#Top_of_part0012_split_029_html)

[（四）长夜明灯](#Top_of_part0012_split_030_html)

[（五）信心为本](#Top_of_part0012_split_031_html)

[（六）拳打脚踢](#Top_of_part0012_split_032_html)

[（七）禅悟价值](#Top_of_part0012_split_033_html)

[禅与心理分析](#Top_of_part0013_html)

[书名页](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Shuo_Shan_4)

[目录](#Mu_Lu_____________Qian_Yan)

[前言](#Qian_Yan_____Zhe_Ben___Shan_Yu_X)

[第一篇 禅学讲座](#Top_of_part0017_split_001_html)

[一、东方与西方](#Top_of_part0017_split_003_html)

[二、禅中的无意识](#Top_of_part0017_split_004_html)

[三、禅中的自我概念](#Top_of_part0017_split_005_html)

[四、公案](#Top_of_part0017_split_006_html)

[五、五个步骤（五位）](#Top_of_part0017_split_007_html)

[第二篇 心理分析与禅佛教](#Top_of_part0017_split_008_html)

[一、今日的精神危机与心理分析的任务](#Top_of_part0017_split_010_html)

[二、弗洛伊德心理分析概念中的价值与目标](#Top_of_part0017_split_011_html)

[三、泰然状态的本质——人的精神进化](#Top_of_part0017_split_012_html)

[四、意识、抑制与抑制之解除的性质](#Top_of_part0017_split_013_html)

[五、禅之原理](#Top_of_part0017_split_014_html)

[六、抑制的解除与开悟](#Top_of_part0017_split_015_html)

[第三篇 人类处境与禅](#Top_of_part0017_split_016_html)

[一、人类处境](#Top_of_part0017_split_018_html)

[二、禅](#Top_of_part0017_split_019_html)

[附录一 对话铃木大拙](#Top_of_part0017_split_020_html)

[附录二 临济录（原文）](#Top_of_part0017_split_021_html)

[禅的思想](#Top_of_part0018_html)

[书名页](#Shan_De_Si_Xiang______________Ri)

[目录](#Mu_Lu_____________Xu)

[序](#Xu_____Shan_Shi_Xing_Wei__Shi_Sh)

[第一编 禅思想](#Top_of_part0021_split_001_html)

[导论 无知之知 无分别之分别](#Top_of_part0021_split_002_html)

[二入四行观](#Top_of_part0021_split_003_html)

[安心法门](#Top_of_part0021_split_004_html)

[信心铭](#Top_of_part0021_split_005_html)

[顿悟无生般若颂](#Top_of_part0021_split_006_html)

[参同契](#Top_of_part0021_split_007_html)

[坐禅箴](#Top_of_part0021_split_008_html)

[第二编 禅行为](#Top_of_part0021_split_009_html)

[导论 无功用的行为 无作之作](#Top_of_part0021_split_010_html)

[无功德](#Top_of_part0021_split_011_html)

[超个我](#Top_of_part0021_split_012_html)

[个与超个的矛盾](#Top_of_part0021_split_013_html)

[矛盾与戏剧](#Top_of_part0021_split_014_html)

[超个的逻辑](#Top_of_part0021_split_015_html)

[无功用行为](#Top_of_part0021_split_016_html)

[哪个是梦幻](#Top_of_part0021_split_017_html)

[超个与无我](#Top_of_part0021_split_018_html)

[无功用](#Top_of_part0021_split_019_html)

[三昧](#Top_of_part0021_split_020_html)

[道德的与宗教的](#Top_of_part0021_split_021_html)

[狮子颦呻三昧](#Top_of_part0021_split_022_html)

[临济之喝](#Top_of_part0021_split_023_html)

[羚羊挂角](#Top_of_part0021_split_024_html)

[驴事未去马事到来](#Top_of_part0021_split_025_html)

[按剑者](#Top_of_part0021_split_026_html)

[无刃剑](#Top_of_part0021_split_027_html)

[驴觑井](#Top_of_part0021_split_028_html)

[无手人行拳](#Top_of_part0021_split_029_html)

[依靠道德搞不懂的东西](#Top_of_part0021_split_030_html)

[内在的知觉](#Top_of_part0021_split_031_html)

[能知者](#Top_of_part0021_split_032_html)

[知者为超越者](#Top_of_part0021_split_033_html)

[能所的分别](#Top_of_part0021_split_034_html)

[埃克哈特的眼](#Top_of_part0021_split_035_html)

[佛魔一念](#Top_of_part0021_split_036_html)

[宇宙灵](#Top_of_part0021_split_037_html)

[反射性之外的东西](#Top_of_part0021_split_038_html)

[用是知，知是用](#Top_of_part0021_split_039_html)

[法身](#Top_of_part0021_split_040_html)

[一人](#Top_of_part0021_split_041_html)

[行脚的法眼](#Top_of_part0021_split_042_html)

[第三编 禅问答](#Top_of_part0021_split_043_html)

[参考书目](#Top_of_part0021_split_045_html)

[解读](#Top_of_part0021_split_046_html)

[铃木大拙禅论集之一：自性自见](#Top_of_part0022_html)

[书名页](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Shan_Lun_Ji_Zhi)

[目录](#Mu_Lu_____________Yi_Xu)

[译序](#Yi_Xu_____Ben_Shu_Zuo_Zhe_Ling_M)

[编序](#Top_of_part0025_split_001_html)

[序说](#Top_of_part0025_split_002_html)

[前言](#Top_of_part0025_split_003_html)

[第一篇 禅——中国人对于开悟之说所做的解释](#Top_of_part0025_split_004_html)

[一、引言](#Top_of_part0025_split_005_html)

[二、佛教的生命与精神](#Top_of_part0025_split_006_html)

[三、佛教的一些重要问题](#Top_of_part0025_split_007_html)

[四、禅与开悟](#Top_of_part0025_split_008_html)

[五、开悟与精神解脱](#Top_of_part0025_split_009_html)

[六、禅与禅那](#Top_of_part0025_split_010_html)

[七、禅与《楞伽经》](#Top_of_part0025_split_011_html)

[八、中国禅的开悟之说](#Top_of_part0025_split_012_html)

[第二篇 悟与迷](#Top_of_part0025_split_013_html)

[一、开悟的经验](#Top_of_part0025_split_014_html)

[二、从无明到开悟的精神之旅](#Top_of_part0025_split_015_html)

[三、用意志之力驱除自我](#Top_of_part0025_split_016_html)

[四、佛教是一种极端的经验主义](#Top_of_part0025_split_017_html)

[五、习禅是为了使心灵成熟](#Top_of_part0025_split_018_html)

[六、开悟是返璞归真](#Top_of_part0025_split_019_html)

[七、以觉悟避开厄难](#Top_of_part0025_split_020_html)

[第三篇 禅的历史——从初祖达摩到六祖慧能](#Top_of_part0025_split_021_html)

[一、禅是佛教的最内心髓](#Top_of_part0025_split_022_html)

[二、初祖达摩](#Top_of_part0025_split_023_html)

[三、慧可、僧璨及弘忍的接棒](#Top_of_part0025_split_024_html)

[四、慧能成为衣钵传人](#Top_of_part0025_split_025_html)

[五、禅宗的南北两派](#Top_of_part0025_split_026_html)

[六、慧能的主要思想](#Top_of_part0025_split_027_html)

[七、曹洞宗与临济宗](#Top_of_part0025_split_028_html)

[第四篇 谈悟——禅对一种新的真理所做的启示](#Top_of_part0025_split_029_html)

[一、悟是禅的一切](#Top_of_part0025_split_030_html)

[二、开悟——视透佛教的内在精神](#Top_of_part0025_split_031_html)

[三、开悟是件平常的事](#Top_of_part0025_split_032_html)

[四、直指其道的开悟](#Top_of_part0025_split_033_html)

[五、开悟是人生的转折点](#Top_of_part0025_split_034_html)

[六、投机偈](#Top_of_part0025_split_035_html)

[七、开悟的内省记述](#Top_of_part0025_split_036_html)

[八、打破“大疑”的状态](#Top_of_part0025_split_037_html)

[九、开悟经验的办法](#Top_of_part0025_split_038_html)

[第五篇 禅的实际教学方法](#Top_of_part0025_split_039_html)

[一、禅是一切哲学和宗教的究极事实](#Top_of_part0025_split_040_html)

[二、生动的背理之言](#Top_of_part0025_split_041_html)

[三、对立的否定](#Top_of_part0025_split_042_html)

[四、抵触法](#Top_of_part0025_split_043_html)

[五、禅的独特道路](#Top_of_part0025_split_044_html)

[六、复述法](#Top_of_part0025_split_045_html)

[七、直接指陈的直观之道](#Top_of_part0025_split_046_html)

[八、禅宗的特点](#Top_of_part0025_split_047_html)

[九、看待万法的新观点](#Top_of_part0025_split_048_html)

[第六篇 禅堂与僧训的理想目标](#Top_of_part0025_split_049_html)

[一、禅堂——禅宗特有的教育制度](#Top_of_part0025_split_050_html)

[二、简朴和守贫原则的内在意念](#Top_of_part0025_split_051_html)

[三、僧侣的饮食仪式](#Top_of_part0025_split_052_html)

[四、劳动精神](#Top_of_part0025_split_053_html)

[五、修行的功课](#Top_of_part0025_split_054_html)

[六、接心——严肃的课程](#Top_of_part0025_split_055_html)

[七、参禅——入室叩见老师](#Top_of_part0025_split_056_html)

[八、长养圣胎——过一种“行解相应”的生活](#Top_of_part0025_split_057_html)

[九、阴德——禅修的最大特色](#Top_of_part0025_split_058_html)

[十、自我与思念对象彻底合一](#Top_of_part0025_split_059_html)

[十一、一切意识形迹悉皆扫除](#Top_of_part0025_split_060_html)

[十二、中文——最宜于表现禅道的文字](#Top_of_part0025_split_061_html)

[十三、上堂示众之种种](#Top_of_part0025_split_062_html)

[附录三则](#Top_of_part0025_split_063_html)

[铃木大拙年谱](#Top_of_part0025_split_064_html)

[铃木大拙禅论集之二：开悟之旅](#Top_of_part0026_html)

[书名页](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Shan_Lun_Ji_Zhi_1)

[目录](#Mu_Lu_____________Yi_Xu_1)

[译序](#Yi_Xu_____Ben_Shu_Zuo_Zhe_Ling_M_1)

[编者序](#Top_of_part0029_split_001_html)

[初版序言](#Top_of_part0029_split_002_html)

[第一篇 公案的考究——一种求悟的手段](#Di_Yi_Pian____Gong_An_De_Kao_Jiu)

[第一部分](#Top_of_part0031_split_001_html)

[一、超于知识的经验——禅悟](#Yi___Chao_Yu_Zhi_Shi_De_Jing_Yan)

[二、禅悟的意义](#Er___Shan_Wu_De_Yi_Yi)

[三、禅悟的主要特性](#San___Shan_Wu_De_Zhu_Yao_Te_Xing)

[四、悟前的心理经历——实例数则](#Si___Wu_Qian_De_Xin_Li_Jing_Li)

[五、禅悟的决定因素](#Wu___Shan_Wu_De_Jue_Ding_Yin_Su)

[六、禅悟的心路历程与内容](#Liu___Shan_Wu_De_Xin_Lu_Li_Cheng)

[七、早期禅修所用的法门](#Qi___Zao_Qi_Shan_Xiu_Suo_Yong_De)

[八、公案制的发展及其意义](#Ba___Gong_An_Zhi_De_Fa_Zhan_Ji_Q)

[九、公案参究的实际指导](#Jiu___Gong_An_Can_Jiu_De_Shi_Ji)

[十、公案参究的各种通则](#Shi___Gong_An_Can_Jiu_De_Ge_Zhon)

[十一、现身说法谈参禅](#Shi_Yi___Xian_Shen_Shuo_Fa_Tan_C)

[十二、疑情的要义与功能](#Shi_Er___Yi_Qing_De_Yao_Yi_Yu_Go)

[附录：示参禅偈十首](#Fu_Lu__Shi_Can_Shan_Jie_Shi_Shou)

[第二部分](#Top_of_part0031_split_002_html)

[一、公案的参究与念佛](#Yi___Gong_An_De_Can_Jiu_Yu_Nian)

[二、念佛与称名](#Er___Nian_Fo_Yu_Cheng_Ming)

[三、称名的价值](#San___Cheng_Ming_De_Jia_Zhi)

[四、称名的心理与公案参究的关系](#Si___Cheng_Ming_De_Xin_Li_Yu_Gon)

[五、念佛的目的是什么？](#Wu___Nian_Fo_De_Mu_De_Shi_Shi_Ya)

[六、念佛的神秘与名号的称颂](#Liu___Nian_Fo_De_Shen_Mi_Yu_Ming)

[七、经验与理论的建立](#Qi___Jing_Yan_Yu_Li_Lun_De_Jian)

[八、白隐禅师对参禅与念佛的看法](#Ba___Bai_Yin_Shan_Shi_Dui_Can_Sh)

[附录：十八则参悟经验](#Fu_Lu__102__Shi_Ba_Ze_Can_Wu_Jin)

[第二篇 两部禅学教科书——《碧岩集》与《无门关》](#Top_of_part0031_split_003_html)

[一、碧岩集](#Yi___Bi_Yan_Ji)

[二、《碧岩集》第五十五则：道吾渐源吊慰](#Er_____Bi_Yan_Ji____Di_Wu_Shi_Wu)

[三、无门关](#San___Wu_Men_Guan)

[第三篇 佛教生活中的被动性](#Top_of_part0031_split_004_html)

[引言](#Yin_Yan)

[一、业的教义](#Yi___Ye_De_Jiao_Yi)

[二、佛教罪业观的发展](#Er___Fo_Jiao_Zui_Ye_Guan_De_Fa_Z)

[三、被动或受动的心理](#San___Bei_Dong_Huo_Shou_Dong_De)

[四、被动与忍辱](#Si___Bei_Dong_Yu_Ren_Ru)

[五、祈祷与念佛](#Wu___Qi_Dao_Yu_Nian_Fo)

[六、被动或受动在佛徒生活中的圆成](#Liu___Bei_Dong_Huo_Shou_Dong_Zai)

[第四篇 十牛图、颂](#Top_of_part0031_split_005_html)

[一、见性成佛与十牛图、颂](#Yi___Jian_Xing_Cheng_Fo_Yu_Shi_N)

[二、十牛图、颂——牧灵的十个阶段](#Er___Shi_Niu_Tu___Song_____Mu_Li)

[铃木大拙禅论集之三：菩萨行处](#Top_of_part0032_html)

[书名页](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Shan_Lun_Ji_Zhi_2)

[目录](#Mu_Lu_____________Bian_Zhe_Xu_1)

[编者序](#Bian_Zhe_Xu_____Ri_Ben_Jing_Du_D_1)

[前言](#Top_of_part0035_split_001_html)

[第一篇 从禅说到《华严经》](#Top_of_part0035_split_002_html)

[一、禅与华严教义](#Top_of_part0035_split_003_html)

[二、初期禅匠与《华严经》](#Top_of_part0035_split_004_html)

[三、禅与中国人的心性](#Top_of_part0035_split_005_html)

[四、达摩的“无心法”与道信的“舍身法”](#Top_of_part0035_split_006_html)

[五、慧能的无念禅](#Top_of_part0035_split_007_html)

[六、神会的无念禅](#Top_of_part0035_split_008_html)

[七、大珠慧海的禅](#Top_of_part0035_split_009_html)

[八、赵州从谂的禅](#Top_of_part0035_split_010_html)

[九、临济义玄的禅](#Top_of_part0035_split_011_html)

[十、唐宋时代其他禅匠的禅](#Top_of_part0035_split_012_html)

[十一、禅与经典研究](#Top_of_part0035_split_013_html)

[十二、三本《华严经》的异同及其要义](#Top_of_part0035_split_014_html)

[第二篇 《华严经》、菩萨的理想与佛陀](#Top_of_part0035_split_015_html)

[一、完全改观的华严景象](#Top_of_part0035_split_016_html)

[二、本经特有的观念](#Top_of_part0035_split_017_html)

[三、相入相即的教义](#Top_of_part0035_split_018_html)

[四、菩萨与声闻](#Top_of_part0035_split_019_html)

[五、相异的因缘](#Top_of_part0035_split_020_html)

[六、譬喻](#Top_of_part0035_split_021_html)

[七、《华严经》的大乘本质](#Top_of_part0035_split_022_html)

[八、经中所说的佛陀与禅匠所见的佛陀](#Top_of_part0035_split_023_html)

[第三篇 菩萨的住处](#Top_of_part0035_split_024_html)

[一、来处与去处](#Top_of_part0035_split_025_html)

[二、大乘经典的“无住”与禅匠](#Top_of_part0035_split_026_html)

[三、作为菩萨住处的毗卢遮那楼阁](#Top_of_part0035_split_027_html)

[四、善财童子的楼阁颂](#Top_of_part0035_split_028_html)

[五、楼阁的描述](#Top_of_part0035_split_029_html)

[六、阐示善财得入楼阁的譬喻](#Top_of_part0035_split_030_html)

[七、菩萨的来去](#Top_of_part0035_split_031_html)

[八、毗卢遮那楼阁与法界](#Top_of_part0035_split_032_html)

[九、四重法界](#Top_of_part0035_split_033_html)

[十、菩萨的智慧与神力](#Top_of_part0035_split_034_html)

[十一、菩萨的故乡及其亲属](#Top_of_part0035_split_035_html)

[十二、禅匠谈菩萨的住处](#Top_of_part0035_split_036_html)

[第四篇 《华严经》所说的发菩提心](#Top_of_part0035_split_037_html)

[一、发菩提心的意义](#Top_of_part0035_split_038_html)

[二、海云比丘与《十地经》所说的发菩提心与开悟的要素](#Top_of_part0035_split_039_html)

[三、弥勒菩萨谈发菩提心](#Top_of_part0035_split_040_html)

[四、弥勒菩萨谈发菩提心（续）](#Top_of_part0035_split_041_html)

[五、接前说喻并加结语](#Top_of_part0035_split_042_html)

[六、发菩提心的要义](#Top_of_part0035_split_043_html)

[七、《十地经》所说的发菩提心](#Top_of_part0035_split_044_html)

[第五篇 《般若心经》对禅的意义](#Top_of_part0035_split_045_html)

[一、《般若心经》的梵典及其汉文与英文译本](#Top_of_part0035_split_046_html)

[二、本经的分析](#Top_of_part0035_split_047_html)

[三、作为禅悟经验的心理记述](#Top_of_part0035_split_048_html)

[第六篇 般若的哲学与宗教](#Top_of_part0035_split_049_html)

[引言](#Top_of_part0035_split_050_html)

[一、般若的哲学](#Top_of_part0035_split_051_html)

[二、般若的宗教](#Top_of_part0035_split_052_html)

[三、结述](#Top_of_part0035_split_053_html)

[第七篇 祖师西来密意——禅悟经验的内容](#Top_of_part0035_split_054_html)

总目录

[禅是什么](#UGI0_1d42ac216906472fbc18df606c5)

[铃木大拙禅学经典第二辑：铃木大拙禅学入门](#4OIQ0_1d42ac216906472fbc18df606c)

[禅生活](#8IL20_1d42ac216906472fbc18df606c)

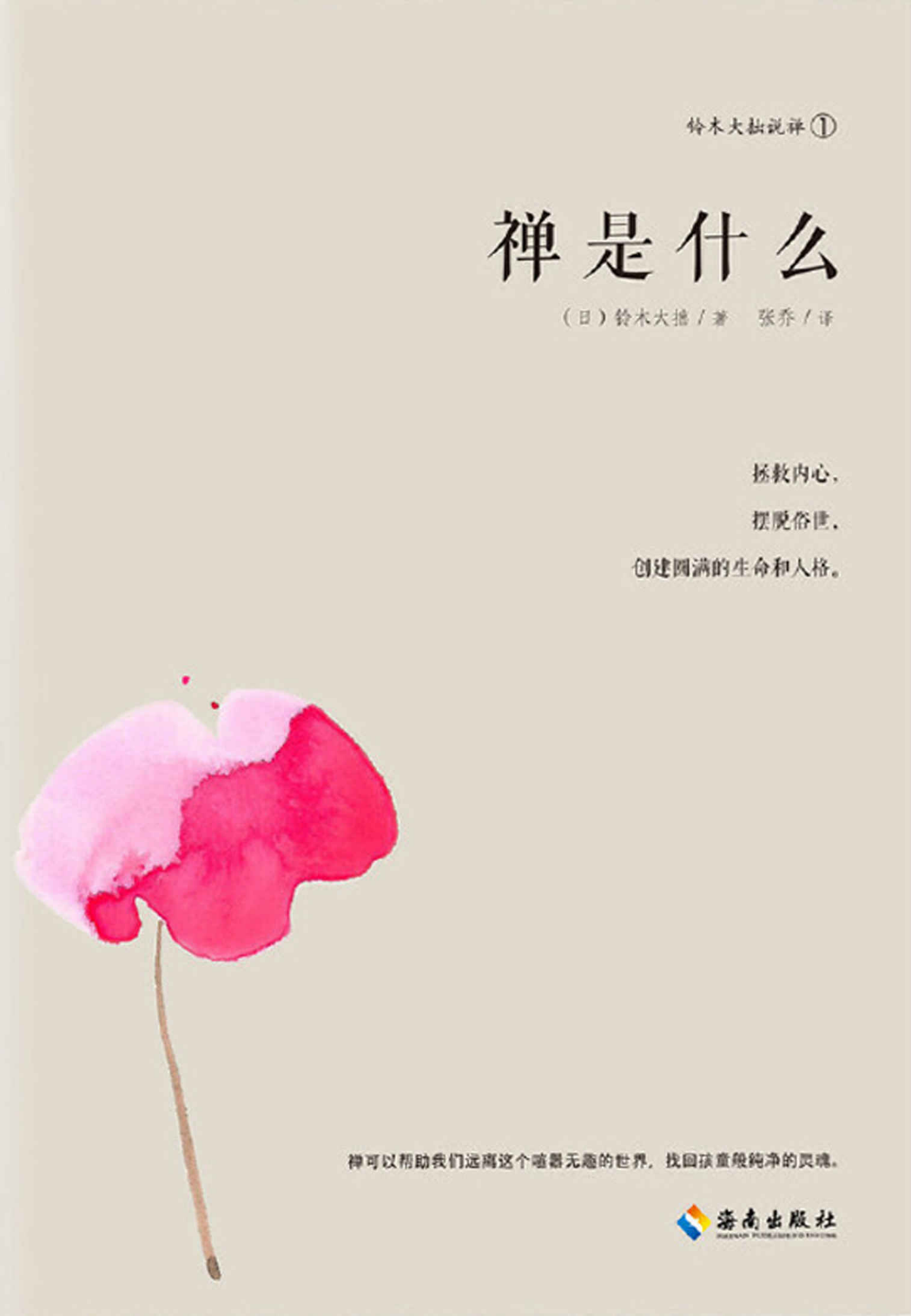
[禅与心理分析](#CCNA0_1d42ac216906472fbc18df606c)

[禅的思想](#H5A40_1d42ac216906472fbc18df606c)

[铃木大拙禅论集之一：自性自见](#KVCC0_1d42ac216906472fbc18df606c)

[铃木大拙禅论集之二：开悟之旅](#OPEK0_1d42ac216906472fbc18df606c)

[铃木大拙禅论集之三：菩萨行处](#UGI00_1d42ac216906472fbc18df606c)



铃木大拙说禅①

禅是什么

［日］铃木大拙/著  
 张乔/译

海南出版社  
 ·海口·

目录

[编者序](#Bian_Zhe_Xu_____Shan_Shi_Shi_Yao)

[新版序](#Xin_Ban_Xu)

[序](#Xu)

[第一编 宗教体验的禅](#Di_Yi_Bian________Zong_Jiao_Ti_Y_1)

[第一讲 什么是宗教体验](#Di_Yi_Jiang____Shi_Yao_Shi_Zong_1)

[我想谈谈观察宗教的角度和立场](#Wo_Xiang_Tan_Tan_Guan_Cha_Zong_J)

[那么，宗教体验是什么呢？](#Na_Yao__Zong_Jiao_Ti_Yan_Shi_Shi)

[宗教意识是如何产生的](#Zong_Jiao_Yi_Shi_Shi_Ru_He_Chan)

[宗教的真正价值在哪里](#Zong_Jiao_De_Zhen_Zheng_Jia_Zhi)

[理性宗教与感性宗教](#Li_Xing_Zong_Jiao_Yu_Gan_Xing_Zo)

[第二讲 什么是佛教生活](#Di_Er_Jiang____Shi_Yao_Shi_Fo_Ji_1)

[禅宗是佛教吗？——禅宗可以称为佛教](#Shan_Zong_Shi_Fo_Jiao_Ma______Sh)

[佛教到底是什么？](#Fo_Jiao_Dao_Di_Shi_Shi_Yao)

[什么是佛教生活](#Shi_Yao_Shi_Fo_Jiao_Sheng_Huo)

[佛教生活的内容有什么](#Fo_Jiao_Sheng_Huo_De_Nei_Rong_Yo)

[第三讲 佛教的一些基本概念](#Di_San_Jiang____Fo_Jiao_De_Yi_Xi_1)

[佛教是理性的，但又离不开修行实践](#Fo_Jiao_Shi_Li_Xing_De__Dan_You)

[若没有情感，宗教就无法发挥作用](#Ruo_Mei_You_Qing_Gan__Zong_Jiao)

[成佛不是一生就能成就的](#Cheng_Fo_Bu_Shi_Yi_Sheng_Jiu_Nen)

[菩萨与罗汉](#Pu_Sa_Yu_Luo_Yi)

[佛教终归要回归到家宗](#Fo_Jiao_Zhong_Gui_Yao_Hui_Gui_Da)

[大智大悲是佛教的真正目的](#Da_Zhi_Da_Bei_Shi_Fo_Jiao_De_Zhe)

[第四讲 证三菩提的禅](#Di_Si_Jiang____Zheng_San_Pu_Ti_D_1)

[何谓“三菩提”](#He_Wei__San_Pu_Ti)

[知的三菩提](#Zhi_De_San_Pu_Ti)

[为什么宗教离不开直觉？](#Wei_Shi_Yao_Zong_Jiao_Li_Bu_Kai)

[印度禅与中国禅的关系](#Yin_Du_Shan_Yu_Zhong_Guo_Shan_De)

[宗教一直引导人类开拓属于自己的世界](#Zong_Jiao_Yi_Zhi_Yin_Dao_Ren_Lei)

[第五讲 从心理学角度看禅](#Di_Wu_Jiang____Cong_Xin_Li_Xue_J_1)

[从禅在中国的起源与发展来看禅](#Cong_Shan_Zai_Zhong_Guo_De_Qi_Yu)

[禅的极致一定在心理上](#Shan_De_Ji_Zhi_Yi_Ding_Zai_Xin_L)

[禅以心理为基础，而非逻辑](#Shan_Yi_Xin_Li_Wei_Ji_Chu__Er_Fe)

[第二编 禅在佛教中的位置](#Di_Er_Bian________Shan_Zai_Fo_Ji_1)

[第一讲 宗教经验的诸多要素](#Di_Yi_Jiang____Zong_Jiao_Jing_Ya_1)

[经验，是人类独有的特权](#Jing_Yan__Shi_Ren_Lei_Du_You_De)

[从宗教不安中产生宗教经验](#Cong_Zong_Jiao_Bu_An_Zhong_Chan)

[如何看待自己当下的宗教体验](#Ru_He_Kan_Dai_Zi_Ji_Dang_Xia_De)

[个人的宗教体验包括三大要素](#Ge_Ren_De_Zong_Jiao_Ti_Yan_Bao_K)

[宗教教育可培育我们对宗教的感知与情感](#Zong_Jiao_Jiao_Yu_Ke_Pei_Yu_Wo_M)

[传承宗教是要传承精神而非仪式](#Chuan_Cheng_Zong_Jiao_Shi_Yao_Ch)

[第二讲 宗教体验的各种形态](#Di_Er_Jiang____Zong_Jiao_Ti_Yan_1)

[宗教最初的表现形式大多是仪式](#Zong_Jiao_Zui_Chu_De_Biao_Xian_X)

[思考使宗教的知性因素进入头脑](#Si_Kao_Shi_Zong_Jiao_De_Zhi_Xing)

[佛教中的“分别”会产生什么结果？](#Fo_Jiao_Zhong_De__Fen_Bie__Hui_C)

[宗教总会伴随着迷信](#Zong_Jiao_Zong_Hui_Ban_Sui_Zhao)

[宗教不单单包含感情，还有知性的元素](#Zong_Jiao_Bu_Dan_Dan_Bao_Han_Gan)

[努力寻找防止宗教被误解的方法](#Nu_Li_Xun_Zhao_Fang_Zhi_Zong_Jia)

[第三讲 作为宗教的佛教](#Di_San_Jiang____Zuo_Wei_Zong_Jia_1)

[只有加入神秘情感，宗教才具有鲜活的生命](#Zhi_You_Jia_Ru_Shen_Mi_Qing_Gan)

[佛教中还应加入情感的因素](#Fo_Jiao_Zhong_Huan_Ying_Jia_Ru_Q)

[真宗强调情感，而禅宗则强调智慧](#Zhen_Zong_Qiang_Diao_Qing_Gan__E)

[宗教的被动性](#Zong_Jiao_De_Bei_Dong_Xing)

[宗教行动上展现出的个人色彩](#Zong_Jiao_Xing_Dong_Shang_Zhan_X)

[第四讲 《楞伽经》大意——《楞伽经》与禅宗在历史和内容方面的关系](#Di_Si_Jiang______Leng_Qie_Jing_1)

[《楞伽经》的大意及版本](#__Leng_Qie_Jing____De_Da_Yi_Ji_B)

[这部经书是如何传承的呢？](#Zhe_Bu_Jing_Shu_Shi_Ru_He_Chuan)

[《楞伽经》为何与禅宗有如此紧密的关系？](#__Leng_Qie_Jing____Wei_He_Yu_Sha)

[第五讲 神秘主义的禅](#Di_Wu_Jiang____Shen_Mi_Zhu_Yi_De_1)

[达摩来中国后传播的禅到底是什么？](#Da_Mo_Lai_Zhong_Guo_Hou_Chuan_Bo)

[日本禅与中国禅有什么不同？](#Ri_Ben_Shan_Yu_Zhong_Guo_Shan_Yo)

[从禅宗“十牛图”得到的启发](#Cong_Shan_Zong__Shi_Niu_Tu__De_D)

[解说](#Jie_Shuo)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

# 编者序

禅是什么？——或许，每一个对禅感兴趣的人都会有这样的疑问。如果一个人在系统学习禅学理论之前，未能了解禅的本质，那他也只能接触到皮毛。

然而，“禅是什么”并不是一个容易解释清楚的问题。历来诸多禅学大德、学者也曾给出过答案，如胡适先生认为，禅学是“教人知道佛性本自具足，莫向外驰求”，也就是说，禅学哲理非常简单，但只能自己意会，说破就会失去意义。对于大多数读者来说，这个解释并不足以消除疑惑。

日本当代著名禅学大师铃木大拙先生运用西方现代思想方法对这一问题进行了深入、透彻地解说，得到各界学者的普遍认同。

一

本书根据铃木先生以禅为主题所作演讲的资料整理而成，主要从两个方面阐释禅的本质：一是作为宗教体验的禅的真正含义（第一编）；二是禅在佛教及东方文化中的位置（第二编）。在此需要解释如下几点：

其一，铃木先生曾在《禅学入门》一书中指出，禅既不是一种哲学，也不是一种宗教。在本书中却又表示，禅是一种宗教体验。这种说法是否自相矛盾？要回答这一问题，需先解释“体验”的含义。其实，体验就是我们的心，即隐藏在内心深处的思想活动。当我们以一种稳定的态度面对内、外界时才会感觉到心的存在，而确保这种稳定的态度，正是宗教存在的意义。所以本书所谓“宗教体验”，是指在获得一种稳定态度的过程中内心深处经历的一些变化。与上文所说“禅不是宗教”并不相悖。

其二，从根本上说，禅是一种神秘的体验。这种体验是人类内心深处无法用语言和道理解释清楚的。它不会依靠哲学来做判断，而将根基架构在心理学上，因而禅的生命在于心理上的体验，这也是禅的根本所在。所以，禅要回归自我。我们必须从心理学上寻求禅的答案，这也是从心理学角度可以观察得到的禅。

其三，虽然本书以大量篇幅论述宗教体验，对于禅的解说内容相对较少，但事实上已触及禅的根本。此外，本书还对印度禅与中国禅、日本禅进行了区分。二者重心不同：印度禅只是静心，不包含体验；中国禅则强调通过禅定让内心有所收获。二者表现方式也不同：在中国，禅是通过公案参禅呈现出来的；印度禅则是在远离现实的想象世界展现。从中可见，中国禅宗对禅学的延伸与发展。

二

在这个日益繁复的社会中，不断加快的生活节奏，越来越激烈的竞争，给人们增添了无形的压力，让人们对物欲愈加按捺不住。激情逐渐消退，价值观不断错位，真、善、美也被轻视，终日忙碌的我们，在不知不觉中迷失自我。置身这个信息爆炸的时代，媒体炒作之风愈演愈烈，人们对名利的迷恋和追逐，使得人生失去根基，生活的方向也不再明晰，浮躁已成为当下人们的一种流行病……所有这些，说明我们告别物质世界的贫穷的同时，正在走向精神家园的荒芜。

禅可以带领人们逃离这种困境。因为禅本身兼有具体性和创造性，可以全方位地说明世间万物的存在法则，引导人们重新客观、冷静地审视这个世界，帮助人们开拓属于自己的、具有圆满价值的世界。

禅对日本文化、艺术、经济、科技及人们日常生活的影响，正好可以证明这一点。

禅，自宋朝东传至日本，之后便传承不断，在日本佛教史、思想史、文化史，甚至整个日本历史上留下了深远的影响。时至今日，禅在日本早已超越了宗教范畴，与日本的艺术、文化，如建筑、美术、音乐、文学、花道、茶道、剑道等，融为一体，成为日本美学的精神源泉。同时，禅又渗入日本人的日常生活之中，与精神疗愈、人生选择、健康保健等紧紧联系在一起。有的人甚至说，禅是日本民族的灵魂。

这些足以说明禅对于人们的成长与发展具有很大的帮助。

因而，在现代社会，禅仍然具有巨大的存在意义。希望我们编辑出版的这套禅文化图书能得到读者的喜欢。

三

关于禅的书籍如此之多，我们为什么偏偏选择出版铃木大拙的著作呢？这要从铃木大拙先生说起。

铃木大拙是世界著名禅学权威，他用英文写成的大量禅宗著作在西方产生了强烈反响，因而被誉为“世界的禅者”。通过他对东方禅宗的介绍，禅学成为世界范围内的一种文化现象和思想潮流。可以说，铃木先生为东方禅学走向世界做出了突出的贡献。

还有一个更重要的原因就是，铃木大拙先生对中国禅文化、禅思想的研究是非常深入而又广泛的，他从中国禅宗思想中吸取养分，逐步建立起一整套禅的思想系统，进一步发扬光大了日本的禅文化，并给日本社会带来了积极的影响。出版其作品，除了系统地向国内读者介绍日本禅文化外，也能比较清晰地描画出日本禅文化的发展脉络。

铃木大拙的作品一直深受东西方读者的喜爱。他不仅深谙东方禅学要义，而且熟悉西方近代哲学、心理学方面的成就，因而，他常常运用现代学术用语来解说不容易说清楚的禅学智慧，使读者能迅速了解禅之妙谛。

基于以上原因，本社整理编辑出版了一系列铃木大拙禅学著作。包括《铃木大拙禅论集》系列、《禅的思想》《禅是什么》《禅学入门》《禅生活》《禅与精神分析》。

在本书中，铃木先生以自身对禅的深切体会为基础，深入透彻地解答了“禅是什么”这一命题，对于现代读者同样具有启发意义，尤其有助于人们自行自省、安顿心灵、挣脱藩篱，如实地看清生命的奥秘和人生的意义。

编者谨识

2016年7月

# 新版序

我有个老毛病，就是最讨厌重读或修改曾经写过的文章，感觉就像给了别人东西再去要回来一样，总觉得修改文章是件令人心中纠结的事。所以，每逢再版自己出版不久的作品时，若无大错便会原封不动地再版。

当然，出版社和读者们一定不会赞同我的做法。所以，我总会因此感到心里不安。这或许是作者们共同的烦恼吧。

我并不看重旧作，因为我的思想在不断变化中。除文献考证类的文章外，修改那些记录着过去某个时期的感想和思想的文章时，总担心会失去文章原有的独创性和写作时的新鲜感。

因此，当重读自己的全集或选集时，我既为写过的东西感慨，又为文章的不足感到不安。很多人对我说：人生只有一次，不会重来，不必为人生犯过的错误太过思虑。这一点其实我心里也明白。总之，我就是以这种复杂的心境，将此书再次呈现给读过旧版的老读者们。

铃木大拙

# 序

本书根据1926—1927年，我在大阪中禅寺的演讲稿整理而成。目录也是按照演讲时的顺序排列。最初是想按照预定的顺序展开，但事非所愿。因为演讲不同于在学校授课，公开演讲时的内容会随着当时的心情展开，往往无法按照原定的讲稿内容进行。

妙中寺的大和尚是高畠眉山，他同时兼任镰仓佛日庵的住持。他的师父——福泉东阳老和尚已经圆寂。我学生时代时，老和尚给予了诸多关照。此次演讲稿的出版，希望能对世人有所帮助，同时也希望能成为对老和尚的一种报恩。

铃木大拙

于洛北，也风流庵

# 第一编 / 宗教体验的禅

## 第一讲 什么是宗教体验

在论述“宗教体验的禅”之前，我认为应该先给“宗教体验”下个定义。从严格意义上讲，“体验”不是人类独有的，动植物也有体验。“体验”是存在于意识基础上的事实，而意识又基于记忆而成立。从这个角度讲，最能充分表达“体验”一词含义的是人类。狗被人打后会因恐惧而逃走，这是狗的体验。这种“体验”不伴有反省，所以没有任何意义。人类则相反，人类“体验”的形成是以更深邃、更广博的意识为基础的。所以，“宗教体验”的使用对象只能是人类。那么，哪一类事实可以称为“宗教体验”呢？要回答这个问题，必须充分了解什么是宗教。

### 我想谈谈观察宗教的角度和立场

第一，如果把宗教作为社会现象来观察，宗教可谓是一种制度。如同组织机构一样，包含着本山、下院、檀徒、信徒等。通过这种组织结构可以看出，宗教反映出了一种社会关系。同时，宗教也是构成整个社会生活的一分子。近来宗教法案问题重重。宗教立法，正是因为宗教被看作是社会生活的一部分，才有立法的必要性。此外，浴佛节等被认定为佛教的节日，也是因为表现了宗教的社会活动性。

第二，我们可以从仪式的角度观察宗教。众所周知，没有仪轨的宗教不能称为宗教。任何宗教都有着各自的仪式，如经文的念诵方法、服饰装束，大大小小的仪轨和礼仪、祭祀等。没有仪式的宗教宛若没有肉体的心脏，没有躯体的灵魂。禅宗讲“本来无一物”。有人质疑：本来无一物的宗教，为什么还需要如此繁杂的仪式？宗教中的仪式不可或缺。如果缺少了仪式，宗教将如同幽灵一般，无法展现它的生命力。

此外，寺院的建筑也可以看作是一种仪式。将佛教的建筑与基督教、伊斯兰教及其他宗教加以比较后马上可以从建筑的外形中看出佛教与其他宗教的内在差异。宗教建筑这一外壳下包裹着不同宗教的真实情感生活，所以各个宗教之间的差异自然会清晰地显现在外观上。这有利于我们认知宗教的特殊性，我个人对这一点非常感兴趣。

第三，可以从理性角度观察宗教。对于人类，理性和感性是人性的根本，不可避免地要进入到宗教中。所以，宗教和理性是不可分离的整体。但是，社会活动不等于宗教，仪式也不是宗教的唯一组成部分。所以，理性无法构成宗教。理性和宗教的关系是不可分离的，这是不容置疑的事实。正是因为这层关系，宗教多多少少都会借助一些哲学的力量。

第四，宗教可以从道德的角度去观察。关于宗教和道德谁更具根本性？道德和宗教以谁为主，谁是从属等，一直都存在着诸多争论。从根本上讲，宗教不是道德，也不会建立在道德被破坏的废墟上。就像善人不一定是伟大的宗教家，伟大的宗教家所生活的时代不一定被当做善人。宗教有着道德之外的一面。在中世纪，基督教徒们面对各种道德层面上的非难，曾毅然起身反抗。佛教在某一时期也曾以某种形式，通过对人的杀害来获得宗教徒某种精神上的满足。今天看来，当时的观念是十分错误的。但这些观念却从另一个角度有力地证明了：宗教有着道德之外的一面。

以上是观察宗教的四个角度。无论我们如何巧妙地、科学地将四个因素整合在一起，都不意味着宗教的成立。因为还有另外一个因素，它才是构成宗教的最重要因素，我称之为“宗教体验”。如果缺少了“宗教体验”，上述的四个要素无论整合得多么完美，都无法形成宗教。所以，使宗教成为可能的是每个人的“宗教体验”。在今天，我们最应该思考的重点就是个人的“宗教体验”。

### 那么，宗教体验是什么呢？

每个人在到达“宗教体验”终点的进程中，交织着宗教的社会活动、仪式、道德和理性等。没有经历过宗教的终极体验，就无法感受到宗教的妙趣和真谛。妙趣如果无法显现，宗教就无法发挥其真正的功能。所以，我们一定要搞清楚究竟什么是“体验”。我们在这里暂不讨论可否对“心”进行分析。其实，体验就是我们的心。当我们的主观以“一定不变的某种态度”面对内、外境界时就会感觉到心的存在。“内在境界”这个词听起来有些奇怪，它是指隐藏在内心深处的思想活动。我们的主观意识始终是在用一种稳定的态度去面对。只有我们的主观意识在面对内、外境界时都能确保稳定的状态，宗教的意义才能成立。

精神层面的不满情绪在主观意识具有面对内、外境界的稳定状态之前是无法消失的。为此，我们的内心常常会感到烦闷、不安、焦躁。这是追求“能够有一个稳定的主观态度去面对内、外境界”过程中产生的不安和烦闷。只有人类才会有这样的感受，人类以外的生物和动物没有这种烦恼。所有的动、植物都会安于外界的现状。人类存在于神和动物之间，所以，心灵上的烦恼会一直纠缠着我们。

为什么人类无法摆脱精神上的烦恼呢？13世纪德国的爱克哈特讲道，人类在追求内心祥和的过程中，最终会在对神的信仰中得到心灵安宁。悬挂在半空中的石头会永远动荡不安。人类也是一样，在观察内、外事物的主观意识尚未确定前，心灵上的烦恼会一直存在。

《阿含经》中多次出现“涅槃”一词。“涅槃”意为安稳，也可译为“常乐我净”。“常乐我净”四个字恰如其分地诠释了“涅槃”的含义。当我们的内心面对内、外界的事物时态度能够稳定不变，安乐我净的意义就会自然显现。常，意味着永远。乐，不是世俗的“享乐”，是指心有所属不随外界改变。我，是自由自在。净，是内心清澈、澄明。我认为，“常、乐、我、净”之中，“我”字最重要。这里的“我”是指内心自由自在，不被任何外界的事物所束缚。如果能够吃透这层含义，“常、乐、净”的含义自然融会贯通、不言自明。涅槃的真相存在于实证了“自由自在”后的境界之中。要记住，当你感受到精神上的不满足时，从另一方面恰好说明我们已经得到了满足。禅宗常说：“问在答之中。”意思是怀疑中已包含着相信。“叩门的，就给他们开门吧。”[[1]](#_1_1)这句话表达了同样的思想——询问的反面是明了。不满中已有着满足，不满中存在着满足的可能或满足的预期。

精神上有烦恼恰恰说明我们已经意识到生命万物都有局限性。对有局限性的事物感到不安时，心中就会产生烦恼。这时，我们通常会问：“真要这样痛苦一生吗？”如前所述，当你感到痛苦时，快乐的嫩芽已然萌发。痛苦终究是可以摆脱的。人类无论在社会层面还是个人层面都在追求着自由。外界存在着很多妨碍追求自由的事物，这些事物让我们烦恼。但烦恼也让人类感受到了自然和动物界无法得到的、难以名状的妙境。

### 宗教意识是如何产生的

净土宗的“净”是“清净”。人生来就有原罪，是污秽的。所以，总是希望通过各种努力让自己变得无罪、清净，由此产生出了宗教意识。人类看上去要一生与痛苦相伴。人类面对现实时，只能看到理想和现实不同的世界。换言之，就是“有”和“想要有”的矛盾和冲突。这时，我们一定会感受到精神上的不满。现实虽然如此，当我们回归心灵深处，静静地倾听内心的诉说时就会发现，现实和愿望间有着巨大差距。每当遇到这种差距，内心都会愈发地不安。

《论语》说：“十有五而志于学”。孔子在十五岁时首次意识到了“有”和“想要有”之间的矛盾，并从此逐渐进入到深度的内省体验阶段。根据当代心理学家的观点，男性平均在十五岁、女性约在十三岁时开始感觉到心灵中的不安。为什么无忧无虑的孩子们在这个年龄段会感到不安呢？首先，年幼时孩子的内心尚未成熟，还没有自我意识。到了十几岁，开始隐隐约约地感受到内心的烦恼。从此，孩子们的内心开始斗争，并开始观照自己的内心。十几岁时，如果没有经历过这样的内心体验，在后来的人生中会通过疾病或事业上的失败补上这一课。

一天，宗教革命的主要发起人马丁·路德和朋友在田野上散步。突然，雷雨倾盆而至，朋友被雷击中当场死亡。目睹了这一场景的路德第一次深深地感受到人生的无常，从此开始研究宗教。因为某种状况所产生的内心激变，正是宗教意识的萌芽。人是在感受到内心矛盾时产生出宗教意识的。心理学家告诉我们，宗教意识的初次产生是在没有任何自觉的孩童时代结束后，内心和外界初次发生矛盾，开始重新审视自己内心时。

_0005_01

### 宗教的真正价值在哪里

有人认为：宗教往往是因为生病、事业失败或人生遇到挫折，内心的平静被打破而产生的。所以，宗教都是病态的，健康的人是不需要的。这样的说法是愚蠢的。上述条件，只是促使宗教萌芽的一种肥料而已。让某种事物萌芽的机会终究只是机会，无法作为衡量事物真正价值的尺度。机会是单纯的偶然，必然出现的事物，因为遇到了偶然的机会于是出现了。宗教的真正价值是必然的，与偶然的机会没有任何关系。

在内心矛盾时期，一面是事实上的我，一面是在内心中寻求价值的我。我们内心的痛苦就源于二者间的矛盾。著名的生理学家梅奇尼科夫指出：“大多数的生物在完成了生殖行为后会欣然死去。人类到了一定年龄后，也应该有随时可以欣然死去的阶段。”所以，我们要更加认真地研究人类的衰老问题。上述观点是科学家站在科学的角度阐述的。我认为：人类无论多大年纪，希望长寿的想法是永远不会消失的。无法相信人一生中必然会有欣然接受死亡的时期。我认为，这个问题应该从更深层次的本源上去寻求答案。

当代科学忘记了应该对价值问题做深层次的根本性研究。只把生物的“我”或个体的“我”作为研究的出发点。在今天，科学的进步只表现在对现实世界的成功研究，但对人类内心欲望的研究没有做出任何贡献。我认为：若不消灭“真我”之外的“生物我”，不改变科学研究的根本立脚点，人类不久将会走向灭亡。人类具有在超越现实世界的基础上建立价值世界的强烈需求，科学却企图完全否定人性中必不可少的这一部分。

净土不是童话故事，“欣求净土”更不是迷信。关于迷信和欲望的不同，后面会专门讲到。在这里我只想说，欲望是人类的必然产物。

_0005_01

### 理性宗教与感性宗教

人的内心终会产生分裂，有办法挽救这种分裂吗？答案有两种：一是通过理性宗教来解决；二是通过感性宗教来解决。一般来说，佛教属于理性宗教，基督教属于感性宗教。佛教中，禅宗代表了偏理性的一方，净土宗或真宗则代表了偏感性的一方。当然，这种划分不是绝对的，因为理性中存在着感性，感性中也有着理性。人本不具备被用来分析的性质。今天的科学研究不把人当人，而是当做机器来分析，将分析的结果归纳成一个个固定的新概念。对人类来说，这一倾向十分可怕。每一位有生命的人都是一个综合体，完全没必要分为理性和感性。

我们如何才能解决这些问题呢？在回答这个问题之前，我先解释一下什么是“回心”。“回心”与我们平常所说的“穷极而通”中的“通”字相近。在我们的内心活动中，有很多“通”的事例。

通，在佛教中被称为“回心”。无论从理性还是感性的角度开始学佛，都会有感到山穷水尽的阶段。同时，宗教本身有着众多的阶段。当行至山穷水尽时，却往往会突然柳暗花明、瞬间脱离困境，这就是回心的意义所在。回心的感悟必须从自己的内心迸发出来。只有经历过痛苦的磨炼，人才能获得重生。没有亲身的经历，回心对你的人生将没有任何意义。有人不忍心看我们在痛苦中挣扎，会为减少痛苦提供各种帮助。无论外界为帮助我们如何大开方便之门，都于事无补。只有自己亲历九死一生、遍尝艰难困苦，才会大彻大悟。修行的路上，只有在山穷水尽又不能半途而废时，才会出现不可思议的现象——人的社会性奇妙地启动起来。外界给予的方便、帮助，终归是方便、是方法。自己的内心不经过洗心革面的彻底改变，就不是真正的回心。理性派的禅宗将回心称为“悟道”，感性派的他力宗称回心为“得安心”。

禅宗是十分理性的宗教，入门前需要一定知识。倡导他力的佛教宗派排斥知识。其实，那些表面看上去排斥知识的宗派，当你深入其中后就会发现，反而更加需要大量的知识和超人的努力。有过回心经历的都知道：开悟得道后的人，才可以有资格认为“知识是无用的”。

综上可知，在“悟道”或“得安心”的过程中，知识是必要的前提。拯救内心烦恼、摆脱现实世界，创建有圆满价值的世界等愿望产生的前提是必须拥有纵观全局的理智。想明确自己在全局中的位置，就必须对自己做深刻反省。在宗教中，知识是不必要的。在进入宗教或开始真正的宗教活动前，知识反而是必不可少的。这一点十分重要。

《阿含经》说：“佛陀在菩提树下修行，最终证明了三菩提，随之悟道。”但佛陀在开悟前经历了四谛十二因缘的痛苦修行。事实证明，如果没有这段修行，没有这场知识的苦修，佛陀不会得道回心，更不可能开悟。［这里讲的《阿含经》，梵语标示为“agama”，意思是圣语。三菩提是阿耨多罗三藐三菩提（anuttara samyak sambodhi），译为无上正等正觉。］

## 第二讲 什么是佛教生活

佛教生活，也可称为佛教徒或佛教主义者。佛教生活是个新词汇，意为佛教徒的生活。在这一讲中，我想谈谈支撑佛教徒生活的核心思想。

### 禅宗是佛教吗？——禅宗可以称为佛教

开讲前，先诠释或定义一下我所理解的“佛教”。这个问题迄今处于极度模糊的状态，很难将其明了。出生在日本的我们，平日多少会接触到佛教。所以，当人们谈到什么是禅宗、真宗、真言宗时，多少是有一定了解的。当对佛教一无所知的人在谈论“什么是禅宗”时自然会被质疑：“禅宗是佛教吗？”

最近，在海外和日本，研究印度原始佛教即佛教早期教理的学者辈出。通过他们的研究，原始佛教的教义比过去清晰了很多。这一进步推动了佛教理论研究的整体发展，很多内容都随之明晰起来。当他们依据佛教研究的最新成果来看佛教时，肯定会提出：“禅宗属于佛教吗？”

宗教学家帕拉特是美国宗教学研究第一人。他访日时曾经问我：“究竟什么是禅宗？”又说道：“常有日本学生来我校留学。一位留学生说他曾经修过禅。既然修过禅宗，我便问他，‘禅宗如何解释四谛、十二因缘呢？’他回答说，‘没有听说过什么四谛、十二因缘，禅宗也不认可四谛、十二因缘’。”

从某种角度讲，这位留学生的回答有些道理。但从普遍意义上讲，这种说法令人匪夷所思。四谛、十二因缘、八正道是佛教的最根本教义。作为佛教中一个流派的禅宗，竟然声称与佛教的根本教义没有关系，看来帕拉特“禅宗是佛教吗？”的疑问是不无道理的。

那天起我开始想：我和大家一样，一直认为禅宗就是佛教，不曾有过丝毫怀疑。听到这样的疑问后，意识到很有必要从历史的角度对佛教进行研究。研究统称为“佛教”的这一宗教时，不能只停留在对现状的研究，很有必要同时从历史的角度展开。

后来，我对这个问题做了深入思考，还查阅了大量书籍。我认识到：需要更广义地认识和理解佛教。人们习惯将佛教笼统地理解为“佛陀的教诲”，其实不然，“佛陀的教诲”包含着复杂多样的深刻含义。不能透彻地理解这些深刻含义，人们常说的“佛教”“佛陀的教诲”等都不具备一定的、共同的、普遍的统一标准。

_0005_01

### 佛教到底是什么？

下面谈谈佛教是什么？佛教由哪些因素构成？为什么禅宗可以称为佛教？为什么真宗也可以属于佛教？

禅宗中没有四谛、十二因缘。真宗认为念诵南无阿弥陀佛便可往生。这些主张在原始佛教经典中是没有答案的。

佛教到底是什么？禅宗回答说：“狗子也有佛性”。真宗会说：“弥陀本愿便是佛教。”如果这些说法在原始佛教的教义中得不到认可，禅宗和真宗又为什么被称为佛教呢？究竟什么才是佛教？

◇佛陀的人格有不可思议的力量

构成佛教的要素有三个，也可以说是四个。第一是佛陀的人格，这是构成佛教的重要因子。佛陀的人格异常宏大，他伟大的人格对自然界及人类的人格有着重要影响。因为佛陀具有伟大的人格，所以佛教的生存和发展，在今天依旧是以佛陀为中心的。宗教——无论任何宗教，都以人格为核心。无论是原理，还是原则，要想真正发挥作用，就必须以人格为中心。

从哪里可以看出佛陀人格的伟大呢？《阿弥陀经》中有答案。在这部经中，佛陀的尊颜被描述为“光颜巍巍”，就是容颜散发着光芒，威仪庄严如山峰一般。描述佛陀的身体是：“身体比常人健硕，焕发着种种尊贵的金光。”这可理解为是信徒用虔诚的信仰心为佛陀贴上的金箔，也可客观地认为就是佛陀在放着光明。即使上述现象存在，如果你没有亲身经历过活生生的、不可动摇的心灵体验，你的心中就无法形成佛教的伽蓝。若想在心中建设佛教伽蓝，不可或缺的是佛陀伟大的人格。这是人格的光芒。当释迦牟尼这一历史人物放射出人格的光芒时，佛陀就成为了佛教的核心。

传说有位佛弟子在路上行走，我记得应该是舍利弗。在印度现在也有很多哲学家和求道者，但在佛陀那个年代人数更多。求道者和哲学家们看到佛弟子神态从容淡定，不禁上前问道：“你的表情如此宁静祥和，是怎么做到的？”舍利弗回答：“听了释迦，也就是乔达摩讲法后，心便安宁了。心灵安宁后，法德滋润了我的身体。”求道者们闻听后纷纷去皈依了佛陀。众多信徒纷纷皈依和仰止的释迦牟尼佛，有着什么样的容貌呢？他的容貌是万德庄严，焕发着庄严、神圣的光辉，有着不容侵犯的威仪。这威严不会拒人于千里之外，而是平易近人。就像有着宽广胸怀的父亲，心中充满了慈悲。如果佛陀只是发出神圣光明、显现出无比威严，心中没有慈悲的话，他的教诲无论是多么正确的真理或理论，都不够圆满。

我们评价一种理论时，虽然嘴上说着“原来如此”“确实有道理”，但内心深处却不一定完全相信。只是让人感觉到“原来如此”的理论缺乏力量和生命力。我们不仅相信话语的真实性和逻辑性，关键是更相信隐藏在说话人真实语言后面的人格。在真实的话语和理论的基础上再加上人格，会让听者在言语之外感受到一种压力，产生出必须要相信的意识。这一点非常重要，也是所有宗教在教诲之上添加教主人格的原因。宗教的教诲无论多么真实，都是不圆满的，其中一定要有尊贵的人格。布道不单纯是靠法，主要是靠人。传法时若加上高尚的人格，就不是二加二等于四，会产生二加二等于五的效果。这是信仰产生出来的奇迹，更是“人格有不可思议的力量”的具体体现。有时，人格具有超越真理的力量。纵然有些理论上的矛盾和不合理，只要加上人格因素，听者便会欣然接受并认可。

我们就是这样不究竟，就是这样地信仰着佛教。佛教的“无我、十二因缘”等，大可不必像某些学者解释得那么晦涩难懂。增添了真理之外的力量后，即便言语出现些偏差，说法的人只要是具足摄受力，令人感受到威严，我们就会不由自主地深信不疑。在弘扬宗教的过程中，人格是必不可少的。

亲鸾圣人曾讲过：“我只相信法然上人。无论是下地狱，还是去极乐世界，只要是法然上人去的地方，我就会追随而去。即使是地狱，只要师傅在就不会孤单，只要师傅在就无所畏惧。”将人作为绝对他力去依止的背景，就是源于佛陀的人格力量。只有在宗教的背景下，这一说法才能成立。佛教的信仰，离开了释迦牟尼的人格是不可想象的。佛陀的人格一定是信仰的最核心内容。禅宗的一些僧人常说：道和人是不同的。这说明他们还未真正理解什么是道。如果禅是一种哲学体系则另当别论，当禅是宗教时，就更要以人格的力量为背景。

◇佛陀一生最重要的事情是成道和涅槃

下面谈谈佛陀的经验（体验、实践），这个问题很重要。有人说：这不应与人格分开。人格是连续的经验所形成的，专门谈经验是多余的。这种看法我不敢苟同。我们感受到的人格力量是个整体，经验是在面对生活中的具体事情时产生的意识。佛陀一生中最重要的事情，一是成道，二是涅槃。

佛教的一些宗派并不重视佛成道日。在禅宗却意义重大，特别将每年的十二月八日规定为佛成道日。从历史角度看，不能肯定十二月八日就是佛成道日。实际上只是将一个史实定在了十二月八日而已。这么定也未尝不可。也许真正的佛成道日是十一月三日，但源于一些历史的原因定在了十二月八日，并这样传承了下来。因此，今天的十二月八日就成了佛成道日。佛陀圆寂的二月十五日是涅槃会。佛教徒对这两大事件极为重视。因为开山祖师的一生对继承本派法脉的人们有着巨大的影响。佛陀的一生也是如此。谁都会有死去的那一天。佛陀也好，凡夫的我们也好，都有一天要死去，这无需再费口舌。但每人死亡的性质却有所不同。将佛陀的涅槃和耶稣的死亡加以比较，就会清楚地知晓其意义所在。据记载，耶稣一生中真正传教的时间只有三年。这三年中，处于壮年的基督猛烈地传教，结果却被钉在了十字架上。相反，佛陀在成道后的四十九年间，据传是“一字不说”。如果佛陀真是“一字不说”，八十年的生涯将会多么平静、无虑、从容无为啊！

佛陀如此平和的生涯，缘于他的涅槃有着特殊的意义。佛陀涅槃时由于是在传道途中，当时能够召集到的只能是住在附近的弟子们。也许只有一两个人，或许只有阿难一个人。总之，只是集结了当时在附近传道的弟子，所以人数应该不多。

涅槃时佛陀的表情十分安详，向众生示现了缘尽而终的相。有些书中还写道：“佛陀本可长生不死，为向众生昭示无常，方才进入了涅槃。”圆寂前佛陀谆谆开示：“我死后，你们要将‘法’视同自我，遵循佛法并将法传承下去。”这一场面，给在场的人留下了深刻印象。现在，很多地方都可以看到佛陀的涅槃像或涅槃画。

佛陀诞生的日子，被称为佛诞日、浴佛节。这一天正值阳春三月，如今，城市里的佛诞日前后，日本各地都要举办“赏花节”，这一天已经成为盛大的民俗节日。

有人认为，佛诞生时说的“天上天下唯我独尊”是后人根据佛教的故事编造的。纪念佛陀诞生，就是纪念伟大人格的出现，并通过纪念活动，在大地上留下深深的印记。没有比佛陀涅槃更让人痛苦的了。与其将佛陀涅槃看作“是生灭法”，不如说涅槃象征着“将该做的事做完后”祥和、安稳的心境。

◇不要一味僵化地固守“佛的教诲”

成道，不同于上述的人格和体验，与佛教的第三个因子——佛陀的教诲有着重要的关联。所以，我要在这里讲一讲。

一般说来，佛教就是佛说的话。要读懂佛陀教诲，需要有准确的角度。佛的教诲中蕴含着深奥的真理。如果在今天仍旧教条地、原封不动地套用佛陀当时的原话，我认为应该打个大问号。记录下来的佛陀教诲反映了佛陀在世时人们思想的智慧，这样的智慧不可能超越时代的高度。佛陀的人格千秋万代都不会动摇，如果佛在今天说法，一定会与时俱进，具有全新的时代特色。

这样说很容易被误解，我想表达的是：在当今，佛法蕴含的真理会与当代人的思想意识融合得更加巧妙，理论的应用也会有与时俱进的发展。与佛陀在世时相比，我们今天对佛经的理解和分析会更加细致和准确，理论研究也有了相当的进步。

两千五百年前的教诲，是佛陀在成道的基础上，针对当时人们的智慧所说。佛教始终是以佛陀开悟为背景的。佛的教诲是经验和道理的相互交融，并不单指说法。拘泥于字面意思理解佛教就会犯大错误。佛的教诲对不了解佛教的人来说，是与己无关的。对喜欢研究佛教的人，却有着无限乐趣。

提出一个话题供大家参考。佛一生所著的藏经中有许多矛盾和冲突。中国的佛教史说到底，就是煞费苦心地去调和这些矛盾和冲突。日本佛教也不例外。从事新时代学问研究的人可能不会这样做。传统思维的人依旧将佛的一代藏经分为五时八教，其中有《法华经》《无量寿经》《华严经》等。经书中的思想，在性质上有着不好协调的内容。

这些问题应如何协调呢？佛陀是我们的救世主。如此伟大的佛陀，在其教诲中出现了种种矛盾是很棘手的。当一卷经书中的思想与其他经书的内容矛盾时，仅靠我们自身的力量是无法解决的。因为这是经典间的矛盾。这就如同对症下药，病症不同药也不同。说法也是如此。佛陀针对孩子、大人、女人的具体情况契理契机对症开示。况且，佛陀成道后四十九年间说过很多法：《华严经》就是佛陀成道后处于三昧状态时所说；《法华经》是在《华严经》之后；涅槃是最后的说法，《阿含经》则是初期所讲。

一些学者按五时八教分类，一些学者则按讲经对象——即经典是针对哪类人做的开示——进行分类。可谓不辞辛苦。可以说，中国的佛教徒一直在为此呕心沥血。

用当代批判的历史态度审视就会发现，简直是不可思议。在今天的经书中，竟然不知道哪些是佛陀所说。这是我提出“定义佛教和认真研究构成佛教的元素”的理由。经文开始的部分常常出现“如是我闻”的表现形式，这一形式并非就是历史的真实。因此，很有必要在此探讨第四个因子，即构成佛教的第四个元素。

◇佛教的生命力来自何处？

佛的人格、体验、佛的教诲尚无法构成佛教，还需要后佛陀时代中佛教徒的实际生活体验，这是构成佛教的第四个因子。这样佛教才真正有了生命力。如果佛教仅是有佛的人格、经验、教诲，可能已经变为化石。没有生命力的佛教，无法生存、发展，更谈不上活在信徒心中。

佛教至今已传承了两千五百年，续佛慧命的根本就是佛教自身的生命力。这生命力来自何处呢？来自拥有虔诚信仰的佛教徒。他们用宗教体验和心灵的领悟不断地丰富和完善着信仰体系，使佛教得以生存、发展。佛教的第四因子是真正推动佛教生存、发展的重要力量。

考虑第四因子时，不能对佛的教诲生搬硬套。佛陀为病人开出的药方只有一种，要将其变为适合自己病症的药方后服用。这样的解释可能会便于理解。一直以来，传统的解释都以佛为中心，认为佛根据每个人的病情，开出了很多药方。在今天，我却解释为佛只开出了一个药方，需要将药方调整为适合自己病症后服用。在调整的过程中，每一位佛教徒都要将自身的力量融入其中。

人们一直认为，将佛的人格和教诲放入自己空虚的内心便可。今天，我要提出相反的想法：有信仰的佛教徒要用佛的经验和教诲去印证和对照自己的信仰，从而摸索出适合自己的修行方法。每一个佛教徒都能创造出适合自己的修行方式。同时，还要将创造出的成果回馈到佛法的海洋。这一点很重要。

佛陀创建了原始佛教。佛教自身的传承和发展，需要世世代代的佛教徒不断地将自己的创造加入其中，在继承和保持佛教传统的同时，为佛教这座大厦添砖加瓦。人的能力有大小，贡献自然也有多有少。印度有龙树菩萨、天亲菩萨等伟大的贤达；在中国有达摩、智者大师以及善导等，他们为佛教的传承和发展做出了巨大贡献。日本有亲鸾圣人、法然上人、日莲圣人，还有禅宗近年出现的白隐和尚等。他们在佛法的传承和弘扬上起到了清其浊、通其流、旺其势的重要作用。我们这些凡夫俗子，同样为佛教的继承和发展贡献着微小力量。人类需要伟大的人物，但小人物同样有其存在的意义。表面上小人物们只是跟在大人物身后，似乎没什么作用。如果没有小人物，大人物必将失去风采、一事无成。是凡夫俗子们成就了大人物的丰功伟业。小人物不为人瞩目，却能将无数微小的力量凝聚起来，默默无闻地推动着伟大的佛教事业前进。小人物力量虽小，却发挥着不可或缺的作用。哪怕是默默无闻的佛教徒，只要他们存在，一定会从中产生出大人物。佛教的大伽蓝就是建立在普通信徒的基础之上。我们将这些普通人称为大众、民众。称呼不重要，关键是如果构成佛教基础的普通信众不多、范围不广，领军的大人物也无法发挥作用。一般信徒是产生大人物的基础。佛教的大河中不仅融汇了佛陀的教诲和体验，还有着众多信徒的生活体验。绝不是大人物贡献就大，普通信徒贡献就小。普通信徒为佛教的发展做出了应有的贡献。以造山为例，大人物一个人能干几百、几千人的活，而一般人只能添一两铲的土。虽然少却不是什么都没做，毕竟尽了一铲土的力。这样去考虑和看待大、小人物的作用，就可以清楚地看到佛教一直在不断发展。看不到佛教这一鲜活的生命力，佛教就会死去。我的结论是，“我们从佛教的发展中摄取养分、滋养身心。然后将修行的收获重新回报佛教，促进佛教发展”。

_0005_01

### 什么是佛教生活

如果说佛教由四个因子组成，那什么是佛教的生活呢？佛教徒的生活，就是不断地将自己的力量融入佛教传承的事业中。佛教的信徒们不断地从信仰佛教的过程中消化、吸收滋养身心的养分，使之成为自身的一部分。然后，再为弘扬佛教贡献自己的力量。如同向国家纳税：平时，我们从国家获得各种福利，在享受福利的同时，又向国家纳税，国家将税收再用于财政支出。由此看来，佛教徒个人的佛教生活不仅影响自己，同时对佛教的整体发展发挥着直接、重要的作用。

重要性是如何体现的呢？力量有静有动，即静止的力量和动态的力量。静止的力量固然重要，但动态的力量更为重要。平时我们很容易忘记这一点，是因为我们不关注佛教的变化，只知一味僵化地固守“佛陀的教诲”。我们如果理解了佛陀的教诲是有生命、有变化的力量，就会促进佛教发展、增强佛教作用、丰富佛教内涵。佛教不要固守同一形态，应呈现出多彩的变化和多样的生活方式。

构成佛教的各种因素除了佛的人格和体验外，要将佛教徒的各种经验、体验和思索增加到信仰和学习佛法的过程中，用以丰富佛教的内涵。其实，佛是可以多种多样的。

假设有块一尺见方的石头，经过三四千年的漫长岁月没有任何变化，它就是一块死石头。同样是这块石头，伴随着岁月的变迁逐渐增大，变成了一块布满千年或几千年青苔的巨石，这块石头就是有生命的。我们应当去关注这样的生命力。

中国古代的佛教徒将佛陀一生所说的法分为五个时代。根据经文内容、所处时代，将佛的一生所讲分为《法华经》《华严经》《阿含经》等时代。然后，再用这五个时代去应对佛一生的不同时期。我认为没有必要。佛教徒的经验，不仅是个人的经验，其中已经包含有佛陀的经验。在佛教徒的体验、思索中包含着来自佛教源头的力量。

我是佛教徒，过着佛教生活。那么佛教生活的表现形式是什么呢？佛教生活不仅展现个人的个性和人格，更带有佛教生活的普遍性。佛教生活中的普遍性又是什么呢？是通过一个人的日常表现，可以展示出佛陀的人格、经验和思想。这样解释佛教生活，佛教中许多费解的问题就不会发生了。这个解释如果成立，每个佛教徒的佛教生活中一定也包含着其他佛教徒的佛教生活。正如中国著名华严哲学家所说，“正中间放置一个发光体，四周放上许多镜子。中间的发光体将光源射向周围的每一面镜子，射到周围镜子上的光又照向其他镜子。镜子之间相互照射、反射”。下面的论述就直接应用了他的思想。

个人的佛教生活中包含着世界上其他佛教徒的生活，同时也融入其他佛教徒的生活之中，借此相互滋养。每位佛教徒的滴滴之水都将汇入佛教的巨大洪流，推动着它不分昼夜地滚滚向前。因此，佛教在发展过程中出现禅宗、真宗是不足为奇的。

_0005_01

### 佛教生活的内容有什么

◇佛教生活的本质是正觉

至此，我们仍未解释清楚什么是佛教徒、什么是佛教信仰者、什么是佛教生活。是否需要对佛教徒、佛教生活的内容做出更明确的界定、更清晰的解释呢？

我认为，佛教生活的本质是阿耨多罗三藐三菩提，就是正觉。具体地讲，阿耨多罗是无上，三藐是正，三菩提是觉。佛教生活的核心就是三菩提，即正觉。从历史角度看，佛陀在菩提树下悟到的正觉，成为佛教的主流。正觉是以三菩提为核心的。有人认为没有必要在今天高调重申它的意义。但迄今为止，真宗等宗派依然不明白正觉的意义，这是今天重提正觉的原因所在。正觉是佛教的中心思想，只要能正确地认识正觉，不管你是否知道佛教教理中的四谛、十二因缘，你都是合格的佛教徒。这一点十分关键。

佛陀一生说法，就是为了向世人开示菩提树下的正觉。佛陀的教诲被后人整理成书，书中的文字内容被奉为佛教经典。在文字背后支撑着佛陀思想的便是正觉。在理解正觉时，一定要注意以下两点。

正觉被如此重视，是因为佛陀一生中发生了很多事。其中有两件事最能打动人心，那便是前面说到的涅槃和成道。如果说涅槃是显现了佛教的存在形式，那么成道则给了佛教灵魂。涅槃是相，现出了佛陀的相。这个相源自成道和正觉。作为佛教徒，这两点必须牢记。

我认为，真宗倡导的借他力、往生极乐净土、念佛等，都背离了佛陀的正觉。真宗强调如来本愿，祈求让如来本愿救度我们这些有罪之人。认真、深入地研究真宗的经典内容就会发现，真宗的目的不是往生极乐世界，它的终极目标只是正觉。

真宗“成正觉”的含义是：世界是污秽的，每个人身上背负着太多的深重罪业，多到一个人根本无法承受。所以，我们无法在这个世间“成正觉”。只有仰仗弥陀的本愿往生极乐世界后，在那里修成正觉。

真宗与禅宗都主张修成正觉。一个主张在今世修成，另一个则放弃今世到来世去修成。放弃今世的说法多少有些新意，但终极目标还是着眼于成正觉。真宗认为，成正觉后并不一直待在极乐世界，而会重返世间，真宗称之为“还相回向”。真宗经常将“往相回向”挂在嘴边，“还相回向”却不太多说。“往相回向”就是在往生极乐世界后，并不只是住在那里，而是在悟得正觉后，重返人世。我认为这是真宗的终极目标。这在佛教中也十分重要。佛陀在尼连河畔的菩提树下悟道后，已得正觉的佛陀想：“我已进入涅槃，修成了正觉。我来到世间，只为修成正觉。今日终得正果。完成了使命的我要进入涅槃，将正觉和涅槃合为一体。即使讲给世人，他们也不会理解涅槃的意义。”在今天，佛陀的想法从心理角度和心理学原理去理解是真实又合情理的。从禅宗或其他修行人的经验来讲，也理所应当。这是小乘和大乘佛教都认同的。如果事实确实如此，佛教的慧灯不会传承至今。

◇修成正觉是个人体验，也是社会体验

正觉即便传到世间，世人也不会懂，这是知识层面的想法。佛教如果只是知识，早就消亡了。佛教中除了理性还有社会性，这就是“众生无边誓愿度”。这是禅宗和其他宗派的和尚们天天念诵的。这四弘誓愿偈的第一句，究竟意义何在呢？它从正面肯定了人的社会性。

修成正觉是个人的体验，同时也是社会体验。不能满足于正觉的个人体验，要将个人体验立即转变成社会体验。如果不能及时转变，也可换个角度，直接将修成正觉的体验看作是社会意识在个人意识中的具体体现。是社会体验产生出了个人体验。如果只注重个人体验忽视了社会体验就会偏执。

佛教中有智有悲。悲即同情。一旦成就正觉，应立即将正觉回馈给社会，正觉不属于自己，更不能一成正觉就进入涅槃。不能以“世人不会理解”为借口，不去弘扬正法。一定要把开悟的体验回馈给社会。社会体验也不能只局限在人类社会，要把它弘扬到大自然的山川、草木、国土中。佛陀在开悟时曾大喊：“奇哉奇哉！大地众生，草木国土，皆具如来德相。”这就是最好的例子。当你在某一个时空点开悟后，一定要立即将社会体验演变为自然体验。成佛不只是人类社会，自然、草木、国土也要成佛。就像狗子也有佛性一样，正觉同样会显现在草木、国土中。人类称为低级动物的动物们也在其中。这就是一切即一。我相信自然意识——人类对于自然界的体验，也同样包含在“一”之中。这一点很重要。不能只停留在个人层面，一定要传播到社会层面；也不能停留在社会层面，要继续传播到动物、草木之中，让万物融为一个浑然整体。整体中包含有个人、社会、自然和一切事物。只有这样，正觉才会利乐一切有情。

经书中有这样的记载：佛在菩提树下成道后，认为没有人能够理解正觉，所以准备涅槃。此时，一位婆罗门（即梵天王）出现了。他对佛陀说：“佛陀您不能这样想。世上有理解正觉的，也有不理解的。不理解的，可以给他们讲明白。佛陀成道就是为了要度化世人。佛陀不能涅槃，请您为世间说法吧。”听了婆罗门的劝告，佛陀便来到世间说法了。

今天看来，这样的故事过于戏剧性和文学化。其实，宗教有时恰恰需要这样的传教方式。设定人物和场面，都是为了让世人加深对佛教的理解。一直沿用传统的说教方式来诠释佛教的人，对我的观点会感到难以理解和不合常规。总之，无论过程如何，结果是佛陀听从了梵天王的劝告开始说法。

今天的学者们往往会这样自荐：“我有这样的专长，你们录用我吧！”或者说：“我很了不起，社会需要我这样的人。”

根据东方的思维模式，如果一个人有很高的德行，自然有人请他出山。在被世人请出之前，自己不会主动去毛遂自荐。

这两种模式中，大家认为佛陀是应邀而出，不是自己主动出山。虽然有日莲圣人主动说法的例子，但受邀而出的效果会更好一些。虽不能一概而论，受邀出山毕竟好一些。

有人事前知道有要做的事，并坚信非他莫属，才出来担当。也有人明知自己不行却硬要出头。从宗教意识的心理学角度分析，佛陀在成道的当时，是想让“正觉”留在自己心中的。

我用上述语言解释社会性和社会体验是恰好吻合现代人心理的，相信会得到现代人的认可。

◇随着时代的发展，佛陀的教诲也有很多变化

下面说说“法”。个人体验的正觉和佛陀的教诲称为“法”，或称说法。说法不是将体验仅仅停留在体验的层面，而是要用语言表达出来，并上升到思索的高度，从而使二者合一成为“不二”。体验，如果不用语言表达出来，就不会有思索。要讲出来是因为社会的存在。人世中如果只有自己，不会产生语言。因为有社会，才会产生语言。于是，思索也成为可能。言语是思索的表现形式，没有这一表现形式，思索无法发挥作用（不仅语言，肢体活动也是表达的方式）。让思索不停留在思索中，而是用语言表达出来，由此构建出一个完整体系。这个体系就是法。

虽说“佛陀四十九年一字不说”，事实上，四十九年间佛陀一直在应邀说法。这说明，表达需要借助语言。人类必须思考，但不能仅仅是思考，必须以某种形式表达和发表出来。因为人是以某种方式表达想法的动物。

我读过一本书，但记不清作者的名字了。书中记述了他十年牢狱生活的感想。狱中孤独的他，曾把蜘蛛当作朋友。无论是蜘蛛，还是死人，甚至是无情之物，只要投入人的真实情感，自然会与对方成为朋友。人的社会性是无法否定的。

英国作家奥斯卡·王尔德的《狱中记》一书中，有这样一段内心独白：

春天仿佛到访，

放眼牢房窗外，

花蕾已在树枝上，

春姑娘来到了身旁。

狱中孤独的我，

无处倾诉衷肠，

唯将心中所想，

遥寄在姑娘的花蕾上。

菅公[[2]](#_2_1)被流放筑紫时，曾写过一首和歌：

东风轻拂面，

心盼送来阵阵香，

梅花绽芬芳。

由此可以看出，人可以把内心情感寄托在一朵花上，并与花儿融为一体。此时，我们可以读懂花，花也会读懂我们。这就是社会意识。当我们将自己的内心寄托于对方后不久，无论对方是草木也好，畜生也罢，都能感受到我们的心情。无论社会还是自然都活在我们的心中。当自己的内心为外界所动时，说明自己的内心与对方在某一点产生了共鸣。对方可以不是蜘蛛，但较之草木，蜘蛛是活物，是有感情的，与人类的共鸣会更多些吧！这也不能一概而论。藤田东湖曾说过“瓢啊瓢，吾爱汝”。就是在告诉我们：瓢知道我内心的感受，所以我爱它。

有人会说，瓢是无情之物，根本无法理解人的心情。其实并不尽然。一位禅师向石头说法时，石头作为回应向他点了点头。点头，说明石头也可能会懂我们的心。我们常常会想，只要有决心就一定能做到。这就是社会意识的作用，社会意识赋予人类巨大的力量。总之，只要社会性还在起作用、人类还有社会意识，就必然会需要语言。

蠢人和天才，两者拥有同样的天赋，天才知道如何表现天赋，而蠢人不会。同样的岩石，一块被雕塑家雕成了精美的雕像，另一块不做任何加工，依然保持原状。结果，一块变成了叹为观止的神像，另一块仍旧只是岩石。愚人不会表现自己，自然就丧失了表现的机会。愚人和天才就差这一点。两者具有同样的天赋，蠢人也可能会成为天才，天才也有随时成为蠢人的潜质。就看会不会展现自己了。

因此，人不能只停留在“自己知道”的阶段，必须要将学会的东西表达出来，表达时还要加以各种解释和说明。于是，各种各样的经书就出现了。经书随着时代发展，内容也会有很多变化。当你读完上述的解释后，变化的理由就不言自喻了。

## 第三讲 佛教的一些基本概念

### 佛教是理性的，但又离不开修行实践

佛教总体上是偏理性的。为弄清这一点，可将佛教与其他宗教作一比较。大多数人都喜欢和基督教相比。与基督教的感性相比，佛教的确是理性的。

佛教融入日本人的生活一千多年来，影响了日本人生活的方方面面。如同人随时需要呼吸，两者的关系已密切到感受不到对方的存在。早期的欧洲学者研究佛教时，可以轻易地就指出很多日本人平时注意不到的问题。他们认为：佛教是理性的宗教，宗团是以道德标准为基础构成的。近来，这一说法虽不盛行，但刚开始研究佛教的人仍认为佛教是“极为学术性、科学性和理性的宗教”。这可能是由于原始佛教有着显著的理性倾向。

佛教的传承，主要依靠文学形式传播。最具代表性的文学形式：一是巴利语系佛教；二是梵文佛教。欧洲研究佛教，一般是从巴利语佛经开始。巴利语的佛教经典并不等于原始佛教，但巴利语系佛教经典很好地展现了原始佛教的形态。因此，有些学者将巴利语佛教看作是原始佛教。巴利语系佛教是相当理性的。

传到中国、朝鲜、日本的佛教是梵文佛教。梵文佛教的兴起远远落后于巴利佛教，是佛寂灭五百年后形成的。学界普遍认为，梵文佛经中的思想虽偏理性，但与原始佛教的巴利语系佛教相比，梵语佛教相当感性。无论原始佛教还是后世发展起来的佛教，两种不同表现形式的佛教有着共同的修行方法，这便是戒、定、慧。以“三足鼎立”的状态，共同构成了佛教修行的纲与目。

无论佛教多么理性，终归不是哲学、伦理、学说。所以，佛教最重要的还是实践。修行实践离不开戒、定、慧。无论原始佛教还是后世兴起的佛教都一样。

戒、定、慧也称为“三学”。这里的“学”，并非学问的学，是指在实践中学佛的学，即修行上的学修、修得。

戒有很多条款。如五戒、十戒、二百五十戒乃至五百戒等。内容都是“不许做什么”的禁止事项。戒是用来禁止和规范修行者行为的。禁止的都是违背道德的行为。有人因此认为：戒律没有宗教气息，很像伦理学会。

定是指禅定，即坐禅。坐禅，在印度是修行的主要方式，其他国家并不发达，印度却很盛行。结跏趺坐的坐禅形式传说是按照天王、天、人的顺序传到了人间，是一种难能可贵的修行方式。坐禅修行的结跏趺坐，通过佛教传入中国、日本。得到了禅宗的格外重视。

慧是智慧、般若。智慧一般分为两类。其中一类是学问上的。这种智慧可以通过自学、他人的教授、跟随他人学习学到。例如数学，优秀的老师用两到三年时间就能够将一定的数学知识传授给我们。我们也能从老师那里学到相当程度的数学知识。在科学知识方面，几千年前的佛陀和孔子，在数学或其他学科可能都不如我们。

世上还有上述方法学不到的智慧。它无须别人传授，而是在自己的心中油然而生，可以称之为“直觉的智慧”。戒、定、慧中的慧，包含上述两种智慧，心中自生和通过学习获得的智慧。

佛教在修行中重视心中自生的智慧，而不是学来的智慧。戒、定、慧中，戒是有训练性的。定可以说是一种严肃主义，是伦理、学问范畴的严肃主义，它反对放荡和自甘堕落的生活，展现出严格的形式。禅宗的僧人修行时，始终保持着极为严肃的态度。需要做的一定做，绝不妥协。这种严肃主义就是戒。

慧是理论主义。与严肃主义相比，慧是理性至上，将理性视为无上的存在。由此可知，原始佛教和佛教都十分倾向理性。

### 若没有情感，宗教就无法发挥作用

单有理性无法形成宗教。宗教中除理性外，还要加入感性元素。经文中说：“情为足，知为眼。不可有眼无足，亦不可有足无眼。”父母疼爱孩子，若情感多于理性，则会对孩子一味溺爱，不会有好的教育效果。对父母的爱，尤其是母爱中的盲目性，要用理性去矫正。总之，宗教若没有情感就无法发挥作用。绝不能一个人开悟后就钻到山里不出来了。必须要到世间去弘法，要弘法就离不开情感。做生意也是一样。实际上，商海中并不仅仅是金钱关系，并非赚钱就好。问问生意人就可以知道，在商海中打拼，没有人情味和情义是做不成生意的。做学问也是这样。如果只有学术理论，不考虑人的情感，生活将会多么枯燥乏味啊！净化人类灵魂的宗教，更不能没有情感。与巴利语佛教相比，梵语佛教之所以昌隆，其深层次的原因就是有情感。梵语佛教就是大乘佛教，因为主张悲智双运，所以称为大乘佛教。

进一步讲，如果没有大乘佛教——这一悲智圆满的宗教出现，佛教不可能传承到今天。如上一讲所说，佛陀在尼连河畔的菩提树下悟得阿耨多罗三藐三菩提后，正要进入涅槃时，戏剧性的一幕出现了。梵天出来对佛陀说道：“你已成道可以进入涅槃，这对你个人可能会有好处，但世界却依旧黑暗。要用光明照亮整个世界！通过思考所悟出的尊贵真理，并非世人皆不能懂，还是有人能够理解的。他们需要你的救度，请不要涅槃。”佛陀听后应允道，“那么好吧！……”于是不舍众生再来世间。

从这一点来看佛陀的行为，会发现其中有人类的本能作用。人绝不是独立存在的，自我里已经包含有他人的存在。所以，纯粹独立的想法是不成立的。在谈我时就已包含了他人和社会。佛教范畴的社会，包括人类、动物、植物等有情及无情的全部，是无边无垠的宏大社会。佛教将社会称为法界，法界是社会的背景。自我就是在这个背景下产生的。如果离开法界，自我就会失去生命，不复存在。如果一定要强调自我的作用，也因为是法界在背后推动，如同在幕后用绳子操控着我们。

佛陀在到达大悟的境界时，只悟到了自我的能力。接着立即意识到，这不应是自己独享的能力，必须要回报社会。听从梵天的劝说到世间弘法的说法，是戏剧化了的表现形式。从文学角度讲，没有情节的故事是枯燥的。所以借用了叙事的文学体裁。

人类必须要走进社会发挥作用。如果佛陀最初的正觉是智，第二个正觉一定是悲。是悲心在起作用。开始是智，其后是悲。智是父亲，悲是母亲。悲心的升起让佛教具有了形态。我们还应在智、悲的前面各加一个“大”字，即大悲、大智。没有大智大悲，佛教就无法发挥真正的作用。

原始佛教、巴利佛教，只关注佛陀理性的一面。虽说巴利语系佛教也意识到了梵天劝说佛陀的意义却没有加以足够的注意。所以，原始佛教在悲、同情、社会性等方面没有什么发展。事实上，巴利语系佛教的僧人对情感是有一定认识的。虽然认识的不充分，心中却有着真实的感受。

### 成佛不是一生就能成就的

佛一生中，准确地说是成道后的四十九年间四处弘法。弘法四方的根本目的不是为了传播佛陀本人的思想，而是为了普度众生。从佛陀涅槃图中可以看到，佛陀在娑罗树下入寂，身边聚集了各种动物、天人和其他各类的有情，他们表现出了极度的悲痛。这是一幅将佛陀涅槃高度精神化了的作品。佛陀示寂时，正在云游说法途中，身边只有弟子阿难一人。因此，赶来集结的人也不会太多，除阿难外可能再有两三名弟子，最多再加上附近寺院里的僧人们。

回顾佛陀在世的历史就会知道，他的一生是为众生奉献的一生。不仅为社会贡献了智慧，还奉献出了慈悲。佛陀自己没有直接这样说，但佛陀生涯的事迹足以证明这一点。值得注意的是，佛陀向我们开示了四谛、十二因缘，佛陀的一生就是慈悲的体现。这是划分原始佛教和后世佛教的分界线。后世佛教现在称为“大乘佛教”，原始佛教是现在的“小乘佛教”。名称不同但本质一样。佛教这条大河的支流有宽有窄，但流动的水是相同的。无论大乘佛教还是小乘佛教，都是一个源头，只是各自的发展过程不同。佛教的这种差异，正是佛教的生命力所在。我们要充分注意佛教的发展过程和佛教体验对象的变化。原始佛教即小乘佛教的修行目标是罗汉，后世发展起来的大乘佛教的修行目标是菩萨。

罗汉，是原始佛教的理想形象，随着佛教发展，渐次产生出菩萨这一理想形象。在这里先解释一下罗汉和菩萨。原始佛教，即巴利语系佛教中虽然有“罗汉”这个词，但“菩萨”一词难觅其踪。原始佛教中，菩萨是在《佛本生故事》里出现的。佛本生故事是佛教的常用语，意为“本来所生的故事”。说到佛，一定要澄清一个概念，成佛不是一生就能成就的。需要很长时间和大量的修行做基础，要经过一代、两代，甚至三代不间断地精进修行，方可迎来成佛之日。一生的短暂时间，根本无法做到。

佛陀同样经历了众多的生死轮回和太多的艰难苦行。期间，或转世成人或转世为动物，尝尽艰辛才得以圆满成就。《佛本生故事》记录了佛陀的前世或前若干世所发生的故事。根据流传下来的资料，佛陀经历了几百次的生死轮回，期间曾转世为鹅、鹿，甚至做过国王。佛陀在多次的转世中积累了无量的善根功德，修得了六度（六种善事）后在印度转世。长期积攒的无量功德，让佛陀终得大悟。三世因果的说法，便出自这里。

佛教认为，能够投胎人世，不是一辈子可以修成的。需要通过几世的转世和修行，才能修成今世的人身。可以说，本生故事的含义就是将当代的优生学宗教化。它告诉我们，任何人都不会无缘无故地贸然出生，或在某一生中成就大业，而是几代的转世和修行才修成今世的人身。不仅宗教领域，其他领域也如此。从社会角度看，面对自己时不能只想着过好今天，面对社会时不能满足于现状。不考虑子孙后代是万万不行的。每一个人，不只活在今世，子孙们会代表我们继续活下去。子孙后代不仅是肉体上，更是精神上的延续。精神的传承，不是我们的精神再一次出现在后世，而是在不断得到强大、清净和升华。今天的努力，不单是为我们自己，也是为后世子孙奋斗。传承至今的文明、文化不能断送在我们手中，更不能单纯地维持现状，要将其发展、提高后传授给下一代。如同一位富翁有百万家产时，一定要增加至一百五十万后再传给后人。今天的世界文明、文化都不是一朝一夕形成的。文明被毁坏，就太遗憾了。如果说古代的战争是让文化退步，那么今天的战争就是让人类灭亡。科学的快速进步，尤其是杀人武器制造技术的飞速发展，让过去的弓箭战争变成了可以一次杀死数千人，甚至烧毁一个城市的战争。比起用弓箭作武器的小规模战争，今天的战争一旦发生，其威力会立即摧毁许多城市，夺去众多居民性命。这样的战争，一定会导致人类的灭亡。人类灭亡后的地球也许会变为昆虫的世界吧！传承至今的文明、文化，是先祖们苦心经营的结果，绝不能因当代战争而毁于一旦，否则就太可惜了。

以上是本生故事的解释。言归正传，任何一个事物、一个国家、一个世界的文化以及个性的形成，绝不是靠个人力量就可以实现的。我们的遗传基因也是这样。

_0005_01

### 菩萨与罗汉

本生故事中出现了“菩萨”一词，这个菩萨不是指佛。

菩萨的意思是：虽未成佛，但拥有可以成佛资质的人物。

罗汉的意思是：已修成佛陀的正觉，拥有着完美的人格，是佛的同时也是罗汉。罗汉是佛的别称。与如来、人天之师意思相同。

菩萨不是佛。最初的佛教徒普遍认为，菩萨是到达成佛境界过程中的一种人格。菩萨是未来的佛，正处于努力修行的过程中。至此，我们大致可以理解从原始佛教发展到出现大乘佛教菩萨的过程了。

罗汉作为小乘佛教的理想，修行上只针对个人，对他人没有影响。没有影响他人能力的佛教，只会独来独往、自命不凡，无法形成真正完善的人格。人的形成是源自与他人的关系，一个人的正觉是不成立的。将自己修行的成果传达给他人并引导他人修行才能成立。我们会发现“罗汉”这一理想是不圆满的，从而希望将菩萨作为修行目的。菩萨毫不利己，并为帮助他人勇于牺牲自己。这是菩萨与罗汉的根本不同。佛教为了生存发展，一定要用菩萨的理想取代罗汉。佛陀的前生是菩萨，为了转世成佛而修行。菩萨修行不为利己，是为向众生弘法。菩萨因此修成正果。从此可以清楚地得知，菩萨修行是为利他。

罗汉注重独自修行。坐禅，则隐于深山老林专心坐禅。菩萨则相反，一定要走进社会去发挥作用、去利他、去度化众生。菩萨的思想和理想就是在这一过程中逐渐得到发展和完善。结果导致佛教不再是出世的了。同时，菩萨的思想如同一张铺开的大包袱皮，可以将世间万物都包入其中。

罗汉的理想生活是比丘。比丘有乞丐之意。比丘一面乞讨，一面云游四方。还有比丘尼，就是女性乞丐。用今天的经济观点来看，乞讨是很卑贱的。但在佛陀时代，哲学家和宗教家都以乞讨为生云游四方。僧人托钵也是那时传下来的。比丘们全身心地投入到修行中，根本无暇顾及经济生活。他们任由别人施舍，只吃乞来的食物。他们过着乞讨的生活，不在肉体和生活上分心。通过乞讨，消除自己肉体和生活上的烦恼，专心精神层面的修行。通过实践禁欲主义的生活方式来保持内心的清净。

比丘、僧、僧侣是有区别的，僧伽制度是佛教的特殊制度。比丘不单是指佛教徒，古代印度的修行人都以乞讨为生，比丘是他们的总称。僧侣，只限于佛教。僧，是梵文“samgha（僧伽）”的简称。僧侣是中文和梵文的合成词，侣，有同行、同志、同伴之意。从侣的含义可知，僧侣是指三位僧人为一个僧团共同生活的人。取三人以上结伴生活的含义，将中文的“侣”和梵文僧伽的“僧”字合在一起，组成了“僧侣”这一常用词。

_0005_01

### 佛教终归要回归到家宗

这里还需要提到出家。出家是指舍弃俗世生活而出家。出家人是指从世间苦恼中解脱，过着特殊生活的人。有人认为出家有利于更好地修行。宗教如果仅仅是为了度化过着特殊生活的人群，则另当别论。但当今的宗教需要救度世间一切众生，否则就不是宗教。不去度化众生，人心也无法安宁。如果不满足于自我解脱，出家、乞食的僧侣生活方式，就要转变为在家的生活方式。佛教也要从出家生活的宗教，转变为在家的宗教。

罗汉出家成为僧侣，开始特殊的修行生活，最终获得佛果，得到自我解脱。这样的修行生活，对特殊阶层的人来说是求之不得的。但没有如此优越条件的人应当怎么办呢？在这里，人人都会感受到佛教发展的内在转机。佛陀开悟后意识到，仅仅使自己修成正果还不够，一定要到世间去弘法。去世间意味着无法完全再过出家的日子，必须要转为在家。如果只是出家，佛教会走向衰退。佛教终归要回归到在家宗。

回归的主要表现是：（一）罗汉到菩萨的思想转变。（二）出家到在家的形式变化。展现变化的代表性经典是《维摩经》。《维摩经》中的主人公是在家人。传统经典中的主人公要么是佛陀，要么是罗汉。这部经的主人公却是在家的社会人，过着凡间生活的普通人。主人公不仅说法，而且辩才绝对无碍。舍利弗、目连这些罗汉中的卓越人物，对维摩也像孩子对待大人一样去尊重。其中也包括文殊菩萨。

文殊菩萨在早期佛教中并不存在，是后来在后世逐渐形成的代表性人物。文殊菩萨与普贤菩萨在菩萨界同居高位。维摩在如此高位的大菩萨面前仍然坚持己见。从《维摩经》时代开始，佛教不再是出家的，明确地回归了在家。类似的例子还有《华严经》中的善财童子。这里的童子不是指孩童，可以理解为年轻人。童子在修行过程中参见了五十三位善知识，受到了很多启发。日本的“东海道五十三次”也是源于《华严经》善财童子“五十三参”的典故。今天，佛教已不知不觉地融入到了日常生活中。偶遇的五十三位善知识，有比丘，也有在家人，甚至有很多女哲学家和女性信徒。这一点应引起我们的注意。在佛教里，女众的地位低于男众。尤其在亚洲，女性是不受尊重的。古代曾有女人统治男人的时期，后来因为战争的出现，肉体的力量成为决定因素后，男人逐渐占了上风。众所周知，人类最早是母系社会，以女性为尊。我认为，其实现在也应如此。可惜直至今天，多数亚洲人依旧保持着男尊女卑的观念。在佛教的《华严经》时代，出现了女性的大人物。在日本的白拍子[[3]](#_3_1)中，也诞生过女性的尊者。这些女性，从哲学和宗教的角度启发了善财童子。佛陀曾开示说：如果女性进入僧团，可以持续千年的僧团将会在五百年内衰亡。如果佛教真要衰亡，五百年也好，三百年也罢，就让它消亡吧！因为消亡的原因与女性的加入不会有丝毫关系。正法会持续五百年，之后的五百年佛教会进入与正法相似的像法时代。这是佛的开示，不容置疑。正法是指处于特殊阶层的罗汉们聚集的时代。出家后过着特殊生活，受到特别关照的罗汉们的修行便是正法。这样的正法时代，消亡反而是好事。正法的灭亡，从某种意义上讲会促进佛教更广泛地传播。可以说，进入像法时代后佛法的传播就更为广泛了。这时的佛教不再是特殊阶层独享，而进入了普通人的生活。这何尝不是一件好事。如果因女性加入致使僧团人心涣散，就更有意义。从出家佛教发展到在家佛教，从罗汉佛教发展为菩萨佛教，从男性佛教扩展到男女二众的佛教，这一系列变化在佛教的发展历程中是十分值得研究的。有些人经常说，进入了末法时代的佛教渐渐走向了衰败。换个角度看，这未尝不是佛教的一种发展。

禁欲主义在方式上是好的，是修行者必备的心境。禁欲主义和持戒不是佛教的目的。禁欲可以作为发展教法的手段，但绝不能成为修行的终极目标。这样去考量佛教的发展，一直停留在大智境界的我们会认识到大悲与大智并驾齐驱的重要。

_0005_01

### 大智大悲是佛教的真正目的

下面从教理发展的角度来看慈悲。慈悲是好的，但有目的的慈悲是绝不可行的。要在慈悲前各加个大字，即大慈大悲。这里的悲不能有任何目的性。不以功德为目的，没有目的性的慈悲，才可称为大悲。这样的大悲从何而来呢？从大智中来。

《楞伽经》云：“悲自智出，智，乃无分别之智。”这里的智，不带有关系性，没有善恶和彼此关系，是没有限定的智。这样的智中自然会产生悲，这样的慈悲一定会发挥作用，否则就不是真正的慈悲。这样的慈悲才是大智大悲。大智大悲是佛教的真正目的和大乘佛教的理想。

大乘佛教的理想，不是佛陀所言，也不见经典。但佛陀正是用他的一生实现了大乘佛教的理想。这样一解释，就可以将前面所讲的与下面的内容自然地联系在一起。佛教不仅是佛陀的语言和智慧，还包含着佛陀的修行和切身体验。在思考“如何认识和理解佛陀的修行体验”的过程中，佛教得到了发展。我坚信，具有佛教知识和理念的人比我更能深刻理解大乘佛教的理想。但是，现实中不能要求每个人都十分了解佛教。下面主要针对没有基础的人们谈谈佛教。

◇没有基础的人们应如何看待佛教

如何看待佛陀的一生，是构成大乘佛教的根本基础。这样认识佛教，大悲自然会鲜明地浮现出来。长期隐藏的事物渐渐地显现出来说明对该事物的意识愈发地强烈和鲜明了。一步步意识到以前没有意识到的问题，清晰地自觉到它的存在，让它帮助我们成长。这是人类的特征，也是智慧的能力。智慧让我们逐渐认识到原本不知道的事物。动物是在不知情的情况下盲目去做，人类则是先学习后去做，这是文明的进步。

从宗教的角度看，这还不够，还需要再进一步，重新返回“不知而为”的原点。就像学游泳和书法，首先学习如何用手、如何用脚、如何掌控身体姿势，充分注意每一个动作。但只注意每一个动作，反而会被淹死。事实上，在初学游泳时，不重视每一个动作是游不起来的。熟练后，自然会忘记身体的动作，最终达到“鞍上无人鞍下无马”的大师境界。开始时，对不知、不会的事物，逐渐地去认识了解。当精通、熟练后，还要再去忘记。这是宗教的真正作用。无论哪个宗教，最高境界都是如此。

13世纪著名的爱克哈特，虽不算基督教的正统派，但他的看法与佛教非常相似。我经常引用他的观点。他曾说：“基督教尊崇上帝，要随上帝心愿、遵从上帝旨意、不可随心所欲。基督教徒最高的境界是‘一切遵从上帝的旨意’。要做到这些，确实很不容易。但需再进一步，达到‘不知是在遵从上帝旨意，还是在随自心而动’的境界。只有达到自觉遵从神旨的境地，才是真正的基督徒。”

无论是神还是佛，在他看来，仅仅意识到了神、佛的存在还不够，还不能称为真正意义上的基督徒，还需要彻底放下自己是教徒的意识。当然，人类首先要有这样的意识，但决不能仅仅停留在意识的境界。要在此基础上再进一步，忘掉你曾有过的意识。我相信，爱克哈特达到的境界同样是佛教的境界。

◇产生悲的原理

当无意识的智发挥作用后，悲的功能也一定会出现。下面有必要再次明确什么是悲。如前所述：我存在是因为他存在，有他才有我。孔子说：“欲达己，先达人。”禅宗中常说的四弘誓愿，第一条就是“众生无边誓愿度”，然后是“烦恼无尽誓愿断”。众生是指社会或这个世界。首先要拯救世界，所以拯救世界是第一目标。烦恼在自己心中，不断烦恼就无法完成第一目标。所以，断烦恼就提上了日程。只有先断内心烦恼才能达到救人的目的。要以他人为先，然后考虑自己。要为实现最初的目标不惜牺牲自己。如果佛教的修行就是为了利他而让自己受苦，这样的修行是不是太傻了？

当你意识到自己时，意识的根本之处会有什么呢？有众生、有他人、有社会、有世界、有天地的存在。自我是在事物的表面起作用的，所以格外醒目。让自己发挥作用的真正原因，是隐藏在自己背后的。不将原因放到自己面前，自己的作用是不真实的。要关注让自身存在的根本原因，搞清它究竟是什么。我认为，这是产生悲的原理。

有人认为，人类会永远将自我放在第一位。为他人做好事，最终目的也是为自己。我认为不完全正确。帮助别人难道真的就是为了一己私利？我的认识起初也很模糊。后来，自己看了很多书，对这个问题进行了认真的学习和思考。最终的结论是：并非完全出于私利。

人类天生就有一颗助人之心。有私心的同时，也有愿意帮助他人的心。因为有了“为他人”的前提，“为自己”的说法才能成立。佛教说的自利、利他，是两者同时存在时方能成立。下面的例子说明：利他是人的本能，这一观点也是佛教徒和学者们认同的。

看到有人落水，便奋不顾身地跳下去救人。这时的救人者不可能有其他目的和一己私利，只会单纯地出于悲心。在今天，救了人会得到表彰，表彰时也会出现问题。救人虽是好事，但救人的如果是臭名远扬，经常酗酒、闹事、给周围带来很多麻烦的人，在危急时刻，他又不顾自身性命跳水救人，这样的人，一旦要对他进行表彰，大家就会争执不休。实际上，救人时并没有时间去想到表彰或平时经常被批评，所以要救人完全是出于本能的反应。看到军人因为英勇作战荣获勋章时，我们可能会想：“普通人也能在枪林弹雨中勇往直前啊！”其实，如果是为了获得勋章，你未必能做到勇往直前；得了勋章的人，平时未必就那么勇敢。这样的例子数不胜数。有些荣誉，往往是凭借一时冲动得到的。

听到有人这样评论《忠臣藏》：“还是自杀了好，虽然可惜。如果活下来反而玷污了一世英名，那就太可惜了。他们集体自杀是明智的。”人不是总想坏事，也会想好事。凡夫俗子也有好的想法，这是悲心的作用。凡人的好想法，是在瞬间的本能反应中产生的，是突发的。贤达的悲心可以随时、自然地产生。要达到这一境界，需要宗教方面的训练。

悲在本能地怜悯他人的过程中产生。其哲学依据是：“自”是因为有“他”的存在才能成立。从悲的角度看，罗汉的修行只为利己。完成了修行后，就可以去地狱。如果有极乐世界，也可以去极乐世界。因为断绝了尘欲烦恼。

◇悲可以起什么作用？

从悲的角度看，会发现尘世中有人比自己的境遇更恶劣、更可怜。他们怎么才能得到解脱呢？当你独善其身、脱离苦海时，太多的人仍在苦海中挣扎。佛教是为众生拔除苦痛的，所以看到有人受苦，绝不能置之不理，一定要出手相救。这就是产生“菩萨”这一理想人物的因。菩萨修成正觉后，可以马上涅槃。她没有选择独自去极乐世界，当看到世间很多众生在黑暗中痛苦挣扎、需要救度时，便发了大愿：“不能自己去极乐世界，要留在尘世救度众生。”救度痛苦中的一切有情，就是菩萨的本愿。

什么是悲呢？就像佛本生故事记载的：前世积累了功德，今生有大福报。身体健康，意志坚定，具足智慧。以修行功德修成罗汉。那些尚未修成罗汉的人怎么办呢？人不满足于自己修成罗汉。为弥补这一不满，于是从智、悲中生出了方便。

日本有句俗话“撒谎也是方便”。这纯粹是滥用，与佛教所说的“方便”有着天壤之别。方便与智、悲相同是佛教的基本概念，意义十分重要。方便十分必要。用冷眼去看受苦的人，会认为“恶有恶报，活该受苦。没必要救他。就算救了，他还会继续干坏事。”如果有悲心，就不会如此冷酷。会认为虽然恶有恶报，但总有办法救他们，就算不能彻底挽救，总可以给些帮助。这种悲的力量，很快就会变成誓愿或成为本愿。

变成愿后，悲可以起什么作用呢？假设我们发了一个善愿，并将善愿传递到对方心中。愿力就能够在对方充满罪恶的心中产生出一丝的善。祈愿本身可能没有任何作用。正如和歌所说：“不用祈祷，神也护佑”。虽说祈愿没有实际作用，但人们还是要去祈祷，否则内心就会不安。人的心中有一种情感，看到别人可怜，就会于心不忍，想方设法去帮助他。否则，就心中不安。方便就是在这时出现的。方便的意义何在呢？假如某人一直做善事，积累了一百份善根功德。他一定会将其中的四十、五十，少则三十份，分给他人。有人认为这种行为毫无意义。的确，从科学角度看这是不可能的，但宗教则认为可能。科学中一加一等于二，在宗教中却必须等于三，因为宗教有其独特的功能。真宗等宗派所说的弥陀本愿，同样出自这一功能。法，不能止于自己，要传递到他人的身心。这一愿望成为本愿后，形成了阿弥陀佛的四十八愿。

不仅是阿弥陀佛，众生都有本愿，同时也都有方便。自然现象统治的世界（社会）是我们的力量所不及的。无论你有多强的主观意识或意志力，无论心中有多么强烈的激情，客观世界绝不会因此有一丝变化。宗教是超越情感的，具有让他人在心中感受和升起同样愿心的能量。我相信宗教的力量。当我们祈愿“一定要好起来”时，心中便会产生方便，方便会将我们的祈愿传递到他人心中。这在宗教上是成立的。回向的意思是，将自己的东西转送给他人。修行不是为自己积功德，是要自己积累功德供养他人。从某种意义上讲，宗教就是让自己始终去做奉献。在俗世里我们只知道拼命获取，宗教却一味地让我们奉献。其结果是自己始终奉献，他人却一直获得。

有人会质疑：如果大家都奉献，谁会受益呢？都为他人着想，又能怎么样呢？这只是一个假设，我们无法对假设进行探讨。如果大家都甘愿奉献，就没人获利，真正的理想社会就会实现，佛教也会消失。菩萨几度生死轮回到世间，是因为有未完成的佛教使命。如果人人都能甘愿奉献，就都是菩萨了。这样，菩萨的理想也会得以实现，佛教就没必要继续存在。佛教的理想也将随之圆满成就，这是佛教的“自利利他，觉行穷满”。

智、悲、方便、本愿、回向，都是佛教的基本概念。佛教还有很多的概念，如无我、无人等。从般若层面讲，无我、无他即空、空三昧。空是哲学思维层面上的讨论。宗教层面上将智、悲、方便、本愿、回向这些积极的思维作为宗教基础比较适合。宗教和佛教都要建立在积极的基础上，尤其是要以悲为根本。佛教研究迄今都偏“智”，悲的概念出现后，悲与智相辅相成。这样才可以展现出佛教大智大悲的真实面貌。

上述概念如不详细解说，大家恐怕难以充分理解。今天只是一个开头。如果大家能够了解佛教中大致有上述一些概念，这些概念与禅的本质是什么关系就可以了。

## 第四讲 证三菩提的禅

### 何谓“三菩提”

有人认为，证三菩提由“证三”和“菩提”两部分组成，这显然是错误的。证三菩提由“证”和“三菩提”组成，意为证得三菩提。“三菩提”中的“三”，不是数字，是梵文的音译。梵文的三菩提是“sambodhi”，翻译时用中文的三来代替。“三”的意思是正，“菩提”是“觉”。三菩提，意为正觉。

“菩提”和佛教的“佛”，都是梵文“Bodhi”的音译。看似毫无关系，词源竟然相同。“佛”有“觉者”之意，一般指人类。“菩提”代表“觉”，意为觉者的经验。两个词分别代表“觉悟的人”和“觉悟者的思想状态”。

中国人在翻译梵语经典时，大都意译成汉语。当然，也有按照原文音译的。今天翻译西方著作时，也有无法翻译的词句，若无合适词汇，也会直接音译。历史上在翻译经典时，想必也有不少无法准确意译的情形。历史上翻译经典时遇到的艰难，是今人无法想象的。如今，我们心安理得地享用着先人用心血译出的经典，却浑然不知为翻译好这些经典，先达们耗尽了多少心血。这是在告诫我们：要牢记先达的恩泽，在享用先人的心血结晶时，要心生感恩。总之，三菩提简称为菩提。因无法意译，就直接音译了。

音译的良苦用心，给我们预留了批判的空间。从古人的心血结晶中学到很多的同时，我们也有了超越古人的机会。这并不意味着可以忘掉或不尊重先人的劳动成果，而是在先人成果的基础上，要有新的开拓和进取。这样才不辜负先达们的一片苦心，社会才能不断进步。

“三菩提”之所以直译，是因为语言无法准确表达，道理无法正确表述。阿耨多罗三藐三菩提无法汉译，所以采用了音译并使用至今。近来，西方的思想大量引进日本。不作学问的人总是抱怨说：“书里那么多的洋词汇，根本读不懂。”洋词汇带来阅读困难的现象确实存在。但是，如果理解了一个外来词汇的原意，就会认为翻译的总是不到位、不全面。这既不是炫耀自己有学问，更不是骄傲自满。和原词接触多了，自然会有亲密感，不自觉地就脱口而出。可能“三菩提”“菩提”音译的原因也缘于这点吧。

### 知的三菩提

“知性佛教”中的“知”是指文字。同样，文字也是指“知”。文字还等同语言，所以文字和语言都是知性的。“知”无法用语言表达清楚。“言语道断”意为“无法理性地表达和判断”。

想知道什么是“无法用智慧理解”，就要搞清楚智慧的性质。什么是智慧？智慧就是判断。判断是对甲、乙两个事物对比后，二选其一做出判断。判断的前提是有两个事物。这里的两个，并非数量的二，可以是三个、四个，总之要有两个以上。我们生存的世界有着众多的事物，多得没有穷尽。因此，知也是连续不断、无穷无尽的。但人类的知是有止境的，总要在某个时空点做一了结。了结之后，又必须考虑以后的去向。这时，还是要重归原点，以此形成循环。人类的智慧并非无止境地前进，到达某点后一定重归原点，形成循环。我总是将这种循环与佛陀在菩提树下的开悟联系在一起。

诵读经典就会发现，经典的内容丰富多彩，但内容也有相互矛盾的地方。每个宗教中都有奇迹，佛经中也随处可见。甚至还有很多令人难以置信的内容。不信佛的人会认为：这些现象不是事实，难以置信。而信徒们却毫不怀疑内容的真实性。无论这些内容是科学的还是非科学的，在信徒眼中，都是毋庸置疑的事实。经典的内容有很多，如果站在经典之外的角度观察，就会发现经典之间也存在着很多矛盾。以释迦牟尼修成菩提为例：佛陀通过反复地顺、逆内观四谛、十二因缘，终于在第七天的拂晓看到启明星后大彻大悟。佛教学者普遍认为：佛陀开示的原始佛教，即小乘佛教是指四谛（苦、集、灭、道）和十二因缘（无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死）。

生命始于无明，经过生、老、病、死后结束。这一过程分为十二个次第，无明是开端，死是终点。最初是始于无明，我们诞生于无明，有生就有死。生与死之间有着众多的阶段。十二因缘是连接这些阶段的链条。佛陀从顺、逆两个方向对这个链条进行了内观。无明之后是行，行即作用。行中生识，依此顺序追寻下去就有了出生、疾病和死亡。依此顺序去内观世相，就是顺观。

从相反的方向逆观就会发现，佛教讲因缘，因为有了这个，所以才会有那个。没有这个，也就不会有那个。甲得出乙，乙得出丙，是顺向。逆向，则是丙的产生是源自乙，乙的出现是源自甲。这是因果的法理。通过顺、逆双向内观十二因缘和看到拂晓的启明星后，佛陀大彻大悟了。“顺、逆内观十二因缘”和“看到启明星后开悟”两者之间有什么关系呢？这是值得认真思考的问题。人们一般认为佛陀观十二因缘后开悟。但顺、逆观和开悟间的关系却不十分清楚。

禅僧常说“拈花微笑”。从学术角度看，这一典故的真实性尚待考证。但释迦牟尼修成三菩提确是事实，这在佛陀的一生中具有划时代的意义。悉达多从此成了佛。所以，“开悟”是确有其事的。那么，十二因缘和开悟又有着怎样的关系呢？释迦牟尼用六年时间，从顺、逆两个角度进行了内观十二因缘的修行，最后下定决心不开悟绝不起身。佛陀的决心起了关键作用。这个决心与十二因缘有着一定的关系，这一点一定要特别注意。四谛、十二因缘中的数字并不重要，关键是其中存在着因果的链条，链条将每一个环节连接，虽然有去有回，却不会从链条中脱出。如同一脚踏入泥潭后无法拔出，这就是我们与生俱来的“知”的本性。我们向上抛石头，石头会因为地球引力而掉落地面，这是定律。“知”也是如此。当某一事物出现后，一步一步遵循着因果的关系发展时，就不由自主地会被一种力量牵引着前行，根本没有其他的路。我认为：佛陀在第七天成道的真实性也无从考证。也许第七天是因缘俱足的日子，或是有其心理学或史学方面的理由。从逆、顺两个方向内观了十二因缘的佛陀依旧没有结论、无法跳出圈外，无论如何都悟不透其中奥妙。停顿在无明状态，不知道下一步是什么；停滞在死亡状态，不知死后会怎么样。如果知道无明来自何处，就会知道死后去向哪里。不知何为生，焉知何为死。不知生便不知死。要想搞清楚无明为什么会出现、出自哪里，就必须要跳出十二因缘的圈子去观察、去审视。一味地上下、正反地内观十二因缘，无法解决问题。如同行走东海道五十三次。从京都到东京，再从东京返回京都，无论往返多少次。五十三次就是五十三次，根本不会清楚其中包含的宏观层面的地理关系。在今天，如果不是乘坐飞机超然地脱离那个圈子，就不会客观、全面地认识和看清这个圈子。只在某个区域内，就无法知道区域与整体的关系。但是，单纯的离开还不够，要在跳出去的同时还要钻进去。不跳出十二因缘外，就无法看清十二因缘的真正面貌。同样，不深入十二因缘，也无法理解十二因缘的奥义。三菩提更是如此。无论佛陀怎样从一到十二，上下、正反地去内观十二因缘，根本无法参透。通常，人们不会把十二因缘的逆顺内观和佛的成道体验紧密地联系在一起。所以无法真正理解成道的内涵，更不会理解十二因缘的意义。如果没有成道的体验，根本无从谈起。

看清了某一事物的本质，就说明你已超越了那个事物。遇到困难时，可以认清困难；遭遇严寒酷暑时，能够正确看待寒暑。这样的人一定是超越了困难和寒暑。动物做不到这一点，人却可以。这是人的妙趣，妙趣可以产生意识。动物没有自我批评的能力，人可以去照镜子并批评镜中的自己：“真是一张糟糕的脸啊。”人类具有批评、思考自己的能力。这一能力在让人类成为万物灵长的同时也给人类带来了麻烦。人类具有内观因果、十二因缘和自我批评的能力。同时，也被此牢牢束缚，深陷其中，无法自拔。这是人类的弱点。

_0005_01

### 为什么宗教离不开直觉？

以上是关于“知的三菩提”。这种三菩提达不到天人合一的境界，达不到天人合一，就不是真正的体验。没有直觉即个人的体验，宗教则不能成立。为什么宗教离不开直觉呢？假设有一支铅笔，我们为它取名叫铅笔，并在日常生活中使用。事实上，铅笔仅仅是为它起的名字，并不是铅笔本身。真正的铅笔是物质，不将铅笔这一实物摆在面前，我们无法知道什么是铅笔。生活中物品没有名称，每次谈及时都必须展示实物就太麻烦了。如果起个名字，如铅笔、枫叶等，就可省去展示实物的麻烦。这是名字的重要性。以金钱为例，金钱极大地方便了人们的生活，所以难能可贵。但金钱只是名称，真正的金钱是钱的实体本身。

传说有一种人，每天盯着自己攒下的钱币感到非常欢喜。俗话称他们为“守财奴”。我认为此时他们并没有将金币视为金钱，是一种脱离了金币概念的欣赏行为。是在注重审美、享受艺术。只有在使用时，金币才能体现出真正的价值、发挥出社会的作用。

拿破仑在远征俄国攻入莫斯科时，城市已烧成一片废墟，不见人影。士兵们认为：只要有钱就能买到想要的东西。于是，大肆掠夺城中的财物后撤军返回。这时天降大雪，钱财既不能充饥也无法御寒。此时的他们只有金钱却没有饭吃。金钱一文不值。返回的途中财宝越多，负担越重；肚子越饿，财宝越是负担。为了早日回到巴黎，只能抛弃财物，轻装上路。这个故事充分说明金钱不是万能的。

松树、梅树是人们赋予的名称，并非松树和梅树本身。梅、松的名称能够真正代表梅和松吗？说到梅就会联想到迎寒怒放，芬芳馥郁；初夏结果，味道极酸；用盐腌制，可以食用，还可用来治疗霍乱。心里会有一种理解的感觉。事实上，再多的感觉也无法代替真正的梅，充其量似是而非。无论具备多么齐全的条件也不是真正的梅。

日本的南派画家常说：画梅要画出梅的本质，不能被外形束缚，要表现出梅的精神。动笔时要让自己成为梅树。事实也是如此，梅的灵魂存在于肉眼看不到的地方，精神是画好梅花的首要条件。梅、松、竹都有着人类用直觉能够捕捉到的内涵。内涵不是道理，不是分别，不是概念，是直觉。当自己与某一事物完全融为一体时，才会真正认识到该事物的本来面目。人类能够做到这一点，是人类的卓越能力发挥了作用。卓越能力就是个人经验，或称为体验。如果这就是智慧，其来自他人和外界，直觉一旦离开了每个人的切身体验，就无法去认识和理解事物的本质和形成的理由。

我不知道世界创始距今，经过了几万年还是几亿年。除了我们居住的世界之外，是否还有其他人类居住的世界。总之，地球上生活着很多的人，如此多的人群中却没有完全相同的人。我们无法与佛陀相比，更没资格自称“天上天下唯我独尊”。但从某个角度讲，我们却可以大呼“唯我独尊”。在形容“自己”时，会尽可能详细地从物理学、生物学、解剖学的角度逐一进行检查，并列举出详细的检查项目。即使检查的结果与另外某个人完全相同，也绝对不是真正的我，仅仅是别人眼中相同的那个我。一个人，只要出生过一次，就不会再次重复。即使上一次的诞生距今有几万年甚至是几亿年，自己依旧无法再现。出生了的人，绝不会在过去、未来的世界中找到同样的自己。这就是“独尊”的原理所在。

“知识”是让别人理解自己所讲，让自己理解别人所说。这种知识层面的理解，不是真正的三菩提，也不是直觉。所以，必须要自己去体验，去搞清楚。从中发现自己是无法重复、古今唯一的个体存在。没有直觉就无法知道自己是什么。如果停留在理解别人的想法和让别人理解自己想法的知识层面，我们是不会真正地认识自己的。幸好有直觉和个人体验的存在，我们可以通过直觉和个人体验理解他人、梅、竹、天地、社会等所有的一切。知识无法令我们与他人、自然亲近。要想亲近自然和他人，就离不开直觉和个人体验。只有直觉和个人体验可以使自我成为中心。

这里所讲的“自我为中心”绝不是指世俗中带有我执、我慢的我。这个“我”和道德层面的我、宗教领域的我不同。虽然我字相同，因领域不同，意思也相差甚远。我强调的“菩提智”是需要去亲身体验和自觉的，是纯粹的知。希望大家能够理解。

_0005_01

### 印度禅与中国禅的关系

下面换个话题，讲一下印度禅和中国禅的关系。中、日两国禅宗的禅和印度的禅定之间，有着很大的不同。印度的禅定只是指静心，并没有在知的层面展开，让人很难产生共鸣，更不包含体验。禅宗中的禅是强调通过禅定让内心有所收获。佛陀时期的印度，盛行哲学或宗教性的修行。佛陀曾向两位哲学家老师请教。可能这里的“两位”是个象征性的数字，实际上应该是很多人，但没有一位能够让佛陀满意。无论在“知”的范畴还是在禅定方面，佛陀认识到，必须在这两方面有所发展和突破。

以上是我对印度禅的思考。在中国，禅是在特殊形式下呈现的。今天，是依据公案参禅。在公案出现之前，中国禅宗的修行多是一问一答，即提出问题对此回答，或者是一棒一喝。总之在一问一答中禅宗得到了弘扬和发展。印度的禅则不同。那么，菩提的信息和内容是如何被写入经书的呢？你读一读经书就会发现，里面记述了很多传奇般的事迹。基督教的《圣经》中记载着基督在海面上行走，用一片面包让几百人吃饱等内容。佛教经典中也有不少奇迹。例如，一位比丘尼可以脚不着地在空中行走。这些都是非科学的离奇故事，三菩提的内涵由于无法用语言表达，无奈之下只好用传奇的方式来表现。或许这样做是为了表达出用语言难以说清楚的内容。

传说维摩住在一间狭小的方丈室。有一次佛陀派文殊菩萨率领众多僧人探望病中的维摩。文殊菩萨一行人数很多，居然全部进入了维摩四铺席半大的方丈室。印度人的想象力，真是让人望尘莫及啊！经书记载：天界中有个只靠香气生活的国度，名为香积国。香积国的众菩萨们探望维摩时同样全部进入了那间四铺席半的方丈室。维摩的方丈室面积却没有丝毫扩大。总之，超越常理且不可思议的现象，就这样奇迹般地发生了。

如果非要问其中道理，我的回答是：因为这是印度的禅。印度的禅，不像中国那样一棒一喝，而是基于印度现实，在远离现实的世界中展现。前面说过，印度民族的想象力极为丰富。在数字的表达方面，也是中国和日本无法比拟的。通常说明一个很大的数字时只能给对方一个模糊的概念，印度人却能生动、详细地说明这个数字如何大。印度人会这样问：几十亿里外有一个世界。在几十亿个这样大的世界所形成的世界尽头，还有一个世界。将那个世界粉碎成尘埃后，能不能一个一个地计算出尘埃的数量。面对这样的问题，我们肯定回答：不能。这时，印度人就会告诉我们：佛陀寿命的长度与无法计算的尘埃数量相等。在印度，再大的数字也不会无法计算，他们会举出例子，生动地说明数字大到什么程度。这是印度人独有的思维模式。拥有这样思维的印度人在讲述三菩提的特色时，采用了维摩的方丈室、月上女漫步天空等比喻。这类例子很多。《法华经》中记载：佛陀从眉间放射出白毫之光，照亮了东方数万亿国土。国土上的诸佛悉数显现，端坐在莲花之上。当描述语言难以表达的内容时，只有付诸想象力。也许，这就是印度人表现禅的思想的方式。

中国则与印度大相径庭。中国人注重实践。阅读老庄时你会发现，经常出现“天下、国家”一类的词语。老、庄这样的超脱之人也会谈论国家大事。中国人无法摆脱尘世的烦扰，这体现在中国人的理想中。中国人追求福、禄、寿。福，是长久的富贵；禄，是金钱；寿，指长寿。在中国，可以看到很多“寿”的装饰图案。此外，成仙也是中国人的理想。这里的成仙并不是指单纯地羽化成仙，目的是祈求返老还童。这与菩萨不救度完世间之人绝不涅槃的思想迥然不同。菩萨思想是印度传来的，是中国所没有的。与希求超越国家的印度人不同，中国人更现实。

_0005_01

### 宗教一直引导人类开拓属于自己的世界

禅进入中国后是如何发展的呢？最早将禅带入中国的是达摩。达摩禅是印度禅，在传入中国二百五十余年后的六祖时代，中国形成了自己的禅。禅有具体性和创造性。禅不是概念性的、漠然的、抽象的，禅是具体的。禅宗十分注重功能，缘于功能不是道理、不是笼统的概念，而带有具体性的色彩。有了个人体验，必然会产生出具体性。虽然不能成为学问，但会产生带有具体性的功能。同时还会产生出创造性，创造出未曾有过的新事物。可谓“日日是新日，新日日日新”。真正悟透了个人体验内含的人，他的生活中没有模仿。天地之间每时每刻都在创新。每个人做的每件事都带有创造性。不要看到别人做了，自己也去模仿。对于每个人来说，创作是发自内心的。所以，无论是在孩子的教育上，还是宗教的传教上，都不能忽视创造性的存在。

科学给我们带来了很多好处，它方便了我们的生活，降低了生活成本。过去只有贵族和富人才能买得起的东西，今天任何人都可以平等地品尝或穿着在身。科学带来生活便利的同时，也让人类变成了木偶和机器，这是近代文明的弊病。当然，不能说人类使用了机器就一定会变成机器，但今天的人类在不知不觉中已经被机器所操控，这是不争的事实。在使用的同时也被使用，似乎成了人类社会的原则。人类学会了使用机械并满脸得意地使用的过程中，不知不觉地也变成了“机器”，丧失了原有的创造能力。这一现象在现代社会越来越严重，以致当代人已经越来越感到无法忍受。

宗教可以阻止人类陷入这一深渊。宗教一直在引导人们开拓自己的世界、创造属于自己的独特世界。我相信宗教可以带领我们逃离现代的工业文明。所以，我们要在当今的世界中弘扬宗教、弘扬禅。因为禅本身兼有具体性和创造性，可以全方位地说明世间万物的存在法则。

在印度的禅定之外，还应该大力提倡中国的动态禅、创造禅。同时，要学会跳出事物本身去观察事物，要离开充斥着机器的世界，去看另一个世界。养成不被事物束缚的习惯。一定要跳出这个终日忙碌的机械化生活，站在圈外冷静、客观地审视这个世界。要为自己留出坐禅的时间。无论生活如何忙碌，也要尽可能地为自己做些什么。我相信还会有机会和大家探讨这个问题。

## 第五讲 从心理学角度看禅

### 从禅在中国的起源与发展来看禅

◇中国禅的确是由达摩传入的

禅的历史是个让人头疼的复杂问题。关于禅在中国的起源，专家、学者的研究结果与禅宗所宣扬的大相径庭。禅宗认为，梁武帝时菩提达摩来到中国即是中国禅宗的开端。在中国，达摩是始祖，即第一代祖师。从释迦牟尼算起是第二十八代。历史学家的研究表明，在达摩到来之前中国就已经有了禅。历史上是否真的有达摩这个人尚无定论。达摩和梁武帝相见的典故也非史实。就算达摩是真实存在的历史人物，相见一事也绝非史实。这些都是学界的说法。对于学禅、修禅或禅宗的师傅们来讲，知不知道这些禅宗的历史经纬并不重要。知道达摩是印度的第二十八代祖师，是中国的第一代祖师就可以了。

既然说到了达摩，在此顺便说一下我对“达摩是否存在”这一问题的看法。我认为，历史上确有达摩其人，是否见过梁武帝尚无定论。禅宗的僧人说见过，就权当见过吧。那么达摩来到中国前，禅是否已经存在？我不否认存在的可能性。我认为，禅的确是由达摩传入中国的。任何事物的形成，都不会是在某一天，而需要很长一段时间的酝酿发酵。当各种因缘具足时，事物就会显现出具体的形态，就像酒的发酵需要酝酿期一样。禅应该同样经历了这一酝酿期。如果一定要明确说出中国的禅始于哪一天？答案应该是，达摩第一次从印度来中国传法的那一天。

◇中国特色的“主知主义”

当时的中国，佛教盛行“主知主义”或者说“形式主义”。已经传入中国几百年的印度佛法中，最让中国人感兴趣、最能打动中国人心的是在佛法中发挥积极作用并富有极强逻辑性的“知”。这是中国人的弱项。中国是一个古国，是世界文化的中心，但逻辑推理却并不发达。与此相反，当时在希腊，亚里士多德已经完成了他的逻辑理论。在印度，当时因明学说已十分发达。因明，用当代的语言来讲就是逻辑哲学。当时，印度的因明和希腊的逻辑以及犹太的宗教被称为世界闻名的三大中心。三大中心中的希腊和印度，都是以逻辑哲学的方式存在并已十分发达。中国却没有，即便有也十分稚嫩。所以，印度的佛教进入中国后，中国人发现佛教竟然如此富有逻辑性，拥有相当完善的理论，这让他们大为震惊，内心也被佛教所吸引。有着丰富思想和想象力的印度佛教进入这个国度后，令这方面十分薄弱的中国人在对印度佛教的吸收和接受时显得有些匆忙和惊讶。中国人在用佛教审视自己不足的过程中，形成了中国特色的“主知主义”。中国佛教也自然地偏向了主知方向，这一特点是中国人对印度佛教的必然反应。当时，佛教呈现出的主知主义特质的表现形式，是《般若经》在中国的广泛传播和天台、唯实、华严等宗派的迅速弘扬。需要关注的是，当时形式主义在中国很盛行。形式佛教，又称表面主义或文字主义佛教，只关注事物的表面形式。古人云，“富可润屋，德能润身”。具有道德的内涵必然会放射出道德的光芒；具有人的精神内涵就会形成人的身体外形；具有猫狗的精神内涵就会形成猫狗的体态。外形与内心，只要恰到好处地达成一致，形式主义就可以成立。形式主义本身不是坏事，如果内涵是错的，只有漂亮的外形就会变为坏事。当时的佛教，就是太过于追求佛教的外在形式。

◇保守主义与进步主义

下面，我想谈谈保守主义和进步主义。保守主义近似于形式主义，而进步主义又倾向于精神主义和自由主义。佛教有大众部和上座部，二者均始于佛教初期。上座部即保守主义、形式主义，大众部则标榜进步主义和精神主义。无论在政治上还是在人类思想的范畴，这两者都是对立的。那么中国佛教的形式主义体现在哪些方面呢？

日本的律宗就是很好的例子。根据律宗戒律，僧人每天只用两餐或一餐。印度佛教僧侣的戒律是一日两餐。单从道理上讲，两餐也好三餐也罢，应当依照每个人的生活方式和体质决定。当然，这是我们在今天这个时代的想法。当时的印度僧侣，一日只用两餐，正餐仅午餐一顿。早上吃粥，晚上不食，中午要吃得很饱。如果晚上吃饭，则不能吃固体食物，只能选择流体食物。用晚餐称为“非时”。“时”是指白昼，意思是正好进食的时间。“非时”即指不适合进食的时间。晚餐称为“药石”，石有药的意思。所以用晚餐并不是在进食，是当做服药。白天过了十二点就不能吃饭了。即使仅仅过了三四分钟也不行。

再举一个古代中国佛教形式主义，或者说保守主义的例子。有一天梁武帝宴请僧侣。当时中国用太阳照射的影子来计算时间。有人说道：“已经过了十二点了。”僧侣们闻听后议论纷纷，不知是否应该用餐。有人说：“感觉的确是过了午时”。这时，天子开了口：“现在刚好十二点。”于是和尚们便附和道：“既然天子说了现在是十二点，那就不会有错，我们开始吃吧。”于是大家开始动手享用美餐。

严格的戒律是一把双刃剑。一方面，戒律让僧侣拘泥于形式。如果十二点过了一分钟，哪怕一秒钟也不能进食，这的确很麻烦。但另一方面，如果觉得过一分钟没什么的话，那么超过三分钟、五分钟、三十分钟、一个小时，甚至五个小时、十个小时是否也都可以认为是合理范围。因此，划定出一条严格的界限是十分必要的。如同法律的裁决，完全按照法律条款处理，会让人觉得过于冷酷，没有人情味。但是，既然制定了法律，就应该严格遵守。制定严格的规章制度并坚决执行会令人感到约束，但无规矩不成方圆。度的把握是很难的，如果度掌握好了，人心自会安定，社会必将和谐。

◇达摩所提倡的禅

与形式主义相对立的是达摩。达摩既不属于形式主义，也不是精神主义、主知主义。他在逻辑范畴之外，只有在人类现实生活的原理中才能找到。达摩所提倡的就是禅。达摩在高调提倡禅的同时却在嵩山少林寺内面壁了九年。九年期间，他始终用沉默弘扬禅法，他在压低声音轻声地向世间弘扬着禅。据说达摩当时遭到了形式主义、主知主义者的反对和打压。我认为这有可能，但“达摩被他们所毒杀”的说法委实不敢苟同。总之，达摩的确遭到了形式主义者们的反对。所有宗教都提倡消除自我，因为“我执”会带来很多的烦恼和麻烦。只有消除了“我执”，宗教的光辉才会真正照射出来。在这个世界上最具忍耐力的人就是佛教徒。佛教有很多宗派，宗派之间观点不同，难免相互非议。

佛教教导人们要诸恶莫做、众善奉行。人无论在什么情况下都不能做坏事，要多做善事。但人却很难做到这一点，从而产生了很多争论。对于做善事的必要性，各宗派的看法都是一致的。但谈到做善事的理由，却各执己见并争论不休。导致各宗派在关键时刻无法协同一致。这是一个麻烦的宗教学问题。人心的作用，从根本上讲是存在两面性的，信仰也同样具有两面性。对立的两面并不是交替工作，而是同时发挥着作用。关于两面性的问题迄今没有定论，今天暂且不去谈它。所以，达摩遭到形式主义反对，恰恰说明达摩同样反对当时的形式主义和主知主义。禅宗倡导的“教外别传”“不立文字”，恰好表明禅与形式主义、主知主义的对立。

“教外别传”“不立文字”，用当代哲学家、教职人员的话说就是“神秘的体验”。“教外别传”，并不表示要传授佛法之外的什么教诲，而是指不拘泥于佛教的名相用另外的方式传授佛法精髓，这种方式就叫做神秘主义。禅宗称之为“教外别传”“不立文字”。这是达摩带入中国的。主知主义和逻辑主义都是宗教中不可或缺的组成部分，偏向任何一方都会带来弊害。只有二者相辅相成，方能具足宗教完整、和谐的形态。当主知主义盛行时，就不可避免地会偏重神秘主义的体验，就意味着要高调宣扬“教外别传”的思想。教外别传被格外重视时则必然要强调主知的思想。

纵观中国佛教历史，禅宗进入中国后逐渐盛行。禅宗主张“教外别传”，所以认为佛陀所说经文中的文字，大多是无用、无益的，是拘泥形式的。既然只是形式，所以有无两可，禅宗的文字只有公案。到了宋代，终于有人无法忍受禅宗所带来的弊病，站出来发声了：天台宗认为，佛经讲述了众多的真理，连一卷经书都没读过的人，没有资格被称为佛学大家。禅宗的人不能称之为佛教徒，禅宗不是佛教。面对天台宗的这种排斥，禅宗认为：整天读经有什么益处？宋代时，天台宗和禅宗就是这样无休止地争论。从宗教学角度看，这两者缺一不可，并一定要相辅相成，共同发展。但人做不到这一点，总是偏向其中一方。因此产生了达摩和天台宗。事实上，唯有神秘的体验方能为宗教的发展贡献力量。神秘的体验能够成为创造新事物的动机。宗教过于偏重“主知主义”就会有深陷某种形式中无法自拔的危险。这种危险发生时，就会引发新的反对禅宗和过分强调“神秘的体验”运动，提倡宗教不能陷入形式，避免僵化不变。新运动产生的源头一定是神秘的体验，不会是主知主义。所以，可以说禅宗有着旺盛的生命力。

_0005_01

### 禅的极致一定在心理上

禅，就是神秘的体验。神秘的体验是指在人的内心活动中，有一种无法用语言和道理解释清楚的经验。没有亲身经历过这种体验，人无法拥有真正的生命，只会陷入人生的形式中。只要经历了这种体验，人生的形式就会变化，生命就会有意义。将毕生精力集中在这一体验修行上的正是禅宗。禅宗不依赖经书，提倡“教外别传”。所以有人说禅宗无视经文的存在。读一读《楞伽经》就会发现禅宗没有依止的经典。净土真宗尊崇《阿弥陀经》《无量寿经》，法华宗尊崇《法华经》，真言宗以《大日经》为依止的经典。每个宗派都有着各自依止的根本经典，禅宗则没有。有人认为禅宗依止《金刚经》，也有人认为禅宗最初所依止的是《楞伽经》。达摩为弟子慧可开示“什么是神秘的体验”时就拿出了《楞伽经》（当时《楞伽经》已传入中国）。达摩对慧可说：“此经开示了禅宗的重要思想。这部经典有四卷，你要依此经弘扬禅法。”所以说中国的禅宗是依照《楞伽经》开始弘扬的。弘扬的过程中禅宗的所依经典又演变成了《金刚经》。这是因为到了六祖慧能时期，《金刚经》被吸收进禅宗里。是禅宗主动地依止了《金刚经》，还是因为当时《金刚经》盛行被禅宗所利用？目前尚无定论。

禅宗采用《金刚经》是有理由的。《金刚经》浅显易懂，即使不太懂佛教的人也能读懂。用今天的话来说，这是一本大众化、普及本的经书。这样的经书自然容易弘扬和流通。《楞伽经》有四卷、十卷、七卷等译本，达摩传授的是四卷译本。这部经书的内容晦涩难懂，专业从事佛学研究的学者们也不容易读懂。禅宗如果依止这部经典，恐怕不会有今天的盛况。这部晦涩难懂的经书，有着难能可贵之处。《楞伽经》对宗教自身做了如下说明：宗教有宗通和说通。宗通，是指神秘的体验；说通，是指教理的阐述。同时指出：作为宗教，二者是缺一不可的。无论宗通方面有过多少神秘的体验，如果说通方面逻辑不通，就如同有眼无腿，看得到目标却无法前行。反之，有说通而无宗通，如有足无眼，连看也看不到。只有眼睛的宗通和腿的说通齐心协力时，佛教才会真正成立。所以，佛教的成立与否是与这二者紧密相关的。这样的解释，让人感到表达方式颇为现代化。简单地说就是：宗教中必须有宗通和说通，缺一不可。

在此，我再强调一遍，宗通是指宗教的神秘性，即主观性。说通则是客观性。宗教需要同时具备主客两性，否则就不是宗教。拥有客、主观的两种特性后，宗教才会具有完整的形态。

神秘的体验是主观性的，是自我本位的，是传达冷暖自知信息的根源。但单靠语言表达，很难断定自己的体验是否具有客观的准确性。例如甜和酸，都仅仅是自己的感受。从客观性角度看，这种感受是否具有普遍性、真实性、准确性就很难说了。根据自身的感受做出的判断，难免掺杂着一时的冲动和个人的价值观，不能说是完全正确的。即使是客观事实，如果仅是鹦鹉学舌般地去理解别人的所言是不行的，更何况在不了解别人内心的情况下，无论在文字和语言上沟通得多么顺畅无碍，如果没有亲身体验过，根本无法完全理解和认可。结论是，一方面需要有逻辑性的部分，另一方面主观上的神秘体验也必不可少，两者需齐头并进。这一点在现实中却很难做到，我们总会偏向某一方。结果，起点和终点往往都是我们自己。因为我们总是依照自身原有的性质倾向，即依据主观做出决定。因此，禅的极致一定是在心理上，即神秘的体验上。禅是什么呢？禅是不会依靠哲学来做判断的，它的根基是架构在心理学上的，禅的生命在于心理上的体验。这是禅的根本，这就是“教外别传”。禅是要回归自我的。所以，必须从心理学上去寻求禅的答案，这也是从心理学角度可以观察得到的禅。

### 禅以心理为基础，而非逻辑

◇禅立足于每一个人的信仰和体验之上

禅是非逻辑性的。这不是说禅无视逻辑，而是强调禅以心理为基础，而非逻辑。所以，禅不是哲学。如果是哲学，就会产生哲学性上特有的缺陷。哲学有优点，或者说哲学的杀手锏是敏锐的逻辑思维，但其中也隐藏着易被攻破的缺陷。哲学从产生至今，已出现过很多位大家，但也经历了学说的变化和理论的消亡。这一现象的确促使哲学家们的逻辑性思考变得逐渐深刻。让他们的思维愈发接近正确。但是，只要是以逻辑为基础，上述缺陷就会不断地产生。鉴于此，禅必须以心理的经验为基础。如果说禅的发展需要依凭某一事物，那么这个事物必须建立在心理上。建构在逻辑上的学说，一旦被其他学说否掉，这一学说则不再成立。禅宗如果是建立在哲学基础上，会与哲学同时产生、同时灭亡。反之，禅如果建构在心理上，是立足于每一个人的信仰和体验之上，其基础则是十分牢固的。所以，世上才会有很多种信仰和相信的解释。例如，既有“因为是别人这么说的，所以我相信”的相信；也有“因为伟人这样说了，虽然自己不懂，也要去相信”的信仰。

那么，信仰的本质到底是什么呢？相信他人话语时的相信，是在什么意义上的信呢？解开这一疑问需要从信的根本入手。一般来说，人们往往首先假设一个体验，并以此为依据。一旦确定了一个依据，信仰就会从中产生。比如说，别人说了一个他自己所亲身体验的事实，如果自己没有经历过就不知道他人所讲的是否真实。如果自己有过同样的经历，就会认可这个事实从而相信那个人。说到这里，相信大家都清楚了信仰中存在着错综复杂的心理活动。

◇佛教中的自力与他力

所谓“信”，就是问自己是否有过同样的心理体验。用这一体验替代禅的心理体验去解释禅，就会理解禅的含义。心理学的研究对象是意识，意识不仅存在于我们真实的经历中，还存在于真实的经历之外。也就是说，自我觉知的范围只是意识领域的一部分，意识同时也在自我觉知的范围以外发挥着作用。我们内心的能力范围不能等同于我们的可知范围，在我们不知道的地方，心同样在一直发挥着作用。这就是说，我们内心的作用范围已超越了自知，延伸到了未知的领域中。意识不仅存在我们所自知的领域，还存在于更广大的范围中。这是心理学的事实。举个例子，在校的学生们经常会遇到难解的数学题。左思右想也不知如何解开，无奈之下只得放弃，不再去想这道题了。但是，当第二天再次看这道题时竟然会解了。我们或许是在梦中解开的这道题。暂时不去想这道数学题，其实就是把这道题扔出自己的内心。第二天能够找到被扔到内心之外的数学题的答案，足以说明内心的作用在内心之外同样是存在的。

经常听到诗人或艺术家讲：“灵感从天而降”。当我们想写一篇文章时，提起笔来却不知从何写起。后来，灵感突然降临，思如泉涌，很快就写出了一篇不错的文章。这就是意识在我们没有注意的时候发挥了作用。宗教中也有“御笔先”（Ofudesaki）[[4]](#_4_1)这种看似神秘的文章。其实不仅是大本教或者天理教，我们普通人也多多少少有着这种能力。这种能力会在没有自觉的情况下通过内心发挥作用。自己内心之外的东西，在自己的自觉之外仍在工作，并会在自己的内心中显现出来。通过催眠术，可能更容易理解这一现象。让某个人进入催眠状态并给予各种暗示。当他清醒后，会按照催眠时给予的暗示去做。因为被催眠者没有被暗示的记忆，自然不会认为自己的行为是被暗示的结果。这是心理学领域的事实。根据这一事实可以得知：我们的内心在自己有意识、有记忆的范畴外同样会发挥作用。如何从学术角度认识自我意识之外的作用，心理学界尚无定论，所以今天不做详细讨论，只是从宗教的角度谈一谈。佛教中有自力、他力，下面谈谈自力和他力的问题。

自力是自己去意识，自己去努力。他力是在自己的努力，即自力到达极限时发挥作用。所谓“穷极则通”：当有意识的努力达到尽头时，我们会有极限感，若能突破这一极限，就会百尺竿头更进一步，或者说柳暗花明又一村。此时，自己没有意识到的力量开始发挥作用。真宗将这一力量称为“他力”，禅宗称为“大死一番”。两者在心理学上同属心理性经验，在体验的真实角度上是相同的，两者的差异只是缘于知的立场不同。关于自力、他力的解释，真宗和禅宗有着巨大差异。但在心理学的研究上，我认为二者没有任何不同，均属于下意识的精神活动。

◇当我们放弃自力时，就会得到“满目青山”的自在

心理学研究到达一定程度后，需要超越心理学自身进入其他领域，转入宗教或哲学范畴。当心理学的研究山穷水尽时，可以在宗教中柳暗花明。当我们在心理学方面深入到意识的最深奥、最底层时，最终的出路还是宗教的解释。当抵达最深奥、最底层无法突破时，很快就会放弃自力。在我们刚刚放弃了自力时，一片全新的天地自然地展现在我们面前。这片天地是否会成为我们的客观世界虽然不得而知，至少可以说是“绝对客观”吧。

在心理学和逻辑学中，客观与主观被看作对立的两个存在。如果将主观的根源追究到底，就会发现主观与客观是相同的。就像隧道的入口，看上去像是两个入口，我们从一方入口进入，一直向前走到尽头时，竟然会从另一个入口走出去。主观和客观也是这个道理。这样就会发现自我与天地是合一的。从心理学上看，这与禅宗中的“看破”是同一个意思。如果让学者们解释“看破”一词，会搞得既复杂又晦涩难懂。其实，“看破”就是穿过自己的内心，走向新的世界。这并非一定要用语言去说清楚的。禅宗认为：我们在如实地肯定客观世界后，就会得到“满目青山”的自在。

公案形成的最初目的是什么呢？是为了将正常发挥作用的意识放到日常意识下的生活中。就是让我们去舍弃自力。当然，这并非是说“自力”不好。在真宗看来，公案的形成并不是要动摇普通意识的作用。普通意识的作用是二元性的。意识的自觉分为“自觉意识”和“被自觉意识”，二者是对立关系。意识自觉和被自觉中发挥着实际的作用。“自觉意识”和“被自觉意识”只有进入同一个世界时，神秘的体验才会产生。为了让二者同时进入一个世界，就要想办法让两个对立的个体合二为一。这就是公案。

最初在公案中没有逻辑的功能，所以仅有公案是不行的，还需要有纠正错误的先觉者，先觉者必须要发现公案中的错误。是否可以百分之百地信仰先觉者呢？信仰的对象就好像眼前的水杯，你对它的相信是建立在它真实存在的基础上的。虽说我们研究过公案，但自己毕竟没有达到那么高的境界。我们相信先觉者的什么呢？我认为，我们相信先觉者是建立在相信公案的基础上的。我们相信公案就是相信并认可看到的一切，即相信事实或公案成立的原理。从而将相信公案转化为信仰先觉者。可以说，我们在没有看过公案时就已经理解了公案。

一件事情在我们尚未经历时，有可能就已经完全理解了。这样的现象是真实存在的。所以，我们需要名师来评判自己的各种意见，需要一位先觉者为我们指出正确的方向。如果没有他的指引，我们会在途中迷失方向。我们总是依照自己的主观意愿做决定，所以先觉的名师必不可少。表面上看公案是依照逻辑形成的，但最终还是会得出心理范畴的结论，这样才会感到稳妥。若想用语言表达我们的心理活动和神秘体验，非公案莫属。公案并非产生于逻辑，而是产生于我们心理活动的体验。当我们摒弃意识上的所有现象，究其究竟时，心理活动的体验就会产生。我相信，禅不应将基础建立在理论上，而应让禅在心理领域不断发展、前行。

注解：

[[1]](#_1) 译者注：出自《新约圣经·福音书》。

[[2]](#_2) 译者注：菅原道真。日本平安时代中期公卿、学者。

[[3]](#_3) 译者注：日本一种带有祭祀性质的传统舞蹈。

[[4]](#_4) 译者注：天理教的圣典之一。

# 第二编 / 禅在佛教中的位置

## 第一讲 宗教经验的诸多要素

### 经验，是人类独有的特权

我们的生活，就是我们的经验。经验是动物所没有的、人类独享的特权。这是因为动物在生活中没有今天和明天的概念。几千年前的猴子和今天的猴子其实没有太大的变化。人类在某种意义上与猴子或狗一样存在着不变的部分，但因为人类有着不断变化的属性，所以人类有了经验，有了历史。动物的进化，从某一时期开始就停滞在了猴子是猴子、狗是狗的状态，从而定型为它们现在的样子。几万年后，它们或许会变成另外的样子。狗也许会变成另一种生物，不过我不认为狗会发生变化。今天的狗在其特性中，找不到几年后可能会发生变化的部分。所以，狗会一直保持它现在的样子吧，其他动物也应该是如此。人类可能会发生变化，也可能不会。至少，人类拥有发展变化的特性。一千年、两千年的时间，与五十年、六十年相比的确很漫长。与一万年相比，却仅仅是十分之一，与十万年相比，仅是百分之一。这样一看，一两千年的时间又很短。由于比较对象的不同，时间长短的判断也会不同。因为短暂，三千年前的人与今天相比可以说有了改变，也可以说没有多大变化。从某种意义上说，人类确实发生了变化。几万年后，人类的身体无论是否变化，社会制度肯定会比现在要好。伴随着社会制度即环境的改善，与环境相关的部分也会有相应的变化。因为这一过程中产生出了经验。很多人会好了伤疤忘了疼，不知道要去积累经验。当时会感到很痛苦，但过后会立即忘到脑后。认为经验是有无两可的人确实存在，即便是这样的人实际上也在一点一滴地积累着经验。比如昨天做了一件事后感觉不好，今天自然就不会去做，今后也不想再做。人类可以做到这一点是因为有记忆，记忆对于人类非常重要。思考、想法的产生都需要靠记忆去实现。人类只要有记忆，就有可能形成经验。拥有经验后，就会产生无数条进化的路。所以，只有人类可以创造历史。

记忆是什么呢？接触过佛教的人，即使看过一些经书——虽然禅宗基本不诵经——也会染上习气。佛教认为，习气是意识发挥作用的因。这是唯识论，也就是当今唯心论的主要观点。唯识论中经常会提到习气。佛教学者认为，习气就是在做一件事时，无论是思考还是实际操作，完成以后都会有所遗留。以此为源头，不断产生各种功用。我认为，习气就是记忆，这里讲的记忆是广义的记忆。以习气为源，形成了世界。通常，我们认为作为记忆的习气是不好的。我们对世界的判断取决于我们看待世界的角度。认为世界好，世界就是好的；认为坏，世界就是坏的。习气的确存在着不好的一面，但也有好的一面，这就是记忆。所以，习气本身是中性的，而经验是从记忆中产生出来的。佛教的语言虽然与世间使用同样的文字，表达的意思却相去甚远，读音也很特殊。比如“习气”在日语中读做“JIKKE”，与通常的读法不同，表达的意思也相异。识可以看作是心，所以唯识等于唯心。当然两词间存在着细微的差异，今天暂时不做解说。总之，唯识论认为世界是习气的发展和表现。以记忆为源头，从中产生出了经验。正是因为经验的存在，人类才得以发展成为人类。

_0005_01

### 从宗教不安中产生宗教经验

如果从各种角度做进一步详细的说明，恐怕会生出很多麻烦，所以这里只简单概括了一下，接下来想谈一下宗教经验。各个领域都存在经验，每种经验都有着特殊的含义。与宗教相关和有宗教内容的经验，就是宗教经验。有社会经验，也有道德经验。作为社会的一员，我们所经历和以历练为基础的生活就是社会经验，或称道德经验。例如，诸恶莫做、众善奉行。我们的生活有很多方面，如从美术角度讲我们对美会有感受，以这种感受为基础形成的生活方面，就是美术经验。以这种方法探寻下去，就会发现我们拥有多种多样的经验。商人有经商的经验，在家信徒、僧侣，学校的老师、学生，男人、女人，都拥有他们在各自领域的各种经验。

下面举个例子。生活就像一张摊开的网，我们根据每时每刻的心情，选择站在网的某一结点上，普通的网一般由四个结点组成，而这张摊开的生活大网，不是四个结点，而是由无数个结点钩织而成。在这个意义上，提起任意一个结点全世界都会随之被提升起来。宛如佛教所说，一颗芥子粒，可容须弥山。须弥山是一座很高大的山，传说世界正是架构在此山之上，而一颗芥子粒就可以容纳下这座大山。我们一般认为“大”可以包容“小”，但从不认为“小”可以容纳“大”。但在佛教中“小”可容“大”的反常识观点却有很多。

可以从下述意义上去解释。当我们提起网的任何一个连接点时，整个世界都可以被装进网子里。就是说当我们不将芥子的种子和须弥山关系看作空间上的关系，而看作是“一张网中的连接点和连接点的关系”时，须弥山就会很容易地进入到“芥子粒”之中了。问题的关键是你将“中心点”置于何处。

这个“中心点”绝不是唯一的，每一个中心点都会与其他中心点连接。这意味着这张网的整体都是中心。比如我现在站立的地方，可以说是和全世界的人相互联系在一起的。佛陀曾说过“天上天下唯我独尊”，如果用上述方法解释佛陀这句话的含义，人们就很容易理解。总之，我们就是这样站在无穷无尽、相互关联、连绵不绝的这张网的某个连接点上，除了关系别无其他。佛教称之为“一切空”。

当问及“所谓宗教是指哪种关系”时，回答是“我们的经验不传递到特殊方面且遍及所有网眼，这个经验就是宗教经验。”宗教经验也可以认为是“自我以及与自我有关联的所有事物之间的关系”。当事人不可能在事件中做到掌控全局，或许连这种意识都没有。只会朦胧地感觉到内心的不安，并且茫然不知所措地被迫体验这一不安。那么，这份不安究竟出自何处呢？究其根本是出于自我和事物整体之间的关系。这种不安的体验，我们称为“宗教经验”。当事人会感到心中不安，无论怎样寻求帮助都会一无所获，所以，内心充满了深深的不安。

这些不安来自何处？这些烦恼从何产生？内心为什么惶恐不安？对自己应该如何定位？在宇宙这张网上，不知道自己站在哪个连接点上，更不知道站在哪个位置内心才能平静。我们只是茫然地漂泊，不知道用什么方法，从何入手去对治自己的情绪。这种不安叫做“宗教的不安”或“神秘的不安”。从宗教的不安中产生出来的经验全都是宗教经验。用今天的表达方式讲，就是所谓的“价值”和“我为什么存在”“我为什么这样活着”。这里的“为什么”这种意识也可以称为宗教意识。

◇在战胜痛苦的过程中产生“经验”

因为抱怨内心才会有痛苦。如果没有抱怨，自然不会有痛苦。如果一切事物都十分完美，所有的事情都一帆风顺，不满和痛苦也就不会产生，那时人类也会随之灭亡。当我们与环境的关系达到理想状态时，生死就没有了界限。人活在世上，就一定会有痛苦。没有痛苦的人生就不是人生，这样的生与死无异。有人曾说过：“比起极乐世界，我更想下地狱。有痛苦才会有救赎，因为有痛苦才能自觉到自己是在活着。如同有炎热才会有寒冷。”他的话很有道理。如夏威夷四季如夏，美国太平洋沿岸有些气候干燥的地区，全年也没有显著的气候变化。这样的气候会让人感觉欠缺点儿什么。人们只要在夏威夷住上三四年，就很难再去适应其他地区的气候。住在夏威夷的人就好像死了一样，气候的单一性让他们无法感受到大自然的刺激。热带地区的文明可能也会很发达，但我认为高度发达的文明，多是集中在寒冷或是偏寒冷以及气候有显著变化的地区。人类的生存需要刺激，刺激会让我们感到不满，随之产生痛苦。痛苦会成为人类生存的动力。冬天的早上起床时，身体会因寒冷而瑟瑟发抖，这会让我们感觉到自己是活着的。在社会生活中，人类需要经历痛苦从而真切感受生命的存在。很多学问也是从痛苦的感受中产生出来的。没有恶只有善的世界固然好，但从人类生存的角度讲，最好是既有善也有恶。当身边全是好事时，就无法感受到什么是好。有了坏的对比，好才会有真正的感觉。

人只要活着，痛苦就会伴随在我们身边。感到痛苦后，你就会下决心战胜痛苦。只有战胜了痛苦你才会获得幸福。这是痛苦最大的价值。一切都顺利的话，人就不会有战胜困难的决心。因为痛苦的存在，才会想到去战胜痛苦，改变现状。通过努力摆脱痛苦，走出困境乃至提高一个档次，才有可能让自己站到一个新的高度或角度，重新回顾和审视自己的从前。只有在战胜痛苦这一难能可贵的过程中，才会产生出“经验”。我们需要痛苦，它迫使我们去思考战胜它的方法，这种思考让我们的生活和智慧得到提升。这便是佛教的苦、集、灭、道，即四谛产生的原因所在。

◇“人生即苦”，苦从何来？

佛教认为“人生即苦”。那么，苦从何来呢？因为人们的心中聚集了众多痛苦的因缘，所以苦。去除痛苦有很多办法。所以，佛教理论的构成是很有组织体系的。据说这源于古代印度医生的诊断方法。

学者们认为，古代印度医生诊断的办法是，当人体的某个部位有病时，就要搞清楚生病的原因。如果这种病的生成有诸多原因，那么就要问：有没有治疗这种疾病的办法？回答是：有。后来，从印度医生研究医术的这种方法中，产生出了佛教的四谛。总之，这一切都是以“有痛苦”为前提的。

小时候常听说：佛教是厌世的宗教。佛教过于强调人生即苦。随着哲学的进步，现在很少有人这样讲了。人生即苦是不争的事实，因为人生中有苦的存在才令我们想到要去体验宗教。所以，苦的事实是无法否定的。可以认为：因为人有“要摆脱痛苦”的愿望，才让我们有了“正在活着”的强烈自觉。所以，人类必须将“苦”放在思考的首要位置，因为由此可以产生很多积极的想法。

产生苦的原因有很多。当我们欲求而不可得时会感到苦闷。私欲得不到满足的表现形式有很多。当无法得到你想要的金钱、名誉、权力时，你的心中就会产生不满和痛苦。只要生活在人类社会中，就要面对种种的不足和缺陷。每当我们感受到这些缺陷时，就会感到痛苦。人类大多数的愿望都很难如愿以偿，很多人的痛苦都来自求之不得。感觉到痛苦时，我们就会设法寻找摆脱痛苦的方法。如果执着地追求就可以得到我们想要的东西，自然就不会感到痛苦。事实上，人的欲求是永无止境的。所以人类一直在追求，却永远不满足。

当我们拥有了自己想要的金钱后，又会想要其他的东西。欲望得不到满足是苦，当暂时拥有了自己想要的一切，又不知道下一步该要什么的时候，还会感受到另一种苦。欲无止境，欲望既给我们带来了得不到的苦，也带来了得到后的苦。从根本上说，人就是为了受苦而来到人世的。若想消除痛苦，就必须戒除欲望。人类永无止境的欲望是很难戒除掉的。大概只有在无法生存或血液不再流动的情形下，才会停止追求，不再痛苦。人只要活在世上，就必然会有欲望。欲望无法得到满足就会痛苦，有痛苦就会找寻摆脱的办法。从另一个角度看，我们就是在战胜痛苦中生存的。那么，这种人生的价值在哪里？换句话说，人仅仅活着有没有价值？我们为什么要活着？我们为什么要经历这种种痛苦？这里的“为什么”，正是产生宗教体验的缘起。

有些人认为：人生是深奥难懂的，差不多就行了。如果真像他们所想的那样，可以糊涂地接受痛苦，度过一生。可能还会活得很不错。但一生都糊里糊涂地活、糊里糊涂地死太可悲了。不知道真正价值的人生，就不是真正的人生。这个结论是站在苦的角度得出来的，当我们回首人类历史就会发现，这样的结论是正确的。

◇只有当自己与无限的神形成关联，才算宗教体验

前面说的“为什么”，究竟是指什么呢？这里有一个要点，如果离开了这个要点，“为什么”就没有任何意义了。只有当这个要点走出孤独的境界，重新回到包容它的大事物的关联中，才能理解它的意义。这就是说，这个要点和它所属的大物体之间，即局部与整体之间产生关联时，我们才会理解这个要点的意义。所谓的苦，如果仅仅意味着离开自己，而自己又只是一个终极体，是个独立的存在并与其他事物断绝了联系，此时我们就会感到苦。倘若自我不再是一个穷极体，而是被包含在一个更大的物体之中，成为大物体的一个组成部分时，我们就可以逃离苦难。这时，自我的意义才能得到认可。个体与整体（整体在这里可以称为“神”）是相互关联的。当我们意识到自我并非只属于自己，而是被一个更大的“神”所包含，自己是生活在一张很大的关系网中时，便形成了一个宗教经验。这时，苦将会隐形，可以直接看到生命的意义所在。当然，这里的神必须是真正意义上的整体。自我这个个体仅仅与社会、国家，如日本这个国家有关联是不够的，整个世界也不够，甚至全部太阳系依然不够。这里的“神”一定是比这些都要大的存在。

如果将自我放进一个有边界的圆中，由于圆有界限，所以不是真正的“神”，一定是有所偏倚的神。真正的神必须是无限的神，只有当自己与无限的神形成关联后才能得到满足。如果仅仅是一个受到限制的小物体，我们会认为一定有比它更好的，肯定会觉得不满足，从而无止境地追求下去。最终找到的那个令人满意的神——必须是包容了自己——同时又是无限的神。

有人会说：这种找寻方式太过模糊了，不知该从何入手。我认为，想要消除这种茫然，就必须要将“神”直接转化为自己。要将我们的体验融入其中。这时的“神”就是我，我就是“神”。这样才会产生出真正成熟的宗教体验，形成自己的信仰。从这个角度去观察宗教经验，就会发现我们的生命、生活与诸多方面都是相互关联的。这一相互关联的关系，在实际生活中为我们提供了很多实际生活的经验。宗教体验就是站在相互关联的种种关系之上，去审视这些关系。当我们能够用纵览全局的眼光，去审视包罗万象的神与自我的对立、相融，就会发现，我们不认同“苦”的存在是错误的，苦是真实存在着的。

这样一来，又会引发出一个相当大的宗教困惑。宗教如果肯定所有事物存在的现状，认可事物的所有存在方式，就会有良莠不分的倾向。就会认可当今社会中存在的诸多恶行，甚至认可当今世界政治、经济方面的诸多缺陷。这肯定是不可行的。我相信，在肯定的同时，宗教体验必将会起到改变现状、打破僵局的作用。

### 如何看待自己当下的宗教体验

当宗教成为我们思考的问题时，一定可以从多种角度去研究。宗教既可以厘清个人的自我，即个我和全我之间的关系，还可以教会我们从多种角度观察。例如，从历史的角度研究宗教的各个发展历程，从野蛮人信仰的宗教到今天的信仰等诸多领域的问题。不仅从历史角度，还可做多宗教的比较或从哲学、心理学的角度展开研究。我主要是想告诉大家，看待自己当下的宗教时，可以从以下两个角度去观察：一是作为个人体验的宗教；二是作为一种社会组织、社会制度的宗教。从这个意义上看，存在着宗教是否会起作用的问题。作为制度的宗教，应该会出现“是否起作用”的问题。但从个人的宗教体验来讲，不存在起不起作用的问题。宗教作为制度时，会得出起作用和不起作用都可以的结论。制度是脱离个人的，是存在于我们生活中的。

当我们建造寺院时，寺院就是脱离了个人的宗教体验，成为一种社会的制度。我认为这是社会生活中应当予以认可的现象。日本佛教中最有势力的是净土真宗。由于禅宗过于将重心倾向个人，从社会制度的宗教方面讲是弱于净土真宗的。净土真宗是因其非常团结的特性而形成的一个团体。团体中先有本山[[1]](#_1_3)，本山下面分出很多的末寺[[2]](#_2_3)，再下面是众多的信徒。这个团体在一个中心思想或信仰指导下运转时，会形成一股巨大的社会力量。这时的宗教就可以看作是社会的存在。

### 个人的宗教体验包括三大要素

我今天不想谈宗教的社会性，想从个人的特殊性角度探讨，即将宗教看作是个人的宗教去考虑。所以，这里不谈有没有本山、有没有末寺。也不考虑本山是什么宗派，更不谈本山的事业是社会事业、慈善事业，还是与政治、教育有关。本讲的主旨，只是论述个人的宗教体验。

有学者认为，宗教如果不涉及社会生活的意义，就没有作用。从某种意义上讲，宗教的确可以无视社会和国家，因为它要追求的是一个更大的存在。所以，国家、社会、世界对宗教来说可有可无。可以说，个人的宗教和作为社会制度的宗教没有任何关联。因此，宗教确实是一个十分危险的存在。所幸，宗教必须作为制度方能成立，可以多少缓和一些上述危险。从个人的宗教体验角度讲，社会的价值等没有任何意义。从某种角度讲，宗教与理论和社会政策没有任何关系。由于这种说法有着很大的危险性，在此不做过多阐述。因为宗教存在着极为世俗的部分，所以在发展过程中也有向社会道德妥协的时候。用“妥协”一词或许有些不妥。人类无法孤立地存在，无视、逃离社会则无法生存，所以宗教也必然有妥协的时候。总之，今天的演讲主题是个人体验，作为个人经验的宗教，我认为有三个组成部分：传统性要素、理性要素和神秘性要素。

具有宗教体验之前，是按照什么样的顺序形成了最初的宗教体验呢？当今世界的顺序是，首先依照传统接受宗教。宗教具有必须依靠传统的特点。由于宗教具有“传统必不可少”的特性，作为制度，宗教可以被列入到传统的因素之中。从个人体验的角度看，虽然是可有可无，但由于宗教不可能离开其他存在而独立生存，所以，一定会与其他的一个存在或更多的存在产生关联。这样就形成了作为制度的宗教，宗教只有形成制度才会有发展的基础。如果一个人也能够生存，就不会有产生宗教的因缘。所以，否定社会生活，一味强调个体，宗教则不会存在。

可以想象，个人的宗教体验中一定会有社会生活。因此，宗教中必须要有传统的因素。我们小时候都被大人带着去过寺院。在西方，家长同样带孩子去教堂。总之，我们都被父母或是长辈领着去过，不管我们是否有这样的宗教需求。即使不去寺院，大人也会请僧人到家里诵经或说法。说法大多是在寺院中进行，诵经本身其实就是一种说法。经书就是佛祖说法的记录，诵经就如同在听佛陀说法。这就是诵经的起源。后来，诵经的意义发生了变化。最近，诵经已经变成“必须要读，所以才读”了。是否理解经文的意思也不再重要，只要诵读就可以了，这种现象虽然也有值得思考的部分，但诵经的起源是为了让佛陀的声音永远在耳边回响，所以用诵经的方式反复聆听。我认可经文必须诵读这一观点，但不能否认人们还有相反的看法。

社会上有这样的现象，有一件从社会角度来看大家都在做的事。有些人就会说：事情发展到今天，无论现在是什么情形都需要重新回归本源，按当时的初衷去做。这种看法的确很有道理。但有一点需要注意，就是不要忘记这件事起源于几年甚至几百年前，今天的现状中已蕴含着历史的沧桑和变迁。所以，不能简单地考虑本源。有些事物，初衷已被彻底遗忘，留下的只有历史变迁后的现状。历史意义也已经被赋予了新意或发生了巨大变化。有些已经变得无法理解，无法理解的也许正是它的意义所在。如新年时用松枝和绳子表示喜庆。喜庆中，其实有着很不吉利的一面。正如一休和尚所示：如果新年正是逐渐接近死亡的时候，就会不喜庆了。正月的喜庆是有原因的。因为新年时，如果有人说“节哀顺变”会让人感觉怪怪的。所以，既不能对每一件事都追根寻源，也不能因为“现在就是这样一个现状”就给予肯定。

_0005_01

### 宗教教育可培育我们对宗教的感知与情感

孩子们去寺院听和尚诵经和讲法，并非他们有宗教需求。教育也是一样，没有孩子会主动要求接受教育。孩子们在学校，如果没有老师的管教应该不会有人学习。孩子们是因为学校有要求，才会学习。我们的日常工作中这样的现象不是也很常见吗？如果你从事教育工作时间长了就会逐渐意识到：祖先为我们留下了如此众多的财富——宗教虽不是财富，但财富是通过宗教继承的——不能让这些财富减少，要让它越变越多，并传给下一代。送孩子去学校，带孩子去寺院，无论哪种方式，都是为了让孩子继承祖先留下的物质、文化、思想的遗产。我认为带孩子去寺院是个非常好的习惯，在孩子小的时候就让他们养成这样的习惯再好不过了。常听基督徒抱怨说，现在的基督教势力衰退，信徒越来越少。这或许是真的吧。我不是要求大家必须去教堂或寺院。有人认为去宗教场所对孩子不会有帮助，但还是去了。尤其是基督教与道德密切相关，基督徒们认为非基督徒都是些野蛮且不守规矩的人。更有甚者将周日带孩子去寺院看作是作秀。其实，带孩子去寺院增长见识是一件好事，是一种很好的宗教教育。通过去寺院，宗教会逐渐进入他们的心中。即使没有被带去寺院，也可以通过社会上业已存在的寺院和僧侣，让孩子们对经书耳闻目睹，这也是接受宗教教育的一种方式。传统宗教对人心的渗透力非常大。坏母亲不会带出好孩子。尤其是在宗教教育方面，母亲起着关键性的作用。伟人，尤其是宗教领袖的母亲，大多是非常优秀的。可以说，对孩子进行教育是母亲的一项重要工作，是父亲力所不能及的。这说明了女性的难能可贵。

此时，我想起了印度的孙大信。他十六岁时改信基督。当今已是一名基督教的大成者。他在儿童时期接受的是什么教育呢？他十六岁转信基督，印度人成熟较早，十六岁相当于气候寒冷国家的十九、二十岁。他自称是基督徒，其实，他信仰的应该说是基督教和佛教的融合体。今天在印度，佛教已所剩无几。但在印度这个国度，即使不以佛教的名义出现，佛教的核心精神依旧会通过其他方式融入其他宗教中。印度教中就有着很多佛教的思想。建立了反英同盟的甘地，他的信仰中有着很多佛教的思想。孙大信虽然自称是基督徒，不是佛教徒，但他的思想中还是吸收了很多佛教的精华。孙大信不所属任何一个教会，他认为那样会让他感到不自由。他想要传教时，可以去任何一个教会，如果有了所属教派就不会这么自由。他就是这样一位独来独往、与众不同的基督徒。他曾身无分文游遍欧洲。随着名气的增加，愿意为他出资的人很多。一天，一个人建议说：“你不妨进基督教的神学院去研究神学，从历史和组织角度系统性地学习神学。”孙大信答道：“我早就从基督教的神学院毕业了。不上学也可以。”当被问及是哪所学校时，他回答说：“母亲的怀抱。”他自称毕业于“母亲的怀抱”。他十二岁时母亲便去世了。小时候，母亲常对他说，“你要成为优秀的宗教家，要献身宗教就一定能有大成就。”所以，他认为已经从“母亲的怀抱”里毕业了，没有必要再去学习其他学说。孙大信很有个性，在英国传教时和印度的圣者一样赤脚走路，不戴帽子，十分朴素。有一次在拜访一所豪宅时，出来迎接的女仆人看到他后向主人描述道：“有一位来访者，从未听过他这样的名字，看上去和耶稣一样。”这个故事充分说明了孙大信的风貌和性格。从他所言来看，只有母亲的教育，才具有让传统的宗教走进孩子内心深处的能力。只有从这方面入手才能培育我们对宗教的知识、认知、情感。因此，要得到宗教的体验，除了带孩子去寺院外，母亲在家中对孩子的感化也是颇有影响力的。这一点千万不要忘记，我一有机会就会反复地提及这一点。

_0005_01

### 传承宗教是要传承精神而非仪式

“面对宗教时个人是什么态度呢？”答案只有一个，就是只会一味地听别人讲，完全是被动的。为什么要诵经，为什么要合掌，为什么要去听开示，佛祖为什么伟大等，全然不知。只知道是被人带着去了寺院，被动地聆听开示。我认为被动地听和被人带着这些被动行为十分重要，是日后萌生宗教意识的助缘，是日后发现自己人生意义以及发展顺序的缘起。

这些被动行为之所以重要，是因为在现实生活中，传承财产的同时将我们的宗教经验也传给下一代是十分重要的。就是说在将父母遗留给我们的金钱、土地、住宅等财产传给孩子的同时，也要将我们积累的社会经验传授给他们，或者将其继承发展后再传给下一代。再进一步说是为了让我们能够重温宗教开创者所经历过的心理状态，传承必须要有一套仪轨和规矩。宗教建筑的艺术表达里同样包含有仪轨。这些仪轨会由外至里渗透进年轻人那颗即将形成的信仰心。如果置身于大殿，自己的心会不自觉地被大殿所散发出的宗教氛围所熏染。

宗教仪式是宗教情操的外在发展。如果它的表现是由内向外，那么接下来便会由外向内，转而对我们的内心产生作用。孩子的心会不知不觉地接受这一作用，会自然而然地从殿堂或仪式中感受到其中所包含的宗教领袖的心境。各种宗教环境以及表现形式，无论是用艺术形式表达，还是用行动和仪式展现，我们的宗教体验一定会通过各种形式表现出来，这些表现形式会唤起在场的每一个人的一种心境。内心清净、没有业障的人会准确地接受对方传递出的心境。这就是宗教的传统性。

从某种意义上讲，仪式是有无两可的。只要内心拥有仪式的功能，外界如何都不重要。但人类不行，人类的内心活动一定要有相应的外在表现形式。没有外在的表现形式，内心的作用也会消失。表现与体验间的紧密关联，使得表现不可或缺。古人云：“德不孤，必有邻。”内心有活动，一定会展现于外在。没有展现，就说明内心的感受还不够强烈。总之，情感、意识、内心活动都要有相应的表现形式。只有表现出来，才能证明内心真正地发挥了作用。美术方面总是画不好，文章总是写不好，演奏时总是演不好，都说明当事人的感受还不够全面。当今寺院的衰败，也说明了佛教精神的缺失。我坚信，只要以真正的宗教信心去接受一切，就可以通过仪式或佛教的表现形式与活在今天的佛教相拥。单纯的表现形式也会伴随弊病，一脚踏空就会十分危险。换言之，如果我们过于重视表现形式，仪式就可能成为没有任何意义的单纯仪式。这是伴随着传统而存在的弊病。人类的行为总是伴随着弊病。没有了弊病，就会感觉到哪里不对劲。意识到不足时，就会在下次加以注意和改善。这种改善只要不是无视迄今体验的历史，就可以成就历史上传承至今的思想。这样的思想会在千变万化的环境中以最契理契机的方式重现。

从前有一位著名的画家，国王对他说：“我想看看你的画，画一幅让我看看吧。”那位画家便画了一个圆圈呈给国王。国王问道：“这怎么是画呢？”画家回答：“绘画并非只是表现固定形状的山和河流，一个圆就足够了。不理解这一点，就不会懂我的画。”这个故事虽然不是发生在日本，但我相信类似的故事在日本画家中也一定会有。

现在有些画我们虽然看不懂，但我相信有欣赏眼光的人一定是一看就懂。过于拘泥形式就会显得呆板，但毕竟还可以引发争论。但如果仅仅是停留在形式上，就会形成巨大的缺陷。事实上，心理活动若只是停留在内心，不借助某种形式展现出来，就不能发挥心理活动的力量。表现的形式和表现的思想，可以认为是两种不同的存在。如果不是人是神，就无需什么表现形式了。只要是人，既需要传统也需要形式。从表现意义的角度讲，制度和教育都有其相应的意义。

## 第二讲 宗教体验的各种形态

传统性、知性、神秘性是形成宗教的三个必要条件。不具备这三个条件，宗教则不成立。在传统性方面、有关仪式方面同样都包含这三个条件。

知性，简单说就是道理。所谓“道理”，一般是指“讲道理”，不对事物加以说明，就无法界定。我们做一件事时，不是单纯地去做。无论好事还是坏事，总是要找一些做这件事的理由。当人们做完一件事情时，无论是好事还是坏事，都要给自己找些借口。做了好事本应不需要借口，但我们仍旧会问：你为什么要做好事？这是人类共同的特性。宗教也是如此，相信主、祈求阿弥陀佛护佑等也是一样，都是人性的普遍表现。找借口通常是在做完一件事后，而不是在做事前。一般的顺序是先完成工作再去找借口。

_0005_01

### 宗教最初的表现形式大多是仪式

野蛮时代的宗教，其表现形式大多是仪式。虽不知其中原委，但依旧举行各种仪式。仪式通常伴有严肃感和敬畏感。人们从仪式中产生了对主和佛的信仰。开始只是举行一种仪式，不知为何从中得到了满足然后就产生了神。这里的神并非特定的某一位，而是意识到山河草木、世间万物中都住有神明，并开始对神灵顶礼膜拜。

供奉“稻荷神”，与其说是清楚地意识并认识到有“正一位稻荷大明神”，不如说是在供奉爱吃油豆腐的狐狸。这是为了让宗教更便于贴近生活。这种仪式始于原始时代并流传至今。先有必须要做的事情，做完后产生了“为什么要做”的疑问，于是就有了说明，有了为什么要做的说法。这时知性因素就到达了宗教阶段。如果对照孩童时期的成长经历，恰如十三四岁的初中生，这时是最爱“讲道理”的年纪，是思维发育的高峰期。信佛家庭的孩子，都去过寺院，听过说法，参加过各种佛教仪式。开始时，他们很满足地跟在父母身后，模仿他们作法。到了这个年龄便开始怀疑“真的有佛吗”？基督徒的孩子们会开始怀疑“主是否真的存在”“为什么要为死者诵经”“人死后会去哪里”“为什么要诵经”……各种疑问会接连不断地涌上脑海。如果找不到满意的答案就会产生烦恼。这个年龄段的孩子最让父母挠头，但所有的孩子都会经历这个成长过程。

_0005_01

### 思考使宗教的知性因素进入头脑

“子曰：吾十有五而志于学。”十五岁志于学，不是说中国人在这个年龄开始学习，是指形成了寻找、质疑事物的研究意识，即形成了知性自觉。从此，不会再像以前那样无条件地接受一个事物，会开始思考事物的形成原因以及是否接受它。每个孩子都会经历这种转变。迄今为止只是盲目去做的孩子们，从此开始会回头审视自己的行为，会问一个“为什么”。以前的自己是没有分别的，自己就是做事的自己。开始思考——开始回顾并思考“这是什么”——此时此刻的自己已不再是无分别的自己了。那个盲目做事的自己开始脱离自己，而从外部审视自己。知性需求的产生，意味着自己已经是一分为二了。这种分离成为能够真正救赎自我的阶梯，同时也埋下了烦恼的种子。

从生物角度看，动物界也是如此。动物中有聪明的动物，也有很原始的下等动物。它们只有生存的技能，没有思考。植物也是一样，所以没有分别。事物没有一成不变的，当一个存在消失后，人们意识到世界是自他对立的时候，自他就会相互牵制。条件并非总是自由的，限制自己行动的因素无时无刻不站立在自己面前。盲目做事不去思考的时代已经过去，我们开始思考自己的行为被限制的理由。为什么被限制？为什么必须被限制？是什么在限制自己？迄今只会盲目做事的我们伴随着长大，开始思考做事的理由了。这一变化意味着你已从少年进入了青年。

不要让知性的成长途径只限于劳作，要后退一步去审视劳作本身。思考是什么限制了自己的行动？行动的目的是什么？在哪里可以找到行动的自由？开始可能觉得有阻碍会很麻烦，但渐渐地你会意识到，有阻碍其实是一件好事。开始时只是单纯地躲避障碍物，寻找没有阻碍的地方前行。随着不断前进，反而开始觉得有障碍是一件好事。这是真正的思考。因为存在障碍，所以才会去思考。思考一旦形成，就会不断进步，知性会在这时独立出来。俗话说“艰难汝玉”，贫穷、困苦使人类成长为思考的动物。思考会转换前进的方向，思考的意识和内容会因此丰富起来。虽然艰难，如果能丰富当事人的意识内容，对这个人来讲就是有价值的。如果超越了承受范围，也会很麻烦。如果可以承受丰富意识内容，那么机会当然是越多越好。根据一个人与生俱来的能力，他会遇到各种各样的人生障碍。如果具备逐一扫清障碍的能力，内心的生活内容一定会是丰富多彩的。如果不具备这种能力，则会败给迎面而来的阻力，自己的成长也会受到阻碍。应当如何去应对这些情况呢？每个人的遗传、生存的环境千差万别。所以，个人思想意识的成长就成了教育家、学者们研究的重要课题。

有人会说：这个问题不必想得太复杂，在学校里可以充分地思考。当今的学校是受经济和国家体制制约的，不会去专门研究某一个人的成长环境和遗传，从而让他的个性得以健康成长。随着社会的发展，将来的学校或许可以做到。今天的学校要受到经济或国家体制的制约。关于这个话题我不再赘述。总之，我们肯定要思考，思考是宗教的知性因素进入我们头脑的原因。

_0005_01

### 佛教中的“分别”会产生什么结果？

◇知开始独立，具有单纯的知的功能

从某种意义上来讲，我们在最初时是无知的。佛教称为无明、不觉。无明和不觉并不意味着从开始就没有智慧，是指知还不发达，只是一种功能。这是无明的功能。有人这样解释佛教：人不能对事物一无所知，所以必须破无明。我对此多少持有异议，但这不重要。

思想意识不发达、知性尚未发展起来之前的单纯劳作可以认为是无明。无明就是业，业就是无明。人们通常说“无明业”，我认为应该改为“无明即业”。在意识没有发挥作用时的单纯行为，哲学上称为“盲动”。所以，无明不单纯是指没有智慧，而是指只有行为的状态。在此之后，我们会产生退一步去观察行为的需求。不用去问为什么会有这样的需求，因为人类就是这样生存下来的。

佛教在两千五百多年前产生于印度。当时只是形成了大致的骨架，后来是在漫长的岁月中逐渐发展完善。佛教所说的识，就是前面讲到的分别。俗话所说的“分别”和“分别盛”[[3]](#_3_3)正是来自佛教中的“分别”一词。无明、不觉、业等变成“分别”，就产生出了分别后的产物。这个产物就是识。开始只会盲目劳作的人类，在今天具有了退后一步观察的识。这样的发展有好的一面，也有坏的一面。分别是很好的事，也是人类的特性。动物虽然也有这一特性，但不如人类发达。分别能够成为人类的特性是件好事，但大乘佛教却要求我们，必须要放下分别心，进入到无分别的状态中。这是大乘经典再三强调的，尤其是《楞严经》。从分别中将会产生出什么结果呢？迄今为止劳作只是一种本能，本能是无分别的。我们看小鸟筑巢，真可谓巧夺天工。工学、数学的专家们对鸟巢进行研究后，都会被小鸟用本能创造出的巧妙、精致所震惊。蚂蚁的世界也是如此。在一些地方，鸟巢的高度也成为今年是否会下雪的预兆。如果鸟筑的巢比往年高出两三尺，当地的人就会知道今年一定有雪。不知道鸟为什么会有这种本能，也许人类也曾有过，只是如今已经全部消失了。只有下雪后才会知道要下多大的雪。现在有天气预报，有人认为天气预报靠不住。现在的天气预报确实不靠谱。现在的天气观测站并未覆盖所有的山顶和各种海拔高度。特别是日本面向太平洋，是受太平洋气候影响的国度。在我这个外行看来，在观测不到影响天气的详细数据的前提下，无法做出完全准确的预报。无论科学怎样发达，不具备繁杂细致的条件是无法做出准确预报的。现在我们可以做出天体运行方面的预测。天体运行所需的预测条件相对简单，通过数学计算就可以完成。一旦增加了复杂的条件后，就不会那么容易，准确地做出预测了。

大家知道，动物的本能是人类的智慧无法比拟的。不是说它们可以预知一两年后将要发生的事情，因为预知是有限度的。它们完全凭借无意识、无分别、天生的本能生存。人类花费五十年苦心研究也不会搞清楚的事情，动物可以凭借本能做得不差毫厘。人类由于分别意识的高度进化，已不知失去了多少本能的力量。智慧的本性是判断事物，思考事物不能仅靠本能，一定要拿起算盘实际计算。智慧是如何增长的呢？这时的智慧开始独立了。在以前，知是劳作所必不可少的。那时的知是十分实际的，只是考虑如何才能充分地劳作。如遇到障碍物时如何才能将其搬走等，十分现实。这时知离开了劳作，具有了单纯的知的功能。

◇分别也有不好的一面

前面我曾谈到有人说：大学里的学问没什么用，不如进银行从底层做到高管实际。大学里学的东西完全没用，我认为这要从多个角度来看。伴随着知的发达，的确会有人变得不食人间烟火。特别是在学校当老师的，他们不谙世故、动手能力差。所以，大多数学者都很清贫。他们不解世故，实操能力极弱。这说明在现实生活中，学者们的知在逐渐独立。如果只是知单方面的发达，就会变成“为学问而做学问”。我不知道研究学问的结果是否会为人类生活、社会生活、团体生活带来正面的影响，总之，单纯的学术研究带来的结果是“为了学问而做学问”。

医生工作的目的是治病救人。同时也在残杀兔子、狗等动物，行为十分残忍。这种行为在一定范围内或许可以为人类带来好处，但医生们却只是一味地强调“这完全是为了学问和研究”。从常识来讲，医生的行为实在是毫无慈悲，非常残酷！医生们却不以为然。不知道这些研究究竟为人类带来了多少好处。只要研究学问就会带来这样的后果。

不仅医生，哲学家的研究也是如此。哲学家的研究就是思索。这些思索可能与当今的现实世界毫无关联，没有哲学家的这些研究，我们一样可以生活。他们不停地研究着这些概念如何，那些判断怎样，试图创造出另一个世界。物理学家、历史学家、地理学家、数学家们也是如此。不能说他们的研究完全脱离现实，但确实有着脱离现实、只凭智慧思索的倾向。人为的事情大多存在着这样的弊病。从事物发展的过程考虑就会得知，当现实生活需要产生一个新事物时，就会随之出现对它的研究，研究又会令这个新事物逐渐脱离现实。自古以来，中国人都被称为是现实主义的民族，日本人也一样。现实和理论是产生争论的症结所在。

换个角度讲，如果一方是保守心而另一方是进取心，学术研究并不一定是进取，不搞学术也不一定就保守。但是，让知走向独立的因素总是存在的。这个因素可能不一定是进取，但肯定不是保守。不按常规做事，就是违规。体现在政治、社会上就会引发各种冲突。我在此不评论保守和进取的是非，但人类总是想将思考和现实分开，结果造成了青年时期的烦恼。十七八岁时开始，心中开始出现各种各样的宗教烦恼。一直快乐的我们从这时起变得懦弱起来。年轻气盛、自信满满的青年开始感到了内心的烦恼，不愿接触社会，害怕与人来往，坐立不安。这就是分别带来的结果。孩提时代，心中没有分别。随着年龄的增长就不再天真、无分别了。随着分别的加深，我们开始伪装、开始虚伪。

以我为主的所作所为，即所谓的“天上天下唯我独尊”的自己，由于分别的出现，开始自己去审视自己并顾及别人会如何看自己。以前，因为不会审视自己，所以像个孩子一样随心所欲。当开始审视自己——若单纯是自己审视自己还好——不仅是自己审视自己，还会顾及他人如何审视自己，而这时恰恰又不知道别人究竟如何看待自己。如果能够做到客观地看待，从而取人之长补己之短当然是求之不得。一旦把控不住，就会虚伪地认为：反正是做给人看的，只要给别人一个好印象就好。

分别的结果导致“不是想这样做才会去做”，而是考虑到“别人会怎样看我”才会去做。不去分别就不会有这样的结果。没有虚伪就不会有分别。虚伪是当今社会即所谓文明社会的罪恶根源。

一位西方诗人写过如下诗句“如果可以做到像他人看自己那样去看自己”，别人看待自己的心情和自己揣测别人如何看自己的心情肯定是不同的。他人对自己的评价和揣摩他人对自己的评价，两者是有间隔的。如果可以像他人看待自己那样诚实地看待自己，我们将会变得纯洁，不再自负，世界也会变得和谐。

知性发展的结果是什么呢？是自己扼杀自己。为帮助自己而产生的知的功能，反而会成为杀害自己的凶手。那么知性是如何扼杀自己的呢？从宗教角度看，就是将一个原本完整的物体分成了两个。今后还会出现更多方式，最根本的就是一分为二。以前是“天上天下唯我独尊”，现在是左顾右盼、畏畏缩缩，毫无豁达自在的潇洒。这样的人与死无异。一个人如果审视自己如同照镜子一样客观，可以说这个人就死掉了。

孔子听弟子说一日三省时说道：“两次足矣”。想得太多，则会过犹不及。有人说，莎士比亚像日本的近松，他拥有一双看破人生的慧眼。莎翁曾说过这样的话：“反省会遮蔽清澈的心，会让我们看不到未来。”中国有句老话：“断而敢行，鬼神避之。”所谓“断而敢行”，意为一旦做出决定便立即付诸行动就会畅通无阻。俗话称之为“疯狂的力量”。疯狂中没有分别，只认准一个方向，所以力大无比。酒醉不乱性，也是同一个意思。不要去在乎这个人怎么做，那个人又做了什么。如同过独木桥，将注意力集中在对岸不去看脚下，即便有些摇摇晃晃，也可安抵对岸。如果有了分别，就会因心中恐惧而无法过桥。有人会从高塔跳下自杀。当我们登到高处时双脚时常会发抖，还会突发奇想从高处跳下去。这会不会就是跳塔自杀的原因呢？为了自杀而爬上高塔的行为会让人感到有些奇怪。从高高的塔上跳下去一定很抓众人眼球，但是也不能因此就可以说自杀是为了炫耀。现实中出于虚荣、为引人注意而选择跳塔的虚荣心理是存在的。我站在高处时，常常会有想跳下去的冲动。或许有些人并没有经过深思熟虑，也没什么企图，只是想跳就跳下去了。按照这个思路，醉汉过桥时就可以顺利通过。疯狂的人也许需要分别，但现在我们是在说分别不好的一面。醉汉过桥时，心中只有一个念头。当然，这不能成为一定要喝醉的理由。心念专一就会顺利到达目标地。当我们分心并顾及其他时，反应和动作就变得迟钝。功能迟钝后，人就会死亡。上战场也是一样。有人在战争中立了大功而一举成名。其实，只要有某种动机任何人都可以做到。子弹朝你飞来时没有人不害怕。事后回过头来想一想，当时无论你害怕与否，都必须往前冲。战争中不是敌死就是我亡。决心这样一下，任务就只有一项——向前冲。这样反而可以气定神闲超常发挥，表现也一定是非常出色的。无论是在旁人眼中，还是在自己回首往事时，都会感叹当时为什么会有那么出色的表现。可悲的是，这样的现象不可持续。只会是随时发生并随时消失。经常听说有一些人开始时风光无限，不久又日落西山了。

《忠臣藏》故事中的四十七位武士剖腹自杀，表明他们在完成使命后做了一个了结。如果重回世间，不知又会遇到什么样的失败；漫长的岁月中又会发生什么事。为顾全他们一生的名誉，不如在当下结束生命。所以选择了剖腹自杀。这种说法似乎有一定的道理，但人不能因为有过一时的荣耀就必须放弃余生。因此，这个故事只能作为例子说说而已。

_0005_01

### 宗教总会伴随着迷信

宗教总会伴随着迷信。科技的进步也消灭不了迷信。欧美各国即使在科学发达时期，迷信依旧存在。在科学还未发达的中古时期就存在的迷信，在科学发达的18~19世纪依然存在。我相信直到今天迷信依旧存在。我在二十几年前去法国的寺院时看到过一段记载，内容如同去浅草寺参拜观音时许的愿：如保佑我考试合格，愿为寺院捐赠石瓦或修缮损坏的柱子。考试真的通过后，许愿者就出钱修建了某处。这好像在稻荷神社的祈愿：请神灵保佑我心想事成。如能如愿，发愿为神社新建鸟居（注：即神社牌楼）。稻荷大神如果想要鸟居，就必须要帮助许愿人实现愿望，否则就会白白损失一个新鸟居。这就是迷信。

请愿的人和被祈求的神之间是什么关系，在什么条件下可以实现愿望或不能如愿等，都一无所知。所以，可能别人如了愿自己却落了空。更不知道甲如愿后乙跟着去祈求可否如愿以偿。不知道是否因人而异，也不知道应当具备什么条件。这也是迷信。

在科学领域，如天气预报是要有明确条件的。无论下雨还是刮风，只要条件具备，一定会下雨、刮风。如果是迷信，就不会知道需要具备哪些条件。只好装出一副很懂的样子去许愿、欺骗、愚弄他人。迷信不同于科学，科学需要明确所需的条件，找到先进的科学知识加以解决和无法解释的分界线。科学虽然在进步，但仍有人企图以未知的条件为前提去实现心愿。这样的欲望就是迷信。

科学的进步尚未能消除迷信。无法根除迷信是因为有下述这样的人存在。当听到别人说“在这里建房子、挖井、搭建厕所会不吉利，因为方位不好”时，即使不信风水，也会开始担心耗费了大量财力反而会招引来不吉利的事情。会尽量避开“不吉利”的地方修建厕所挖井、建房子。虽然不解其中奥妙，仍会尽量避开风水不好的地方。这种人就是妥协性功利主义者。

迷信需要作为一个课题进行研究。据我观察，即使在科学知识产生以后，科学对所需的条件也开展了诸多研究，迷信却依旧存在。原因在于人类拥有超越科学的本能。迷信的依据存在于科学领域之外，扎根于比科学更深的地方。根只要不断，迷信就不会消失。无论科学如何发展，都不可能断除迷信。很多人组织破除迷信的集会，四处宣传要破除迷信。参加活动的大多是不迷信的人。迷信的人要么不去，要么去了也不会放弃迷信。在活动中能够做到破除迷信的人，大多是不迷信或基本摆脱了迷信的人。这种活动对破除迷信没什么作用。能够起些作用的人往往不去参加这类活动。生了根的迷信，可以去掉一些根茎，但斩草除根是不可能的。科学的力量来自已知的内容，科学会将事物一分为二。科学就是在一分为二的过程中产生的。迷信和宗教则不然，它生根于无分别中。这是科学的力量所无法做到的。科学的力量不可触及、无法做到的部分就是无分别。宗教和迷信产生于无分别。宗教和迷信都有很危险的部分，所以需要我们加以仔细研究，从而做到取其精华去其糟粕。

_0005_01

### 宗教不单单包含感情，还有知性的元素

人们认为，人的力量无法达到的地方就是佛或神。所以会去求神拜佛。人们总是希望所有人类自身力所不及、考虑不到、无法弄懂的事情，都要按自己的意愿去发展、变化。于是产生了迷信。迷信源于不知道、弄不懂，这让科学也束手无策。这是宗教的依据。人总有不知道的事情。知的出现，照亮了迄今的无明、不觉。使我们可以分成两部分来看无明、不觉。但知也有不能及的部分，有很多问题仅靠知是无法解决的。知达不到的地方会有不安。青少年时期是充满理想的，由于不安的存在，人们总是要为消除心中不安而大费脑筋。理论也有行不通的时候。比如说，我们将一个整体分成两部分后，对它会有一定的了解，但总是会有不知道的部分。知道不是绝对的，只有在不知道的前提下才能发挥作用。以一个事物为基础，制作出两个以上的事物，这两个事物就是二，它并不是从一开始就是分开的。能够计算出是两个，因为本源是一。所以，二来自一。我们一定要注意，这里的一是一分为二的，而不是数数时的一。一不是二中的一，不是数学，是作用。既不是一也不是其他，是一直在做功的功能。这才是一。如此想来，从一发展为二时的一，当然是指无法分别时的功能。如果这种功能已经成为一体，说明已经完成了一分为二的过程，那么，从已经分别后的“一”中根本无法产生出真正的功能。这里所说的一，是未分别的一，不是相对于二或三来说的一。那么怎样才能想出这个一呢？这个一是无法想到的。如果捕捉不到这个一，就无法安心。由此看来，智慧可以说是为了让人类迟钝而产生。开始时为了获得知而产生了智慧。智慧出现后会朝着发挥作用的方向发展。当知独立后，我们就会发觉知的产生只是为了把人变成傻子。人没有眼睛，就没有想看到的欲望。事实上，没有眼睛的人才会有想看见的欲望。并非因为有眼睛，我们才想去看到什么。而是想要看见，所以才有了眼睛。有了眼睛后，我们看到了山峰、河流、山川草木、芸芸众生。春有春色，秋有秋景。可惜的是在看到景色的同时，也看到了人类社会的错综复杂，产生了要这、要那的欲望。眼睛不知道给我们的日常生活增添了多少烦恼。同时，眼睛也让我们获得了众多的精神慰藉。看来，不看、不听、不说真的会省去很多烦恼。古人云：“知字是忧因”，意思是识字给我们带来了很多麻烦。

知发挥作用后，会让我们回首往事。这给我们带来了很多好处，也生出了许多烦恼。从宗教角度讲，如果佛祖诞生后什么都不说就好了。一句“天上天下唯我独尊”不知给我们带来了多少烦恼。这是什么意思呢？我们多了一个看问题的角度自然是好事，但坏事也随之而来了。分别的形成是一件大好事，同时也是一件坏事。它要求我们对每一件事物都要有个明确的说法。要求哲学必须彻底发挥知的作用去解决一切问题。其实，哲学不仅只是道理还包含有实践，如果哲学没有实践经验作基础就不会有生命。在这一方面，宗教比哲学更有力量。宗教不是无穷尽地追寻与实践分开的玄妙部分，而是要退一步去看某一方面。退一步观察非常重要，必须要这样做。退一步回到以前，并不是往回走很远，而是退到适当的程度。回到可以说“我不是回来了吗？”的地方就好。只要我们退到了可以这样说的程度，就是退回到了最合适的地方。只要能够证明我们退回来了即可。因为在这里我们可以找到宗教的依据。这个地方叫“无分别的境界”。有些人说：宗教是感情。虽然宗教和感情不可能完全一样，但在一定程度上是相似的。感情上无法理解的事情，通过宗教就变成可以理解的了。真正有过宗教体验的人，分析他们的心理后就会发现他们虽然嘴上说不知道，其实是知道的。在这里不明白等于明白。这样看待宗教人士比较贴切。如果说不知道就是知道，则说明知道就是不知道。如果这种说法成立，说明宗教中不单单包含感情，还包含知性的元素。人类是必须要跨越懂和不懂这一难关的，所以不能将宗教仅仅看作是感情问题。

_0005_01

### 努力寻找防止宗教被误解的方法

下面我们的话题要转向本能。宗教是肯定本能的，或者说宗教发挥了本能的作用。宗教在发挥本能作用的过程中是伴随着危险的。这一点值得我们深刻思考，需要得出更加深入、透彻的结论。佛则会对佛教带来更大的负面影响。按照现在这样笼统、大致的观点理解佛教，很难避免在宗教中出现无政府主义和虚无主义。这是宗教本身具有的弊病。纵观历史上的宗教就会发现，宗教在某一方面会展现出严肃的姿态。如同佛祖修行时表现的那样：树下石上坐禅、坚持难行苦行。在另一方面则相反，为所欲为，没有限度，甚至会杀人。这样的行为有些甚至变成了宗教仪式。这给佛教增添了许多危险因素。大乘佛教在这方面尤其需要注意。

大乘佛教中有菩萨。菩萨化身成各种形态去救度众生。观音菩萨有三十三应身。佛教中有“应身”。法身佛显现的不是肉体而是法体，会根据众生的需求现身出各种形态。因为菩萨是应信众需求现身救度，所以如果信众要求女人，就会现女人身，这是十分危险的想法。在日本，普贤菩萨就是这样。普贤菩萨的坐骑是象，文殊菩萨的坐骑是狮子。狮子威武勇猛，有战胜一切的本领。所以文殊菩萨手持宝剑。普贤骑的是大象，大象很温和，可以包容万物。普贤菩萨骑在大象上象征着可以包容万物。

经常可以看到现女人相的“普贤骑象图”。博物馆常常会举办这类的展览，所以看到这类作品的机会也很多。普贤菩萨为什么现女相来度化众生呢？女性通常象征着色欲。当然，历史上女性伟人也层出不穷，但现女身相的普贤菩萨是出现在男性本位的世界中的。如果女性今后得到选举权，可能会统治男性。如今是男性为主，制定法律、建立社会制度等都以男性要求为准。不知道将来是什么样，但当时是男性为主，所以普贤菩萨应男人要求现女人身去度男性。从男性角度看，这更适合男性的宗教哲学。所以，当时男性为主的不合理的社会制度才能被认可。这对大乘佛教是十分危险的，一定要多加防备。否则一些人即使做了坏事也不会承认。用禅僧的话说“这样做是为了度化众生”。如果做好事去度化人的话，事后既不说好也不说坏也就算了。一旦做了坏事，如果说既没做坏事也没做好事就相当危险了。人有很多缺点，必须想方设法控制住它们。在这方面大乘佛教相当有危险性。“酒醉不违本性”这句话既有宗教的妙味，同时，也存在着被误解的危险。充分展示宗教妙味的同时，更要努力寻找防止宗教被误解的方法。我不知道将来会怎么样，但一定要推进宗教思想架构的建设。

## 第三讲 作为宗教的佛教

### 只有加入神秘情感，宗教才具有鲜活的生命

前一讲已说过，宗教有三大要素：第一是传统，第二是知性，第三是神秘性。这三个组成部分基本上表现出了宗教的本质。我认为还有必要再加上一条，就是仪式，也可以叫做“美的分子”。主要体现在殿堂的庄严[[4]](#_4_3)和音乐等领域。这些可以看作是宗教中美的元素。没有仪式，宗教就不会有神圣感。

佛教中传统的分子是接受和传播，佛教称之为传承。我们在日常生活中称为传统。将老祖宗传下来的东西，从父母到儿女，从子女到孙子，代代相传。这就是宗教的保守分子。总体上宗教是保守的，保守形成的原因是传承的分子。与此相反，知性分子却总是企图破坏传统。知性分子总是会与传承、神秘性、仪式发生冲突，带有破坏所有事物的倾向。今天，我主要想谈一谈神秘的因素。“神秘”二字，日本古即有之。但与今天的“神秘”二字略有差异。神秘的、神秘性等是最近才出现的词汇。“神秘”一词虽然有时是指真言宗的真言秘法所包含的“将事物隐藏起来”的含义，但这一讲要说的神秘可以解释为“想要表达却无法表达”的状态。不是为了掩盖才去掩盖，而是想表现却表现不出来，其中似乎含有很大的知性成分，这里的神秘是广义的神秘。

广义的神秘中都包含了什么呢？包含了刚才讲到的“想要表达却无法表达的意思”。即所谓“佛祖四十九年一字未说”的《楞伽经》的状态。这“四十九年”是指佛祖从二十九岁成道到八十岁圆寂间的四十九年。佛祖说法四十九年，这个时间或许有些短，或许从文学角度讲不太准确，但四十九确是一个有意思的数字。既不是四十八年也不是四十七年，而是四十九年。四十九是个充满了诗意，耐人寻味的数字。四十九年间，佛陀一字未说。从成道的拂晓到涅槃的晚上，期间一字未说，弟子的问题也只字未答。这就是我们常说的“四十九年一字未说”。这是知性方面的、是想表达却无法表达的心境，是神秘的。但我认为应当放到广义的层面去看待。当知性意义上的神秘和情感上的神秘重合后，宗教的真正本性就会显现出来。

前面说过，宗教是由传承分子、传统分子、知性分子、仪式分子构成。但仅凭以上四点依旧无法形成宗教。必须加上有画龙点睛作用的神秘情感。宗教只有加入了神秘的分子，才会拥有活泼的鲜活生命。神秘中包含着各种各样的情感分子，如果要问都有哪些情感？首先就是“惊异的情感”，也就是看不惯。我们在生活中遇到看不惯的事物时就会感到不可思议。引发“不可思议感觉”的不一定都是宗教，但宗教中的确存在着能够让我们感受到“最不可思议”的成分。当然这也不能一概而论。当自己感到不可思议时，别人却不一定感受得到。有时看上去漠然置之，却包含着惊讶和不可思议的成分。其次是恐怖。我们有时经常感到惊讶却并不害怕，如很亲密的朋友时隔多年的来访，会令我们感到吃惊，却不会感到恐惧。但也有让我们既感到惊讶又感到恐怖的事情。当我们感到力所不能及的压迫感时就会心生恐怖。恐惧之外还有一个“畏”的念头，即敬畏。有些恐惧中没有畏惧，只是害怕、惊讶、吓了一跳。当对某些事物心生尊敬的同时还会产生出更深一层的情感。与己相同却在自己之上。从某种意义上讲，敬畏并不是因为对方拥有优越的社会地位或丰厚财力，而是对方看似与己相同，却感到在某些方面与己不同。当我们面对神灵时，会不由自主地低下头，这种情感不同于尊敬，应当说是敬畏。敬畏中包含了惊讶、恐惧和尊敬，这些成分聚集在一起后形成了一种复杂的情操，这种情操就是敬畏。这些是敬畏所必不可少的。但仅仅这些还不够，还需要再加上一两个元素。其一是信赖。将自己完全托付给对方并舍弃自我，只有将自己托付给对方才会感到安心，这就是信赖。敬畏中一定要有信赖。其二是希望。信任是一种托付，同时我们也要抱有期待和愿望，希望自己心中的理想和自己最珍惜、最珍贵的东西价值越来越高，越来越兴旺。对某一事物的信赖中一定包含着相信它越变越好、愈发兴盛的期待和希望，相信它会更上一层楼。知性分子占主导地位的宗教中，情感元素可谓是微乎其微。仔细分析一下就会发现宗教中是包含着希望和情感的，这是基督教反复强调的。基督教最为重视信仰、爱和希望。其他宗教人士曾批评佛教缺乏“希望”，但仔细研究后就会发现，“希望”是实实在在地存在于佛教中的。禅宗始终被看作是最没有“希望”的宗教，但仔细琢磨就会发现，禅宗是大有“希望”的。没有希望，禅宗将会面目全非。即便是满脑子“知性”和“直觉性思维”的人，心中依然有着某种希望。希望会逐渐地产生出复杂的情感。信赖、敬畏等情感也都产生于希望。没有希望就不能称之为宗教。宗教中还有让人安心的情感，信任也可以认为是一种安心。但仅仅是“信任”一词却无法充分表达出安心的全部含义，因为安心中还有满足于现状的含义。安心是宗教中必不可少的。仅仅是听闻的传统和传承性的讲法所得到的安心，一定会被知性分子破坏掉。仪式的、美的东西同样需要以“一心不乱”的安心为前提。无论有多少恐怖的念头以及信任和希望，没有八风不动的安心，宗教就不能成立。

_0005_01

### 佛教中还应加入情感的因素

看到“作为宗教的佛教”这个题目时，有人会提出疑问：“佛教不是宗教吗？”人们通常认为“佛教是知性的”，也有人认为“佛教是哲学”。还有人认为“佛教中包含了诸多要素”。为弄清楚这一点，我认为佛教中还应加入情感的因素。所以在此做了较为详细的论述。

关于安心，佛教认为是“转迷开悟”。我认为，需要对安心进行详细的解剖并尽可能地加以正确的感情分析。转迷开悟绝不仅仅是安心，还要有希望、信任、敬畏、慈悲和欢喜。此外，喜悦和法悦也必不可少。以上的诸多情感，构成了宗教真理中难以言表的情感要素。

◇宗教真理中的情感要素是怎么产生的

这些情感是如何产生的呢？比如，天崩地裂时自然会产生恐惧。野蛮人只会感到害怕，现实中有比人类更强大的存在，如果激怒了这一存在就会遭受灾害。于是人们想到通过举行各种仪式去安抚“强大存在”的情绪。可以认为，野蛮时代的宗教之所以得到发展，主要源于恐惧。随着文明的进步，我们发现自然的变革，如动物、矿物等的变革确实令我们震惊。例如，水结冰后会形成六角形的美丽结晶，矿物同样也会形成某种美丽的结晶。植物也是一样，春天开花、秋天红叶。根据最近植物学家的研究结果，发现植物也会有疼痛感。我们被刀子割到手时会感到疼，但却不知道当植物断了枝条时，某个部分也会有痛感。有些动物如果妨碍了人类，像蛆虫这样的害虫，就会被人类杀死，但人们却根本不知道它们是否会感到疼痛。研究植物性能的学者指出：通过精密仪器对植物的枝条断裂处和叶子被剪掉后的观察发现，这些部分出现了细胞聚集现象，说明植物有着敏锐的感受性。动物也有很多不可思议的现象。一到春天，燕子就会不知从何处飞来并孕育下一代。秋天一来又飞向别处，年年如此。蜜蜂窝、蚂蚁塔，如果认为仅仅是依据本能所搭建的，你不认为它的构造过于精致吗？学者可以在这些方面为我们提供充分的佐证材料。这样想来，围绕在我们身边的大自然不会也有着什么目的吧？蜜蜂、蚂蚁等营造出的社会生活，其完善程度足以令工学专家震惊。它们为什么能做到呢？关于这一点，基督教徒们曾展开过讨论，并以此为依据得出了“主是存在着的”结论。在此暂且不去讨论主是否存在的问题，但蜜蜂和蚂蚁的能力足以令人类产生恐惧心。不仅是一般人无法想象，连工学专家都颇感费解的事情，蚂蚁和蜜蜂却天生就会做，真是不可思议！当看过这方面专家的著书后你会更加吃惊。因为通过研究蜘蛛织网、蜂蜜筑巢的方法后，竟然发现其中包含着大量的物理学、力学和高等数学原理。

◇宗教的回归本能引导人类发现最初的本能

学者指出，人类正在远离动物天生具有的本能，变得不思考就无法行动。造桥是一件极为复杂的工程，需要从物理、力学各方面通过缜密计算才能开始建造，而且这些计算只有专家才能做到。而动物天生就会筑巢，蜘蛛织的网完全符合数学规律，在哪里挂丝最牢固，如何拉丝最节省……都是恰到好处。况且，蜘蛛是不经思考完全出于本能就可以做到。人类则要通过研究、计算才能完成。人类就是因为伴随着“进步”，远离并丧失了天生的本能。计算一下人类“进步”的得与失，真不知道得到的能否可以弥补丧失的。但是，当人类意识到这一点时，已经不再有自己恢复本能的能力。这是人类专属的烦恼。

但是，宗教却颇具回归本能的能力。回归本能，是指看到自然界、生物界的神秘后为之所动，心中生起各种各样的感情。因为宗教中有着人类最欠缺的本能——一种更高层次的本能，这种本能可称为宗教本能。只有遇到这一本能，才能使宗教具足应有的内涵。换言之，就是引导人类发现从最初的感觉到动物本能，进而上升到人类拥有的最高本能的目标。自然界和人的世界……人本来是应该回归到自然界中的。有时需要将人类和自然分开，有时又需要合为一体。人类脱离自然是件很奇妙的事，也是宗教的妙趣所在。这种脱离会让我们意识到：人类发现本能时之所以感到惊讶，是因为本能存在于我们所意识不到的地方。惊讶、恐惧、不可知是人类智慧无法把控的，如同我们无法把控宇宙一样。失控中会产生出情感，这种情感被人类称为惊讶、恐惧或敬畏。

◇如果自我脱离自然而存在，宗教就不会出现

如果只是恐惧、惊讶、敬畏，自我就会脱离自然而独立存在。这样，宗教就不会出现。人们总是期冀着与“自己力所不能及的存在”站在同一高度，希望自己与“力所不能及的存在”同在一处。自己一定要成为对方，对方也一定要成为自己。宗教有两种可能，要么大家成为交心的朋友，手拉手地同排站立；要么自他完全融为一体。宗教的存在形态，完全取决于是将两者视为同一个存在，还是视为对立的两个存在；是视为一个整体，还是视为站在各自立场进行对话的关系。佛教认为自他不二，其他宗教的自他是能够手拉手站在一起，相互交流的关系。自己却不能变得和对方一样伟大。不是自己升至对方的高度，就是对方降至自己的层次，总之都是希望相互携手进行交流。有时硬性地让二者站在同一高度，有时由于二者不在同一层次根本无法站在一起。从其他宗教的角度讲，对方既可以与自己完全相同，也可以不相同，自他之间已是浑然一体。这时，不再存在他、我之分。佛教则相反，在强调他和我、我和他的关系时，是在变相强调他与我的存在。这时既不能说是一，也不能说是二，更不是同排站立的两个独立存在。事实上，主张不二的宗教，现实中也认可两个独立的存在。主张一分为二的宗教，最终也承认二者是合为一体。说到底，无论是争论还是讲理论，我认为当你选择了某个立场后，都会去抬一方打一方。

_0005_01

### 真宗强调情感，而禅宗则强调智慧

佛教认为，智慧达不到的地方是与自我分离的。因为分离，所以力所不能及。佛教在这时会产生让“智慧达不到”的部分，变成自己智慧的愿望。实际上，“力所不能及”并不意味着与自己完全分离开。佛教一定要将分离的部分变为自己拥有的。如果是“智慧完全不可及”就不会用“可及、不可及”来表达了。因为不可及中存在着可及，才能称为“不可及”。当“不可及”时，一定会有“应该可及”的部分。所以，才能称之为“不可及”。在“完全不可及”的状态下，对方与自我根本就没有可沟通的“同一性”和“相同性质”，更谈不上什么“可及”或“不可及”。因为两者之间没有任何关系。如果两者间存在关系，当说“智慧不可及”时，两者之间的关系实际上已经是可及了。“可及的部分”是什么呢？答案是不可说。“不可及的部分”是什么呢？答案还是不可说。可及与不可及，都是不可说的。

禅宗常常在这一点上下工夫，所以有了“可说即不可说，不可说亦即可说。得道三十棒，不得道也三十棒。”的说法。这时说“到”，就是到了。一说“到”与“未到”，就会偏向某一方。“到”与“未到”之间这种不确定的状态才是确定。禅宗的僧人与其他宗派不同，潜心钻研并尝试着用各种各样的表达方法加以说明。

净土真宗不在意什么“到”与“未到”，他们将这一切都归于弥陀本愿。一切都交付给了弥陀本愿，自己什么都不留。因此认为佛法是极其不可思议的。净土真宗反复强调佛教的情感，而禅宗则强调智慧，是“得道三十棒，不得道也三十棒”。净土真宗从情感角度认为：要从情感层面去感知“弥陀的本愿是为了拯救有罪的我们。”这并不是说禅宗在智慧的层面感受不到宗教情感，而是双方看问题的角度不同。

◇以无义为义的思想

真宗认为，人犯下了这样、那样的罪，根据因果法则，有罪的人不能往生极乐世界，必须下地狱。仰仗佛陀的本愿就可以宽恕罪业，造了业的人同样可以往生净土，佛法真是不可思议。在俗世——用今天的话讲就是烦恼的世界，烦恼世界是有因果的。只要得到佛陀本愿的加持，即使做了要遭恶报的坏事也可以往生净土。

净土真宗的“佛法不可思议”是指弥陀的本愿超越了因果法则，可以让无法往生极乐世界、一定要下地狱的罪人往生净土。这是我们这些凡夫所无法理解的。在烦恼的自然界中无法实现的在宗教的世界中可以实现，这就是佛法的不可思议。

禅宗则从“得道三十棒，不得道也三十棒”的角度去看待上述问题和造业。这样或许会让人感觉禅宗是糊里糊涂的宗派。其实不然，禅宗中有宗教的希望，可以让你从中找到法喜。禅宗重点强调的与真宗提倡的情感恰恰相反，二者似乎互不相容。但换个角度看，二者却是相同的。真宗常说“自然法尔”，意思是一切都顺从弥陀。一切听从弥陀本愿的安排、不带丝毫的俗念、完全托付于弥陀本愿的法力，没有任何人类的相对性思考，一切都会通过佛的力量而显现。只需将自己委身于佛的力量，放弃人类的思考，真宗称之为信任和托付。拜托也好，托付也罢，在这里都被称为“自然法尔”。这是真宗的观点。佛教的其他宗派，即注重智慧的佛教宗派对“自然法尔”的解释，不是将其归结到弥陀的誓愿和弥陀本愿的作用上来，而是设立了一个抽象的存在并以此为原理，将这一原理的作用称为“自然法尔”。选择的立场不同，导致对“自然法尔”认识的许多不同。净土真宗对“自然法尔”的解释很具体，将其解释为弥陀誓愿，以无义为义。他力是以无义为义的，凡夫的俗念无法判断的是佛法的不可思议。这种不可思议正是无义中的义。将不可说变为可说，可说却又不可说，这其中有着佛法的不可思议。这就是“他力”的观点。

禅宗主张莫向外求。认为只要反省自心、向内深入挖掘自性就会碰触到自己的心性，这是禅宗的根本理念。举一个有趣的例子，中国唐朝时有两位和尚，一个叫渐源，一个叫道吾。渐源是道吾的弟子。二人有过一段关于佛法不可思议的对话，表现了以无义为义的思想。真宗是从本愿的观点解释“自然法尔”的，听上去略显牵强，但结果是一样的。与禅宗的心理状态基本相同。顺着这种心理状态追根索源就是在无义中见义。

一次渐源跟随师傅去一位信徒家并在葬礼上诵经。渐源来到佛像前，敲了敲棺材——棺材里确实有死人——问道：“是生，还是死？”道吾和尚说道：“不可道死，不可道生。生不可道，死亦不可道。”

生死是不可说的。生或死，这种生死关系的问题在这种场合下是不可说的。渐源听后感觉师傅的回答中好似在故意隐藏着什么秘密。于是就追问师傅：“为何不道？不道，可打和尚啦！”道吾和尚道：“不道，就是不道。打不打随你，我是不可道。”结果，渐源真的打了道吾和尚。

道吾和尚所说的“不道”其实是“不可道”，如果道出来就会隐藏掉真正的部分。不是为了隐藏而不道，而是因为“不可道”才不道的。道了，一定会露出狐狸尾巴。道了，就会变为哲学问题。如果说“我知道但不说”，道吾就会露出马脚。

◇“不知到处”的境界正是一种神秘的体验

据《维摩经》记载，当文殊菩萨问维摩诘“何为不二法门”时，维摩默然不答。有的学者认为，维摩是通过形而上的方式作了回答。总之，无论是用婉转曲折的语言表达，还是以一种态度表示，一旦做出了“是这样”“不是这样”的判断，就会成为生死的问题。这是人类生存的最大矛盾所在。如果不保持沉默，一旦说出便是“出口言是非，秋风吹唇寒”的言多必失了。针对这一矛盾，净土真宗的观点是以无义为义，所以佛法不可思议。这里的不可解、不可知、无义等，正是宗教的眼目所在。达摩大师称其为“廓然无圣”。梁武帝遇到达摩大师时曾求教：“如何是圣谛第一义”，第一义也可称为真理。达摩答道：“廓然无圣。”我不确定这一公案是否是史实，总之有这样的传说。我们总是站在相对的立场上看待问题，当说道“廓然无圣”时，就没有相对了。达摩称此为：“不识。”越后[[5]](#_5_1)上杉谦信[[6]](#_6_1)的号就是“不识庵”，看来当时很多武将的禅修功夫甚是了得啊。达摩的“不识”，道吾的“不道生、不道死”，无义为义，脱离俗念等，究其根本就是宗教的“不知到处”的境界。有一种智慧所不及，自力无法估量的存在，这一存在又并非与自我完全分离，而是存在于自我之中。存在于自我之中却又无法表达清楚。超越了自己，与自己不即不离。既是自己又不是自己。这里说的不是因为不懂所以才说不懂，而是在到达“知不道”——本应可以用知识解决的——即走到了知识的尽头却又一步也无法前行的境界。这时会有柳暗花明。此时，我们会发现不知道的事情其实是知道的，与自己看似分离开的其实并未分离。禅宗称之为“不识”或“不道”。

这种说法又让人觉得宗教太过随意，如果认为宗教很随意，那就这么认为吧。这没办法改变。如果有人认可这种随意，那就太难能可贵了。如果认为随意不好，就只能努力让随意变得恰到好处。禅宗说“日午打三更”（日午指中午，三更指半夜）。这里的“打”不是通常说的“打”的动作，而是指中午时分打呼噜睡大觉。“日午打三更”到底是什么意思呢？我们常说：睡觉、清醒，梦或是幻觉。梦出现在睡觉时，幻觉产生于清醒时，我们到底是醒着，还是睡着呢？是活着，还是死了？是往生极乐世界，还是下地狱？将这些问题汇总后，问我们：“是知道，还是不知道”时，我们依旧还是不会回答。

在中国生长的禅宗对此有着十分巧妙的措辞，这点姑且不去谈它。宗教中，禅宗有禅宗的方式，基督教有基督教的方式——总是要抓住一个有生命的东西，否则，宗教将从本质上无法成立。语言会从这个生命中自然地产生出来。这就是达摩祖师传授给慧可的。达摩从印度来到中国向慧可传法，当达摩大师测试慧可悟到什么次第时，慧可答道：“听完传授感到已彻底了悟，当想用语言表达出来时，却又发现什么都不懂。”彻底了悟是这段对话的核心，也可称为妙。明明懂了却又不懂，明明懂了其中又有一些不懂、不能说的东西。“日午打三更”绝对不是知性的意思，它所表达的意思是心中似懂非懂，明明知道已经达到了那个境界，却又无法表达出来。“日午打三更”象征性地表达了一个神秘的体验。“象征性”一词可能不那么恰如其分，就先用这个词来表达吧。

_0005_01

### 宗教的被动性

我虽然从知性的层面做了很多评论，但只停留在语言层面，并不真实。有个说法叫“冷暖自知”。为了品尝这个境界的滋味而做很多尝试。由此产生出了真宗的“以无义为义”。有人认为这种境界就是“陶醉”，禅宗是在品尝陶醉。不过，陶醉真的是一件坏事吗？一杯下肚，陶然而醉，酒醒后会感到不好意思。若是不醒，一直醉下去又何尝不可呢？这就是宗教的受动性。将某种事物放进自心去玩味，这是自发的、主动的。如果不是自心的作用，而是内心被一个比自心更强大的能量所驱使，这时被动性就成立了。从智慧的角度看，禅宗的不识、道吾的不道，都是心中了悟却无法用言语表达。基督教认为，这些都是被动的。如果自己的思想是可以表达出来的，如果是比自己强大的存在，自己的心就会被强大的力量所把控。这时自我将不复存在，只是为强大的外力提供了一个场所。强大的外力发挥作用时，自己只能被外力驱使，别无选择。正是因为这样，我特意在此使用了“受动”一词。

受动在大本教和天理教——天理教中有“御笔先”的说法——这些宗教中是存在的。这些宗教中的先觉者们，可以在完全没有自我意识的情况下写作。作诗时也会以令自己震惊的速度完成，他们经常会在睡眠中完成诗作。对于这些在没有自我意识情形下展现出来的功能，如果承认其中有宗教的意义，就等于认同了自己被强大的外力所驱使，只是强大外力使用的机器，只是提供了某种工具、提供了自己的手，让外力来写字。这意味着在“御笔先”中，存在着人类的知识所无法理解的强大存在。听说天理教中有很多类似的文书。

其实每个宗教都一样会有这样的情况。想说却不能说时，次第相同的人可以理解自己。当自心被强大的外力驱使时，次第相同的人由于尚未被驱使所以无法理解。

白隐和尚写过一首和歌。一天夜里，和尚在信州深山的寺院里打坐时下起了雪，雪打在竹子上发出了扑簌扑簌的响声。听到这声音后和尚豁然醒悟，提笔写下了：

夜深人静时，

篠田林谧拥古刹，[[7]](#_7_1)

雪打竹身响。

若与白隐和尚不是同一个心境，就无法理解和歌中的妙趣。仅仅听雪声，根本无法拥有这样的心境。从白隐的角度讲，他感悟到了想说不可说、不可解释、无法说明的妙趣。白隐将这妙趣形容为雪的声响，这一描述恰如其分。这可以算作是禅宗的被动性吧。如果是真宗，则会将这类感悟统统人格化，认为是他力的作用。他们将一切都拜托给阿弥陀佛，放弃自己的主张，一心念诵南无阿弥陀佛。当然，这是我从禅宗的角度做的解释，真宗的解释也许会不同。如果不分禅宗和真宗只从宗教体验的角度看，其实，人们并不执着古人说了什么或发生过什么。只是作为自己的一个体验，用自己特有的方式表达了出来。我的说法是否妥当，任由大家评判。

用道元禅师的话说就是，这个世界看上去就像云飘过一样。人生有迷惑就有开悟；有山峰就有河流；有入睡就有清醒。大千世界无所不有。人生、宇宙、自然世界、人类生活，无所不有、绚烂多姿。无数的往事只有一件永驻心中、无法忘怀。这就是道元在和歌中所描述的：闲居深草（注：日本地名）时，夜晚在草庵中听到的雨声。这与白隐和尚听到雪打在竹子上发出扑簌声的境界有着心灵上的共鸣。这些诗歌表现了心中刻骨铭心的那一刻。我们凡人无论是听到雪打竹身的声响，还是静夜寺庵中的雨声时，既不会有这样的感受、也想象不到这些声音为什么令人难以忘怀。只有达到这样境界的人，即有过超越自身的经历并达到了更高境界的人，才可以体会这种心境。没有超越自我的经历，宗教神秘也不会成立。神秘不是隐藏，更不是沉默不语。而是清楚地听到了雪打竹身的清亮、寺庵夜雨的滴答，却无法用言语表达出来。即使尝试着表达，也只能停留在不识、不道、不可言的层面。除此之外，别无他法。如果宗教里缺少了这种元素，就如不呛鼻的芥末一样索然无味。芥末是不是只要辣就好呢？就像做大酱时发酵的臭味并非大酱的本味一样，只关注某一点就会忽视真正的妙趣所在。即便将显露出来的事物故意隐藏，别人还是会看到并知道你在隐藏。如果完全不知道或完全没有意识到，是否会因为没有意识而沦为和凡夫一样呢？答案是：不会的。你依旧处于彻底明了的状态中，只是在已经意识到的部分中，有一部分是无法准确转达给他人的。宗教问题，说到底就是重回孩童的纯真并从中找到新的境界。

《论语》有：“思无邪”。孩子可以任性地做出很残酷的行为，但孩子的任性是真诚又天真无邪的。孩子们并不隐藏自己的残酷，这种澄明的心是想表达也无法表达清楚的。无奈，只好用雪打竹身和夜雨的声响来表达。抑或统统归为一句南无阿弥陀佛。无论怎样表达，最终都将是回归本源。这样的回归是宗教所不可或缺的。

如果具体地论述被动性，仅这个题目就可以成为一个课题。今天就此打住，留待其他机会。

_0005_01

### 宗教行动上展现出的个人色彩

下面说说个人色彩。每人都有自己的色彩，十人十样，百人百种。我们的面孔看似相同却有差异。都是人，自己与旁人总有不同。用科学进行详细的分析和研究就会发现细胞或其他细微之处与他人的区别。如血液，有的人血色素多，有的人血色素少一些。大家有着相似的面孔，绝没有完全相同的脸，每个人都有着自己的绝对性。从哲学角度看，净土真宗、基督教、禅宗都会因每个信徒的个人色彩产生出差异。无论是亲鸾圣人、法然上人、一休和尚、梦窗国师，还是同出禅门的高僧，都不会是同一个模子刻出来的，他们有着各自的特色。他们一定有着相同之处，但绝对有不同，这便是个人色彩。宗教的神秘色彩、被动性、神秘的宗教感情等会因宗教不同，呈现出迥异的表现方式。同一个家庭出生的人，相貌、声音、骨骼、思维都会相似，但一定会有细微的差别。这就是个人色彩。让我们再次回到原点看一看，个人的色彩是色彩，当宗教的被动性以及知性、神秘的心境等体现在行动中时，也会展示出个人色彩。从总体看，拥有宗教体验的人，都会普遍地展示出被动性。这说明有一个比自己强大的存在，进入了自己占有的领域中。

当自己的地盘被强大的存在占领时，自己的行为会受到什么影响呢？首先是谦卑，佛教称为忍辱，六波罗蜜中包含忍辱，忍辱是显现出来的第一个特点。《金刚经》中经常提到这一点，没有读过《金刚经》的读者，希望务必读一读。忍辱并非忍耐，也不同于心甘情愿。是在拥有安心、希望、信任的前提下，去忍受和接受迫害。佛教中，忍辱是非常尊贵的。基督教的《圣经》告诉我们：如果别人打了你的左脸，你就伸出右脸让他打。如果自己发自内心地崇敬比自己强大的存在，情感的作用就是让我们去忍辱。所以，《金刚经》说到了忍辱。

另一个是轻贱，意为轻视、鄙视，同样属于忍辱范畴。《金刚经》也说到了轻贱，这很难得。轻贱意为将自己低贱的部分放到比自己强大的存在中去审视，从而自觉到自己的不足，这样就可以避免被别人轻蔑。轻贱源于自认为自己是高尚的，这也是一种忍辱。忍辱的作用是可以让自己自然而然地感觉不到自己是在忍辱。这也是一种神秘，是从神秘体验中产生出来的功能。《金刚经》对这种功能作了明确的阐述。忍辱可以让我们懂得感恩和惜福。忍辱是很消极的，当有了感恩的心情，忍辱就变成积极的了。感知到自心中有着超越了自己的神时，自我就会消失。当自己存在于“自我消失”中时，就会产生出感恩的心。心生感恩时就是自我消失的那一刻。自我存在时，感恩不会产生。只有没有了自我——这里的“没有自我”是指消极的自我不复存在时——一个比自己更强大的存在才能够替代自我。比自己更强大的存在替代了自己后，就不能感觉到自己的存在了。感觉不到自己存在时，就会产生出感恩。这难道不神秘吗？

他力的意思是将自己托付给佛陀之后，自我依旧存在，否则就不会心生感恩。宗教有着语言无法表达的内涵，所以有了存在的理由。从智的角度讲就是“不识”，从被动性角度讲是“他力”，从个人的感知角度讲就是“感恩”。如果人们都照基督教所说的“右脸被打了，那就伸出左脸”，世界将会一团糟。小偷、强盗猖狂肆虐，即使把世界变成监狱，也容纳不下这么多的犯人。我认为基督的话语中蕴含着真正的宗教意义。世人如果都做坏事的确让人头疼，但头疼会让我们有所醒悟。真正在禅修方面有造诣的人，会在遵循因果关系的同时令人感受到庄严和清新。社会也会因此形成一种清新的氛围。

假设有一个甲国，那里有完备的法院、健全的法律，不存在一丝疏漏。每个国民都遵纪守法做自己应做的事情，倡导正义又不做任何错事。假设还有一个乙国，到处都是罪犯。他们肆意掠夺他人物品。乙国中有个奇妙的人，当东西被盗后仍能淡然地说：“那就给他吧”。如果问你喜欢哪个国家？即使治安不好，我们还是想选有奇妙人的乙国。乙国的价值不会因为有奇妙之人得到提升，但任何事情如果都中规中矩，就会令人感到不自由、不放松。一切都井然有序固然好，但如果有些不按常规出牌的奇妙之人，就如同在我们的前方为我们指出了前进的方向。不会强求我们追随他们，但为我们找到了前进的目标。有了这样的目标，我们的日常生活就会多一份轻松。在超越个人的社会意识中，这种人的存在会为整个社会带来一种清新的氛围。这是很有意思的事情。有人认为宗教无用、宗教无聊、宗教靠不住、宗教无所成，但宗教仅凭“无为”这一点，就可以让我们收获良多。佛教从印度传到中国进而传到了日本，法脉能够传承至今真是难能可贵啊。

第四讲  
 《楞伽经》大意  
 ——《楞伽经》与禅宗在历史和内容方面的关系

### 《楞伽经》的大意及版本

◇《楞伽经》的大意

在日本，禅宗没有所依止的经典，知道《楞伽经》的禅僧更是微乎其微，但与禅宗关系最为密切的经典正是《楞伽经》。如各位所知，禅宗平时多诵《般若心经》。《般若心经》是一部很短的经典，禅宗经常念诵，相信大家都熟悉这部不超过三四百字的短经。另一部常诵的是《金刚经》，想必大家也都熟悉。一位叫川老的人，也对经书做过注，禅宗人士大多根据此注讲经。但川老的注是禅宗角度的，不同于普通的注。总之，有川老的注解版本，禅宗常根据它来讲经。所以，在日本提到禅宗，人们就会联想到《金刚经》，提到《金刚经》就会联想到川老的注，这已是常识了。

禅宗还会诵《圆觉经》和《楞严经》，知道这两部经的人也不少。与禅宗相关的经书大致就是这几部。至于《楞伽经》，即使有人听说过，应该也没人念诵了。即使有人念诵，人数也微乎其微。在禅宗的发展历史上，没有哪一部经典像《楞伽经》这样与禅宗有着密切的关系。如果禅宗真要确立所依止的经典，一定是《楞伽经》，也必须是《楞伽经》。令人费解的是，这部经书却被禅宗忽视了。被忽视的原因有很多，不过我认为有必要在此先为不熟悉禅宗的人介绍一下《楞伽经》与禅宗的关系。《楞伽经》是一部晦涩难懂的经书，详细解说会很麻烦。所以，我尽量通俗地对《楞伽经》的大意做一个解说。

“楞伽”是“lankᾱ”一词的音译，根据印度的发音，汉语译为“楞伽”，日语译为“ryoga”，楞伽的本来发音是“lanka”。在研究层面“lanka”有很多晦涩难懂的学术观点。通俗地说，“lanka”是地名，佛在lanka这个地方说的法，故名《楞伽经》。此外，《法华经》是因佛以莲花比喻开示而得名。有人会顺此推理，认为《金刚经》如金刚般坚硬……这是不对的。学者的解释是：烦恼如金刚般坚硬，《金刚经》是可以钻透烦恼的般若智慧。一般流传于社会上“般若智慧如金刚般坚硬，可以钻破烦恼”的解释并不正确。总之，《金刚经》是根据经典内容得名的。《楞伽经》是佛在楞伽这个地方说的法，所以命名为《楞伽经》。关于楞伽这一地名，仍有很多疑问，如这个地方到底在哪里？近年史学研究兴盛，印度的学者们不断地在研究“lanka”的具体位置。有的认为“lanka”在印度国内，有的认为是指海里的山。暂不去评判这些学说，通常认为，楞伽是指今天的锡兰。不过，这种说法并没有充分的史料支撑，只是一种说法，或许不属实或许真是如此。今天并不是要讨论这个问题。总之，通常我们认为《楞伽经》是佛在今天的锡兰岛上开示的经典，各位这样理解便可。

◇《楞伽经》的版本

在中国，《楞伽经》的传播始于距今一千五百年前，并译为中文，共四卷。原文只有一卷，翻译为四卷并无特殊原因，因为太长，不好卷起，便随意地将经书分为四卷。此部经书的译者是天竺的三藏求那跋陀罗，第二版约一百年后完成，共十卷，又过了两百年后形成了七卷的版本。传承至今的只有这三个译本，最常用的是最早的四卷译本，七卷译本是年代上最新的。

为什么一部经书会有四卷、七卷和十卷的版本呢？就第一卷而言，四卷本的一卷和十卷本的一卷在篇幅上没有太大差异。十卷本之所以比七卷本和四卷本的篇幅长，是由于增加了很多内容。专门研究各类经典的学者，一定对这种情况很感兴趣。不过这与今天的内容无关，在此恕不多述。

从最初的四卷变为十卷，再变为七卷，内容上十卷版本的确比最初的四卷本丰富，不过从另一个角度也说明了十卷本中存在着冗长的部分，才会让篇幅变长。七卷本则是删除了冗长的部分，精简了内容。三个译本中，与禅宗关系最为紧密的属一千五百年前译成的最初的四卷本。四卷本与禅宗的关系要从祖师达摩的开示说起。

达摩的本名是菩提达摩。今天，我们所熟悉的名字是达摩，很多人甚至没听说过菩提达摩。达摩的“摩”有时写作“磨”，二者都是可以的。菩提达摩将最早的四卷译本传给自己的弟子，达摩来中国要晚于求那跋陀罗。当时如果中国有《楞伽经》，一定是四卷的《楞伽经》。

_0005_01

### 这部经书是如何传承的呢？

这部经书是如何传承的呢？达摩的弟子慧可亲受衣钵成为二祖，是达摩在中国传授禅宗最早的弟子之一。达摩还收了其他弟子，但是成为二祖的只有慧可。慧可以“断臂求法”而闻名，大家一定都知道他砍断自己手臂的故事。这个公案甚至被艺术化，我就看过描绘这一场景的画作。从史实角度看，慧可断臂是否如此戏剧化，实在需要深思。传说，达摩在中国的少林寺中闭关时，天降大雪。这时慧可前来拜访达摩，请求他传授给自己从印度带来的最新禅法。但是达摩和尚头也不回，继续坐禅。慧可便在大雪中等待，积雪没过了他的膝盖。即使这样，达摩也未曾回头。慧可掏出随身带的剑——当时的慧可是一位在家的习武之人——砍断了自己左臂，将它献给达摩道：“我是真心求法，并非一时冲动，我可以舍弃自己的性命，以身报佛。为表明决心，特献上左臂。”最终，达摩被慧可打动，向慧可传授正法。我不能肯定公案的真实性，这当然也不能单纯地从历史角度去看。站在雪中、断臂、达摩首次认可慧可，这些不论是否是史实，从宗教层面讲其中都有着超越事实的妙趣。慧可少了一条胳膊是史实，但原因不明。从宗教角度和历史角度观察，因立场不同看法也就各异。总之，慧可少了一条胳膊以及达摩为慧可传法是不争的事实，虽然不排除断臂不是在求法的当时。

达摩向慧可传授《楞伽经》时开示说：“在中国，写有禅宗内容的经典，只有此《楞伽经》，我将此传授与你。你只需依此经明确禅修目标，便可济世度人。”说罢，便将四卷本的《楞伽经》传给了慧可。自此，《楞伽经》从中国禅宗初祖达摩传给了二祖慧可。当时是否有《金刚经》并不重要，也许尚未完成。《般若心经》则更晚，《圆觉经》和《楞严经》的形成也在其后。达摩特选《楞伽经》，说明在当时没有比《楞伽经》更符合禅宗思想的经典。

之后，禅宗一直传承、使用传给慧可的《楞伽经》，直到七卷本出现前，都在研究四卷本。关于这一点，有个有意思的事实——慧可没有为《楞伽经》做注。当时，中国盛行为经典做注，慧可却没有对达摩所传的这部经做注，这十分值得深思。慧可之后，《楞伽经》的研究不断深入，很多人对经书做了注。两百年间注释本陆续问世，仅传承至今的便有十余册。年代最新的，属唐朝僧人法冲的《私记》。法冲不为《楞伽经》做注，认为《楞伽经》不应被注解，做了注的《楞伽经》会怪怪的。据说连这本《私记》也是为弟子所迫才写出的。总之，研究《楞伽经》的人有的做了注，有的没做注，注释本约有十余种。这说明当时的研究还是很兴盛的。

到六祖慧能时，禅宗的焦点从《楞伽经》转至《金刚经》。禅宗从达摩传至慧可，再传三祖僧璨，四祖道信，五祖弘忍，然后六祖慧能。至此，中国禅宗的基础正式确立。五祖弘忍时，即达摩圆寂二百年后中国开始盛行《金刚经》。也可以说是五祖利用了《金刚经》。

近年，中亚出土了很多的经典，其中《金刚经》的写本很多。也有很多中国唐代的经书。经书中，《金刚经》占了多数。由此可见中国人对《金刚经》的偏爱。不能说五祖掀起了《金刚经》的热潮，但至少五祖利用了《金刚经》的盛行。也可以认为是五祖推动了《金刚经》的流行，六祖用《金刚经》代替了《楞伽经》。这是有缘由的。四卷本的《楞伽经》深奥难懂，在今天不仅我们读不懂，连中国的很多大家也读不懂。宋代著名的《赤壁赋》的作者苏东坡，他的序文附在四卷的《楞伽经》中。他认为，《楞伽经》晦涩难懂，所以从五祖到六祖时，用《金刚经》替代了《楞伽经》。换成《金刚经》，是因为《楞伽经》太深奥，读不懂——这“读不懂”中包含了很多。是语言难懂，还是意思难懂？我们读古文时，其中有很多典故，所以我们读不懂。《楞伽经》也是如此。连中国人都看不懂，是因为翻译成汉语时直接使用了梵文的句法，或将梵文的读音音译成了中文。这就难怪连中国人也读不懂了。日本现在也很盛行翻译，但译文版确实很难懂。因为翻译时，将梵文的语法直接搬进了日文。四卷的《楞伽经》译本中，由于将印度的语法生硬地套进中文，所以中国人也看不懂。再加上用词和含义的晦涩，令经书的难度又增加了一层。当然，不理解自然会觉得难懂。我认为译文中不恰当的语法处理，使句子更加复杂，最终导致《金刚经》替代了晦涩难懂的《楞伽经》。《金刚经》比《楞伽经》好懂，文章也短，只有四卷本《楞伽经》的四分之一，所以《金刚经》在中国盛行了起来。文章美不美很重要，文章不美佛经便很难弘通，文章流畅、上口会促进宗教的传播。综上可知，从五祖弘忍至六祖慧能，《金刚经》已广为人知。

六祖慧能出版了《金刚经》并亲自写了序，以此弘扬《金刚经》，这篇序言流传至今。《金刚经》的普及程度虽然超越了《楞伽经》，但《楞伽经》并未销声匿迹。禅宗至今仍在使用，如《楞伽经》中的名句“四十九年一字不说”。其实，四十九年也好五十年也罢，都是一样。只是四十九年的说法更有味道。“四十九年一字不说”会比“五十年一字不说”更上口。《楞伽经》中的用语原封不动地传承至今。

六祖之后有南岳怀让，他有位弟子叫马祖道一。他们在中国弘扬了真正的禅宗。是怀让大成了中国的禅宗。当然这不是一个人能做到的，需要一人、两人或三人的几代相传。从慧能开始至马祖道一大成。马祖曾讲过《楞伽经》，他认为《楞伽经》对于禅宗研究十分重要。可见在《金刚经》替代了《楞伽经》后，六祖的徒弟和徒孙依旧在宣讲《楞伽经》，从未放弃过。五祖的弘忍也是一样，甚至想在禅堂的墙壁上绘出《楞伽经》的变相图。看来，五祖也没有舍弃《楞伽经》，依旧在弘扬这部经典。只是由于《楞伽经》晦涩难懂，普通人很难理解，所以将《金刚经》作为日常弘法的常用经典。

禅宗常说：“离四句，绝百非”。“四句”内涵复杂，这里暂不展开。禅宗认为“四句”包含了世间万物。“离四句，绝百非”中的“百非”不是一百个非，而是一百零八个非句。《楞伽经》就是讲的一百零八个非句。印度人喜欢一百零八这个数字。根据《楞伽经》的记载，如果写作“绝百八非”的话，很不押韵，便写作“绝百非”。禅宗引用《楞伽经》的词语很多。如“扬眉瞬目”就出自《楞伽经》。我们往往通过语言向对方传达自己的内心，而《楞伽经》认为：传心并非只靠语言，扬眉瞬目已足够我们表达思想了。有时，气味也完全可以传心。在香积国中，只要闻香便可饱腹。无需任何语言，举手投足也足以传心。有时，维摩居士的一个沉默，或扬一下眉、或动一下眼，亦足以将心传递给对方。这些内容不仅可以在《楞伽经》中找到，禅宗也仍在传承。这一点可以成为禅宗奉行《楞伽经》的依据。

从另一个角度看禅宗时可以得知，六祖时禅宗因慧能和神秀分成了两派，一派在北方一派在南方。活跃在北方的是神秀，慧能在南方发展。这个说法虽存异议，纵观历史可以得知当时的禅宗分为六祖派和神秀派。慧能派拜慧能为六祖，神秀派认神秀为六祖但不认可慧能。当时的禅宗分为两个派别是不争的史实。由于北神秀、南慧能始终对峙，导致禅修的方式也分成两派。今天，传到日本的曹洞宗偏向神秀的北禅，临济宗则倾向南禅，传承了慧能的体系。神秀派传承《楞伽经》，较之《金刚经》更尊崇《楞伽经》。可见在中国，《楞伽经》主要是在北禅中得到了传承。禅宗有顿悟和渐悟的说法，《楞伽经》认为，禅宗既非渐修也不是顿悟，而必须是顿、渐兼容并蓄的。但是，人的心理倾向自然而然地让我们或倾向《楞伽经》或倾向《金刚经》。从而形成依止《楞伽经》和《金刚经》的两种心理倾向。

说些题外话，北方的神秀派主要研究《楞伽经》，此派重学问研究。因为若想研究晦涩难懂的《楞伽经》就必须要做学问。但慧能反对做学问。可以认为神秀代表了学者，慧能代表了非学者。慧能排斥做学问但不是没有学问。虽不是神秀那样的学者，但也不是不学无术。简单来说，他虽然不是博士，但也是个大学毕业生，文化程度要高于初中毕业的人。虽比不上如博士的神秀，却也是位有文化和一定佛教学识的人。

一派重视学问，试图弄清晦涩难懂的内容，另一派排斥学问，认为与学问相比，简单明了更重要。回顾中国历史，中庸最难做到。人们总会偏向一方，从而引发争论。我们总是忽略反对意见，自以为是排斥其他。即使认为自己的观点是真理，也要允许其他观点存在。不过，能做到这一点的确很难。北方禅认真研究《楞伽经》，宣扬顿悟的南方禅也未舍弃《楞伽经》。虽未特别强调，但也很有研究。

禅宗传入日本后，日本的禅宗讲解川老所做的注并大加提倡，却没有大力提倡《楞伽经》。有《维摩经》《楞严经》《圆觉经》的讲义，而专讲《楞伽经》的，恕我孤陋寡闻，尚未听说。恐怕是出于太过难懂的原因吧。从历史角度看，如果要讲禅宗所依经典，相比于《金刚经》《圆觉经》《楞严经》或《维摩经》，更应该讲解和提倡《楞伽经》。所以非常需要有一本简单易懂的《楞伽经》讲义，我计划将来编一本。

### 《楞伽经》为何与禅宗有如此紧密的关系？

◇这是一部怎样的经书？

《楞伽经》为何与禅宗有如此紧密的关系？初祖达摩从印度来到中国后，为何从大量的经书中最先选出了《楞伽经》？因为《楞伽经》中有“自觉圣智”。

这是《楞伽经》的根本。我常说，《楞伽经》从某种意义上讲好似一本杂记。从别人那里听来的、自己感受到的大乘佛教要点，通通记录在《楞伽经》中。它并非一部首尾一贯的经典，有些话题只说了三四行便转到了下一个话题，是由很多相互没有关联的片段构成的。也就是说，没必要非要将它们串联起来，一个问题只用一章或一节来解决也是可以的。就像“有人认为这部经是佛在锡兰岛所说”，也可以理解为“我听到佛是这样宣讲的”。从历史或宗教角度去看待也都无碍。更可以认为《楞伽经》是神秘、宗教地记述了如是我闻。在这些方面听凭大家的喜好。

如果有人拿出四卷的《楞伽经》问你这是一部怎样的经典时，你可以回答：这部经典并非首尾一贯，而是以教理的主旨为中心，将各类内容集大成。这是我对这部经书的看法。如果认为这部经典从头到尾结构清晰、前后呼应，会有些牵强。所以看作是集大成之作就好。

◇“自觉圣智”是《楞伽经》的生命

“自觉圣智”是什么意思呢？禅宗以“自觉圣智”为修行的核心，意为自觉并实证。智慧存在于自心，自己要进入到智慧的境界中，这就是《楞伽经》的主张。《金刚经》中没有“自觉圣智”，但有“证阿耨多罗三藐三菩提”或是“发菩提心”的说法。只是没有使用“自觉圣智”这种特殊的词语。《楞伽经》中不仅出现了“证阿耨多罗三藐三菩提”，也多次出现了“自觉圣智”。应当看到，一个新词出现的背后，必然有一份自觉。在迄今使用的“阿耨多罗三藐三菩提”之外，必须使用“自觉圣智”，其中一定是有了一个全新的自觉。一定是与使用“阿耨多罗三藐三菩提”相比，新词汇“自觉圣智”更有效果，所以才特意使用的。

证菩提心也好，自觉圣智也好，同样一个意思却打破传统启用新词汇，说明有新的意识在起作用，说明察觉到了迄今没有察觉到的新问题。这意味着我们的经验更加丰富了。修行的根本，就是去感受迄今未曾感受过的新境界，从而丰富我们的经验。比如这里有一串佛珠，我们自认为对这串佛珠已经无所不知了，但当后来的人们看到这串佛珠时，仍会从中发现迄今未曾察觉到的内容。人类的智慧就是这样逐渐丰富起来的。苹果是红的、圆的，有果皮，里面还有种子，这些基本涵盖了对苹果的一般性认知，但当画家看到苹果时，一定会有特别的新发现。科学家、植物学家看苹果时也会从各自的独特立场，在不同的方面获得新发现。由于我们不具备这些专业眼光，仅从某一方面去看问题，并且自认为看到了事物的全部。如橡胶近来被广泛地应用于各个领域。以前没有橡胶，最近才被“发现”并被广泛使用。橡胶一直都有，并不是新发明，只是我们不知道而已。但从各个领域的实际应用来看，橡胶还是个新事物。因此，“发现”一词在这里可以等同创造。一直存在的物质，当在用途、作用方面有了创新时就是新的再创造。这说明，已知的物质还可以再创造出新的物质。被认为是最高的智慧，实际上并未到尽头，仍有创新的空间。菩提是我们已知的概念，如果再提出“自觉圣智”，就说明以往的认知并不完全，其中一定还会有新的概念产生。以这种新的角度整理出的佛教经验，便是《楞伽经》。所以，达摩选取了《楞伽经》这部经典传给弟子。有人认为，世界上已没有新事物了，更没有值得创造的新事物了。但近年来有人却想要创造人的生命。试图通过各种科学手段收集原子，制作出化学生物的人类，不知道是否能够成功。

迄今为止，生命都是由生命孕育而来，是从旧事物中产生出新事物，从未有过从新物质中制造出新的生命。新事物都是从旧事物中产生，说明根本不存在真正的新事物。当迄今没有的事物诞生或发现了迄今未曾察觉的事物时，这一事物就不再是旧事物，而应视为新事物。虽然延续了旧事物的体系，但一旦从中发现了以往不曾发现的事物，即便有旧事物的基因，也应该认为是全新的发现。因此，万物是旧事物的同时也是新事物。

中国的儒教和佛教认为“苟日新，日日新”，不存在什么旧事物。万物随时在更新，每一刻都在创造新事物，我们在不停地创造着新事物。神创造了天地，初创的天地如果存留至今，就太古老了。其实，我们每个人都是神，在这片古老的天地间不断地创造着新事物，我们才是天地的真正创造者。我们的举手投足间，都具有创造新事物的意义。如此想来，意识到“自觉圣智”，就等于创造出了新事物，万物和时间会因此变得更加丰富。“自觉圣智”是《楞伽经》的生命。达摩发现了这一点才断言“自觉圣智”是禅的核心。看来，《楞伽经》比《金刚经》更符合禅宗的思想。与其用《般若心经》《维摩经》《圆觉经》《华严经》或《法华经》作为禅宗的依止经典，更应重视以达摩所关注的在“自觉圣智”基础上形成的《楞伽经》，将其作为禅宗的代表经典去诵读。

对“自觉圣智”是《楞伽经》中心思想的观点并非没有异议。《楞伽经》中有关于阿赖耶识的内容，因解释起来过于复杂，在此恕不赘述。阿赖耶识又被称为“如来藏”，阿赖耶识是心理学范畴的语言，如来藏是宗教的心脏。通俗地说，就是心的实体。有一种观点认为：《楞伽经》是在开示如来藏和阿赖耶识，由此产生出“自觉圣智”。禅宗认为这是第二意的。要注意关注“自觉圣智”。

从心理学角度研究《楞伽经》的人认为：经中具有阿赖耶识和如来藏两种宗教意识，是哲学范畴很重要的思想。从禅宗、禅学角度看《楞伽经》，达摩选择《楞伽经》传给弟子，并非因为有如来藏和阿赖耶识，而是源于“自觉圣智”的存在。这是我个人的理解。

“自觉圣智”是什么意思呢？是指自行体验。不通过别人教授，而是自己亲自去体验，禅宗的核心便是自己去感受。所以《楞伽经》将“自觉圣智”作为根本。禅宗的下手处是重视体验不重视理论。哲学、心理学家们认为，如果只重视实践，不重视理论，那么《楞伽经》则可有可无，依止其他经典也可以。事实绝非如此，禅宗一定要依止《楞伽经》。达摩选择《楞伽经》传授的理由，就是因为里面有“自觉圣智”。

◇《楞伽经》有哲学成分，但重点是“悟”和“体验”

禅宗在读《楞伽经》的同时，还应读《起信论》。《起信论》是一本很薄的书，只有四卷本《楞伽经》的五分之一，而且内容十分究竟彻底。如果真正吃透了《起信论》，就可以对佛教有一个基本的理解。一部《起信论》，足可让学佛的人领会大乘佛教的概要。注释《起信论》的书很多，可参照着去读，一般人都可以看得懂。

《起信论》中同样有如来藏和阿赖耶识，可见《起信论》和《楞伽经》之间确有相当的关联。可能是同时期问世，也可能是相继问世。总之关系甚密。二者问世的顺序应是《楞伽经》在先，《起信论》随后。《楞伽经》的文章结构混乱，《起信论》则条理清晰，逻辑性强，如同今天的哲学书籍。《楞伽经》则显得混沌、模糊。当代也是一样，古代的动物和现在的动物，有着很大的差异。如老虎和狮子演变成了时代的面孔，大象和鳄鱼则少了几分现代感。让人感到有些混沌。由于《起信论》比《楞伽经》更具近代色彩，可以确定其问世一定晚于《楞伽经》。

在禅宗中被广泛阅读的《起信论》，有着明显的哲学表达方式。《楞伽经》则一味地注重阐述“自觉圣智”。在七卷和十卷本中有这样一个故事：佛在龙宫说法后浮出海面时看到了对面的楞伽山。佛说道：“我在做以前的佛所做过的事”。这是在向我们开示“自觉圣智”的境界，“以前是这样，现在也是这样”，佛说罢，微微一笑。这便是“日日新”。说明我们一直在不断地创造着新事物。从另一个角度看，这也是在复古。一面是创造，一面是复古。说它新便悉数皆新，说它旧又悉数皆旧，没有什么新事物产生。

楞伽岛上有很多夜叉和罗刹。其中有位名叫罗婆那的大将，他一直有吃人的习惯，如今的他已虔诚皈依佛门。他见佛从龙宫出来，便说：“请允许我邀请您来我这里说法。我不是第一次听佛陀说法，我要像听前世佛说法一样，今生也要请今世佛开示‘自觉圣智’。”随后，佛陀应邀来到楞伽岛。当佛陀正要说法时，本应一个人的佛陀四处现身，恍如满目青山，前后左右，眼目所及之处都可以看到佛。不仅如此，同时到处都可以看到自己站在佛前的情形，包括自己所在的楞伽山。宫殿也是无处不在、无处不有。当罗婆那感到这一切甚是不可思议时，所有的一切又都在瞬间消失了，一切又恢复到了本来的状态。其实，这不是不可思议，而是自心作用的表现。自心可以创造一切，这就是唯心的作用。万物皆是唯心所造，或称唯心所见。《楞伽经》中有很多这样的记载。如果问“自觉圣智”是让人自觉到什么呢？回答是：自觉到可以将世间万物都容纳在自己的心中。换言之，就是“自觉到万物皆是唯心所造”。罗婆那的这个故事在四卷本《楞伽经》中没有记载，但在七卷本和十卷本中可以找到。七卷、十卷本篇幅比四卷本长的原因，就是增加了这些内容。归纳起来，《楞伽经》是说“自觉圣智”的经典，《楞伽经》告诉我们：“自觉圣智”是唯心所造，即所谓的唯心论。

如果说阿赖耶识、如来藏都是佛心的显现，是自我之心的显现，那么万物皆是阿赖耶识。佛的所造所见皆为如来藏，自己也包含在其中。在哲学家看来，达摩向慧可传法并不是为了创立唯心论。这一点经中也有记载，但并不是主题。《楞伽经》主要讲的是“自觉圣智”，其中虽也含有哲学成分，但主要说的不是宗教的和理论性的问题，重点是要去关注“悟”和“体验”。

## 第五讲 神秘主义的禅

### 达摩来中国后传播的禅到底是什么？

达摩——菩提达摩——来到中国后，传播了禅。这意味着什么？如果不理解这一点，也就无法理解中国禅的特殊性。接下来我想谈一下这个问题。今年正值达摩来华一千四百年，本月五号在京都举行了盛大的纪念活动[[8]](#_8_1)。人们普遍认为：禅是在一千四百年前达摩来到中国后开始传播的。禅宗认为，达摩是将禅带入中国的第一人。在达摩之前中国真的没有禅吗？答案是否定的。中国很早以前就有了禅。禅附属在佛教身上，提到佛教就不得不说禅。因此，佛教传入中国时，禅宗也随之进入了中国。佛教传入时，禅宗没有同时传入是不可能的。所以说，达摩来到中国时，佛教早已经传入了中国。如果佛教的初传是在东汉明帝时期（1世纪中叶），达摩则是在梁武帝时来到了中国。在这几百年的岁月间，只是佛教在中国弘扬，而禅却没有传播是讲不通的。所以有必要思考“达摩来中国后传播的禅到底是什么”。解决了这个问题，就解决了“从中国传到日本——历史上和今天仍在日本传播——的禅到底是什么”的问题了。

任何事物无时无刻不在变化，不会一成不变而是会千变万化。刚刚发芽时，樱和梅看不出有太大的差异。伴随着生长，它们会长成樱花树、梅花树。纵观它们成长的轨迹就会发现，发芽时形态很相似，相似之中又存在着差异。长成后的形态又完全不同，所以，萌芽时的形态也不可能完全一样。我们要在发芽时就能够看到它们成长趋势的特殊性。梅、桃、杏是同一类树，形态比较相似，但总是会有些许差异的。如果将它们与松树或杉树的嫩芽相比，中间的差异会一目了然。

我们在观察事物时不能放过任何一个微小的差异。遗传不会随着生长而消失，它会在成长的全过程中始终展现着它的面容。那么，达摩禅的特色表现在哪里呢？达摩时代的很多历史都传承至今，查阅当时的文献就会发现：在达摩以前，“禅”这个字已被广泛使用，并且多位高僧曾经传播过禅，只是和达摩所开示的禅之间存在着一定的差异。从历史角度看，达摩受到了严重的迫害。宗教主张无我，要去除我执不可害人。这在原始抽象的宗教中是没有的，随着人加入到抽象宗教中，在原有条件上又增加了新的条件，从而产生出了各种弊端，即产生了“宗我”。

宗教中一旦来了外人，必受迫害。这样的做法虽然不对，但古今中外无一例外，这一点令人无限感慨。我们正在努力不去重蹈覆辙。达摩的迫害程度虽不明了，但对他下毒之类的事，书中还是有所记载的。什么人对他下了毒呢？是憎恨他的宗教界的人士。达摩为什么会受到如此迫害？对达摩的仇恨为什么大到要对他投毒的程度？恐怕是因为达摩提倡的和以往的佛教思想不同吧，否则不会遭此厄运。

禅始终存在于佛教之中，如果当时禅已经在中国传播，那么达摩带来的禅则与以往的禅在原则问题上有着差异。无论是在传统之上创造出新的禅，还是回归传统禅的本位，达摩的禅必须具有不同于以往的内容。需要补充说明的是，这里所讲的“新”，是指完全不同于以往的意思。或者是传统的事物失去了本具的特殊性，只剩下一个形式、一副残骸。毁坏掉残骸，重回初心也是一种创新。其实，根本就没有什么新事物。要么重回本源，要么是改正所犯的错误和完善不足，使之成为新的事物。达摩的禅，正是因为被认为是新的、不同于以往的，所以受到了迫害。当时所谓的传统禅宗所走的道路并不正确，达摩为使禅重回正道，展示出了新的思想。我还有其他的证据，但说下去就该跑题了，留待其他机会。我所说的证据，主要是达摩禅的大眼目，即佛在灵山所演、菩提树下所悟的正觉。从这个意义看，达摩并未创造新禅，而是用全新的思想将沦为形式的禅扳回正轨。简单说到这里，下面重回正题。

◇达摩禅正确传达了佛陀的正觉

在中国，初期的禅是达摩带来的，达摩禅正确地传达了佛陀的正觉。

达摩之前的中国禅，无法让人得到正悟，只是让人能够静心坐禅、入定。只是在形式上和今天禅宗的坐禅相同，结跏趺坐、内心集中。而达摩禅是希望在修行过程中有一个“眼”，这是与过去的禅所不同的。佛教兴起于印度，又从印度传入中国。布道不仅仅是一个人独自宣讲、传播。必须要有人这一受众。这样才能将佛法放入受众这一容器中。神若想将自己的思想传递给人类，也同样要借助某个人去实现。神的思想被某个人宣讲出来后，又必将被这个人的条件所限制，这是没有办法的。所谓“被某个人的条件所限制”，是指受这个人的出生地、生活的时代、他的祖先、遗传和所受的教育所支配，神秘的思想无法直接传授，需要借助某些事物。否则，神秘思想将无法显现，更无法传授给他人。所以，神秘因为传播人被附加了很多条件。这是自古以来的规矩，别无他法。

达摩从印度来到中国。印度又被称为“南天竺”，达摩是从南方进入中国的。来中国的印度高僧多是绕道北方进入。从中国开始的圣地参访也大多走北方，从南方来的很少。达摩是从面向南印度洋的地方出发，越洋进入中国。大概是从今天的中国的广东附近登陆，然后一路向北来到嵩山。嵩山有着备受关注的寺院和本山，古刹存留至今，供奉着达摩祖师的殿堂。从照片上看已是残垣颓壁，屋檐上滋生的野草向下垂挂着，一幅颓败的样子。达摩来自印度，是印度人。所以，达摩禅是印度的禅，这是无可置疑的。今天的禅是在中国和日本历经本土化和几百年的岁月才形成的。所以，禅是十分鲜明的。从印度直接传来的达摩禅，肯定带有明显的印度特色，这就意味着其是一种极为抽象的禅。中国禅，即当代的禅是不离世间法的。

印度禅运用哲学的语言方式表达，不像中国禅体现在日常生活的许多细节当中。例如，慧可向达摩求安心时对达摩说，我潜心研究佛教却无法得到安心，请给我安心吧。于是有了下面一段对话：

慧可曰：“我心未宁。”

达摩答曰：“将心来，与汝安。”

慧可曰：“心可求，不可得。”

达摩曰：“汝已安矣。”

随着禅宗的发展，问答方式有了很大变化。举一个例子：

有僧问赵州：“如何是诸佛师。”

赵州答：“阿弥陀佛。”

（禅僧将此“阿弥陀佛”理解为一般所说的阿弥陀佛或当今中国僧侣间互道寒暄时的问候语，相当于“早上好”，“Wie geht’s Ihnen？”或“How do you do？”。按照这种理解，日常用语直接变成了诸佛之师。）

上述表现方式与以往的“心可求，不可得”相比，字面就有很大差异，变化是如此之大。唐宋时的禅和达摩时的禅，在内涵上有很大差异，这种差异的产生始于慧能时期。中国禅，若以达摩为初祖，顺序应是：

达摩——慧可——僧璨——弘忍——慧能。

◇中国本土化的禅开始兴盛

从慧能起，中国化的禅便盛行开来。这说明，外来文化不经过一定的岁月，便无法在新的土地上生根。植物也是一样，高山植物移种到平原后，没有几年的时间，根本无法在当地生存。同时，植物的外形也会随之发生变化。最近，荷兰进口的郁金香在日本很知名，但只是进口后的第一年能开出美丽的花朵，到第二年就开得不那么绚烂了。日本出口欧洲的牵牛花，当年开的很美，第二年开出的花明显变小、萎缩。植物也是这样变化的。一种植物本土化即完全成为当地的植物，至少需要两三年。我听说，在日本作为行道树的梧桐树，原来是生长在热带地区的，所以不适合日本，只有经过多年的本土化后才能种植。精神世界不同于植物，三五年根本不可能本土化，至少要一二百年才能扎根。佛教传入日本，直到镰仓时代才成为真正的日本佛教。禅传入中国，至少也需要二三百年的时间才能完成本土化。达摩将印度禅带到了中国，六祖逐渐完成了本土化，期间经历了二百多年的岁月。到六祖的时代，禅中依旧留有印度元素，尚未彻底本土化。

以前我曾讲过，六祖潜心研究《金刚经》，凭借《金刚经》开了悟。六祖与《金刚经》有过这样一段因缘。六祖大师生活在中国南方，是广东人。中国大陆有两条大河，长江和黄河。黄河因为卷入了山中的土，所以水流浑浊，故名黄河。中国人在形容事情很难解决时，常用“河清难俟”一词。黄河和长江之间的区域是中原，是当时的文化中心。六祖并非中原人，他出生于南方的广东地区，这个地区在当时被认为是野蛮人的居住地。六祖是个大孝子，他的父母很贫穷，他靠卖柴养活母亲。父亲在六祖年幼时就去世了，母亲一个人将他养大。一天，他在集市卖柴时，一位客人买了他的柴。当时，他听到这位客人诵读的经典。闻听这一经典后，他从中感悟到了什么。当时他没有真正开悟，真正的开悟是在来到五祖的道场之后。这些问题我查阅了资料，书中的记载也不是很清楚。总之，六祖听客人诵读《金刚经》时，有了一定的感悟，便询问对方在哪里可以学习《金刚经》。客人回答说：“北方黄梅山弘忍和尚处。”于是，六祖便起身去弘忍和尚门下修行。六祖的修行内容就是转臼捣米。日本的捣米，在中国称为推磨，就是推着石磨转圈。开始是人推磨，而后来则是用牛或马来拉磨。书中记载，六祖在自己的腰上挂上石头增加重量后再去推磨。不知道事实是否如此，但他肯定经历了艰苦的修行。时间没过多久，他就在捣米过程中顿悟到了什么。长话短说，最后五祖认可了六祖的修行。五祖对他说：“你已完成了禅宗的修行，我认可你。你现在就去南方暂时隐居，一直隐居到时机成熟，机缘成熟时你方能出来弘宣大法。”于是，六祖告别五祖，在深山中隐居了多年，直到他认为机缘成熟，方才复出。他复出后的第一个问答，人们一般都认为是“风幡心动”。六祖来到广东的一个集市，在一个寺院里，和尚正在讲《涅槃经》，这是佛教经典中极为重要的一部。寺院中常常会立幡，日本曹洞宗的寺院中都立着幡。僧人们看到风吹幡动，便议论说：“是幡在动，还是风在动？”禅宗常说的还有“是钟在响？”还是“钟锤在响？”当时辩论得很是激烈。这时，六祖站出来说道：“既不是幡在动，也不是风在动，是你的心在动”。这就是“风幡心动”的典故。寺中正准备讲《涅槃经》的和尚听到六祖的这番话后，觉得这绝不是一般人所言，一定是有修行的人才能有如此的见地，随即款待了他。一问才知是在五祖门下修行的慧能。“风幡心动”的故事中虽然有印度禅的痕迹，但基本上已经中国本土化了。

事情的时间顺序有点搞反了，还有一个应该提前交代的背景。六祖离开五祖道场时，五祖特意送六祖出了寺院并在河边为六祖雇了船，悄悄地放走了六祖。这让人感到其中一定有着特殊的历史意义，但这不是我今天要讲的，姑且略之。

不久，其他弟子得知五祖将衣钵传给了六祖，六祖将传承五祖心法并得到了达摩传下来的袈裟，弟子们很不服气便四处搜寻六祖的踪迹，要夺回袈裟。其中，一位名叫明上座的僧人一马当先，不知是为夺回袈裟，还是有其他目的，总之追上了六祖。六祖知道逃不掉了，无奈之下，将袈裟（另一种说法是衣钵）放下。虽经反复核查资料，仍无法确定到底是袈裟还是衣钵。禅宗的和尚不执着小节，对某一个问题寻根索源后，即使发现有可疑的部分，也会满不在乎地包容、接受。袈裟也好，衣钵也罢，放在面前的一块石头上，自己躲进草丛中。随后明上座追赶上来，动手去拿袈裟或衣钵。仔细想来，这段情节有些戏剧化。六祖是如何得知有人追赶自己的？他为什么要将袈裟或衣钵放在石头上，然后藏到草丛中？如果这一情节是戏剧的话，一定很有意思。但在现实中是如何做到的？还是令人心生疑窦。预知到后面有人快追上自己了，于是放下袈裟藏身于草丛中，这种事情不太可能发生于现实生活中。

书中记载：明上座知道这袈裟是传法专用的（如果是钵，他也知道这是五祖传给六祖的钵），当他伸手去拿时却怎么也拿不动。这一现象虽不可思议，但想一想的确有拿不起来的理由，因为无论从哪个角度讲都没有理由让他拿起来。因为这是我们后人所设计的情节。因拿不动而无奈的明上座只得说：“非来求祖衣，只为求正法。”其实，如果不想要袈裟只想要求法，就不应伸手去拿袈裟。这段情节极具戏剧化。六祖听到此言，无奈只好现身说道：“此衣表信，不可力争。”六祖是在告诉明上座，用相对的力量是拿不动的，必须用信方能拿起。这里的“信”是指什么呢？

有这样一个传说：一位僧人从印度带来了《华严经》，为避免被人偷走，一路上经书须臾不离身。就是睡觉也把经书放在自己枕头下面。一天晚上，僧人在梦中听到了佛的开示：“你不必如此保护经书，晚上就把它放在架子上吧。”僧人便依教奉行。一天夜里，房间里来了贼，想偷走这部经书却怎么也拿不动。盗贼因此忏悔，弃恶从善皈依了佛门。西方也有类似的神话。一次北欧的诸神聚会，大家为争当最伟大的神斗起了法。这时，最强之神的索尔站出来说：“既然你们号称什么都能做到，这里有一杯水，看你们谁能把它喝光。”诸神都不以为然地喝了起来，水杯里的水无论怎么喝也喝不完。大家问其原因，索尔解释道，此水出自天地根源，无穷无尽永不枯竭。

同样，慧能的袈裟并非只是肉眼看到的衣服，是从天地根本中产生出来的。如果要拿起这件袈裟，就要有翻天覆地的力量。所以这件袈裟是普通人的力量所无法拿起的。这不能诉诸筋骨之力，而必须仰仗信仰的力量；不是仰仗相对的凡人之力，而要依靠来自绝对中的真实。否则，是不可能拿得起这件袈裟的。这就是六祖禅的对治方法。

六祖此时对明上座道：“如果你不是为了袈裟，是为求法而来，那究竟什么是法呢？如果你想知道，就回答我的问题。”接着道出了著名的“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”关于这个问题，今后还会有机会将我的想法写成文字，在此不多讲述。

我们的想法基本上可以大致分为善恶两种。如果与此二者绝缘，即不执着二者的相对性时，明上座的本来面目便会鲜活显现，六祖的宗旨便是去捕捉这一鲜活的面目。明上座闻听此开示后，便开了悟。书中是这样记载的，至于事情是否如此顺利，还要看他们各自的因缘。如果明上座因此开眼，说明他的修行达到了一定的境界。这里出现的“本来面目”，在今天仍是禅宗公案，“本来面目”一词就是从那时开始使用的。“本来面目”是六祖创造的新机轴、新思考。自此出现了一个不同于传统禅的新课题。到了六祖时代，在禅的修行和思考上出现了从未有过的本质上的变化。本来面目、祖衣表信、勿以力争耶、风幡心动等对禅的体悟和思考是六祖以前所没有的，六祖改变了传统的手法。可以说，到六祖时代，禅修的方式有了转变。禅开始贴近和亲近人们的日常生活，中国禅的这一特性是从六祖开始的。从此禅脱离了经文、脱离了学问，有了另一种生涯即禅本身的生涯，生涯就是我们的日常生活。

前面介绍过，六祖没有怎么做过学问。曾靠卖柴为生的他，按说应该没什么学问。但这不是事实，很多卖柴的也是很有学问的。六祖的子孙们说六祖没有学问，是因为六祖的对手是神秀。神秀是学者并接了五祖的法。六祖法脉的人认为：神秀没有接五祖的法。从公正的角度讲，接了五祖法的不仅有六祖慧能，神秀同样也接了五祖的法。这才是正确而又不失偏颇的见解。六祖法脉的人们为对抗神秀，不知为什么拼命标榜六祖没学问。他们想以神秀有学问而六祖无学问来抬高六祖。他们想证明：禅宗不是学问，不能用学问和知识去抽象地学禅。没有学问同样可以修禅开悟，甚至认为没有学问最好。实际上，识不识字并不重要。六祖一步步地削弱传统的经典禅，提倡禅要与日常生活紧密相连。如果因此排斥做学问，反而是个不错的做法。在佛教中“事”的意思是：有差别，日常生活中“事”的意思是：事实。这是两者间的差异，但说到底两者是相同的。六祖的禅立足于事实的基础之上。日常的体验和事实，不是来自文字、经典、哲学的思索等学问性的知识，而是生命自身的流露。我认为，捕捉到这一点的正是源自六祖的中国禅。六祖找到了线索，中国禅顺着这一线索发展了起来。

飞机也是如此，美国的莱特首先想到并造出了机翼，用马达的动力来实现飞行。在此基础上，加上许多机械的发明形成了今天的飞机。任何事物只要有了开端，就会迅速发展壮大。发现开端的人是很了不起的。哪怕是微不足道的小事，只要着手去做，道路会越走越宽，时间久了就会取得长足的进步。六祖禅，就是通过这样的方式去发现、去实践的。所以在中国，禅获得了长足的进步和快速的发展，从而才有了今天的盛况。六祖时期的禅仍旧多少残留着印度元素，真正的本土化始于其后出现的青原行思和南岳怀让二人，他们有力地推动了禅宗的发展。当时还涌现出了很多禅师，但是，只有这两个人的法脉一直传承至今。南岳怀让门下出了马祖道一，从他开始，禅的发展走上了快速路。禅在六祖时发生了转变，至马祖道一又发生了一次转变。我们从事禅的研究时，必须要列举很多人名并展开深入的论述，但今天这个场合不需要。

_0005_01

### 日本禅与中国禅有什么不同？

正如南岳门下出了马祖道一，青原行思门下也出了石头希迁。他们两位主要活跃在江西、湖南一带。至此，中国禅正式确立了。日本曹洞宗的禅，继承了青原行思的弟子石头希迁的法脉，临济宗继承的是南岳怀让门下马祖道一的法脉，这两个派系一直传承至今。但日本的曹洞宗和临济宗与中国的两派略有不同。不同之处，简述如下。

日本的曹洞宗是在镰仓时代——临济宗也是镰仓时代——由道元禅师为首创建的。临济宗曾拥有二十四个流派，是很有传统的。但能够传承至今的只有京都妙心寺开山祖师——关山国师创建的妙心寺派。从历史角度看两宗各具特色。曹洞宗只有一个流派，临济宗则有二十四个流派，但传承至今的也只有一个。如果宗派是以某个人的想法和思想为中心的话，那就变成了道元宗。道元就会变得难能可贵。大家都会去尊崇道元，曹洞宗就会有集中于道元禅师人格上的倾向。曹洞宗就会变成了道元宗。临济宗虽有关山国师，却没有被抬得那么高。作为妙心寺的开山，他受到了大家的尊敬。但在其他方面，关山禅师没有道元禅师在曹洞宗中那样高的待遇。道元禅师著述颇丰，《正法眼藏》便是其一。虽不能确定这本书是道元禅师亲自操刀还是弟子做的记录，总之是一本大部头。为研究这部著作，曹洞宗的僧侣要花费一生的时间苦读。临济宗中没有这样的著述，自然将焦点集中在法上，而不注重人或著作。这是两个宗派间显而易见的区别，深入研究后会发现另一个区别。即在中国出现的事，进入日本后会更加严重。如曹洞宗不立公案，甚至有否定公案的倾向。道元禅师在中国曾追随的如净禅师也否定公案。反之，临济宗传入日本后则益发重视公案。这就形成了临济宗的看话禅和曹洞宗的默照禅。

默照就是一言不发，只管打坐。而在日本，从白隐和尚开始到今天，临济宗的看话禅已成为了一个巨大的体系。说实话，如果有机会很想就公案写一些东西。简单地说，公案就是不把道理当作道理讲，在事上做功夫。我认为就是六祖的精神传来后，成为公案。公案就是将一件事，即每一件事的“理”弄得很究竟、很明白。不通过事物就不会明白事物。如果弄通了、看破了，就是公案。临济宗就是这样看待公案的。“公案”一词的出处，自古以来有很多种说法。有人认为：“公案”二字源于官府的案牍。这个观点我也不知道正确与否。总之，公案可以说是：通过事，表现理。

这个话题再说下去会没完没了，就此打住。

_0005_01

### 从禅宗“十牛图”得到的启发

最后，我想就禅宗的“十牛图”，再画蛇添足，说上几句。

“十牛图”的第一图是寻牛。在印度，人们对牛很尊重。今天在日本，人们会杀牛食用，过去的日本人是不杀牛吃肉的。现在很多老人不吃牛肉，这是否是受了印度的影响呢？印度人不杀牛食肉，却喝牛奶、吃奶酪、喝醍醐。醍醐用牛奶精制而成，是相当不错的奶制品。总之，印度人对牛非常爱惜。而穆斯林则不然，会屠宰食用。所以，印度教与伊斯兰教经常发生纠纷。印度人十分在乎牛，所以经典中关于牛的内容很多。印度人将寻牛、找牛比喻为修行的第一步。这里说的“寻找”是各种错误产生的根本，许多麻烦也会因此接踵而至。因为所寻找的是自以为丢失了、而实际上并没有丢失的东西。当我们在寻找什么东西时，那件东西其实就在眼前，但要想真正找到它还是要下一番工夫的。

第二图是见迹。就是发现了牛的足迹。这是指我们自身所拥有、并没有刻意隐藏起来的、就在那里的自性。

第三图是见牛，即找到了牛。自性并未刻意隐藏，是实际存在。没什么不可思议的。因为存在才能够找到它，若不存在，想找也找不到。

第四图是得牛。按理说，只要找到它就可以了。但没有人满足于只是找到，总想把它搞到手，变成属于自己的东西。达到这个目的的方法只有一个，根据自己的情况努力修行。除此之外，别无他法。

伴随着修行的深入，便到了牧牛的阶段。这时，双方都很适应、熟悉。即使人为地分开时，对方也会自然而然地跟随自己而来。

人类修行的必要，就来自这里。接着是骑牛归家。这幅图所表现的是一种自由自在的状态。

再下来是忘牛存人。即“鞍上无人，鞍下无马”的忘我状态，即进入了无我的境界，是三昧的状态。这里可以找到纯粹的自我。颂的文辞也相当有意思。

往下是人牛俱忘。只是忘记牛还不够究竟，必须要达到人牛全忘的境界。

再进一步转变后会达到返本还源的境界。

最后是入廛垂手，“十牛图”到此结束。没有入廛垂手，禅宗就不是宗教。躲进深山像罗汉那样静坐苦修，对当事人可能是好事，但只能解脱某一个人。看看世界、特别是今天的世界就会发现，我们的世界中存在着太多的不公平和烦恼。在每天的生活中，受到当权者压迫的事情不胜枚举。这些当权者们在行使被赋予的权力时，本应站在公平的立场为国家、为社会行使他们的权力。但在现实中，当权者为了一己私欲去压迫团体的整体利益，会乱用被赋予的权力。无视选民的幸福是当权者常有的事。因为权力被乱用，不知有多少人不明不白地受到了压迫的痛苦。这在政治生活中是屡见不鲜的。

不仅在政治上，在财富分配上也是一样。伴随着机械工业文明的发达，一些人积累了财富，另一部分人则成了穷困潦倒的劳工。于是，贫穷的人组成团体反抗富人。资本家与工人之间发生纠纷，劳资纠纷成为近代社会生活的特征。谁对谁错，双方各执一词，我虽不懂其中的善恶，但心中有时暗暗在想，争议的根源是双方都想要压迫对方。说明双方心中都有着“我”的存在。我不知道人们为此生出了多大的烦恼，但深知大家都在为此饱受折磨。

自利终要变为利他，这一点是佛教的关键所在。佛教徒的世界，就是要走进贫富差别的现实、走入人群之中，去践行真正度化众生的事业。这不意味着仅仅是给那些因贫穷而吃不上饭的穷人去送钱，或是给失业的人工作，而是要在整个社会组织的层面上，创造出比现在更好的社会。无论你、我都必须不能仅仅利己，还要利他。无论是在经济上还是在政治上，都要形成自利利他的风气。有钱人发挥钱的优势，政治家发挥行使权力的优势，拥有优势资源的人们，一定要进一步加深对宗教的认识和理解。必须认识到这些被赋予的政治权力和经济实力绝不能为一己所用，必须用来为他人、为社会谋求幸福。希望任何人都不要将社会所赋予的财富和权力为己所用。当权者们每天都要提醒自己不要犯以权谋私的错误。有学问也好，有钱也罢，这些资源都不应当是个人独享的，而应当用来为他人谋利益。我们不能只是闲坐在这里，而是要走出去工作。我想在此强调，无论是政客、富人还是劳动人民，都要通过宗教认识到：我们不能只为自己，要为他人去工作。宗教不是只让自己心安。不能让所有大众得到心安，就不是真正的菩萨行。当我们认识到这一点时，就要走出家门为社会做些贡献。这一点请大家一定牢记在心。

“十牛图”为我们详尽地图解了人类思想发展和人格圆满的问题。比起用语言表达，图解更通俗易懂。这个话题细讲起来会没完没了，今天就到此结束。

注解：

[[1]](#_1_2) 译者注：日语佛教用语。指于佛教特定宗派内被赋予特别地位的寺院。

[[2]](#_2_2) 译者注：受本山管理的寺院。

[[3]](#_3_2) 译者注：日语，表示通晓事理的年龄。

[[4]](#_4_2) 译者注：佛教用语，即装饰。

[[5]](#_5) 译者注：日本古代地名。

[[6]](#_6) 译者注：日本战国时代的大名。

[[7]](#_7) 译者注：同信太，现日本大阪府和泉市。

[[8]](#_8) 译者注：到目前为止，虽然达摩来华的具体时间不详，但已能基本确定在南北朝初期。本书根据1926—1927年铃木先生的演讲稿整理而成，所以“今年”“本月”应在此间。

# 解说

记得我年轻的时候，经常利用留学的空暇去著名的波士顿美术馆学习日本的浮世绘。三十年前，日本文化走出国门的途径很少，只能在外国的博物馆或美术馆里看到日本的文化艺术品。当时，来哈佛大学讲授日本画卷的矢代幸雄先生说过：“我在欧洲的博物馆参观时，看到有一家博物馆在展出三味线[[1]](#_1_5)，展出的场所竟然是博物馆的原始文化展厅。”

那时，日本文化在海外，不是在美术馆里就是在个人宅邸的装饰柜中。与那时相比，战后的日本文化传播，不仅数量上激增，其作用也发生了变化。正在展现出融入欧美人生活的趋势。日本文化正在多多少少地丰富着欧美人的日常生活和文化。日本的建筑、服装纹样的构图、插花等，具有日本风格的文化作品正在被欧美人接受。这与三十年前相比，可谓变化巨大。

禅修热带来了今天禅在欧美地区的流行。也源于上述原因，欧美的各个阶层都对禅产生了浓厚的兴趣。这一现象不是产生于非常专业的Sinology（中国学者）或Japanologist（日本学者）们对古文书钻研的小众，而是有着更为广泛的社会基础。关心人生哲学的人们，对这种解决人生问题的东方方式开始产生出无限的兴趣。

禅，被认为是鲜活的文化课题。禅的思想，在海外被大肆滥用。甚至渗入到了美国“beatnik”（即“太阳族”）的年轻人中。这一现象展示出另一层面的含义。至少可以证明，禅已经融入了现代人的生活。在现实生活中是否具有禅存在的意义才是胜负的关键。

水往低处流，高水准的文化，顺其自然就会流向低处。看到日本文化流向海外，深有感触。这并不意味着日本文化的整体水准很高，而是日本传统文化中，水准高的文化部分先走一步流向海外。这些高水准的文化有日本画、浮世绘、Netsuke、镡（Tsuba）等美术工艺品，范围非常广泛。这说明在日本传统文化中，最为杰出的作品多属于艺术范畴。近年来，日本建筑元素大量的海外应用，也是如此。现代日本文学若真的达到了高水准，也会传播到海外的。

日本人整体上不擅长思考，是直观性的经验论者。自古以来对抽象的观念组织结构不感兴趣。但深深扎根于直观性、拥有强烈神秘主义倾向的佛教，在日本却达到了很高的水准。其中，禅强调佛教的直观性倾向，创建了独自的宗教体系。禅排除了所有象征主义的形而上观点，追求直接、直率地把控直观的体验，从而去解决人的问题。世界文化史上，拥有这一倾向并历经磨炼的体系只有禅。这是一种独特的体系。近年来，禅在海外的流传，恰恰说明禅是高水准的优秀文化现象。

禅，是东方文化山脉的顶峰，但很难将顶峰和整个山脉分开考虑。没有东方文化的基础，禅是很难理解的。遗憾的是在海外的日本学者中，大多数都没有很好地理解这一点。因此，这些学者们在演讲中突然提到“公案”或讲起“日日是好日”时，在欧美人听来完全是丈二和尚摸不着头脑。这类演讲多以悲剧收场，但悲剧仍在不断上演。

我在美国曾有机会成为铃木大拙博士演讲的听众。那是一场真正的禅的演讲。铃木博士的演讲从解释“吊桶盘缠牵牛花，索水乞邻家”开始。演讲触及了日本文化的各种问题，从时空角度分析了诸多现象，涉及广泛、分析透彻。当我开始怀疑这不是在讲禅而是在讲日本文化时，终于进入了演讲的主题——禅。

演讲中，禅的内容只有五分之一，却给了千人以上的听众太多的感触。散场后，从美国听众的反响中得知“这是地地道道的禅的演讲”。这说明铃木博士真正地把握了禅在东方文化中的位置和东西文化间的巨大差异。钦佩之情油然而生。

我接受的任务是撰写本书的解说。读者可能会认为这篇短文算不上解说，读者的判断无疑是正确的。我认为在今天的学术界，用这种短文介绍铃木大拙博士，较之详尽的解说更符合他的身份。

岸本英夫

注解：

[[1]](#_1_4) 译者注：日本的一种乐器。



铃木大拙说禅②

铃木大拙禅学入门

［日］铃木大拙 著  
 林宏涛 译

海南出版社  
 HAINAN PUBLISHING HOUSE

目录

[作者自序](#Zuo_Zhe_Zi_Xu_____Shan_Xue_De_Ru)

[第一章 绪论](#Di_Yi_Zhang____Xu_Lun_1)

[佛教最重要的面向之一](#Fo_Jiao_Zui_Zhong_Yao_De_Mian_Xi_1)

[坚持内在的精神经验](#Jian_Chi_Nei_Zai_De_Jing_Shen_Ji_1)

[禅是自成一格的神秘主义](#Shan_Shi_Zi_Cheng_Yi_Ge_De_Shen_1)

[第二章 禅是什么](#Di_Er_Zhang____Shan_Shi_Shi_Yao_1)

[禅相信人的清净自性和善](#Shan_Xiang_Xin_Ren_De_Qing_Jing_1)

[禅要一个人的心自在无碍](#Shan_Yao_Yi_Ge_Ren_De_Xin_Zi_Zai_1)

[禅的外在面向捉摸不定](#Shan_De_Wai_Zai_Mian_Xiang_Zhuo_1)

[第三章 禅是虚无主义吗](#Di_San_Zhang____Shan_Shi_Xu_Wu_Z_1)

[禅的究竟旨趣是主张“空”](#Shan_De_Jiu_Jing_Zhi_Qu_Shi_Zhu_1)

[禅着眼于把握生命的实相](#Shan_Zhao_Yan_Yu_Ba_Wo_Sheng_Min_1)

[领悟禅的真理的不二法门](#Ling_Wu_Shan_De_Zhen_Li_De_Bu_Er_1)

[禅是世界上最严肃的东西](#Shan_Shi_Shi_Jie_Shang_Zui_Yan_S_1)

[第四章 不合逻辑的禅](#Di_Si_Zhang____Bu_He_Luo_Ji_De_S_1)

[不落名相更能开显诸法实相](#Bu_Luo_Ming_Xiang_Geng_Neng_Kai_1)

[禅的观点是具有原创性和启发性](#Shan_De_Guan_Dian_Shi_Ju_You_Yua_1)

[禅要从内在去生活](#Shan_Yao_Cong_Nei_Zai_Qu_Sheng_H_1)

[第五章 禅是更高的肯定](#Di_Wu_Zhang____Shan_Shi_Geng_Gao_1)

[突破“是”与“非”的对立，才能体会真正自由的生命](#Tu_Po__Shi__Yu__Fei__De_Dui_Li_1)

[生命要拥有自由，就必须是一种绝对的肯定](#Sheng_Ming_Yao_Yong_You_Zi_You_1)

[更高的肯定是活在精神里](#Geng_Gao_De_Ken_Ding_Shi_Huo_Zai_1)

[第六章 平凡的禅](#Di_Liu_Zhang____Ping_Fan_De_Shan_1)

[禅的观念是在生命的生灭流转中把握生命](#Shan_De_Guan_Nian_Shi_Zai_Sheng_1)

[禅是实证且当下即是的](#Shan_Shi_Shi_Zheng_Qie_Dang_Xia_1)

[禅要我们拥有实证的生活体验](#Shan_Yao_Wo_Men_Yong_You_Shi_Zhe_1)

[禅的真理和力量就在于它的单纯、直接和平凡](#Shan_De_Zhen_Li_He_Li_Liang_Jiu_1)

[第七章 开悟或得到新的观点](#Di_Qi_Zhang____Kai_Wu_Huo_De_Dao_1)

[禅的生命始于开悟](#Shan_De_Sheng_Ming_Shi_Yu_Kai_Wu_1)

[必须自己省悟诸法实相](#Bi_Xu_Zi_Ji_Sheng_Wu_Zhu_Fa_Shi_1)

[悟的终极目标是明心见性](#Wu_De_Zhong_Ji_Mu_Biao_Shi_Ming_1)

[第八章 公案](#Di_Ba_Zhang____Gong_An_1)

[禅的修行主要是参公案和坐禅](#Shan_De_Xiu_Xing_Zhu_Yao_Shi_Can_1)

[以坐禅作为参公案和开悟的工具](#Yi_Zuo_Shan_Zuo_Wei_Can_Gong_An_1)

[初心用功的下手处](#Chu_Xin_Yong_Gong_De_Xia_Shou_Ch_1)

[公案的评唱拈弄是禅学最特殊的地方](#Gong_An_De_Ping_Chang_Nian_Nong_1)

[第九章 禅堂和僧侣的生活](#Di_Jiu_Zhang____Shan_Tang_He_Sen_1)

[禅堂僧侣的生活准则](#Shan_Tang_Seng_Lu_De_Sheng_Huo_Z_1)

[真理必须以生活经验为基础](#Zhen_Li_Bi_Xu_Yi_Sheng_Huo_Jing_1)

[禅的基本原理就是“做中学”](#Shan_De_Ji_Ben_Yuan_Li_Jiu_Shi_1)

[顿悟的力量](#Dun_Wu_De_Li_Liang)

[除了解悟，还要经历“长养圣胎”的时期](#Chu_Le_Jie_Wu__Huan_Yao_Jing_Li_1)

[后记 开启西方心灵的禅学](#Hou_Ji____Kai_Qi_Xi_Fang_Xin_Lin_1)

[附录一 铃木大拙年表](#Fu_Lu_Yi____Ling_Mu_Da_Zhuo_Nian_1)

[附录二 铃木大拙主要著作一览表](#Fu_Lu_Er____Ling_Mu_Da_Zhuo_Zhu_1)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

# 00004.jpeg作者自序

禅学的入门书

本书收录的论文原是为《新东方》杂志写就的，那是第一次世界大战期间在日本发行的刊物，由罗伯逊·史考特（Robertson Scott）先生主编。编辑曾建议集结成书，但当时我无此想法。其后，它们则成为《铃木大拙禅论集》（1922）第一辑的材料，自然在内容上有所重叠。

但是最近我又想到把旧稿整理成书。理由是我的《禅论集》对于禅的入门者而言太过沉重。对于我的外国朋友来说，入门作品或许更受欢迎吧！于是，我把手稿全部整理一遍，订正若干用语和出处。尽管还有几个地方似乎可以修润一下，但是我没有更动，因为那势必要全部改写。只要它们不会引起误解，我也就保留原貌了。

如果说，本书是一部禅学的入门书，而且可以作为研究我其他著作的初阶作品，那么它就算是成功的。本书并不想从学术角度去探讨任何主题。此外，我推荐读者将本书的姊妹作《禅佛教手册》（Manual of Zen Buddhism，1935）和《铃木大拙禅学入门》一起阅读。

铃木大拙

1934年8月于镰仓

# 第一章 绪论



佛教在其发展历程里成就了一种独特的形式，而有别于所谓原始佛教的类型，其成就之波澜壮阔，使得我们有理由去强调它的两个教派的历史区分，亦即大乘佛教和小乘佛教。其实，大乘佛教及其诸宗，无非是佛教的一个发展形式，也都要溯源到它的印度创教者——伟大的佛陀释迦牟尼。大乘佛教的这个发展形式传入中国乃至于日本，而再度开枝散叶。这些成就无疑要归功于中国和日本的佛教诸圣哲，他们知道如何以教法去随顺变易不居的生命情境以及人们的宗教渴望。而他们的苦心孤诣和随顺则又扩大了大乘佛教[[1]](#_1_7)和原始佛教之间既存的差异。到了现在，原始佛教那些最显著的性相，在大乘佛教可以说已不复得见，至少表面上如此。

## 佛教最重要的面向之一

于是有人会说，这个佛教支系其实不是常人所理解的佛教。但是我认为，任何有生命的东西都是有机体，而有机体的本质就在于它绝不停滞在同一个存在状态里。一颗橡实，甚至是甫破壳而出的小橡树的新绿嫩叶，都迥异于魁梧壮硕而高耸入云的大橡树。但是在变化的诸相里，却有着一个成长的连续性以及明显的同一性痕迹，我们由此得知那是同一株经历了成长各阶段的橡树。所谓的原始佛教是种子，由它诞生了将会继续成长的东方佛教。学者或许喜欢谈论历史上的佛教，但我不想只是从历史发展的方面去探究佛教，而且要就其作为东方精神的源头活水而与我们息息相关的观点去看待它。

在已经成长茁壮的佛教诸宗派里，尤其是在中国和日本，我们看到一个卓尔不群的宗派，主张直接得到佛陀密付正法眼藏护持，既不是经由秘典，也没有任何神秘仪式。该宗派是佛教最重要的面向之一，不只是就其历史的重要性以及精神生命力而言，更是在于它最具原创性和启发性的演示方式。学者称它为“佛心宗”，但是人们更习惯称它为“禅”。禅不同于“禅那”，尽管“禅”这个字是梵语的中译，对此，我会在后面加以解释。

就许多方面而言，该宗派在宗教史里都非常独特。就理论而言，其学说可以说是属于思辨的神秘主义，但是由于其阐说和演示的方式，只有长期修行且窥得该体系堂奥的禅门弟子才能领略其究竟意旨。不得其法门的人，也就是没有在行住坐卧里去体会“禅”的人，它的禅法甚或它的话语，总会让人觉得怪异、粗鲁，甚或深奥难解。他们以概念去理解“禅”，认为“禅”根本是荒谬、可笑的，或是故弄玄虚，装得莫测高深，让外在批评不得其门而入。但是对于习禅者而言，它看似吊诡的说法并不是要故布疑阵，而只是因为人类的语言不是表现禅的深刻真理的合宜工具，那些真理不会是逻辑解说的主题；它们必须在心灵深处去体会，才有可能被理解。其实，在人类的其他经验里，没有任何语言像“禅”如此平易而直截了当。“炭是黑的。”这句话够简单了。但是“禅”会反驳说：“炭不是黑的。”这句话也够简单了。如果我们穷究其真理，它甚至比前者的肯定句还要简单。

## 坚持内在的精神经验

因此，在“禅”里，个人体验比什么都重要。没有体验基础的人，不可能领略任何观念。那已经是老生常谈了。婴儿没有观念，因为他的心智尚未发展到能够以观念的方式去经验任何事物。即使他有什么观念，也应该是非常模糊不清的，无法和实在世界相对应。因此，如果要最清晰且有效率地理解事物，一定要经由个人体验。尤其是关于生命本身的东西，个人体验是绝对必要的。如果没有体验，就无法如实理解生命的全体大用。所有概念的基础都是简单朴实的经验。“禅”非常强调这个基础经验，也围绕着经验搭起在禅宗“语录”里随处可见的语言和概念的支架。尽管这个支架是探究深处实在界最有用的工具，它毕竟是假言施设。如果我们以为它就是究竟实相，就丧失了它的整个意义。人类知性的本质使我们不太敢相信上层结构的东西。神秘化绝对不是“禅”本身的目的，但是对于不曾窥见生命实相的人而言，“禅”难免显得深微幽冥。只要穿过概念的上层结构，人们想象中的深微幽冥便会瞬即烟消云散，同时也会有所谓的“开悟”。

因此，禅始终非常坚持内在的精神经验，它并不重视经典以及论师的经释。它以个人的体验去和权威以及客观的开示分庭抗礼，而习禅者也主张以“禅那”作为开悟的实证法门，在日本被称为“坐禅”[[2]](#_2_5)。

在此，我必须约略提一下习禅者为求证道（即前述的基础体验）的禅法训练，因为那是“禅”和其他形式的神秘主义的主要差异所在。对于大多数的神秘主义者而言，如此的灵性经验是非常个人的东西，它是偶发性的、孤立而无法预期的。基督教徒以祈祷、苦行或所谓的默观作为领受它的工具，认为那种经验的实现是神的恩赐。但是正如佛教并不认为这种事需要超自然的代理人，禅的修行方法也很实际而且有系统。在中国禅宗史里，一开始就看得到这个倾向；其后终于出现了正规的体系，到了现在，禅宗已经有一套让习禅者实修证道的完整方法。禅的实践价值就在这里。尽管禅是高度思辨性的，但是有系统的训练对于道德人格的陶冶也颇有帮助。当禅在行住坐卧当中被表现时，我们有时候会忘记它的高度的抽象性格；但那正是我们必须去领略禅的真正价值所在，因为即使是竖一指，或在路上和朋友打招呼，禅也可以发现难以言喻的深刻思想。在禅的眼里，最实际的东西也是最深奥的，反之亦然。禅的所有训练体系都是这个根本经验的产物。

## 禅是自成一格的神秘主义

我曾说“禅”是一种神秘主义。我不得不这么说，因为“禅”被视为东方文化的基调。这也是西方人经常无法准确测度东方精神的深度的原因，因为神秘主义在本质上是难以用逻辑去分析的，而逻辑又是西方思想最独特的性质。东方的论理方法是综合性的，它不太重视具体细节的阐释，而着眼于对全体的直观性把握。因此，如果说有所谓的东方精神，那么它必然是含混而不明确的，门外汉难窥全豹。它就摆在眼前，我们无法视而不见，但是当我们努力要抓住它，仔细且有系统地检视它，它就逃得无影无踪。禅就是如此恼人地瞻之在前忽焉在后。当然，这并不是东方精神的结构为了躲避别人的审视而刻意设计或预谋的诡计。深不可测正是所谓东方精神的结构。因此，要理解东方，我们必须先理解神秘主义，也就是“禅”。

但是我们要记得，神秘主义有各种类型，理性的和非理性的，思辨的和神秘的，能感知的和幻想的。当我说东方是神秘主义的时候，并不是说它是幻想的、非理性的、完全不可能纳入知性理解的领域。我的意思只是，在东方精神的作用里，有着某种安详、静寂、沉默、縠（hú，有纹路的纱）纹不兴的东西，它似乎总是在谛观着永恒。但这种寂静和沉默绝不是指单纯的无所事事或槁木死灰。所谓沉默不是草木不生的沙漠，也不是长眠腐朽的尸体。它是一种“永恒的深渊”的沉默，其中掩埋了一切对立和相依相待；它是神的沉默，沉浸于默观其过去、现在和未来的成就，静静坐在绝对的“一即一切”的王座上。它是两极电流的闪电和巨响的“雷鸣的沉默”。这类沉默充斥于一切东方事物之中。把它视为槁木死灰的人要倒大霉了，因为他们很快会被出自“永恒的沉默”的磅礴行动给吓呆。我所谓的东方文化的神秘主义，就是指这个意思。而我也可以说，这种神秘主义的陶冶，主要是受到禅的影响。如果说，佛教要在东方开展，以满足人们的灵性渴求，那么它就必然要发展出禅学来。印度人很喜欢神秘主义，然而他们的神秘主义太重视思辨，太耽于冥想，也太复杂了，而且似乎和我们居住的具体的现实世界没有什么真实或重要的关系。相反，东方的神秘主义是直截了当、实际而又非常简单明白的，而禅正是它唯一的归趣。

中国和日本的其他佛教宗派，处处清楚地显示它们的印度传承。因为它们复杂的形而上学、冗长啰唆的术语、高度抽象的论理、对于万物本质的洞察，以及对于生命的完备诠释，显然都是印度产物，完全不是中国或日本式的。任何熟悉东方佛教的人，一眼就看得出来。例如真言宗极为复杂的仪轨，以及用以解释宇宙的“曼荼罗”的繁复体系。如果没有先受到印度思想的影响，中国人和日本人不可能构想出如此复杂难解的哲学网。我们再看中观派、天台宗和华严宗的哲学的思辨性程度有多么高，它们的抽象性和逻辑剖析能力真是令人叹为观止。这些事实说明了，东方佛教的那些宗派基本上都是舶来货。

然而，在观察了整个佛教的领域以后，我们回到禅宗来，就不能不承认它的简单、直接、实用主义的倾向，以及与日常生活的密切关系，这显然有别于其他佛教诸宗派。禅的主要观念无疑源自佛教，而且我们也不能不把它视为佛教的正统开展，但这个开展却是为了满足东方人独特的心理性格。佛教精神为了实际的生活修行，舍弃了高度形而上学的上层结构，而其结果就是禅。因此，我可以大胆地说，我们可以看到东方民族（尤其是日本）的哲学、宗教和生命本身，都在禅学里被体系化和具体化了。

注解：

[[1]](#_1_6) 正确地说，大乘的基本观念是由般若经系阐释的，最早的经论出现在佛灭度后三百年间。其种子无疑就蕴藏在所谓原始佛教的经典里。然则，如果佛陀弟子们无法在迁流不息的生命情境里实证他的教法，它们就无法开展，也就是认识到它们是创教者的根本教法。印度的佛教徒有了更丰富的体会和更成熟的反省，就成立了有别于原始佛教的大乘形式。在印度有两个著名的大乘教派：龙树的中观派，以及无著、世亲的唯识宗或瑜伽行派。在中国则发展出更多宗派：天台宗、华严宗、净土宗、禅宗等。此外，在日本有真言宗、净土真宗、临济宗。凡此诸宗皆属于大乘佛教。

[[2]](#_2_4) 关于“坐禅”（zazen）的正确意义，请见“禅堂”一章。

# 第二章 禅是什么



在着手详细阐释禅学以前，让我先回答批评者经常提出的几个关于禅的本质的问题。

禅像大部分的佛教教法一样，是一种高度知性和形而上学的哲学体系吗？

我曾说我们在禅里头看到所有东方哲学的具体化，然而那并不意味着禅是一般意义下的哲学。禅绝对不是一个以逻辑和分析为基础的体系，它甚至是逻辑的对立面。我所谓的逻辑是指二元论的思考模式。禅里头或许有个知性元素，因为禅是整体的心灵，在里头可以看到森罗万象。但是心灵并不是一个可以分割为许多功能而解剖以后一无所剩的组合物。禅并不以知性分析对我们开示任何东西，它也没有任何规定要弟子们接受的教义。就此而论，你也可以说禅并无定法。习禅者或许有些禅法，但那是基于自身的考虑，为了他们自己的方便。他们不认为那是禅的缘故。因此，在禅里头并没有什么圣典或经教，也没有任何可以直指禅的根本意义的咒语。如果有人问我禅有什么教法，我会说禅并无任何教法。即使禅有什么教法，也是出自自家心里。我们以自己为师，禅只是指路而已。除非指路本身就是教法，否则禅并不刻意规定用什么东西作为其教旨或基本哲学。

禅宣称是佛教，但是经论里提出的一切教法都被禅视为只是浪费纸张，其作用也只在于拂去知识的尘埃，如此而已。但是我们不应就此以为禅是虚无主义。所有虚无主义都是自我破坏的，不知乡关何处。否定主义作为一种方法并无不妥，但是最高的真理是一种肯定。当我们说禅没有哲学，说它呵佛骂祖，否认所有教法权威，将一切经论弃若敝履时，我们不要忘记，禅就在否定的同时举示了某种相当正面且永恒肯定的东西。我们在后面会阐明这一点。

禅是一种宗教吗？它不是一般意义上的宗教。因为禅并不敬拜神，也没有什么仪轨，亡者也没有什么归宿。更重要的是，禅不需要他者去照顾灵魂的幸福，也不很在乎灵魂不灭的问题。禅没有任何信理或“宗教”的累赘。

当我说禅里头没有神时，虔信的读者或许会很吃惊，但这并不意味着禅否定神的存在。肯定或否定都不是禅所关心的。当一个东西被否定时，否定本身就蕴含着某个没有被否定的东西。肯定亦复如是。这在逻辑里是难免的事。禅想要超越逻辑，禅想要寻求一个没有反命题的更高的肯定。因此在禅里头既不否认也不坚持神的存在；只是在禅里面没有犹太教或基督宗教所理解的那种神。禅不是一种哲学，同理，禅也不是一种宗教。

## 禅相信人的清净自性和善

至于在禅寺里可以看到的佛、菩萨和天人诸众的雕像，它们只是木头、石头或金属而已，和我家花园里的山茶花、杜鹃花或石灯没什么两样。禅会说，那么干脆就膜拜盛开的山茶花好了。相较于顶礼诸佛菩萨、洒圣水或领圣餐，膜拜山茶花一样也很有宗教意义。大部分有所谓宗教信仰的人认为有福报或神圣的敬拜行为，在禅的眼里都只是人为造作而已。它甚至大胆地说：“持戒苾刍不升天堂，破戒比丘不入地狱。”[[1]](#_1_9)对于凡夫而言，此番话无异于否认了道德生活的习惯法则，但是其中却蕴藏着禅的真理和生命。禅是一个人的精神。禅相信人的清净自性和善。任何增减损益都会断丧精神的完整性。因此，禅特别反对一切宗教习俗。

然而它的反宗教只是个表象而已。真正有宗教信仰的人会赫然发现，在禅的粗野宣言里竟然也有如此深刻的宗教蕴义。但是说禅是如基督教或伊斯兰教一般的宗教，那也是一个误解。我举一个故事解释一下。传说释迦牟尼佛初生下时，一手指天，一手指地，说：“天上天下，唯我独尊。”创立云门宗的云门文偃禅师却说：“我当时若见，一棒打杀与狗子吃。”[[2]](#_2_7)一般人看到如此狂妄的评语，会对禅师作何感想呢？但是其后的禅师[[3]](#_3_5)却赞叹云门是“将此身心奉尘刹，是即名为报佛恩”。

## 禅要一个人的心自在无碍

禅不能和“新思想运动”[[4]](#_4_5)、基督教科学会[[5]](#_5_3)、印度的遁世者[[6]](#_6_3)或某些佛教徒的默观形式混为一谈。禅认为“禅那”并不等于禅修。一个人或许会在禅的训练里沉思一个哲学或宗教的主题，但那只是附带的事。禅是要觉照心灵的真正本性，据以训练心灵本身，做自心的主人。直指自心或即灵魂的实相，是禅宗的基本目标。因此，禅不只是一般所谓的默观或禅那。禅的训练在于开启心眼，以澈照存在的理由。

在默观时，必须系念一处，例如神的统一性，或是其无限的爱，或是诸行无常。然而那却正是禅亟欲摆脱的。如果禅有强调什么东西的话，那会是得到自由，亦即抛去一切不自然的葛藤。默观是施设造作的东西，它并不是自心的本有活动。空中鸟默观什么？水中鱼默观什么？它们只是飞翔，只是优游。这还不够吗？谁要执念于神与人的统一性，或是此生的虚无？谁要在每天的生活里烦恼那些关于神的善或地狱的无穷烈火的默观？

我们可以说基督宗教是一神论，吠陀宗教是泛神论，但是我们无法以类似的主张去谈论禅。禅既不是一神论也不是泛神论，禅并不适用这些名称。在禅里面并没有什么执持的对象。禅是虚空中飘荡的云。没有螺丝锁住它，也没有绳索系住它，它任运自在。任何默观都无法将禅系于一处。默观不是禅。无论是泛神论或是一神论，都不是禅所专注的主题。如果禅是一神论，它会要弟子们默观那以遍照世界的圣光泯除一切差别分殊的万物一体性。如果禅是泛神论，它会告诉我们，即使是田野里最平凡的花朵，也映现着神的荣光。但是禅会说：“万法归一，一归何处？”[[7]](#_7_3)禅要一个人的心自在无碍，即使是一或全体的概念，也都是绊脚石和葛藤，只会戕害精神本来的自由。

因此，禅不会要我们去沉思狗子是不是神，或者三斤麻有无神性。如果禅这么做，那么它就落入某个哲学体系，也就再也不是禅了。禅只是去感觉火的温暖、冰的冷冽。因为天寒时我们会冷得发抖而就火。正如《浮士德》所说的，“感觉便是一切”。[[8]](#_8_3)但是此处所指的“感觉”必须就其最深层且纯粹的形式去理解它。即使只是说“就是这个感觉”，也意味着禅已经不在了。禅是无法概念化的。此即为什么禅难以捉摸。

如果说禅主张任何默观，那也会是如实观照雪的白、乌鸦的黑。当我们谈到默观，大部分是指它的抽象性格，亦即，默观是指念头专注于相当普遍化的命题，而和具体的生活事务无甚关系。禅是知觉或感觉，而不是抽象或沉思。禅会浸润而消融于其中。然而，默观却是极端二元论的，其结果也就难免很肤浅。

有人批评说禅是“圣依纳爵的‘神操’的佛教翻版”。[[9]](#_9_1)它显示评论者极力要以基督宗教和佛教作模拟，此即一例。然而对禅稍有涉猎者一眼就可以看出该比较如何拟于不伦。就算从表面上看，禅修和耶稣会创设者所提倡的神操也没有半点类似的地方。圣依纳爵的默想和祷告，在禅的眼里，只是为了信徒方便假设的虚构物，其实犹如在一个人的头上叠砖头，于属灵生活无甚裨益。不过我们倒是可以说，“神操”有点像小乘佛教的止观法门，例如“五停心观”[[10]](#_10_1)“九想观”[[11]](#_11_1)“六念处”[[12]](#_12_1)或“十念处”[[13]](#_13_1)。

禅有时候被认为是“杀心逐妄”。《日本的宗教》（Religions of Japan）的著名作者格里菲斯[[14]](#_14_1)如是说。我不知道他所谓的“杀心”究竟指的是什么，他是说禅以心一境性或入眠去“杀死”诸心行吗？赖肖尔[[15]](#_15_1)在其作品[[16]](#_16_1)里几乎赞同格里菲斯的观点，说禅是“神秘主义的自我陶醉”。他是说禅陶醉在“大我”里，正如斯宾诺莎沉醉在神里头吗？虽然赖肖尔没有说明“陶醉”所指为何，他或许是认为禅耽溺于“大我”的思想里，以为那是在此殊相世界里的究竟实相。看到对于禅无批判能力的评论者如此浅薄鄙陋，我着实惊讶。其实，禅并无“心”可杀，因此在禅里头也就没有什么“杀心”可言。禅也没有我们可以归依的“自我”，因此禅也没有我们可以陶醉的“自我”。

## 禅的外在面向捉摸不定

其实，禅的外在面向是极为捉摸不定的。当你认为窥见它时，它早已鸟飞无迹；它瞻之在前，忽焉在后。因此，除非以数年时间穷究其基本原理，否则总是不得其门而入。

“升上到神那里的方法，就降下到自己里头。”雨果[[17]](#_17_1)如是说。“如果你要挖掘神的深层东西，那就挖掘你自己的灵的深处。”圣维克多的理查德[[18]](#_18_1)如是说。但是当你挖掘出一切深层的东西时，毕竟没有什么“自我”。当你降下时，也找不到任何可以测量其深度的“灵”或“神”。因为禅是无底深渊。禅会以另一种方式说：“三界无法，何处求心。四大本空，佛依何住。璇玑不动，寂尔无言。觌（dí，见）面相呈，更无余事。珍重。”[[19]](#_19_1)须臾犹豫，禅便一去不返。三世诸佛都要你再一次拟举，却已经是“三千里外”。“杀心”或“自我陶醉”，诚然，禅没时间去和这些评论瞎搅和。

评论者或许会说，禅把心智催眠成无意识状态，好去体悟佛教所谓的“空”，主体在其中无法意识到客观世界或自我，落入广袤的空里头。这个诠释同样误解了禅。的确，禅的某些语词或许暗示着这样解释，但是如果要了解，我们必须做个跳跃。我们必须横越那个“广袤的空”。如果主体不想被活埋的话，它必须从一个意识状态里醒来。唯有抛弃“自我陶醉”，而且“醉汉”也要真正醒觉到他的深层自我，才可能体悟到禅。如果有所谓“杀”心，那就交给禅吧，因为禅会让被杀者和无生命者重获永生。禅会说：“重生吧，从梦里醒来吧，从死里复活吧，你这醉汉。”因此，不要蒙着眼去看禅，你的手抖得太厉害了，也无法抓得住禅，而且不要忘记，我不是喜欢耍嘴皮的人。

这类批评不胜枚举，我希望以上举隅足以让读者接受对于禅的正面描述。禅的基本理念是要探索我们存在的内在结构，而且是尽可能以直接的方式而不假外求。因此，禅呵斥一切类似外在权威的东西。绝对的信仰只在一个人的内心。如果禅里头有任何权威，那也是来自内心。这是在最严格意义下的真理。即使是论理能力，也不被认为是究竟或绝对的。相反，它会障碍心和自身最直接的沟通。知性的任务只是一个媒介，而禅则无关乎媒介，除非它想要和他人沟通。因此，一切经教都只是方便假设，其中并无任何究竟。禅要如实把握生命的核心事实，而且是以最直接且生动的方式。禅自称是佛教的精神所在，其实它也是一切哲学和宗教的精神。当人们完全体会到禅，他们就会得到心的绝对平安，也可以正其性命。除此之外，我们夫复何求？

或谓，既然禅的确是一种神秘主义，那么它在宗教史里就不是什么独一无二的东西。或许是吧，但是禅是自成一格的神秘主义。它所谓的神秘主义，无非日照花开，或是我现在听到有人在街上打鼓的声音。如果这些都是神秘主义的东西，那么禅有一箩筐。有人问禅师什么是禅，他回答说：“平常心。”[[20]](#_20_1)这不是很平凡直接吗？它和什么教派精神一点关系也没有。基督徒和佛教徒都可以习禅，正如大鱼小鱼都可以在海里优游。禅是海洋，禅是空气，禅是山，禅是雷鸣闪电，是春天的花，是夏天的暑热，是冬天的雪，不，不止如此，禅更是人。尽管禅宗史里积累了许多形式、习惯和附会，但是它的核心事实却始终生机盎然。此即禅的殊胜之处：我们可以不偏不倚地观照究竟实相。

如前所述，禅在日本佛教里的独特之处，在于它有系统的修心法门。一般的神秘主义总是过于奇诡谲怪而脱离常轨，禅则对此有着重大的革命。禅把那高亢入云的东西拉回到地上来。随着禅的开展，神秘主义也就不再神秘莫测；它不再是精神异常者的突发性症状。因为禅就开显于市井小民最平凡无奇的生活当中，在行住坐卧当中体会生命的实相。禅以有系统的修心去观照它；禅打开人的心眼而得见那周行不息的伟大奥秘；它打开人的心量，在一弹指间领受时间的永恒和空间的无限；它让俗世生活犹如在伊甸园里漫步一般；而一切灵性的造就皆不假任何教义，而是直指那蕴藏在我们自性里的真理。

无论禅是什么，它总是实证的、平凡的，同时又是最有生命力的。古代有一位禅师，在说明禅是什么的时候竖起一指[[21]](#_21_1)，有一位禅师则踢球示之[[22]](#_22_1)，更有一位禅师掌掴问道者[[23]](#_23_1)。如果那深藏于我们自性的内在真理如是开示，那么禅岂不是一切宗教当中最实证且直接的灵修方法吗？这个实修方法不也是最原创的吗？的确，禅总是原创性的，因为它不和概念打交道，而只关心生活的实相。若从概念去理解，那么竖一指也只是日常生活里的一件琐事。但是在禅的眼里，它却回荡着神性的意义和创造性的生命力。只要禅能在我们陈腐而拘于概念的生活里指出这个真理，那么我们就必须承认它有其存在的理由。

我引一段圆悟禅师[[24]](#_24_1)的书简，或许多少可以回答章首关于“禅是什么”的问题。

觌面相呈，实时分付了也。若是利根，一言契证已早郎当。何况形纸墨，涉言诠，作路布。转更悬远。然此段大缘，人人具足。但向己求，勿从它觅。盖自己心无相，虚闲静密，镇长印定，六根四大，光吞群象。若心境双寂双忘，绝知见，离解会，直下透彻，即是佛心，此外更无一法。是故祖师西来，只言直指人心，教外别行，单传正印，不立文字语句，要人当下休歇去。若生心动念，认物认见，弄精魂，着窠窟，即没交涉也。

石霜道：“休去歇去，直教唇皮上醭生去，一条白练去，一念万年去，冷湫湫地去，古庙里香炉去，但信此语依而行之。”放教身心如土木，如石块。到不觉不知、不变动处。靠教绝气息，绝笼罗，一念不生。蓦地欢喜，如暗得灯，如贫得宝，四大五蕴轻安，似去重担，身心豁然明白。照了诸相，犹如空花，了不可得，此本来面目现，本地风光露。一道清虚，便是自己放身舍命，安闲无为，快乐之地。千经万论只说此。前圣后圣，作用方便妙门只指此。如将钥匙开宝藏锁，门既得开，触目遇缘，万别千差，无非是自己本分，合有底珍奇。信手拈来，皆可受用，谓之一得永得，尽未来际，于无得而得，得亦非得，乃真得也。

注解：

[[1]](#_1_8) 永明延寿禅师语。见《受菩萨戒法并序》。

[[2]](#_2_6) 《云门录》卷中。

[[3]](#_3_4) 指琅琊慧觉禅师。见《古尊宿语录》卷第四十六。

[[4]](#_4_4) 新思想运动（New Thought）：19世纪美国的新兴宗教思潮，强调正向思想、吸引力法则、生命力；相信神遍在世界，人类真实的自我具有神性；疾病皆由心产生，正向思考有疗愈作用。

[[5]](#_5_2) 基督教科学会（The Church of Christ-Scientist，Christian Science）：艾迪夫人（Mary Baker Eddy，1821—1910）于1879年创立的教派，主张疾病只是个假象，能够以信仰、祷告或默观去治疗而不假药石。

[[6]](#_6_2) 印度教徒修行的第四期，称为遁世期，修行者舍弃财富，游行四方，乞食为生，严守五戒（不杀生、不妄语、不偷盗、忍耐、离欲）。

[[7]](#_7_2) 见《传灯录》卷十。“僧问：万法归一，一归何处。师（赵州）云：老僧在青州作得一领布衫重七斤。”

[[8]](#_8_2) 《浮士德》第一部：“感觉便是一切，名称只是燃烧着天火的烟雾和声音。”

[[9]](#_9) Arthur Lloyd：Wheat Among the Tarts，p.53。

[[10]](#_10) 五停心观，即不净观、慈悲观、缘起观、界分别观、数息观。

[[11]](#_11) 九想观，为不净观之一，分别是新死想、青瘀想、脓血想、虫啖想、绛汁想、筋缠想、骨散想、烧想、骨想。

[[12]](#_12) 六念处，即念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。

[[13]](#_13) 十念处，即身念处、受念处、心念处、法念处、境界念处、阿兰若念处、都邑聚落念处、名闻利养念处、如来学问念处、断诸烦恼念处。

[[14]](#_14) 格里菲斯（William Elliot Griffis，1843—1928），美国东方学者，基督教公理会牧师，1870年受邀到日本兴学，对日本的现代化贡献颇多。

[[15]](#_15) 赖肖尔（August Karl Reischauer，1879—1971），美国长老会牧师，在日本传教多年。

[[16]](#_16) Studies of Buddhism in Japan，p.118。

[[17]](#_17) 雨果（Hugo of St. Victor，1096—1141），法国修士，曾任巴黎圣维克多修院院长。

[[18]](#_18) 圣维克多的理查德（Richard of St. Victor，1173），苏格兰人，为12世纪巴黎最重要的神秘主义者，曾任圣维克多修院院长。

[[19]](#_19) 盘山宝积禅师语。见《五灯会元》卷第二。

[[20]](#_20) 南泉普愿禅师语。见《五灯会元》卷第四。“他日问泉曰：如何是道。泉曰：平常心是道。师（指赵州）曰：还可趣向也无。泉曰：拟向即乖。师曰：不拟争知是道。泉曰：道不属知，不属不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁，岂可强是非邪。师于言下悟理。”

[[21]](#_21) 指俱胝（zhī）和尚。见《五灯会元》卷第四。“天龙和尚到庵，师乃迎礼，具陈前事。龙竖一指示之。师当下大悟。自此凡有学者参问，师唯举一指，无别提唱。有一供过童子，每见人问事，亦竖指祇对。人谓师曰：和尚，童子亦会佛法。凡有问皆如和尚竖指。师一日潜袖刀子，问童曰：闻你会佛法，是否。童曰：是。师曰：如何是佛。童竖起指头。师以刀断其指。童叫唤走出。师召童子。童回首。师曰：如何是佛。童举手不见指头，豁然大悟。师将顺世。谓众曰：吾得天龙一指头禅，一生用不尽。”

[[22]](#_22) 指雪峰义存禅师。见《五灯会元》卷第七。“玄沙谓师曰：某甲如今大用去。和尚作么生。师将三个木球一时抛出。沙作斫牌势。师曰：你亲在灵山方得如此。沙曰：也是自家事。”

[[23]](#_23) 指马祖道一禅师。见《五灯会元》卷第三。“洪州泐（lè）潭法会禅师，问马祖：如何是祖师西来意。祖曰：低声，近前来，向汝道。师便近前。祖打一掴曰：六耳不同谋，且去，来日来。师至来日，独入法堂曰：请和尚道。祖曰：且去，待老汉上堂出来问，与汝证明。师忽有省，遂曰：谢大众证明。乃绕法堂一匝，便去。”

[[24]](#_24) 即佛果克勤禅师。见《佛果圆悟真觉禅师心要》卷下“示魏学士”。“路布”：路通“露”，公文书信、告示。

# 第三章 禅是虚无主义吗



传统上被称为中国禅宗六祖的惠能，是禅宗历史上最重要的人物。其实他也是禅宗的创建者，而和当时其他佛教诸宗分庭抗礼。他以下面这首偈表现了他为禅宗树立的信仰标准：

菩提本无树，明镜亦非台。

本来无一物，何处惹尘埃？

他以此偈回答另一位自以为悟得清净法门的禅师（神秀）的偈：

身是菩提树，心如明镜台。

时时勤拂拭，慎勿惹尘埃。

两人都是五祖弘忍的弟子。弘忍认为惠能真正见性，于是将禅宗衣钵传给他。祖师印可了惠能的偈里的意旨，使它成为禅宗正统的信仰表现。而由于它似乎有一点虚无的味道，很多人便认为禅是在提倡虚无主义。我要在本章里反驳这一点。

## 禅的究竟旨趣是主张“空”

的确，禅宗文献里有许多段落可以被解释为宣扬虚无主义的学说，例如“空”的理论[[1]](#_1_11)。即使是熟悉一般大乘佛教教法的学者们，也有人鼓唇弄舌地说禅是“三论宗”（又叫作中观派）哲学的实修法门。所谓“三论”，是指龙树的《中论》《十二门论》和提婆的《百论》，它们构成了中观派的基本学说。龙树被认为是它的创立者，而由于大乘般若经系也阐释类似的思想，该派哲学有时也被称为般若学说。因此他们认为禅实际上是属于该系的，换句话说，禅的究竟旨趣就是主张“空”的体系。

在某种程度上，至少表面上，这个观点是对的。例如下面的对话：

大珠慧海禅师初参马祖⋯⋯祖曰：“来此拟须何事。”曰：“来求佛法。”祖曰：“我这里一物也无，求甚么佛法？自家宝藏不顾，抛家散走作么？”[[2]](#_2_9)

大珠禅师有时候会说：

“禅客，我不会禅，并无一法可示于人，不劳久立，且自歇去。”[[3]](#_3_7)

又如：

“菩提离言说，从来无得人。”[[4]](#_4_7)

或是：

“我宗无语句，实无一法与人⋯⋯道得也三十棒，道不得也三十棒。”[[5]](#_5_5)

有人问大珠禅师说：“云何是常不离佛？”大珠回答说：“心无起灭，对境寂然，一切时中，毕竟空寂，即是常不离佛。”[[6]](#_6_5)

有时候我们还可以看到这样的话：“无中间，亦无二边，即中道也。外缚色声，名为彼心，内起妄念，名为此心。心既无二边。中亦何有哉。得如是者。即名中道。”[[7]](#_7_5)

数百年前有一位日本禅师，弟子问他如何摆脱生死缠缚，他回答说：“此处无生死。”

菩提达摩是中国禅宗初祖，有一次梁武帝问：“如何是佛法第一义？”他回答说：“廓然无圣。”

以上只是从禅宗文献的宝库里信手拈来的，而它们似乎都充斥着“空”“无”“寂静”“不思议”及其他类似的观念，我们都可以视为虚无主义，或是宣扬否定性的寂静主义。

此外，《般若心经》[[8]](#_8_5)里引文可能会比前面例子更让读者吃惊。其实，大乘佛教的般若部经系，尽皆蕴含着“空”的观念。不熟悉这种思考方式的人，或许会瞠目结舌。《心经》被认为是般若经系里最简要却又完备的，是禅寺里日课必诵的经典，每次过堂（用斋）前也要读诵。经云：

舍利子，色不异空，空不异色。色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽。乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得，以无所得故，菩提萨埵依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。

## 禅着眼于把握生命的实相

看过所有这些例子以后，或许有人会认为，主张“禅学是在鼓吹纯粹否定的哲学”的批评并没有错，但是，禅学里完全没有批评所说的含义。因为禅总是着眼于把握生命的实相，而那是绝对无法放在知性的解剖台上的。为了把握生命的实相，禅不得不提出一连串的否定句。然而单纯的否定并不是禅的精神，但是因为我们习惯于二元论的思考方法，所以必须从根本上去断除这种知性的谬误。禅当然会主张“非此，非彼，非一切”。但是我们或许还要问，否定这一切以后还剩什么？禅师这时候会趁机给我们一个掌掴，叫道：“痴汉，这是什么？”也许有人会认为那是规避两难问题的借口，或者只是证明他们没有教养。但如果我们领会到禅的纯粹精神，就会知道这一掌掴是非常严肃的。因为那不是肯定，不是否定，而是了了分明的事实、纯粹的经验，也就是我们的存在和思想的基础。人在最活泼的心识活动里所渴望的一切廓然空虚都在这里。我们不再为外物或习气所困惑。禅必须徒手去把握，而不能戴手套。

禅不得不诉诸否定的方式，因为我们本有的“无明”如湿衣裹住身体一般地缠缚心识。“无明”[[9]](#_9_3)就其本身而言并无不妥，只是它不能逾越其界限。“无明”是逻辑二元论的另一个名字。雪是白的，乌鸦是黑的。但那是属于世界以及它的“无明”的说法。如果我们要探究万物的真理，就必须回到一个原点去观照它们，在那里，世界仍然未曾有，也还没有产生分别彼此的意识，心识仍然抱元守一，廓然空虚。这是个否定的世界，但是会通往更高或绝对的肯定，也就是在否定当中的肯定。雪不一定是白的，乌鸦不一定是黑的，然而它们各自本身非黑即白。就此而论，我们的日常语言总是无法表达禅所领悟的确切意义。

表面上禅是否定的，但是它也总是举示那本来就在我们眼前的东西。如果我们没有自己去拾起来看，那么是我们的不对。很多被无明遮翳心眼的人对它视而不见。的确，正因为看不见禅，才会认为禅是虚无主义。黄檗禅师在盐宫殿上礼佛毕，时唐宣宗为沙弥，问曰：

“不着佛求，不着法求，不着僧求。长老礼拜，当何所求。”师（黄檗）曰：“不着佛求，不着法求，不着僧求。常礼如是事。”弥曰：“用礼何为。”师便掌。弥曰：“大粗生！”师曰：“这里是甚么所在？说粗说细。”随后又掌。[[10]](#_10_3)

聪明的读者会看到，尽管黄檗表面上对沙弥很粗鲁，但是他似乎急切地要传达什么东西。他表面上是在呵斥，但在精神上，他是在肯定的。如果我们要理解禅，就必须去领略这一点。

禅对于礼佛仪式的态度，从赵州对礼佛僧人说的话里可见一斑：

远侍者在佛殿礼拜次，师（赵州）见以拄杖打一下曰：“作甚么。”者曰：“礼佛。”师曰：“用礼作甚么。”者曰：“礼佛也是好事。”师曰：“好事不如无。”[[11]](#_11_3)

这种行为是否有某种虚无主义和偶像破坏的味道？表面上看，是的；但是如果我们领会到赵州的深意，就会看到其中蕴藏着超越言诠理解的绝对肯定。

日本近代禅宗的奠基者白隐禅师[[12]](#_12_3)年轻时是很精进的禅门弟子，他去参谒正受老人[[13]](#_13_3)，自诩已经悟道，想得到正受老人的印可。正受问他悟得禅多少。白隐说：“若有任何东西可呈手上，我会尽皆吐出来。”于是作呕吐状。正受拽住白隐的鼻子说：“这是什么，我不是抓住它了吗？”读者们和白隐一起来思考这个对话，自己去发现正受老人如此写实的接机所要说的是什么东西。

禅不全然是否定，也不是让心里什么都没有，仿佛是纯粹的空无，因为那会是知性的自杀。在禅里头有某种自我肯定，然而那是自由而绝对的，既没有任何局限，也无法以抽象的方式去讨论它。禅是生命的实相，它不是无生命的石头或是虚空。禅修的目的，正是要接触那生意盎然的实相，不，更好说是在行住坐卧当中把握它。

百丈惟政禅师（720—814）有一次问南泉禅师（748—834）曰：

“诸方善知识，还有不说似人底法也无？”南泉曰：“有。”师曰：“作么生是不说似人底法？”泉云：“不是心，不是佛，不是物。”

这看起来是绝对空的学说，但即使如此，我们仍然窥见经由否定而揭示的某种东西。我们再往下看他们的对话。百丈接着说：

“恁么则说似人了也。”曰：“某甲即恁么。”师曰：“师伯作么生？”曰：“我又不是善知识，争知有说不说底法？”师曰：“某甲不会，请师伯说。”曰：“我太煞，与汝说了也！”[[14]](#_14_3)

我们必须先了解这种无法以任何逻辑述句去解释的内在意识状态，才能够合理地谈论禅。言语只是对于该状态的指谓，我们由此得以了解其意义，但是不能把言语视为绝对的指引。我们首先要看看禅师们说这些话的心境是什么。他们这些看似荒谬的行为，或如某些人所说的奇诡谲怪，并不是出于他们反复无常的情绪。他们都有着从个人经验得来的坚固的真理基础。他们看似疯癫的行为，其实是有体系地展现极为重要的真理。就此真理观之，整个宇宙的生住异灭并不比一个蚊子的飞舞或扇子的轻摇重要。重要的是，要看到在一切里流行不息的精神，那是一种没有一点虚无主义痕迹的绝对肯定。

## 领悟禅的真理的不二法门

有一僧[[15]](#_15_3)初参赵州，问：

“一物不将来时如何。”州曰：“放下着。”师曰：“既是一物不将来，放下个甚么？”州曰：“放不下，担取去。”[[16]](#_16_3)

赵州如是直率地揭穿了虚无哲学的无益。为了悟禅，即使是“无一物”的念头也要抛弃。唯有不去论断佛，佛才会开显自己；也就是说，为了觅佛，就必须抛弃佛。这是领悟禅的真理的不二法门。人们才要说似无或绝对者，禅就已经鸟非无迹。就连“空”的立足点也要一脚踢开。唯一拯救自己的方法是先投身到无底的深渊，这并非容易的事。

圆悟禅师曾很不客气地垂示说：

诸佛不曾出世，亦无一法与人。祖师不曾西来，未尝以心传授。自是时人不了，向外驰求。殊不知自己脚跟下，一段大事因缘，千圣亦摸索不着。只如今见不见、闻不闻、说不说、知不知，从什么处得来？若未能洞达，且向葛藤窟里会取。[[17]](#_17_3)

他真的是要这么问吗？或者那其实是描绘某种心境的肯定句呢？

## 禅是世界上最严肃的东西

因此，当禅否定时，那不一定是逻辑意义上的否定，而肯定语句亦复如是。重点是，经验的究竟实相不能受限于任何人为或结构性的思考法则，也不能受限于“是”与“非”的对立命题，或是琐碎而干枯的知识论公式。禅学看起来经常是谬误和非理性的，然而那仅仅是表面。无怪乎它总是难逃想当然耳的推论、曲解、诠释错误以及恶意的嘲笑。关于虚无主义的非难也是其中之一。

维摩诘居士曾问文殊师利菩萨：

“何等是菩萨入不二法门？”文殊师利曰：“如我意者，于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”

于是文殊师利问维摩诘：“我等各自说已，仁者当说何等是菩萨入不二法门？”时维摩诘默然无言。[[18]](#_18_3)

如此神秘主义式的答辩，也就是默然不语，似乎是禅在回避诘难时的唯一手段。于是圆悟垂示说：

道是是无可是，言非非无可非。是非已去，得失两忘。净裸裸，赤洒洒，且道面前背后是个什么？或有个衲僧出来道：面前是佛殿三门，背后是寝堂方丈。且道：此人还具眼无？若辨得此人，许尔亲见古人来。[[19]](#_19_3)

当沉默也没有用的时候，我们是否要学圆悟一样说“天国之门开于上，永火烧于下”呢？它是否能够阐明禅的究竟意义，而不会被“是”与“非”的二元论给窒息了呢？的确，只要还有一点“彼此”“我的、你的”的意识痕迹，就没有任何人可以完全理解禅，古德们也和我们没有半点交涉。内心的宝藏将永远腐烂。

有一僧问：

“《维摩经》云：欲得净土，当净其心。云何是净心？”答：“以毕竟净为净。”问：“云何是毕竟净为净？”答：“无净无无净即是毕竟净。”问：“云何是无净无无净？”答：“一切处无心是净，得净之时不得作净想，即名无净也。得无净时亦不得作无净想，即是无无净也。”[[20]](#_20_3)

如是，毕竟净也就是绝对的肯定，因为它超越了净与不净，且在更高的综合形式当中统一了它们。其中没有否定，也没有任何矛盾。禅的目标就是在行住坐卧当中去体会这种统一的形式，而不把生命视为形而上学的练习题。禅的一切“问答”都必须如是观。其中没有吹毛求疵、语言游戏或诡辩。禅是世界上最严肃的东西。

且让我引一段古德的话[[21]](#_21_3)作结：

讲唯识道光座主问曰：“禅师用何心修道？”师曰：“老僧无心可用，无道可修。”曰：“既无心可用，无道可修，云何每日聚众劝人学禅修道？”师曰：“老僧尚无卓锥之地，什么处聚众来？老僧无舌，何曾劝人来？”曰：“禅师对面妄语。”师曰：“老僧尚无舌劝人，焉解妄语？”曰：“某甲知不会禅师语论也。”师曰：“老僧自亦不会。”[[22]](#_22_3)

注解：

[[1]](#_1_10) 关于空的理论究竟所指为何，见拙著《铃木大拙禅论集之三》（Essays in Zen Bud-dhism，Ⅲ）。

[[2]](#_2_8) 《五灯会元》卷第三。

[[3]](#_3_6) 见《五灯会元》卷第三。

[[4]](#_4_6) 语出《梁朝傅大士颂金刚经》。

[[5]](#_5_4) 德山语。见《五灯会元》卷第七。

[[6]](#_6_4) 语出《大珠慧海顿悟入道要门论》。

[[7]](#_7_4) 同前面。

[[8]](#_8_4) 另见前面石霜禅师的引文，他经常被误解为宣扬断灭论。关于《心经》的梵文原典、玄奘的中译以及比较直译且正确的英译，见拙作《铃木大拙禅论集之三》。作者对于这部重要经典的意义提出个人的诠释。

[[9]](#_9_2) 这或许就是赫拉克利特（Heraclitus）的“物极必反”学说。

[[10]](#_10_2) 见《五灯会元》卷第四。

[[11]](#_11_2) 见《五灯会元》卷第四。

[[12]](#_12_2) 白隐慧鹤禅师（1685—1768），日本江户时代临济宗禅僧，号称“五百年间出的大德”，其时流传：“骏河有两大杰出之物，一为富士山，一为原之白隐。”见梁晓虹著的《日本禅》（浙江人民出版社，1997）。

[[13]](#_13_2) 即道钟慧端禅师（1642—1721）。

[[14]](#_14_2) 见《景德传灯录》卷第六，《五灯会元》卷第三（该处有阙文）。“不说似人底法”：不跟人说的法。

[[15]](#_15_2) 洪州新兴严阳尊者。

[[16]](#_16_2) 见《五灯会元》卷第四。

[[17]](#_17_2) 见《碧岩录》卷六。

[[18]](#_18_2) 见《维摩诘所说经·入不二法门品第九》。

[[19]](#_19_2) 见《碧岩录》卷九。

[[20]](#_20_2) 《大珠慧海顿悟入道要门论》。

[[21]](#_21_2) 马祖禅师弟子大珠慧海语。

[[22]](#_22_2) 《大珠慧海顿悟入道要门论》。

# 第四章 不合逻辑的禅



空手把锄头，步行骑水牛。

人从桥上过，桥流水不流。

这是习称为傅大士的善慧大士（497—569）的著名偈语。它勾勒出禅门弟子的见解。尽管它能代表禅的一切教法，却描绘了禅的主要旨趣。想要以知性的方法理解禅的真理（如果可能的话）的人，首先必须领会该偈语的真正意义。

没有什么东西比这四句偈更不合逻辑、更违反常识的。批评者习于说禅是荒谬的、混淆的、偏离一般论证框架的。然而，禅也是坚定不屈的，坚称以所谓常识的方法去认识万物绝非究竟，我们之所以无法洞彻真理，正是由于我们不合理地执着于“逻辑”的诠释。如果我们真的要探索生命，就必须放弃我们视为至宝的三段论法，必须有新的观照方式，以扬弃逻辑的专制以及日常用语的片面性。尽管看似很吊诡，禅却坚持必须“空手把锄头”，而且“桥流水不流”。

然而，禅的非理性述句不止于此。还有许多同样艰涩难解的例子。此即为什么有人会说禅是痴人说梦话。的确，我们的读者看到以下的主张会怎么说呢？

“张公吃酒李公醉。”[[1]](#_1_13)

“问：‘如何是诸佛师？’师喝曰：‘这田库儿。’”[[2]](#_2_11)

“石牛长吼真空外，木马嘶时月隐山。”[[3]](#_3_9)

“大洋海底红尘起，须弥顶上水横流。”[[4]](#_4_9)

有时候，禅还会问你以下的问题：

“雨似盆倾，会么？”[[5]](#_5_7)

“你可以听到两手拍掌的声音，现在你举示一只手的声音。”[[6]](#_6_7)

“如果你听到只手之声，可以让我也听到吗？”

“问：‘承教有言：是法平等，无有高下。如何是平等法？’师曰：‘尧峰高，宝华低。’”[[7]](#_7_7)

## 不落名相更能开显诸法实相

禅门弟子果真疯了吗？或是他们喜欢故作神秘？这些句子除了让我们摸不着头绪外，就没有任何内涵或启发性的意义吗？禅利用这些看似琐碎而不合理的东西，究竟要让我们领悟什么？答案很简单。禅要我们有个全新的观点，好去窥探生命的奥秘和自然的秘密。因为禅坚信一般的逻辑论证无法彻底满足我们最深层的灵性渴望。

我们一般认为“A是A”是绝对的，而“A是非A”或“A是B”这样的命题是绝不可能成立的。我们从未能突破这些理解的条件限制。但是现在禅宣称，语词只是语词而已。当语词不再与事实对应时，我们就应该抛开语词，回到事实去。只要逻辑还有实用价值，就可以继续使用；但是当它行不通或是逾越其分际时，我们就得大喊：“且住！”自从意识觉醒以来，我们一直努力要解答存在的奥秘，并且以“A”与“非A”的二元论满足我们对于逻辑的渴望；亦即，说桥是桥，说水会流动，说尘起于土；但是让我们失望的是，我们不曾得到心灵的平安、完美的幸福，以及对生命和世界的彻底理解。我们其实已经不知所措。我们再也不知道如何开拓对于实在界的认知。灵魂深处的烦恼难以言喻，此时我们整个存在突然看到一线光明，那就是禅的开端。因为我们开始明白，“A其实是非A”，所谓的“不合逻辑”终究不一定是不合逻辑；表面上不合理的东西，毕竟也有其逻辑，而对应于真实的事态；“空手把锄头！”由此，我们得到至福，因为，这个矛盾居然就是我们自从知性的黎明以来寻寻觅觅的东西。所谓“知性的黎明”并不是知性的肯定，而是超越知性自身。唯有“A是非A”，才能够明白“A是A”这个命题。“是自身”就是“不是自身”，这就是禅的逻辑，而且它满足了我们所有的渴望。

“花非红，柳非绿”，习禅者闻此犹如醍醐灌顶。只要我们认为逻辑是究竟的，我们就始终受缠缚，我们没有心灵的自由，也看不到生命的实相。但是现在我们有了一窥全貌的钥匙，我们是实在界的主人，语词把权力让渡给我们。如果我们想说锄头不是锄头，也自无妨；锄头并不会一直是锄头，而且禅师们认为，不落名相更能开显诸法实相。

挣脱名相和逻辑的暴力，同时也就是灵性的解放，因为灵魂不再对自己起分别心。知性得到自由以后，灵魂就完全拥有自己；它不再为生死烦恼，因为再也没有二元分别；生死相待，我们就在其中流转。从前我们始终看到万物的对立面和差别面，在态度上和它们多少有点对立。但是现在它被推翻了，我们终于可以看到世界的内在。于是，“铁树开花”“雨打不湿”。由此，灵魂得以整全、完美且充满幸福。

## 禅的观点是具有原创性和启发性

禅着眼于诸法实相，而非它们的逻辑、语词、偏见和笨拙的表象。直心是禅的灵魂，那也是它的活力、自由和原创性的来源。基督教倡言心灵的单纯，其他宗教也是，但是那并不意味着头脑简单。在禅里头，它的意思是摆脱知见的葛藤，而不随着挖空心思的哲学论证失魂落魄。它也意味着如实认识诸法实相，也明白一切言说都只是假名而已。禅经常把心比喻为纤尘不染的镜子。因此，禅所谓的直心，是指时时保持镜子明亮干净，单纯且绝对地反映一切现前的东西。如是就会明白，锄头既是锄头又不是锄头。认识到锄头是锄头，那只是常识的观点，唯有认识到锄头是锄头，又认识到锄头不是锄头，那才是禅。常识的观点乏味无趣，然而禅的观点却总是具有原创性和启发性。在禅的每个机锋里总是充满了活力，其中有一种创造的行动。

禅认为我们总是受制于言说和逻辑。只要我们一直受缚，便烦恼不断。但是如果我们想要看看真正值得认识的东西，看看对我们的灵性幸福有益的东西，那么我们就得一举遣除所有执着；我们必须看看是否有个新的观点，可以从全体去审视世界，从内在去体会生命。于是我们不得不纵身一跃，到那“无名”的深渊，直接体认那个“心生万象”的精神。在那里，没有逻辑，没有哲学思辨，不会扭曲事实以符合我们的测量尺度，也不会戕害人性以臣服于各种知见分别；两个心灵如镜子一般彼此映照，在它们中间没有任何障翳。

在这个意义下，禅是非常务实的。它和抽象思考或复杂的辩证法没有任何交集。它抓起在你前面的锄头，举到你眼前，很不客气地说：“我既握着锄头，也没有握着它。”它不谈神或灵魂，也不谈无限或死后的生命。手握着家用的锄头，看似很平常的事，却开显了生命的一切奥秘，再也没有任何缺憾。为什么？因为禅为诸法实相的体会另辟蹊径。我们认识到墙隙的小花，也就认识到世界的森罗万象。在禅里头，锄头是解开世界之谜的钥匙。如是我们看到，禅在解开最艰深的哲学难题时，竟是如此的淋漓畅快、充满生命！

中世纪早期一位基督教神父说：“唉，可怜的亚里士多德，你为异教徒发现了辩证术、证立和反驳的技巧、畅言空谈的技巧。”[[8]](#_8_7)的确是河汉斯言！我们看到历来的哲学家们，如何以逻辑论证和分析去探究所谓的科学和知识的问题，而彼此针锋相对！无怪乎这位老智者为了止息无益戏论而在那些筑沙者中间掷下一颗炸弹说：“正因为那是不可能的，所以是确定的。”或者更合乎逻辑地说：“因为悖理，所以我相信。”这岂不是无条件地印证禅的主张吗？

有一个老和尚在上堂前拈拄杖指灯笼说：“还见么？若言见，是破凡夫。若言不见，有一双眼在，尔作么生会。”[[9]](#_9_5)在禅里头没有戏论。除非你打开第三只眼，看到事物最深层的秘密，否则你无法了解古德们在说什么。那既见拄杖又不见拄杖的第三只眼是什么？我们从何处得到如此不合逻辑的领会呢？

禅说：“佛说法四十九年，未曾动其广长舌。”有人可以说话而舌头不动的吗？为什么要如此悖理呢？对此，玄沙师备禅师解释说：“诸方老宿尽道接物利生，只如三种病人，汝作么生接？患盲者，拈槌竖拂他又不见。患聋者，语言三昧他又不闻。患哑者，教伊说又说不得。若接不得。佛法无灵验。”[[10]](#_10_5)或许佛眼禅师的评论有助于理解这个问题。他上堂对弟子们说：“有双耳，又何曾闻来？有片舌，又何曾说来？既无说、无闻、无见，何处有色声香味来？”[[11]](#_11_5)（也就是说，何处有此世界？）

如果我们对这番评论仍然摸不着头绪，可以看看云门文偃禅师可不可以帮助我们。云门举玄沙语示众后——“有僧请益师。师云：‘你礼拜着。’僧礼拜起，师以拄杖便挃。僧退后，师云：‘你不是患盲。’复唤近前，僧近前，师云：‘你不是患聋。’乃竖起拄杖云：‘还会么？’僧云：‘不会。’师云：‘你不是患哑。’”[[12]](#_12_5)

有了以上的评论和动作，我们还在“未知领域”里游荡吗？如果是的话，我们也别无他法，只好回到最初的偈语：

空手把锄头，步行骑水牛。

## 禅要从内在去生活

我再补充几句话：为什么禅要如此大肆抨击逻辑呢？为什么我们一开始就先讨论禅的不合逻辑的面向呢？那是因为逻辑充斥着我们的生活，让许多人以为，逻辑就是生活，没有了它，生活就没有意义了。生活的地图被逻辑明确地划定，我们只能依循着它，不得抵触思考法则，因为它是最究竟的东西。一般人总是抱持这种观点，虽然我必须说他们其实一再违反他们认为不得侵犯的思考法则。也就是说，他们一直在“空手把锄头”，他们经常认为二加二等于三，有时候等于五，只不过他们没有意识到这个事实，想象他们的生活是有逻辑或数学规则的。禅就是要攻破这个颠倒幻梦的城堡，证明我们的生活是属于心理和生物的，而不是逻辑的。

在逻辑里处处有斧凿的痕迹，逻辑是有自我意识的。伦理学亦复如是，它是逻辑在现实生活里的应用。雍言雍行的人知道要博施济众，而为众人所赞誉，他也可能期望未来的回报。因此我们会认为他的心有染污，并不完全清净，尽管他的行为在客观上或对社会而言是好的。禅非常厌恶这种心态。生活是一种艺术，而就像完美的艺术一样，它必须是忘我的，其中不能有任何斧凿痕迹。禅认为生命应该如“空中飞鸟，不知空是家乡。水里游鱼，忘却水为性命”[[13]](#_13_5)。只要有一点人为造作的味道，一个人就被命定了，再也不是自由的存在者。你无法正其性命，为环境的暴虐而烦恼不断；你始终觉得受到束缚，而失去了你的独立性。禅意欲保存你的生命力，你本有的自由，尤其是你的存在的完整性。换言之，禅要从内在去生活。不要被规则限制住，而是要创造自己的规则，那就是禅要我们过的生活。它的各种不合逻辑的（或更好说是超越逻辑的）说法亦复如是。

有一位禅师[[14]](#_14_5)上堂说：

一代时教，五千四十八卷，空有顿渐，岂不是有？永嘉道：“亦无人亦无佛；大千沙界海中沤，一切圣贤如电拂。”［14］岂不是无？大众若道是有，违他永嘉；若道是无，又违释迦老子。作么生商量得恰好？若知落处，朝见释迦暮参弥勒；若也未明，白云为点破。道无不是无，道有不是有；东望西耶尼，面南看北斗。[[15]](#_15_5)

注解：

[[1]](#_1_12) 明教禅师语。见《五灯会元》卷第十四。

[[2]](#_2_10) 道膺禅师语。见《五灯会元》卷第十二。

[[3]](#_3_8) 崇慧禅师语。见《五灯会元》卷第一。

[[4]](#_4_8) 警玄禅师语。见《五灯会元》卷第十四。

[[5]](#_5_6) 干峰和尚语。见《五灯会元》卷第十三。

[[6]](#_6_6) 白隐禅师语。

[[7]](#_7_6) 颢暹禅师语。见《五灯会元》卷第十。

[[8]](#_8_6) 特土良（Tertullian）语。

[[9]](#_9_4) 云门文偃禅师语。见《古尊宿语录》卷第十六，《云门文偃匡真禅师广录》卷上。

[[10]](#_10_4) 见《五灯会元》卷第七，另见《传灯录》卷十八。

[[11]](#_11_4) 龙门清远禅师语。见《古尊宿语录》卷第二十七，《舒州龙门清远佛眼和尚语录》。

[[12]](#_12_4) 见《古尊宿语录》卷第十六，《云门文偃匡真禅师广录》卷上。

[[13]](#_13_4) 通慧珪禅师语。见《五灯会元》卷第十六。

[[14]](#_14_4) 五祖法演禅师。

[[15]](#_15_4) 见《法演禅师语录》卷中。“东望西耶尼”：朝东望西瞿耶尼州（佛教四州之一：南阎浮提、西瞿耶尼州、东弗婆提州、北郁单越州）。

# 第五章 禅是更高的肯定



首山省念禅师（926—992）有一次举竹篦问弟子们：“唤作竹篦则触，不唤作竹篦则背；不得有语，不得无语，速道！速道！”其中一个弟子[[1]](#_1_15)抢过竹篦，折断它，掷到地上说：“是甚么？”[[2]](#_2_13)

习于抽象思考以及高谈阔论的人，或许会觉得不值一哂，那些博学深思的哲学家和微不足道的竹篦有什么关系呢？沉浸于深奥的冥想里的学者们，哪里会在乎它是否唤作竹篦，它是否被折断或被掷到地上。但是对于禅门弟子而言，首山的开示却有着无尽意蕴。我们若能明白他提问的心态是什么，或许可以初窥禅的堂奥。而其后也有许多禅师效法首山禅师，举竹篦要弟子们回答。

## 突破“是”与“非”的对立，才能体会真正自由的生命

用读者比较习惯的抽象方式来说，其理念是要得到更高的肯定，而不是肯定和否定的逻辑对立命题。一般来说，正因为我们以为自己无法超越对立，所以始终不敢去逾越它。逻辑一直在恐吓我们，一提到它的名字，我们就觳觫不安。自从知性觉醒以来，心智就一直被规定在逻辑二元论的严格训练下运作，而拒绝抖落它想象中的枷锁。我们从未想到可以摆脱这个自己设定的知性限制。的确，除非我们突破“是”与“非”的对立，否则就不可能去体会真正自由的生命。而灵魂一直在哭喊着它，却忘记了要达到更高的肯定形式，而没有否定与肯定的矛盾分别，其实没有那么困难。而由于禅，我们终于经由禅师手里的竹篦达到这个更高的肯定。

不消说，禅师所举的竹篦，也可以是这个森罗万象的殊相世界里的任何一种东西。在这竹篦里，我们看到了所有可能的存在，也看到了我们所有可能的经验。我认识到它，这不起眼的竹篦，也就认识了三千大千世界。我握在手里，也就握住整个宇宙。当我谈论它时，也是在谈论宇宙万物。得一隅即得一切。诚如华严哲学所说的：一摄一切，一切摄于一；一即一切，一切即一，一入一切，一切入于一。一一微尘亦复如是。但是要注意，这不是什么泛神论，也没有什么同一性理论。因为当竹篦被举到你面前时，它就只是竹篦；竹篦里不曾吸纳宇宙，没有一切，没有一；才要举似“我见到竹篦”或“它是竹篦”就已经乖离。禅已经鸟飞无迹，更不用说什么华严哲学了。

我在前面几章的某处谈到禅的不合逻辑，现在读者可以明白为什么禅反对逻辑，无论是形式逻辑或非形式逻辑。禅自己也不想不合逻辑，它只是想让人们明白，逻辑的一致性并非究竟，而单纯的知见是无法得到某些超越性的语句的。当一切都上轨道时，“是”与“非”的知性窠臼还蛮管用的。但是一旦临到终极的生命问题，知性就捉襟见肘了。当我们说“是”时，我们是在肯定，并因而限制了自己；当我们说“不是”时，我们是在否定，而否定是一种排斥。排斥和限制，它们毕竟是同一回事，都是在戕害灵魂。灵魂的生命不是应该完全自由且和谐的吗？在排斥或限制里，是不会有自由或和谐的。禅很明白这一点。因此，基于我们内在生命的需求，禅带领我们到一个没有任何对立的绝对领域。

## 生命要拥有自由，就必须是一种绝对的肯定

然而，我们要记得，我们是活在肯定里，而不是在否定里，因为生命本身是肯定的，而这个肯定不能有否定的伴随或制约；因为那样的肯定就是相对的，一点也不绝对。有了那样的肯定，生命会失去其创造性的泉源，变成如没有灵魂的行尸走肉一般的机械运转。如果生命要拥有自由，就必须是一种绝对的肯定。它必须超越一切会阻碍自由行动的可能的制约、限制和对立。首山对弟子举竹篦，无非是要他们明白这种绝对肯定的形式。任何从一个人的内在存在流出的答案都可以，因为那总会是绝对的肯定。因此，禅不仅是意味着挣脱知性的桎梏，有时候会流于放荡不羁。禅既可以让我们抛去缠缚，也能够让我们立定脚跟，但那不是相对意义下的立足点。禅师努力要夺走弟子们生来即有的立足点，然后给他们一个其实不算是立足点的东西。如果用竹篦还不得要领，任何称手的东西都可以派上用场。虚无主义不是禅，因为这只竹篦或其他东西不能像言语或逻辑那样被打发掉。我们在禅的研究里不可忽略这一点。

我举若干例子说明一下。德山宣鉴禅师上堂前举拄杖示众说：“道得也三十棒，道不得也三十棒。”[[3]](#_3_11)他对弟子们总是这么说。没有长篇大论的宗教或道德谈话，也没有抽象的论述，没有吹毛求疵的形而上学；相反，我们看到粗鲁的举动。对于那些认为宗教总是懦弱和假神圣的人而言，禅师们应该都是一些大老粗吧。但是直接开显出来的事实，一般来说也是很狂暴的东西。我们必须光明正大地面对它们，因为再怎么眨眼逃避都没有用。打了三十棒以后，内在的眼睛就打开了。从生命灼热的火山口就会迸出一个绝对的肯定。

五祖法演禅师曾说：“路逢达道人，不将语默对，未审将什么对？”[[4]](#_4_11)他的用意即是要人明白我所说的绝对的肯定。不只是要跳脱“是”与“非”的对立，而是要找一个积极的方法，让对立可以完全和谐，法演的问题就是这个目的。一位禅师指着生炭对弟子说：“老僧唤作火，汝唤作什么？”[[5]](#_5_9)也是如此。禅师希望弟子们的心能摆脱逻辑的束缚，那一直是人性的致命伤。

禅不是用来迷惑你的谜语。这其中无任何戏论，如果你无法回答，便要面对一切结果。你是要永远受缚于你的思考法则，还是要在无始无终的生命肯定里拥有完全的自由？你不能犹豫。抓住诸法实相或是让它溜走，除此之外别无选择。禅修法门一般会把人丢到一个两难里头，让人设法走出来，当然不是以逻辑，而是以更高层次的心灵。

药山惟俨禅师初次谒见石头希迁禅师便问：

“三乘十二分教某甲粗知，尝闻南方[[6]](#_6_9)直指人心，见性成佛。实未明了，伏望和尚慈悲指示。”头曰：“恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得，子作么生？”师罔措。头曰：“子因缘不在此，且往马大师（马祖道一禅师）处去。”师禀命恭礼马祖，仍伸前问。祖曰：“我有时教伊扬眉瞬目，有时不教伊扬眉瞬目，有时扬眉瞬目者是，有时扬眉瞬目者不是。子作么生？”师于言下契悟。便礼拜。祖曰：“你见甚么道理便礼拜？”师曰：“某甲在石头处，如蚊子上铁牛。”[[7]](#_7_9)

这样的理由或解释够了吗？这个所谓的肯定（恁么）真是奇怪啊！唐朝宣州刺史陆亘大夫问南泉禅师：

“古人瓶中养一鹅，鹅渐长大，出瓶不得。如今不得毁瓶，不得损鹅，和尚作么生出得？”泉召大夫，陆应诺，泉曰：“出也。”[[8]](#_8_9)

这就是南泉禅师让鹅挣脱束缚的方法。陆亘得到他的更高的肯定了吗？

香严智闲禅师[[9]](#_9_7)上堂说：

若论此事，如人上树，口衔树枝，脚不蹋枝，手不攀枝，树下忽有人问：“如何是祖师西来意？”不对他，又违他所问。若对他，又丧身失命。当恁么时作么生即得？[[10]](#_10_7)

尽管是用寓言的方式提问，其旨趣则并无二致。你一开口说是道非，就已经迷失了。禅已经不在那里了，但是缄默不语也没有用。地上的石头无语，盛开的花亦无语，但是它们不懂禅。应该有个方法，让默然不语和辩才无碍可以殊途同归，也就是在一个更高的陈述形式里统一肯定和否定。如果我们找到了那个方法，我们就认识了禅。

但是，什么是一个绝对肯定的述句呢？百丈怀海禅师要决定谁来接任大沩山住持，于是把第一座弟子华林觉和典座沩山找来：

即指净瓶问曰：“不得唤作净瓶，汝唤作甚么？”林曰：“不可唤作也。”丈乃问师（沩山）。师踢倒净瓶便出去。[[11]](#_11_7)

于是沩山便任新住持，为“一千五百善知识之师”。踢倒净瓶就是绝对的肯定吗？你也可以模仿该动作，但是你不一定会被认为悟道。

禅非常厌恶任何形式的模仿，因为它会斫（zhuó，砍；削）伤生命。同理，禅也不解释任何东西，而只是肯定。生命是个实相，任何解释既无必要也不恰当。解释是辩护，我们为什么要替生命辩护呢？只是活着——那不就够了吗？那么就让我们活着，让我们肯定吧！禅正纤尘不染且赤裸裸地蕴含于其中。

## 更高的肯定是活在精神里

在南泉的禅寺里，东西两堂争夺一只猫，南泉看到了便对众人说：“道得即救取猫儿，道不得即斩却也。”[[12]](#_12_7)由于众人无语以对，南泉便斩了猫，同时也一举斩断了“我的”“你的”的无益争论。后来赵州自外面归来，南泉举前语示之，问他如何救得猫。赵州只是脱掉草鞋放在头上。南泉见状说：“子若在，即救得猫儿也。”

这到底是什么意思呢？为什么要牺牲一只可怜的小动物呢？赵州把草鞋放在头上，和他们的争论有什么关系呢？南泉杀了生，岂不是犯戒而且太残忍了点儿吗？赵州怎么会玩这种奇怪的把戏，他是个傻瓜吗？而“绝对的否定”和“绝对的肯定”是两个不同的东西吗？在这两个“演员”心里，有一个极为严肃的东西。除非领会到它，否则禅就只是一场闹剧。猫儿当然不是无缘无故被斩的。如果畜生也能成佛的话，那么这只猫是一定要成佛的。

赵州禅师有一次被问道：“万法归一，一归何所？”他回答说：“老僧在青州做得一领布衫，重七斤。”[[13]](#_13_7)这是一则非常有名的公案。我们或许会问：“这就是所谓绝对的肯定吗？老和尚的布衫和万法一体有什么关系？”那么我问你：你相信万物都存在于神里头，那么神住在哪里呢？是在赵州的七斤布衫里吗？当你说神在这里头时，他可能已经不在了；但是你又不能说他不在任何地方，因为根据你的定义，神是全在的。只要我们囿于知性的桎梏，我们就无法见到神本身；我们到处寻觅他，但是他总是杳然无踪。知性渴望要定位他，但是他本质上是无法被局限的。这是知性很大的两难，而且是不可避免的。我们如何走出困境呢？赵州的布衫不是我们的；我们不能盲目模仿他回答问题的方式，因为我们每个人都得披荆斩棘，开辟出自己的路。如果有人以同样的问题问你，你要如何回答他，我们在生命的每个转折点不也都遇到同样的问题吗？我们不也急着想知道直接而有用的答案吗？

凡有学者参问，俱胝和尚[[14]](#_14_7)皆竖一指以对，无别提唱：

有一供过童子，每见人问事，亦竖指对。人谓师曰：“和尚，童子亦会佛法，凡有问皆如和尚竖指。”师一日潜袖刀子，问童曰：“闻你会佛法，是否？”童曰：“是。”师曰：“如何是佛。”童竖起指头，师以刀断其指，童叫唤走出。师召童子，童回首。师曰：“如何是佛。”童举手不见指头，豁然大悟。[[15]](#_15_7)

模仿就是奴隶。我们不可以人云亦云，而必须抓住其精神。更高的肯定是活在精神里。那么精神在哪里？到你每天的行住坐卧里寻去，其中有一切你所需要的证明。

经云：“城东有一老母，与佛同生而不欲见佛。每见佛来，即便回避。虽然如此，回顾东西，总皆是佛，遂以手掩面，于十指掌中亦总是佛。”[[16]](#_16_5)我要问：“这老妇人是谁？”

绝对的肯定是佛；你不能逃避它，因为你每一转头，它就在你面前；但是你却见面不相识，除非你像俱胝和尚的弟子一样失去了一指。听起来很奇怪，但我们其实就像是“饭箩边坐饿死人，临河渴死汉”。[[17]](#_17_5)有一位禅师更说：“通身是饭，通身是水。”如果是这样，我们就不能说我们饿了或渴了，因为在我们里头从来就不缺什么。有个僧人称孤贫，乞求曹山本寂禅师赈济，曹山唤他：“阇黎。”那僧人应诺。于是曹山说：“清原白家酒三盏，吃了犹道未沾唇。”[[18]](#_18_5)或许我们就像那既孤贫又富有的僧人一样，我们明明很富足，却浑然不觉。

我再从禅宗语录里举一个例子来解释什么是对于禅的真理的绝对肯定。清平令遵禅师（845—919）造于翠微禅师之室，问道：

“如何是西来的的意。”翠微曰：“待无人即向汝说。”师（指清平）良久，曰：“无人也，请和尚说。”翠微下禅床，引师入竹园。师又曰：“无人也，请和尚说。”翠微指竹曰：“这竿得恁么长，那竿得恁么短。”[[19]](#_19_5)

注解：

[[1]](#_1_14) 指归省禅师。

[[2]](#_2_12) 见《无门关》第四十三则，另见《五灯会元》卷第十一。

[[3]](#_3_10) 见《五灯会元》卷第七。

[[4]](#_4_10) 见《无门关》。

[[5]](#_5_8) 赵州禅师语。见《传灯录》卷十。另见《五灯会元》卷第四。“因僧侍次，遂指火问曰：这个是火，你不得唤作火，老僧道了也。”

[[6]](#_6_8) 不同于佛教其他宗派，禅宗源自中国。

[[7]](#_7_8) 见《五灯会元》卷第五。

[[8]](#_8_8) 见《五灯会元》卷第三。

[[9]](#_9_6) 沩山灵佑禅师（771—853）法嗣。

[[10]](#_10_6) 见《五灯会元》卷第九。

[[11]](#_11_6) 见《五灯会元》卷第九。

[[12]](#_12_6) 见《五灯会元》卷第三。

[[13]](#_13_6) 见《五灯会元》卷第四。

[[14]](#_14_6) 杭州天龙和尚法嗣。

[[15]](#_15_6) 见《五灯会元》。

[[16]](#_16_4) 见《传灯录》卷一。

[[17]](#_17_4) 见《云门文偃匡真禅师广录》卷中。“举雪峰云：‘饭箩边坐饿死人，临河渴死汉。’玄沙云：‘饭箩里坐饿死汉，水里没头浸渴死汉。’师云：‘通身是饭，通身是水。’”

[[18]](#_18_4) 见《五灯会元》卷第十三。

[[19]](#_19_4) 见《传灯录》卷十五。

# 第六章 平凡的禅



至今我们都从知性的角度去讨论禅，以证明从这条路是不可能领会到禅的。其实，对禅而言，如此的哲学探究是不够的。禅非常厌恶媒介，尤其是知性的媒介。禅自始至终都是一种修行和体验，而不依赖任何解释。因为解释耗时费神，而且总是不得要领。你看到的总是误解或是扭曲的观点。当禅要你尝一尝糖的甜味时，它是要你把糖放到嘴里，什么话也不必说。禅门弟子会说，如人以手指月[[1]](#_1_17)，如果把手指当作月亮，那就太不幸了。这似乎不太可能，但是谁知道我们犯了多少这种错误而不自知呢？无知经常可以让我们不至于骄矜自满。但是论述禅的作者唯一能做的，就是以手指月，因为这是他当下唯一可以使用的工具。而他也必须尽可能地让他所要说的东西湛然明白。如果以形而上学去探究禅，读者可能会因其深奥难解而望之却步，因为一般人并不习于思辨或内省。且让我以一个很不同的观点去探讨，或许可以更接近禅。

## 禅的观念是在生命的生灭流转中把握生命

赵州禅师问南泉：“如何是道？”南泉回答说：“平常心是道。”[[2]](#_2_15)换句话说，你自己的静默、自足、诚实的存在，那就是禅的真理，也就是我所谓禅自始至终都是实证的。它直接对生活开显，甚至不谈灵魂或上帝，也不谈任何会妨碍生活的东西。禅的观念是在生命的生灭流转当中去把握生命。在禅里头并没有什么奇特或神秘的东西。我举手，我从桌子那一端拿起一本书，我听见窗外男孩们在玩球，我看到云飘过附近的林子——在这一切当中，我都在习禅，过着禅的生活。不必有讨论，也不需要言诠。我不知道为什么，也不需要任何解释，但见太阳升起，整个世界快乐起舞，每个人心里幸福满溢。如果禅是可以理解的话，那就要在这里去把握它。

当菩提达摩被问到他是谁时，他说：“不识。”[[3]](#_3_13)这不是因为他无法解释自己是谁，也不是他想止息任何言语争辩，而是因为他只知道他就是他，此外无物。此理甚明。南岳怀让禅师（677—744）往诣六祖，六祖问：“甚么物恁么来？”他不知如何回答。过了八年，忽然有省，对六祖说：“说似一物即不中。”[[4]](#_4_13)这和说“不识”是一样的。

石头希迁禅师有一次问药山惟俨禅师：

“汝在这里作么。”曰：“一切不为。”石头曰：“恁么即闲坐也。”曰：“若闲坐即为也。”石头曰：“汝道不为，且不为个甚么？”曰：“千圣亦不识。”[[5]](#_5_11)

这并不意味着什么不可知论，也不是神秘主义，如果那是在神秘化的意义下去理解的。这里只是以平凡的语言去说一个平凡的事实。如果读者们不觉得如此，那只是因为他们还没有到达菩提达摩或石头禅师的境界。

梁武帝有一次请傅大士（497—569）讲《金刚经》：

大士便于座上，挥案一下，便下座。武帝愕然，志公问：“陛下还会么？”帝云：“不会。”志公云：“大士讲经竟。”[[6]](#_6_11)

这个静默不语的佛教哲学家究竟讲了什么经啊？后来圆悟禅师评道：“直截与尔，壁立万仞。”文殊师利曾问维摩诘居士说：“仁者当说何等是菩萨入不二法门？”维摩诘同样也以默然不语回答。其后有禅师以偈颂说：“对谈一默震乾坤。”[[7]](#_7_11)这个默然不语真的如此震耳欲聋吗？若是如此，那么我现在也闭嘴好了，整个宇宙及其喧嚣扰攘就尽皆被吞没在绝对的沉默里。但是拟态现象不会让青蛙变成绿叶。没有创造性，就没有禅。我必须说：“太迟了，太迟了，箭已离弦！”

一位僧人尝问六祖惠能：

“黄梅意旨什么人得？”师云：“会佛法人得。”僧云：“和尚还得否？”师云：“我不会佛法。”[[8]](#_8_11)

要悟得禅的真理既困难却又何等容易！困难在于悟即不悟，容易则在于不悟即悟。一位禅师甚至说：“释迦弥勒犹是他奴。”[[9]](#_9_9)

我们现在可以看到为什么禅要呵斥抽象思考、描摹和比喻。执着于诸如神、佛、灵魂、无限的言诠，只是无益戏论。它们毕竟只是文字和观念，究其本身而言，是无助于悟道的。相反，它们经常会误导我们甚至相互矛盾。我们也被迫要小心提防。有禅师说：“争知道说个佛字三日漱口。”[[10]](#_10_9)或是“佛之一字，永不喜闻”。[[11]](#_11_9)或是“有佛处不得住，无佛处急走过”。[[12]](#_12_9)为什么禅门弟子这么讨厌佛呢？佛陀不是他们的世尊吗？佛不是佛教的究竟实相吗？他不可能是禅门弟子避之唯恐不及的讨厌或不净的东西。他们不喜欢的不是佛本身，而是黏着在那个字上面的讨厌东西。

关于“佛是什么或佛是谁”的问题，禅师们有各种各样的回答。为什么会这样呢？其中至少有一个理由，在于他们要我们舍弃任何来自外境的系缚和执着，例如文字、观念、欲望等。以下是若干回答：

“土身木骨，五彩金装。”[[13]](#_13_9)

“神工画不成。”[[14]](#_14_9)

“殿里底。”[[15]](#_15_9)

“非佛。”[[16]](#_16_7)

“汝是慧超。”[[17]](#_17_7)

“干屎橛。”[[18]](#_18_7)

“东山水上行。”[[19]](#_19_7)

“不诳汝。”[[20]](#_20_5)

“独坐五峰前。”[[21]](#_21_5)

“杖林山下竹筋鞭。”[[22]](#_22_5)

“麻三斤。”[[23]](#_23_3)

“口是祸门。”[[24]](#_24_3)

“水出高原。”[[25]](#_25_1)

“三脚驴子弄蹄行。”[[26]](#_26_1)

“芦芽穿膝。”[[27]](#_27_1)

“露胸跣足。”[[28]](#_28_1)

这只是我随手拈来的几个例子。如果系统地搜寻整个禅学文献，我们会看到，关于“如何是佛”这个简单的问题，有许许多多奇怪的回答。以上所举的若干回答是完全不切题的；从我们一般的论证标准去看，它们一点也不恰当。而有些回答则是拿问题或提问者开玩笑。我们能够相信说这些话的禅师们是认真的或是真的要让弟子们开悟吗？但是重点是，我们的心智是否和作此异语的禅师们的境界完全相契？如果是的话，每个回答都将会面目一新而且通澈晶莹。

## 禅是实证且当下即是的

禅是实证且当下即是的，从不浪费时间或言语在解释上面。它的回答总是很简单扼要。在禅里头不会拐弯抹角讲话；禅师的话总是直接说出来，没有片刻耽搁。我们稍不留意，就无法捕捉到它。“眨上眉毛，早已蹉过也。”他们把禅比作闪电，良有以也。然而迅疾并不就是禅；任运自然、不假施设、直指生命本身，以及创造性——这些才是禅的本质。因此，如果我们要把握禅的精髓，就得小心，不要陶醉于外在表象。只凭着前面关于“如何是佛”的回答，以文字和逻辑去认识禅，是何等困蹇而又容易迷路。当然，它们既是答案，就是指月的手，让我们可以探究佛在何处；但是我们要记得指月的手始终只是手指而已，它无论如何是不会变成月亮本身的。当知性潜入且把手指当作月亮，总是暗藏着危险。

然而还是有些哲学家，以文字和逻辑的意义去把握那些回答，而试着在其中探索某种泛神论。于是，当禅师说“麻三斤”或“干屎橛”时，他们就其字面意义认为那是在宣说一种泛神论的理念。也就是说，那些禅师认为佛在一切当中开显自身：在麻布里，在一块木头里，在流水里，在高山里，或是在艺术作品里。大乘佛教，尤其是禅宗，似乎都暗示着泛神论的精神，但是禅其实和泛神论一点都沾不上边。禅师们一开始就预见了这种危险的倾向，此即为什么他们说了这些看似不通的话。他们是想要让弟子或学者们不受任何成见、偏见或所谓逻辑诠释的束缚。当洞山（云门禅师法嗣）以“麻三斤”回答“如何是佛”的问题时（那就像是在问“上帝是什么”一样），他并不是说他手里的麻布是佛的应化显现，也不是说佛可以在任何东西里以知见觅得。他只是回答说：“麻三斤。”在这平凡的事实述句里，并没有什么形而上学的内涵。就像涌出的泉水或在太阳底下盛开的花朵一样，这几个字从他的内在意识里蹦了出来。那里头没有任何预谋或哲学。因此，如果我们要把握“麻三斤”的意义，首先得深入洞山的内在意识，而不是抓着他的话尾巴。下一次他可能会给个完全不一样的答案，而和已经给予的回答相冲突。逻辑学家当然会不知如何是好，他们或许会说他根本是疯了。但是禅门弟子会说：“水上青青绿，元来是浮萍。”[[29]](#_29_1)而他们知道他们的回答和洞山的“麻三斤”完全契合。

以下的例子或许可以明白为什么禅不是泛神论的一种形式，如果我们所谓的泛神论是指一种哲学，主张可见的世界即最高实在，无论那是上帝或理念，并且认为上帝不能独立于其开显而存在。其实，禅不仅止于此。禅不会浪费时间在哲学讨论上面。但是哲学也是一种生命活动的开显，因此，禅并不一定要呵斥它。如果有个哲学家想要明心见性，禅师绝对不会拒绝他的谒见。早期的禅师对所谓的哲学家比较宽容，而不像临济义玄禅师或德山宣鉴禅师那么不耐烦，他们对待哲学家们的方式总是机锋相对、峻峭辛辣。以下引一段大珠慧海禅师[[30]](#_30_1)所著的《顿悟入道要门论》，它是8、9世纪的禅学论丛，其时禅宗正要开始兴盛起来：

僧问：“言语是心否？”

师曰：“言语是缘，不是心。”

曰：“离缘何者是心？”

师曰：“离言语无心。”

曰：“离言语既无心，若为是心？”

师曰：“心无形相，非离言语，非不离言语，心常湛然，应用自在。祖师云：‘若了心非心，始解心心法。’”

大珠继续写道：

唤作法性，亦名法身。马鸣祖师云：所言法者，谓众生心。若心生，故一切法生；若心无生，法无从生，亦无名字。迷人不知法身无象，应物现形，遂唤青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若。黄花若是般若，般若即同无情；翠竹若是法身，法身即同草木；如人吃笋，应总吃法身也；如此之言，宁堪齿录？

## 禅要我们拥有实证的生活体验

如果只读过前面关于“不合逻辑的禅”以及“禅是更高的肯定”的讨论，许多人或许会说禅太过深思高举，远离我们的日常生活，或许很迷人，却非常难以捉摸。我们不能责怪他们这么想。因此，我们也要从禅的平易近人的面向去阐述它。生活是一切事物的基础，没有了它，就没有立足点。尽管我们有种种哲学或是高远的理念，我们还是不能逃避当下的生活。就算是天文学家，也是在坚实的土地上行走。

那么，什么是人人都懂得的禅呢？

赵州禅师有一次问一个新进的僧人：

“曾到此间么？”曰：“曾到。”师曰：“吃茶去。”又问僧。僧曰：“不曾到。”师曰：“吃茶去。”后院主问曰：“为甚么曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？”师召院主，主应喏，师曰：“吃茶去。”[[31]](#_31_1)

赵州是唐朝机峰锐利的禅师之一，对于禅宗在中国的开展贡献很大。据说他八十尚自行脚[[32]](#_32_1)，以圆证无生法忍。他于一百二十岁圆寂。有人说：“禅师垂示，如五色珠，”[[33]](#_33_1)或谓：“赵州禅只在口唇边。”[[34]](#_34_1)有初参僧人问赵州：

“学人乍入丛林，乞师指示。”师曰：“吃粥了也未？”曰：“吃粥了也。”师曰：“洗钵盂去。”其僧忽然省悟。[[35]](#_35_1)

有一天，赵州在扫地，一个僧人问道：

“和尚是大善知识，为甚么扫地？”师曰：“尘从外来。”曰：“既是清净伽蓝，为甚么有尘？”师曰：“又一点也。”[[36]](#_36_1)

赵州的观音院有一座桥远近驰名，一个僧人来谒，问道：

“久向赵州石桥，到来只见掠彴（zhuó）。”师云：“汝只见掠彴，不见赵州桥。”僧云：“如何是赵州桥？”师云：“过来过来。”又有僧同前问，师亦如前答。僧云：“如何是赵州桥？”师云：“度驴度马。”僧云：“如何是掠彴？”师云：“个个度人。”[[37]](#_37_1)

我们在这些对话里只看到关于日常生活和自然的絮语吗？里头没有灵性的、有益于开悟的东西吗？如此说来，禅岂不是太枯燥乏味，太单调平凡了呢？从高耸入云的超验主义突然掉落到日常生活来，会不会太突兀了点儿？呃，那要看你怎么想了。我桌上点着一炷香，这是小事吗？大地震造成富士山坍方，这是大事吗？就我们的空间概念而言，的确如此。但是我们真正活在一个唤作“空间”的圈地里吗？禅会立即回答说：“一炷香爇（ruò，点燃）三界爇，赵州茶碗天女舞。”只要我们一直意识到时空，禅就会对你敬而远之。你的假期被虚掷，你的睡眠有障碍，你整个生活是个失败。

我们看看沩山灵佑禅师和仰山慧寂禅师的对话（仰山在夏末向沩山问讯）：

沩曰：“子一夏不见上来，在下面作何所务？”师（仰山）曰：“某甲在下面，锄得一片畬（shē，田地），下得一箩种。”沩曰：“子今夏不虚过。”[[38]](#_38_1)

孟子说：“道在迩而求诸远。”禅亦复如是。我们总是向万里无寸草处寻去，也就是抽象言诠和形而上学的诡辩，然而禅的真理其实就在我们每天的着衣吃饭里头。龙潭崇信禅师随天皇禅师出家，有一天他问天皇：

“某自到来，不蒙指示心要。”皇曰：“自汝到来，吾未尝不指汝心要。”师（龙潭）曰：“何处指示？”皇曰：“汝擎茶来，吾为汝接；汝行食来，吾为汝受；汝和南时，吾便低首。何处不指示心要？”[[39]](#_39_1)

这就是禅吗？这就是禅要我们拥有的生活体验吗？有一句禅诗[[40]](#_40_1)说：

神通并妙用，运水及搬柴。

当人们说禅不合逻辑且非理性的时候，胆小的读者便望之却步，或许会把它束之高阁，但是我相信这一章探讨实证的禅，应该可以缓和关于禅的知性探究给人们的严峻和笨拙的印象。禅的真理其实在于修，而和非理性无关，因此我们不必太在意它的非理性面向。那只会让一般人更难以理解禅，但是为了说明禅是直截了当且老实商量的，同时也要强调它的实证面向，我要再举若干汲取自非常素朴的生活经验的“公案”。的确，它们很素朴，因为它们既没有概念证明，也没有知性分析。你看到禅师举拄杖，或是要你取一件家具来，甚或只是唤你的名字。这些都是生活里最平凡的事，也不会引起注意，然而禅就在其中，也就是那个你认为非理性的或者是玄之又玄的禅。以下就是几个例子，简单、直接且平凡，其中却有着无尽意：

石巩会藏禅师[[41]](#_41_1)有一次问西堂[[42]](#_42_1)：

“汝还解捉得虚空么？”堂曰：“捉得。”师（石巩）曰：“作么生捉？”堂以手撮虚空。师曰：“汝不解捉。”堂却问：“师兄作么生捉？”师把西堂鼻孔拽，堂作忍痛声曰：“太煞！拽人鼻孔，直欲脱去。”师曰：“直须恁么捉虚空始得。”[[43]](#_43_1)

有一僧问盐官齐安国师（马祖道一禅师的另一个弟子）说：

“如何是本身卢舍那？”师曰：“与老僧过净瓶来。”僧将净瓶至，师曰：“却安旧处着。”僧送至本处，复来诘问。师曰：“古佛过去久矣。”[[44]](#_44_1)

对此，佛眼和尚评道：“自是古佛过去久矣。”[[45]](#_45_1)

如果说这些轶事还没有完全摆脱知见障碍，那么不妨看看南阳慧忠国师以下的公案，有一天慧忠国师三次唤侍者，侍者都应诺，禅师说：“将谓吾孤负汝，却是汝孤负吾。”[[46]](#_46_1)这还不够简单吗？只是唤他的名字？从一般的逻辑观点去看，慧忠国师最后的评语或许不是很容易懂，但是叫唤和应诺却是生活里最普通且平凡的事。禅说道就在其中，因此我们可以明白禅是如何平凡的东西。里头没有任何奥秘，所有人都可以看到事实：我叫唤你，你应诺；一个人说“哈啰”，另一个人说“哈啰”，如此而已。

寿州良遂禅师初参麻谷宝彻禅师：

谷见来，便将锄头去锄草。师到锄草处，谷殊不顾，便归方丈，闭却门。师次日复去，谷又闭门。师乃敲门，谷问：“阿谁。”师曰：“良遂。”才称名，忽然契悟曰：“和尚莫谩良遂，良遂若不来礼拜和尚，洎被经论赚过一生。”谷便开门相见。及归讲肆，谓众曰：“诸人知处，良遂总知。良遂知处，诸人不知。”[[47]](#_47_1)

良遂光是领悟到师父叫唤他的个中含义，就能够说出这番话来，这不是很奇妙吗？

## 禅的真理和力量就在于它的单纯、直接和平凡

上面这些例子是否让我们探讨的主题比较清楚易懂了呢？如此的例子不可胜数，但是以上所引就足以证明禅毕竟不是一种很复杂的东西，或是一种需要高度抽象或思辨能力的研究。禅的真理和力量就在于它的单纯、直接和平凡。“早安，你好吗？”“谢谢，我很好。”禅就在这里头。“吃茶去”也充满了禅意。一个僧人在田里工作，饥肠辘辘，听到药石的云板响起，便赶紧放下工作到斋堂去。师父看到他，由衷地开怀大笑，因为那僧人正充分地实践禅。[[48]](#_48_1)没有比这个更自然的了，我们唯一要做的，就是睁开眼睛去谛观万物的蕴义。

但是这里有个危险的陷阱是习禅者必须特别注意的。禅不可以和自然主义或是放荡不羁混为一谈，那意味着放任一个人的本性习气，而不去质疑其起源和价值。人的行为和动物的行为有很大的不同，后者缺少道德直观和宗教意识。动物不知道要努力改善它们的处境或是追求更高的德行。石巩慧藏禅师有一天在厨房里干活，马祖道一禅师问他说：

“作甚么？”曰：“牧牛。”祖曰：“作么生牧？”曰：“一回入草去，蓦鼻拽将回。”祖曰：“子真牧牛。”[[49]](#_49_1)

这不是自然主义，要把事情做好，是得下功夫的。

源律师有一次问大珠慧海禅师：

“和尚修道，还用功否？”师曰：“用功。”曰：“如何用功？”师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”曰：“一切人总如是，同师用功否。”师曰：“不同。”曰：“何故不同？”师曰：“他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。”[[50]](#_50_1)

即使要把禅称为某种自然主义的形式，它也是有严格的修行支撑的。禅所谓的自然主义，是在这个意义下说的，而不是放浪形骸。放荡不羁者没有意志自由，他们被外境系缚，载浮载沉，身不由己。相反，禅享有完全的自由，也就是说，它是自己的主人。以大乘般若经部喜欢用的话来说，禅“无所住”。当事物有所住，它就被缠缚了，再也不是绝对的。以下的对话可以解释这一点：

问：心住何处即住？

答：住无住处即住。

问：云何是无住处？

答：不住一切处，即是住无住处。

问：云何是不住一切处？

答：不住一切处者，不住善恶有无内外中间，不住空亦不住不空，不住定亦不住不定，即是不住一切处；只个不住一切处，即是住处也；得如是者，即名无住心也，无住心者是佛心。[[51]](#_51_1)

雪峰义存禅师在唐代以为道辛勤著称。他在多年行脚禅修当中随身带着勺子，意思是甘于丛林里最低下辛苦的工作，也就是伙夫，而勺子就是其记号。他继承德山衣钵成为住持以后，有一个僧人问道：

“和尚见德山，得个甚么，便休去？”师曰：“我空手去，空手归。”[[52]](#_52_1)

这岂不是对于“无所住”最平凡的解释吗？众僧请百丈山涅槃和尚说法：

百丈谓众曰：“汝等与我开田，我与汝说大义。”众开田了，归请说大义。师乃展两手，众罔措。

这就是他伟大的说法。

注解：

[[1]](#_1_16) 《楞严经》卷二：“如人以手指月示人，彼人因指当应看月。若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。”《大智度论》卷九：“如人以手指指月，以示惑者，惑者视指而不视月。”

[[2]](#_2_14) 见《五灯会元》卷第四。

[[3]](#_3_12) 见《五灯会元》卷第一：“帝曰：‘对朕者谁？’祖曰：‘不识。’”

[[4]](#_4_12) 见《五灯会元》卷第四。

[[5]](#_5_10) 《传灯录》卷第十四。

[[6]](#_6_10) 见《碧岩录》。

[[7]](#_7_10) 石霜楚圆禅师语。见《慈明禅师语录·三句颂》。“第三句：维摩示疾文殊去，对谈一默震乾坤，直至如今作笑具。”

[[8]](#_8_10) 《六祖坛经·机缘品第七》。

[[9]](#_9_8) 见《东林和尚云门庵主颂古》。“东林颂：紫罗帐里撒真珠，禅客相承总掠虚；拍手呵呵开口笑，释迦弥勒是他奴。”

[[10]](#_10_8) 见《无门关》卷一。

[[11]](#_11_8) 丹霞天然禅师语。见《五灯会元》卷第五。

[[12]](#_12_8) 云峰文悦禅师语。见《五灯会元》卷第十二。

[[13]](#_13_8) 宝严叔芝禅师语。见《五灯会元》卷第十五。“僧问：‘如何是佛？’师曰：‘土身木骨。’曰：‘意旨如何？’师曰：‘五彩金装。’曰：‘恁么则顶礼去也？’师曰：‘天台楖栗。’”

[[14]](#_14_8) 杭州龙井通禅师语。见《五灯会元》卷第七。

[[15]](#_15_8) 赵州从谂禅师语。见《五灯会元》卷第四。

[[16]](#_16_6) 净居尼妙道禅师语。见《五灯会元》卷第二十。

[[17]](#_17_6) 策真法施禅师语。见《五灯会元》卷第十。

[[18]](#_18_6) 云门文偃禅师语。见《东林和尚云门庵主颂古》。

[[19]](#_19_6) 云门文偃禅师语。见《云门匡真禅师广录》卷上。

[[20]](#_20_4) 建州梦笔和尚语。见《五灯会元》卷第七。

[[21]](#_21_4) 法华院和尚语。见《五灯会元》卷第十一。

[[22]](#_22_4) 风穴延沼禅师语。见《五灯会元》卷第十一。

[[23]](#_23_2) 洞山守初禅师语。见《五灯会元》卷第十五。

[[24]](#_24_2) 五祖法演禅师语。见《五灯会元》卷第十九。

[[25]](#_25) 石霜楚圆禅师语。见《五灯会元》卷第十二。

[[26]](#_26) 杨歧方会禅师语。见《五灯会元》卷第十九。

[[27]](#_27) 见《舒州法华山举和尚语要》，另见《古尊宿语录》卷二十六。

[[28]](#_28) 五祖法演禅师语。见《五灯会元》卷第十九。

[[29]](#_29) 见《黄梅东山演和尚语录》，另见《古尊宿语录》卷二十二。

[[30]](#_30) 大珠慧海禅师，马祖禅师法嗣，著有《顿悟入道要门论》。

[[31]](#_31) 见《五灯会元》卷第四。

[[32]](#_32) 见《智门祚禅师语录》，另见《赵州禅师语录·赵州真际禅师行状》。

[[33]](#_33) 同上。

[[34]](#_34) 见《续灯存稿》卷八。

[[35]](#_35) 见《五灯会元》卷第四。

[[36]](#_36) 见《五灯会元》卷第四。

[[37]](#_37) 见《传灯录》卷十。“掠彴”：独木桥。

[[38]](#_38) 见《五灯会元》卷第九。

[[39]](#_39) 见《五灯会元》卷第七。

[[40]](#_40) 庞蕴居士语。见《舒州龙门佛眼和尚语录》。“日用事无别，唯吾自偶谐；头头非取舍，处处勿张乖。朱紫谁为号，丘山绝点埃；神通并妙用，运水及搬柴。”

[[41]](#_41) 马祖禅师弟子。他皈依前为猎户。关于他和马祖的对话，见拙著《铃木大拙禅论集之三》。

[[42]](#_42) 西堂：“指曾于其他寺院任住持，而今客居于本寺者。又称西庵。”（《佛光大辞典》）

[[43]](#_43) 见《五灯会元》卷第三。

[[44]](#_44) 同前面。“卢舍那”：报身佛。

[[45]](#_45) 见《舒州龙门佛眼和尚语录》，另见《古尊宿语录》卷第二十八。

[[46]](#_46) 见《五灯会元》卷第二。

[[47]](#_47) 见《云门匡真禅师广录》卷中。

[[48]](#_48) 指百丈怀海禅师。见《五灯会元》卷第三。“普请镢地次，忽有一僧闻鼓鸣，举起镢头，大笑便归。师曰：‘俊哉，此是观音入理之门。’师归院，乃唤其僧问：‘适来见甚么道理，便恁么？’曰：‘适来肚饥，闻鼓声，归吃饭。’师乃笑。”

[[49]](#_49) 见《五灯会元》卷第三。

[[50]](#_50) 见《五灯会元》卷第三。

[[51]](#_51) 见《顿悟入道要门论》。

[[52]](#_52) 见《雪峰真觉禅师语录》卷上。

# 第七章 开悟或得到新的观点



禅修的目的在于获致一个新的观点，以照见诸法实相。如果你一直习惯于根据二元论规则的逻辑思考，那么就抛掉它，如是或许你可以转向禅的观点。你和我应该都活在同一个世界里，但是谁知道在我窗外的石头对我们两人而言是不是一样的？你和我一起喝一杯茶，我们的动作看起来很像，但是谁知道我们喝茶时的主观心境差别有多大？你喝茶或许没有禅，我喝茶却饶富禅味。其理由在于：你在逻辑的圈子里打转，而我已经抛却它。尽管在所谓禅的观点里其实没有什么新玩意，我们还是习惯以“新”去形容禅观照世界的方式，但是这个说法对禅而言却有点委屈。

## 禅的生命始于开悟

在禅里头得到新的观点，就是“悟”或“开悟”。没有“悟”就没有禅，因为禅的生命始于“开悟”。“悟”或许可以定义为直观的洞见，而对立于知性与逻辑的理解。无论如何定义它，“悟”意指着那囿于二元论的心智不曾见过的一个新世界的开展。首先我要请读者们看看以下的“问答”，或许可以实际证明我的说法：

一个年轻僧人问赵州禅师：

“学人乍入丛林，乞师指示。”师曰：“吃粥了也未？”曰：“吃粥了也。”师曰：“洗钵盂去。”其僧忽然省悟。[[1]](#_1_19)

后来云门禅师评论说：“且道有指示，无指示？若道有指示，向他道什么？若道无指示，者僧何得悟去？”[[2]](#_2_17)其后又有翠岩禅师反驳云门说：“云门不识好恶，恁么说话，大似为蛇画足，与黄门栽须。翠岩则不然。这僧与么悟去，入地狱如箭射。”[[3]](#_3_15)

这到底是什么意思？赵州的“洗钵盂去”，僧人省悟，云门的非此即彼，以及翠岩的自信满满，他们是在机锋相对或是庸人自扰？在我心里，他们都指出一条路，那僧人或许有很多条路走，但是他的省悟不会是徒然的。

德山禅师常讲《金刚经》，是当时著名的学者。听说南方不立文字、直指人心的禅风颇盛，于是往诣龙潭禅师闻法。有一天，德山禅师侍立，龙潭问：

“更深何不下去？”师珍重便出。却回曰：“外面黑。”潭点纸烛度与师。师拟接，潭复吹灭。师于此大悟，便礼拜。

百丈怀海禅师有一天随侍马祖禅师散步，见一群野鸭飞过。祖曰：“是甚么？”师（百丈）曰：“野鸭子。”祖曰：“甚处去也？”师曰：“飞过去也。”祖遂把师鼻扭。负痛失声。祖曰：“又道飞过去也。”师于言下有省。[[4]](#_4_15)

洗钵盂、吹灭烛和拽鼻子，这其中有什么关联吗？我们必须学云门的语气说：如果没有关联，为什么他们都有所省悟呢？如果有的话，其内在关系是什么？他们又悟得什么？那个新的观点是什么？

大慧禅师（径山宗杲禅师）门下有一位禅师，叫作开善道谦。他习禅多年而无所省发。有一次被派到长沙去办事，他很不想去，因为此去要半年多，岂不是荒废了修行？他的友人宗元禅师很同情他，便鼓励他说：

“不可。在路便参禅不得也去，吾与汝俱往。”师（道谦）不得已而行。在路泣语元曰：“我一生参禅，殊无得力处。今又途路奔波，如何得相应去？”元告之曰：“你但将诸方参得底，悟得底，圆悟妙喜（道谦本师）为你说得底，都不要理会。途中可替底事，我尽替你。只有五件事替你不得，你须自家支当。”师曰：“五件者何事？愿闻其要。”元曰：“着衣吃饭，屙屎放尿，驮个死尸路上行。”师于言下领旨，不觉手舞足蹈。元曰：“你此回方可通书，宜前进，吾先归矣。”元即回径山。师半载方返。妙喜一见而喜曰：“建州子，你这回别也。”[[5]](#_5_13)

我们要问，当道谦的好朋友宗元给他如此平凡无奇的劝告时，他顿悟了什么？

香严智闲禅师是百丈禅师的弟子，百丈圆寂后，香严参学于沩山禅师（沩山是百丈的典座弟子），有一天沩山问他：

“我闻汝在百丈先师处，问一答十，问十答百。此是汝聪明伶俐，意解识想，生死根本。父母未生时，试道一句看。”师被一问，直得茫然。归寮将平日看过底文字从头要寻一句酬对，竟不能得，乃自叹曰：“画饼不可充饥。”屡乞沩山说破，山曰：“我若说似汝，汝以后骂我去。我说底是我底，终不干汝事。”师遂将平昔所看文字烧却，曰：“此生不学佛法也，且作个长行粥饭僧，免役心神。”乃泣辞沩山，直过南阳睹忠国师遗迹，遂憩止焉。

一日，芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。遽归沐浴焚香，遥礼沩山，赞曰：“和尚大慈，恩逾父母。当时若为我说破，何有今日之事？”[[6]](#_6_13)

## 必须自己省悟诸法实相

禅不能够这样解释吗？师父不能透过解释去让弟子们开悟吗？悟境是无法以知性去分析的东西吗？是的，那是一种无法以任何解释或论证传达给他人的经验，除非其他人也有那样的经验。如果“悟”可以经由分析而让未开悟者完全明白，那么它就不是“悟”了。如果“悟”翻转成概念，那么就不再是它自己，也就不会有禅的经验。因此，禅的开示只能透过指示、暗示或指出道路，让习禅者找到他们的归趣。若要省悟诸法实相，就必须自己去体验，而不假他人之手。至于指示，则俯拾皆是。如果开悟的时节到了，则触处皆真，习禅者到哪里都会开悟的。一个非语言的声音、一段难以理解的话、一朵盛开的花或是一段小插曲，例如跌一跤，都会是豁然省悟的契机。从表面上看，一个很不起眼的事件却有如此重大的影响，这似乎很不成比例。一点点小火花引起的大爆炸，可能造成天摇地动。而省悟的所有动因和条件都在心里，只待时节到来。当心灵准备好了，鸟飞、钟响，你会立即回到原来的家；也就是说，你会发现当下真正的自我。自始一切皆即洞然明白，纤尘无翳，只是你把眼睛遮起来，而看不到实相。因此，在禅里头不需要解释什么，也没什么可以教的，那些只会徒增知见。除非是自己的省悟，否则都不是真正属于你的认识，而只是借来的羽翼。

宋朝诗人黄山谷曾皈依晦堂禅师，“乞指径捷处”：

堂曰：“祇如仲尼道：‘二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔者。’太史居常如何理论？”公拟对。堂曰：“不是，不是。”公迷闷不已。一日侍堂山行次，时岩桂盛放，堂曰：“闻木樨华香么？”公曰：“闻。”堂曰：“吾无隐乎尔。”公释然，即拜之。[[7]](#_7_13)

## 悟的终极目标是明心见性

以上的例子足以说明“悟”是什么以及它如何开展自己。然而读者或许会问：“细读了你的所有解释或指示，我们似乎更迷惑了。你可以明确描绘什么是悟境吗？你的例子和对话够多了，但是我们只是知道风怎么吹，哪里是船只的避风港呢？”对此，习禅者或许会回答说：“在悟或禅里头，没有任何东西可以用知见去描述、言诠或证明。”因为禅和观念没有半点交涉，而悟则是一种内在知觉——是的，它不是对于某个个别对象的知觉，而是对于法界实相本身的知觉。悟的终极目标是明心见性。除了回到自己心里，别无其他道路。于是赵州说：“吃茶去。”于是南泉说：“我这镰子用得快。”[[8]](#_8_13)这就是自性的发用，而如果自性是可以把握到的，则要在它的发用当中去觅得。

“悟”直指存在的根源，因此省悟通常也被认为是一个人生命里的转折点。但是开悟必须是一念顿歇，彻了自心。如果“悟”是得少为足，那么还不如不悟。我们看看以下的例子：

临济义玄禅师向黄檗希运禅师三度问佛法大意，三度被打，非常沮丧，自怨自艾，但是他省悟了以后，却脱胎换骨，乃曰：“原来黄檗佛法无多子。”[[9]](#_9_11)他回到老婆心切的黄檗那里，回了他一巴掌。我们或许会想：“真是傲慢鲁莽啊！”但是临济的粗鲁是有理由的，也无怪乎黄檗挨了一巴掌还很高兴。

德山宣鉴禅师大悟以后，把他视为珍宝而随身携带的《金刚经》疏钞堆到法堂前，一把火给烧掉。他说：“穷诸玄辩，若一毫置于太虚；竭世枢机，似一滴投于巨壑。”[[10]](#_10_11)

前面提到马祖和百丈看到一群野鸭子飞过，百丈却被马祖扭鼻子，第二天：

马祖升堂，众纔集，师出卷却席，祖便下座，师随至方丈。祖曰：“我适来未曾说话，汝为甚便卷却席？”师曰：“昨日被和尚扭得鼻头痛。”祖曰：“汝昨日向甚处留心？”师曰：“鼻头今日又不痛也。”祖曰：“汝深明昨日事。”师作礼而退。[[11]](#_11_11)

这些例子足以说明开悟在一个人的心灵里产生了什么变化。比丘们在省悟前显得多么的无助啊！他们就像迷失在沙漠里的旅人。但是在大悟以后，他们却又像是专制的君王，他们不再是任何人的奴仆，他们是自己的主人。

在上述的评论以后，我们说明一下所谓“悟”的心眼开启的几个要点：

（1）人们经常想象禅修即是经由沉思产生一种自我暗示的状态。从上述的各种例子可以证明这根本是个误解。开悟并不在于经由密集的观想而创造出某个预先假想的状态。它是得到一个省察事物的新观点。自从意识开展以来，我们习惯以某种概念和分析的方式去响应内在和外在状态。习禅则是要一举打破这个基础，在全新的地基上重建原来的架构。因此，习禅显然不是要去默观形而上学或象征性的句子（它们也是相关的意识的产物）。

（2）如果没有先开悟，是不可能观照禅的真理的。“悟”是突然意识到一个梦想不到的全新真理。它是在积累了许多知见以后的心智的剧变。这个积习已经到了稳定性的极限，整个体系崩塌掉，一片新天地却因此展现在眼前。水到了冰点顿时结成了冰，液体突然变成了固体，再也无法自由流动。正当一个人觉得他的整个存在已经山穷水复的时候，“悟”冷不防地袭向他。在信仰上，它是个新生命；在知性上，那则是得到一个新的观点。原本世界笼罩着难看的二元论，以佛教的术语讲，就是幻相，而今它却仿佛换上了新装。

（3）“悟”是禅的存在理由，没有了它，禅就不是禅了。因此，所有的功夫，无论是事上或理上，都是以开悟为目标。禅师没有耐心等待“悟”自己随兴而至。他们急切地帮助弟子们悟道，于是以看似无法理解的动作，为弟子们创造一个心境，可以更有系统地走上开悟之路。至今大部分宗教和哲学的导师用过的知性阐述和教诲，都无法产生他们所要的效果，而他们的弟子也更加往而不返。当佛教初传中国之时尤其是如此，印度抽象的形而上学传统，以及复杂的唯识学体系，让务实的中国人不知道该怎么去把握佛陀的教法大意。菩提达摩、六祖、百丈和其他古德，都注意到这个事实，于是很自然有了禅学的主张和开展。他们认为开悟比读经看教、依经解义重要，甚至认为“悟”即是禅。因此，禅而没有“悟”，就像没有辣味的胡椒。但是太过执着于开悟经验，也是禅师们要呵斥的。

（4）禅对于“悟”的重视，更能突显“禅”不同于印度或中国其他诸宗里的“禅那”体系，所谓的“禅那”，是指对于某个思想的静虑或观想，在小乘佛教里，主要是观想“无常”，在大乘则是观“空”。当身心安顿而泯然无寄，体认到绝对的空寂，一念不生，亦无无心之念。换言之，当意识领域里涤荡一切心理活动形式，心如万里无云的虚空，一片蔚蓝，这就是究竟的“禅那”境界。我们或许可以说那是出神或狂喜，但绝不是禅。在禅里头，必须有“悟”，必须有心灵的剧变，摧破知见的习气，为新生命奠定基础，必须有新的感官的觉醒，以梦想不到的新的观察角度去省察原来的事物。在“禅那”里则没有这些东西，因为那只是心的静虑法门。“禅那”本身当然有其价值，但是不能被等同于禅。

（5）“悟”并不会像某些基督教神秘主义者所主张的见到上帝本身。禅自始即明白坚持其主题，亦即洞察受造世界的全体大用。他们或许会看到造物者忙着捏塑它的宇宙，或者是离开它的工厂，但是禅会继续它自己的工作。它并不依赖造物者的支撑，当它找到生活的理由时，就已经心满意足了。五祖法演禅师曾经举起手问弟子们为什么把它唤作手。[[12]](#_12_11)如果我们知道理由，我们就省悟了，而那也就是禅。神秘主义者的上帝仍然是有迹可寻的东西；当你有了上帝，那就排除了一切“不是上帝”的东西。这是自我设限。禅要绝对的自由，甚至要摆脱上帝的羁绊。“无所住”是这个意思，“说个佛字三日漱口”也是这个意思。禅并不想要呵佛骂祖，而是它体会到名字言诠的不足。药山惟俨禅师上堂说法，不发一语便下座回到方丈里去。[[13]](#_13_11)百丈禅师“行数步，退身而立，展开两手”[[14]](#_14_11)，则是他对于同一个原理的解说方式。

（6）“悟”既不是什么槁木死灰的心态，也不是病态心理学的研究主题。说起来，它其实是很正常的心理状态。当我说到心灵的剧变，或许有人会认为禅是一般人唯恐避之不及的东西。这是天大的误会，却也很不幸地是大部分有偏见的评论者会主张的理由。正如赵州说的“平常心是道”，门是向里开或是向外开，端看门的铰链怎么调整。即使是一眨眼，一切都会变得很不同，你会悟道，既完美又正常。不仅如此，你也会得到全新的东西。你的心识活动会以全然不同的基调去运作，更自在、更安详，比以前经验到的一切东西都更加法喜充满。生命的调性会改变。在悟得禅的时候，你会有恢复生命力的感觉。春天的花看起来更美丽，山泉也更清冽晶莹。依主体的革命而转的心境，我们不能说它是“病态”。如果说生命能够更加喜乐，而且涵摄整个宇宙，那么在“悟”里头一定有什么很宝贵而值得追寻的东西。

注解：

[[1]](#_1_18) 见《五灯会元》卷第四。

[[2]](#_2_16) 见《云门匡真禅师广录》卷中，另见《古尊宿语录》卷十六。

[[3]](#_3_14) 见《云峰悦禅师初住翠岩语录》，另见《古尊宿语录》卷四十一。

[[4]](#_4_14) 见《五灯会元》卷第三。

[[5]](#_5_12) 见《五灯会元》卷第二十。

[[6]](#_6_12) 见《五灯会元》卷第九。

[[7]](#_7_12) 见《五灯会元》卷第十七。

[[8]](#_8_12) 见《禅林类聚》卷十七。另见《五灯会元》卷第三。“僧问：‘南泉路向甚么处去？’师拈起镰子曰：‘我这茆镰子，三十钱买得。’曰：‘不问茆镰子，南泉路向甚么处去？’师曰：‘我使得正快。’”

[[9]](#_9_10) 见《传灯录》卷第十二。

[[10]](#_10_10) 见《五灯会元》卷第七。

[[11]](#_11_10) 见《五灯会元》卷第三。“卷却席”：一般意味着上堂开示结束。

[[12]](#_12_10) 见《禅宗颂古联珠通集》卷第三十九。“五祖演展手问僧曰：‘因何唤作手？’颂曰：‘何故唤作手，衲僧难开口。拟议自颟顸，可怜太蒙斗。’（佛眼远）”

[[13]](#_13_10) 见《五灯会元》卷第五。“师久不升堂。院主白曰：‘大众久思和尚示诲。’师曰：‘打钟着。’众纔集，师便下座，归方丈。院主随后问曰：‘和尚既许为大众说话，为甚么一言不措？’师曰：‘经有经师，论有论师，争怪得老僧？’”

[[14]](#_14_10) 《白云端和尚语录》卷二。

# 第八章 公案



禅是东方文化很独特的产物，就其实修层面而言，它的独特性在于其有体系的修心工夫，在起疑情的时候，可以做好开悟的准备。禅可以说是一种神秘主义的形式，但是无论在体系、修行或究竟成就上面，都迥异于其他形式的神秘主义。我所指的修行，主要是就“参公案”和“坐禅”而言。

## 禅的修行主要是参公案和坐禅

“坐禅”，梵语谓“禅那”，意思是于闲静处，结跏趺坐，系心观想。这个法门源自印度，传遍整个东方世界。数百年来都是如此，现代习禅者仍然信守奉行它。就此而论，坐禅是东方世界最盛行的灵修方法，但如果说是和公案一起使用的话，则非禅学莫属。

本章并不想解释“坐禅”或“禅那”是什么，而是要探讨“公案”，它是现在东亚最基本的禅学特质。“禅那”原本在佛教里是“三学”之一：戒、定、慧。正信的佛教徒应该信守佛陀留下来的道德戒律，娴熟调伏其心的各种方法，并且增长智慧[[1]](#_1_21)，穷究佛教的形而上学，以认识逻辑的种种复杂关系。如果一个人无法具足这些条件，就不能说是好的佛陀弟子。但是随着佛教的开枝散叶，有些佛教徒会强调“三学”里的某一个面向。有些人着重道德面向，有些人在禅定上面下功夫，有些人则是深入经藏。禅门弟子或许会被认为是修习禅那者，但是在禅学里，禅那已经不再是它原来的意思了。因为在这种印度特有的灵修形式里，禅已经有了自己的目标。根据天台宗智者大师《释禅波罗蜜次第法门》所引的《释摩诃衍论》，修习禅那（禅波罗蜜）的大意是要发菩提心，也就是每个佛教徒都要重视的四弘誓愿[[2]](#_2_19)：

禅为利智藏，功德之福田。

禅如清净水，能洗诸欲尘。

禅为金刚铠，能遮烦恼箭。

虽未得无为，涅槃分已得。

得金刚三昧，摧碎结使山。

得六神通力，能度无量人。

嚣尘蔽天日，大雨能淹之。

觉观风动之，禅定能灭之。[[3]](#_3_17)

禅那（Dhyana）的字根是“dhi”，意为“觉知”“思惟”“心住于一处”，不过“dhi”在字源上又和“dha”有关，意为“持”“守”“受持”。因此，禅那意为寂静审虑，摄心不乱，系心于一个念头。因此，在习禅或修禅那时，要息诸外缘，身心安顿，舍却种种根尘烦恼。例如，饮食必须调节得宜，也不能贪睡，让身体保持轻松舒适的姿势，正身端坐；其次，要调息，我们知道印度人尤擅此道。而闲居静处以修习禅那，也是很重要的考虑，应尽量避免市集、工厂和办公地区。关于调身和调心，还有许多规定和建议，详见智者大师的《释禅波罗蜜次第法门》[[4]](#_4_17)。

正如以上关于“禅那”的简述，禅门弟子坐禅的目的和一般佛教徒有所不同。在禅里头，禅那或坐禅是用来参公案的手段。禅不以禅那为究竟目的，因为除了公案以外，坐禅只是次要的考虑。然而对禅师而言，它无疑是必要的资粮，如果习禅者的坐禅功夫不彻底，那么即使他明白了公案，也无法悟道。公案和坐禅是禅的两个不可偏废的功夫，前者是禅的眼睛，后者是禅的脚。

## 以坐禅作为参公案和开悟的工具

在中国早期佛教里，精进的佛教徒们最早注意到的是各种哲学讨论，而诸如《华严经》《法华经》《般若经》和《涅槃经》等经部，也都很早就有了汉译本。佛经里深邃的形而上学思想吸引了中国学者，远胜于经里的其他东西，或许主要是受到不世出的鸠摩罗什的影响，中国佛教徒皆热衷于看经说教，其次才是佛教的伦理学研究。当禅宗初祖菩提达摩于公元6世纪到达中国时，他甚至被怀疑是异端。佛教学者既不了解他，也不喜欢他。甚至当六祖惠能以默默无闻的岭南獦獠传承禅宗衣钵时，其他禅人并不很注意他。根据中国早期佛教的传记作品，以及当时关于禅那的汉译佛典，我们知道彼时的禅那或坐禅主要是根据小乘的传统，直到惠能下两代，我们现在所认识到的禅宗才真正诞生，并且迅速开展，使中国其他诸宗相形见绌。现在中国的佛教寺院莫不属于禅宗，而大部分是临济宗[[5]](#_5_15)。禅宗的压倒性胜利，部分的原因就在于以坐禅作为参公案和开悟的工具。

公案原指官府的判例、公府的案牍，唐代以后开始流行。现在则是指古德的逸闻，或是师父和弟子们的对话，或是师父上堂开示或提问，它们都是用来明心见性的。当然，起初并没有我们现在看到的公案，那是后来谆谆教诲的禅师们用来评唱拈弄的工具，以烛照情识昏暗的弟子们。

即使放任自然，心灵也会自己成长，但是人们不能这么枯坐等候，而总要多管闲事。他们没有耐心，只要有机会插手，他们一定会干预。这个干预有时候很有帮助，有时候则适得其反。若是利多于弊，我们会欢迎人为的干预，称之为增长或进步；但是如果不是这样，我们会说那是退步。文明是人为造作的，有些人不满意，会想要回归自然。呃，所谓现代的进步，绝非是全然幸福的，但是就整体而言，至少在物质生活方面，我们似乎过得比以前好，也看到有改善的空间。因此，我们的抱怨一般来说不会很激烈。

同样的，在纯粹、自然且简单的禅里头加入“公案”的体系，既是退堕也是增长。但是公案既然存在了，就很难舍却。当然，禅师难免会认为他的弟子们根器不如他锐利，也比较不容易悟道。他很想告诉他们自己在悟道时的妙乐。慈母般的禅师亟思令禅众开廓本有，透脱牢关，务使他们看到悟境的未知美丽，那是流浪生死无明的弟子们几乎不能体会的。禅师们知道公案也是人为造作，画蛇添足，因为除非一个人澈见自心，否则禅的真理既无法洞然分明，也不会有创造性的生命力。但是如果说究竟真实难以觅得，那么拟似也无妨，如果任由弟子们手忙脚乱无讨头处，那么它恐怕永远无法被领会到。拟似并不一定只是权宜之计而已，里头也有它的道理，而且充满了各种可能性。因为如果合宜使用公案和坐禅的体系，的确是可以让人悟道见性的。那么我们为什么不好好利用它呢？

起初，禅师们有点像是自己在摸索，他们没有什么柔性的教育，不曾到大学里研究学问，但是他们心里决心勘破人生大事因缘，于是孜孜矻矻地接近一切善知识。他们向上一路，踽踽独行。当然，他们有师父，但是他们的师父不像现在学校里的老师那样处处提携，甚至有些揠苗助长。古代的禅师缺少谆谆教诲，却也让他们更坚韧雄劲。此即为什么唐代早期禅宗鼎盛，机器不凡。到了宋代，公案开始流行，禅宗的黄金时代也差不多告终，逐渐显露出衰败之相。

## 初心用功的下手处

以下是后代弟子们流传的第一则公案。惠明（道明禅师）请六祖惠能为他说法，惠能说：“不思善，不思恶，正与么时，哪个是明上座本来面目？”[[6]](#_6_15)（给我看“这个面目”，你就得见禅的奥秘。在亚伯拉罕出生前的你是谁？在你和这个家伙面对面交谈以后，你会更明白你是谁、上帝是谁，六祖要惠明和这个原初的人握手，用形而上学的话来说，那就是他的内在自我。）

六祖在问惠明时，惠明其实已经有了悟道的准备。问句只是个表相，它其实是用来打开闻法者心眼的肯定句。六祖看到惠明就快要省悟了，惠明在黑暗里辛苦摸索很久，而今他因缘具足，犹如瓜熟蒂落，只需要师父最后的提点。“本来面目”的诘问是最后必要的机下透脱，于此惠明顿时大悟。但是对功夫下得不够透彻的初学者如此诘问“本来面目”，则经常是要他们明白：他们以前视为理所当然或是在逻辑上不可能的东西，其实并不必然如此，他们以前的知见也于见性无益。了解了这一点以后，弟子们可以专注于这句话，穷究其中的道理。公案的目的，就是让弟子们认真去参究。弟子们必须以此态度抖擞精神，奋发勇猛，决定要勘它个水落石出，如转石万仞，直堕深崖。唯有破除生死心，才能够如六祖的话，澈照“本来面目”。如是我们可以看到，现在使用公案的方式和以前颇为不同。如前所说，惠明自心的功夫做得透彻，到了最后的关头。六祖的诘问不是作为参禅的开端，而是竞赛的终点。但是现在的公案却被视为第一道菜，也就是初心用功的下手处。尽管如此的下手处多少有点机械式，却为参禅观心赋予了一个基调。公案的作用就像杠杆一样。当各种因缘成熟时，心灵就会豁然省悟。于是，利用公案让心灵窥见自身的秘密，便成了现代禅学的一个特质。

白隐禅师曾经举一只手，要弟子们听听它的声音。通常是两只手拍击才会有声音，因此一只手是不会有声音的。但是白隐就是要颠覆以所谓科学或逻辑为基础的日常生活经验。如果要以禅的体验建立新的事物秩序，这个根本的颠覆是必要的。因此，白隐才会问弟子们这个看似不自然并因而不合逻辑的问题。第一个公案是关于“面目”，和观看有关，而第二个则是关于“声音”，和听觉有关，但是两者的意旨则无二致。它们都要开启心灵的密室，弟子们可以看到里头有无尽的宝藏。视觉或听觉和公案的本质意义无关，有一位禅师说，公案只是“敲门瓦子”“标月指”[[7]](#_7_15)。它只是要综合或超越（随你怎么说）感官的二元论。只要心识无法自由地知觉一只手发出的声音，它就是受限的、有分别的。心识不仅无法把握世界的奥秘，反而沉沦在事物的相对性以及它们的表象里。唯有舍却诸系缚，心识才可能喜悦地观照整个世界。一只手的声音其实盖天盖地，正如一个人的本来面目也看遍三千大千世界，甚至直到时间的终点。白隐和六祖携手站在同一个平台上。

我再举另一个例子。有僧人问赵州：

“如何是祖师西来意？”师（赵州）曰：“庭前柏树子。”曰：“和尚莫将境示人。”师曰：“我不将境示人。”曰：“如何是祖师西来意？”师曰：“庭前柏树子。”[[8]](#_8_15)

初学者也拿它当作一则公案。

抽象而论，这些公案即使就常识的观点而言也不能说完全不合常理，如果我们要论究它们，或许仍然有足够的空间。例如说，有些人会认为白隐的一只手是在象征宇宙或无限者，而赵州的柏树子则是至道的具体开显，于其中或许可以看到佛教的泛神论倾向。但是以知见去理解公案，那就不是禅了，我们在这里看到的也不是形而上学的符号体系。禅无论如何都不能和哲学混为一谈；禅有自成一格的理由，我们不能忽略这个事实，否则禅的整个结构将会支离破碎。“柏树子”永远是柏树子，和泛神论或任何“主义”无关。即使是在最普泛或大众化的意义下，赵州都不是哲学家，他是彻头彻尾的禅师，而从他的两片唇说出来的，都直接源自他的内证经验。因此，如果没有这个很像“主体主义”的东西（尽管在禅里头并没有主体和客体、思维和世界的二元对立），“柏树子”就完全失去其意义。如果它是知性或概念的述句，我们或许可以经由其中观念的推论程序去理解其意义，或许也会以为我们终于解决了难题。但是禅师会告诉你，即使如此，禅仍在三千里外，而赵州的灵魂会在你终究无法揭开的帘子后面嘲笑你。公案是要在那逻辑分析无法企及的心灵深处去涵养的。当心识因缘具足而和赵州的境界莫逆于心，那么“柏树子”的意义便会自己开显，而你不需要更多的诘问，就已经了然于胸。

赵州圆寂以后，法眼禅师曾问赵州的弟子慧觉禅师（觉铁嘴）：“承闻赵州有‘庭前柏树子’话，是否？”慧觉说：“无。”但是那显然违反事实，因为每个人都知道赵州说过那句话，法眼禅师也知道。他的问题只是要看看赵州的弟子对于“庭前柏树子”的故事有什么看法，于是他又问：“往来皆谓僧问：‘如何是祖师西来意？’州曰：‘庭前柏树子。’上座何得言无？”慧觉说：“先师实无此语，和尚莫谤先师好。”此话真是蛮横无理。但是悟道的人都明白，这个断然的否认证明了慧觉完全理解他的师父的禅法。没有人会怀疑他是否悟道。但是从我们常识的观点，却无法以知性去解释他的断然否认如何和事实相符。因此，对于那些认为“庭前柏树子”的故事意味着大乘佛教有泛神论倾向的评论者，禅是完全不假辞色的。

于是，公案一般就是如此阻断通往理性化的一切可能道路。你在参禅时才说几句你的看法，就知道你已经捉襟见肘，如此逼拶（zā，逼迫）到山穷水尽之处，正是参禅的起点。无此经验就无法入道。到此万缘放下，一念不生，公案的目的就完成一半了。

以约定俗成的观点来说（我认为如此一般读者会比较容易理解禅是什么），在结构比较完整的意识阀域以外，有一些未知的心灵深处，把它们称为“潜意识”或“超意识”都不对。我们用“超越”一词，只是因为它方便说明其去向。但是在我们的意识里，其实并没有什么“超越”，也没有“下面”或“上面”。心识是一个看不见的整体，不能被撕裂。所谓的“未知领域”，只是禅对我们日常语言的让步，因为无论哪个已知的意识领域，都充斥着概念的暴力，舍弃它们，绝对是悟道的必要条件，于是，禅的心理学家有时候会指出我们心灵里某个难以接近的领域。尽管除了我们日常的意识以外，并没有这样的领域，我们还是会这么说，以方便去理解。当公案把通往究竟真理的一切障碍摧陷廓清以后，我们终究会知道并没什么“心灵秘境”，也没有什么总是显得幽冥昏默的禅的真理。

公案既不是谜语也不是什么诙谐的话。它有个极为确定的目标，也就是起疑情并且勘它个水落石出。以逻辑为基础的句子，可以根据其合理性去评断它，只要追溯观念的本源，任何怀疑或难题都可以迎刃而解。所有河流都会流入大海，但是公案是一堵铁墙，任何知见都无法穿越过去。当赵州说“庭前柏树子”或是白隐举一只手时，我们无法以任何逻辑的方法去解答它。你觉得你的思考理路突然被打断了。你感到犹豫、怀疑、困惑且恼怒，不知道如何突破那堵看似完全无法穿越的墙。如此到了极致，如临大壑，你的整个人格、内在意志、深层的本性，决定要扑破谜团，念念中无我亦无无我、无此亦无彼，一往直前，冲破公案的铁墙。如是逼拶向公案，终究会意外打开心灵的未知领域。就知性而言，那是超越了逻辑二元论的限制，但是那也是一次重生，是一个内在感官的觉醒，让我们看见一切诸法的真实妙用。于是，公案的意义廓然明白，如人饮水，冷暖自知。当然，眼睛在看，耳朵在听，但是省悟的却是整个心灵。它固然也是个知觉活动，却是最高层次的知觉。禅修的价值就在这里，它让人坚定地相信的确有超越思考活动的东西存在。

一旦公案的墙被打破，知见的障碍被清除，你便会回到平常结构完整的意识里。除非一只手拍另一只手，否则不会发出声响。柏树就挺立在窗前，所有人的鼻子都是垂直的，眼睛则是水平排列的。现在，禅是世界上最平常的东西。以前似乎很遥远的领域，现在却发现我们每天就漫游在其中。当我们走出悟境时，我们又看到熟悉的世界及其合乎逻辑的各种事物和观念，于是我们说：“这样很好。”

## 公案的评唱拈弄是禅学最特殊的地方

在还没有公案体系的时代里，禅或许比较自然、纯粹，但是只有少数利根者才能体会其精神。如果你在那个时代，当你被人很粗鲁地推倒时，你要怎么办？如果你被唤作干屎橛，你会怎么反应？如果你被吩咐去拿坐具，把坐具呈给师父，却被师父以坐具打一顿，你要怎么办？如果你如钢铁般地立志参究禅的深处，并且如坚固大地般地深信禅的“合理性”，那么你坐禅多年以后，或许可以省悟，但是这种例子在我们现代可谓凤毛麟角。我们俗务缠身，没办法自己去走一遍禅的迷宫小径。在初唐，人们比较单纯，信仰也比较坚定，没有那么多知见计执。但是这种情况无法持续很久。要维持禅的生命力，必须有某种机权奇巧，好使禅更易于领会，也更大众化，也因此必须设立公案的提撕以方便后世弟子。禅在本质上绝对无法如净土真宗或基督宗教那样成为民间宗教，但是它的法脉能够传承数百年，我认为主要归功于公案体系。禅学发源于中国，但是那里已经没有纯粹形式的禅，禅宗的法脉也和强调念佛法门的净土宗融合。在日本，禅仍然雄浑刚健，也可以看到正统的元素，因此我们有理由相信那是由于禅修和参公案的结合。无疑地，这个体系是人为造作的，而且潜藏着很危险的陷阱，但是如果正当使用的话，禅的生命可以借由它绵延不断。对于跟随着优秀的师父参究公案的弟子们而言，禅的体验是可能的，开悟也是克期可待的。

如此，我们可以看到，禅的体验是可以经由某种实修去理解的。也就是说，参究公案是一个有特定目的的体系。禅不像其他形式的神秘主义那样，它的体验并不是完全放任给随兴而至的自然或是反复无常的运气。公案的评唱拈弄，可以说是禅学最特殊的地方。它让习禅者不至于贪求玄妙、耽于禅味，因而使禅修困于枯寂。禅要在生活的行住坐卧里把握生活，禅并不会截断生命的流动，然后才去省察它。经常在境缘上提撕公案，可以让心念专一，在动静闲忙里处处用功。开悟是在生活的活动里觅得，而不是像许多人所想象的那样压抑它，禅和一般人理解或练习的“坐禅”其实大异其趣，在探讨过公案的性质以后，我们现在可以更了解这一点。

早在中国五代时期，也就是公元10世纪，公案便开始体系化，日本德川时期才华横溢的白隐则让它更完备。无论人们如何批评公案的滥用，公案毕竟让日本禅宗不致断绝。我们再看看中国禅宗的境况，就我们所知，它几乎是名存实亡了，然后我们再看看日本曹洞宗弟子们的习禅的一般习性。我们不否认曹洞宗有许多优点，也必须仔细研究它们，但是就禅的存续而言，采用公案体系的临济宗或许更有活力一点儿。

或许有人会说：“如果禅真的如你所说的，远远超越知性的理解范围，那么它里头就不应该有任何体系，事实上它不能有任何体系，因为‘体系’的概念本身就是知性的。为了完全一致，禅应该是一个单纯绝对的体验，排除任何次第、体系或修行。公案应该是个赘瘤、非必需品，甚至是个矛盾的东西。”理论上，甚至从绝对性的观点去看，这话是没错。因此，当人们“直截了当地”谈禅时，是没有什么公案的，也不知道有什么迂回的说法。就只是一根拄杖、一把扇子或一个字而已！就在你说“它唤作拄杖”或“我听到一个声音”或“我看到拳头”时，禅已经鸟飞无迹了。它犹如闪电，在禅里头没有让人思考的空间或时间。只有当我们谈到禅的行解或方便法门时，我们才会说公案或体系。如前所述，我现在这么说，其实也是一种救济、辩护、妥协，禅的体系化更是如此。

对于门外汉而言，所谓的“体系化”似乎根本不成体系，因为里头充斥着矛盾，甚至禅师彼此之间也有许多歧异，的确让人非常为难。当有人提唱时，另一个人断然否认，甚至嗤之以鼻，让外行人一头雾水，不知道如何解开这些无休止的、无益的葛藤。然而事实上我们不能从表面去理解禅，诸如体系、合理性、一致性、矛盾或不协调的种种语词，都只是禅的表面。若要理解禅，我们必须摊开金襕袈裟，检视它的另一面，爬梳它的经纬。在禅里头，我们绝对需要逆转秩序。

我们举一个例子，看看不同的禅师如何拈弄公案。宋代有一位伟大的禅师，即汾阳善昭禅师，他曾说：“识得拄杖子，一生参学事毕。”[[9]](#_9_13)这个公案似乎够简单了。禅师一般会持拄杖，现在是某种宗教权威的记号，但是在古代，其实只是登山涉水用的行脚杖。这个极为平常的东西，禅师在上堂说法时经常会举示众人，它也成了僧人们讨论的主题。泐潭怀澄和尚似乎不同意汾阳的说法，他说：“识得拄杖子，入地狱如箭射。”如果真是这样，谁还敢习禅？但是怀澄和尚真正的意思是什么？另一个禅师，破庵和尚，他谈到拄杖时就没有这么激烈，他很理性而好心肠地说：“识得拄杖。且拈靠壁。”[[10]](#_10_13)这些禅师在说同一个实相，指出同一个真理吗？或者他们不仅是在语言上，甚至在实相和真理上面都彼此冲突呢？我们再看看其他古德如何谈那根拄杖吧。

泉州睡龙山和尚有一天上堂举拄杖说：

“二十年住山，全得者个气力。”时有僧问：“和尚得它什么力？”龙云：“过溪过岭，东拄西拄。”后招庆闻，云：“我则不恁么道。”僧云：“和尚作么生道？”庆将杖下地拄行。[[11]](#_11_13)

破庵则就上述两个禅宗的话评论说：

“睡龙好条拄杖，可惜龙头蛇尾。更得招庆随后打搂，大似画虎添斑。当时待他道‘和尚得它什么力’，拈拄杖便掷，管取拏云擭（huò，捕取）雾。”[[12]](#_12_13)

现在我要问，为什么他们要如此小题大做？如果现代的禅是一个体系，那么它是什么样的体系？它看起来一片混乱，而禅师们的观点又互相对立。然而就禅的观点来看，在那一片混乱底下，却有一条伏流流过，每一位禅师其实都是在彼此印证。表面上的冲突绝对无碍于真正的印证。如此的互补有无，虽然不合逻辑却饶富禅趣，我们在其中也看到公案的生命和真理。一个徒具形式的句子不会有什么结果。无论是白隐的“一只手”、赵州的“柏树子”或是六祖的“本来面目”⑥，都极为雄健活泼。只要把握到它的本质，整个宇宙就会从被我们以逻辑和分析埋葬了的坟墓里爬出来。

我再举几个例子，以帮助习禅者理解公案的作用。沩山禅师曾派僧人送镜子给仰山禅师。有一天，仰山上堂，举起镜子示众说：

“且道是沩山镜、东平镜？若道是东平镜，又是沩山送来。若道是沩山镜，又在东平手里。道得则留取。道不得则扑破去也。”众无语，师遂扑破。[[13]](#_13_13)

洞山守初禅师初参云门文偃禅师时，云门问他从哪里来，洞山说：

“查渡。”门（云门）曰：“夏在甚处？”师（洞山）曰：“湖南报慈。”曰：“几时离彼？”师曰：“八月二十五。”门曰：“放汝三顿棒。”师至明日，却上问讯：“昨日蒙和尚放三顿棒，不知过在甚么处？”门曰：“饭袋子，江西湖南便恁么去。”[[14]](#_14_13)

有一天沩山在小睡，仰山来问讯，沩山便回面向壁，仰山说：

“和尚何得如此？”师（沩山）起曰：“我适来得一梦，你试为我原看。”仰取一盆水与师洗面。少顷，香严亦来问讯。师曰：“我适来得一梦，寂子为我原了，汝更与我原看。”严乃点一碗茶来。师曰：“二子见解，过于鹙子。”[[15]](#_15_11)

石霜禅师归寂以后，众人请首座继任住持。九峰道虔禅师对众人说：

“须明得先师意，始可。”座（首座）曰：“先师有甚么意？”师（九峰）曰：“先师道：‘休去，歇去，冷湫湫地去，一念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去。其余则不。’”问：“如何是一条白练去？”座曰：“这个只是明一色边事。”师曰：“元来未会先师意在。”座曰：“你不肯我，那但装香来，香烟断处，若去不得，即不会先师意。”遂焚香，香烟未断，座已脱去。师拊座背曰：“坐脱立亡，即不无先师意，未梦见在。”[[16]](#_16_9)

这个例子再次告诉我们，禅完全不同于耽着枯寂。

公案的数目传统上估计有一千七百则，不过计算方式有点宽松。对于行解而言，若要解悟，只要在不到十则、五则，甚至一则公案上面用功就够了。至于彻底的证悟，则需要万缘放下，并且深信禅的究竟目的，求解生死之缚。像临济宗的弟子那样只在一切公案上揣度，是不会有什么结果的。数目的确无关紧要，信心和用功才是必要条件，无此，则禅只是泡影。把禅当作思辨和抽象思考的人，永远也无法入道，只有发长远心才能够探测到它。数百则公案也罢，如恒河沙数公案也罢，都不关我们的事。只要能如如平等、谛观生生不息的宇宙万象，公案就完成其使命了。

这就是公案体系里潜藏的危险。人们可能以为习禅不过如此，而忘记了禅的真正目的是开展自己的内在生命。许多人堕入这个陷阱，其结果就是禅的衰败式微。大慧禅师有感于此，于是一把火烧掉他的师父圆悟禅师编集的百则公案。它原本出自雪窦重显禅师的“百则颂古”，并由圆悟逐一评唱。大慧是真正的禅门弟子。他知道他的师父评论该选集的用心，他也知道将来它会成为禅的自我毁灭的武器，于是付之一炬。

然而，这部书终究逃过一劫，成为我们现在最重要的禅学典籍。的确，它已经成为权威经典，经常在禅学研究里被引用以决疑。这部书就是《碧岩录》，对于门外汉而言，它犹如天书一般。首先，它不是以古文撰写的，书里充斥着唐宋时期的白话，这些白话如今也只在雄浑沉郁的禅学典籍里才看得到。其次，它的风格非常独特，而其中的思想和表现方式也很出人意表，那些想要在里头看到一般的佛教名相或至少是习惯了的古典文体的人，总会觉得不知所措。撇开文体上的困难不谈，《碧岩录》自然是充满禅味的。然而，想要知道禅门弟子如何拈弄公案的人，最好还是看看这部书。

此外也有若干评唱公案的作品多少仿照《碧岩录》的风格，例如《从容录》《无门关》《槐安国语》等。其实，在禅宗语录或祖师们的生平故事里，都或多或少会以禅的特有方式提到公案。几乎每位著名的禅师都会留下语录，并且构成现在我们看到的禅宗典籍。关于佛教的哲学研究充斥着各种琐碎繁复的经解注释，但是禅却给我们简单扼要的开示、如警句般的提唱、讽刺性的评论，似乎蓄意和前者唱反调。禅宗典籍的另一个特色，就是偏好诗的形式：以诗偈去评唱公案。其中《碧岩录》和《从容录》尤为经典。前者为圆悟根据《雪窦百则颂古》编著，后者则是万松行秀以《宏智百则颂古》为基础写成的，都是以偈颂方式去评论。由于禅比较接近领会感受，而不是知性，所以它很自然地会以诗去表现，而不是以哲学的形式，它对诗的偏爱也就无法避免了。

注解：

[[1]](#_1_20) “慧”是我们灵魂生命里最高的直观力量，当然绝不只是知见而已。另见拙著《铃木大拙禅论集之三》。

[[2]](#_2_18) 四弘誓愿：众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，无上佛道誓愿成。

[[3]](#_3_16) 《释禅波罗蜜次第法门》卷第一。

[[4]](#_4_16) 关于日本的坐禅，见拙著《铃木大拙禅论集之二》。

[[5]](#_5_14) 现在的中国佛教都是禅净双修，尽管大部分的寺院都宣称是属于禅宗，他们同时诵读《阿弥陀经》和《般若心经》。

[[6]](#_6_14) 见《六祖坛经》卷第一。

[[7]](#_7_14) 佛果克勤禅师语。见《佛果圆悟真觉禅师心要》。“所以修多罗教如标月指，祖师言句是敲门瓦子。”

[[8]](#_8_14) 见《五灯会元》卷第四。

[[9]](#_9_12) 见《滁州琅琊山觉和尚语录》，另见《汾阳无德禅师语录》。“上堂，拈起拄杖云：‘识得这个，参学事毕。还识么？莫道唤甚么作拄杖。’”

[[10]](#_10_12) 见《破庵祖先禅师语录》。

[[11]](#_11_12) 见《破庵祖先禅师语录》，另见《五灯会元》卷第八。

[[12]](#_12_12) 见《破庵祖先禅师语录》。

[[13]](#_13_12) 见《五灯会元》卷第九。“东平”：仰山当时住在东平。

[[14]](#_14_12) 见《五灯会元》卷第十五。

[[15]](#_15_10) 见《指月录》卷第十二。“原看”：解释。“鹙子”：舍利佛。

[[16]](#_16_8) 见《五灯会元》卷第六。“明一色边事”：说明绝对空。“去不得”：未入灭。“脱去”：入灭。“未梦见在”：没有梦见先师的意思。

# 第九章 禅堂和僧侣的生活



禅堂是禅宗僧人修禅办道的地方。了解禅堂的规式，也就得窥禅门实修实证的面向。这是个很独特的制度，在日本，大部分的禅宗寺院都奉行它。从禅堂里的僧侣生活，我们可以联想到印度僧团的生活。

## 禅堂僧侣的生活准则

该体系是由一千年前中国的百丈怀海禅师（720—814）创设的。他留下一句名言并以此作为他的生活准则：“一日不作，一日不食。”[[1]](#_1_23)百丈的弟子们不忍年迈的他还在庄田里工作（出坡是他最喜欢做的事），却屡次劝不动他，于是把耕具藏起来，百丈却因而拒绝进食，故有“一日不作，一日不食”之语。[[2]](#_2_21)禅堂里的工作，尤其是被认为低下的事，是僧侣生活的重要元素。其中包含大量的体力劳动，例如扫地、清洗、煮饭、捡柴、耕地或是到远近村庄沿门托钵。他们认为工作不会损及其尊严，并且在其中培养手足情谊。他们相信体力劳动是神圣的，无论工作多么辛苦低下，他们决不推却，而尽己所能去劳动，因为他们不是懒汉，不像印度某些比丘或托钵僧一样。

从心理学去看，这是非常好的事，因为体力活动是调伏因久坐不起而心识昏沉的最好药方，昏沉是很常见的禅病。大部分隐修者的麻烦，是他们的身心并不调和，他们身体和心灵总是一分为二。他们以为身体在这里，心灵在那里，却忘了这个分别只是观念作用，因而是人为施设的。习禅的目的就在于止息这个根本的分别心，很小心地避免任何可能偏于一边的修行。所谓的开悟，其实就在于止歇一切分别妄念，但是它绝对不是空的状态。心的疲怠经常是耽着静境的结果，我们也会看到，那绝对无益于开悟。精进禅修的人自然要避免心识困于枯寂。这也是禅门弟子反对终日坐禅的原因。身体忙起来，也会让心忙起来，并因而活泼、健康、清醒。

## 真理必须以生活经验为基础

在道德上，身体力行可以印证观念的正当性。在禅里头尤其如此，无法有效反映在实证上的抽象观念，被认为是没有价值的。信念是得自体验而非抽象思考，道德主张应该总是高于知性判断，也就是说，真理必须以生活经验为基础。禅门弟子说，枯坐冥想不是他们要做的事。当然，他们也会静坐禅修，但是前提是他们必须把工作里学到的东西融会贯通。正如他们反对终日“反复咀嚼”，他们会把在静坐里的反省付诸行动，在现实环境里验证它们的有效性。我深信如果禅宗寺院没有以工作当作其信念，让僧侣的血液保持循环，那么习禅就会落入耽空滞寂的体系，而中国和日本的古德们辛苦积累的宝藏，也就成了一堆腐败的废物。

禅堂是根据僧众多寡而大小不一的方形房舍。以镰仓的圆觉寺来说，约莫为宽三十五英尺[[3]](#_3_19)、长六十五英尺，可容纳三四十名僧侣。每个僧人分配到约一席大的寮房，可以打坐、睡觉。每个人的被褥不超过五英尺宽、六英尺长，无论冬夏皆然。他们没有制式的枕头，总是以随身的东西将就着使用。不过他们随身的东西也非常少，包括袈裟、海青、几本书、剃刀、钵，全部装在一个长十三英寸[[4]](#_4_19)、宽十英寸、高三点五英寸的漆器箱子（行笈）里。在行脚时，以宽带子把漆器箱子挂在脖子上，悬挂在胸前。他的所有家当就这样随身带着走。“一衣一钵，树下石上”生动地描绘了印度的比丘生活。相较于此，现代的禅僧的生活可以说充裕得多。尽管如此，他们的需要仍然降到最低，每个人都得过着最简朴的生活。佛教认为占有欲是凡夫容易执着的贪念当中最不好的。世界里有太多的烦恼是因为贪求无厌。人们贪求权力，就会有强凌弱，众暴寡；人们垂涎财富，有钱人和穷人便总是争执不休，彼此对立。除非完全舍弃占有和控制的欲望，否则国际战争就会持续蔓延，社会动乱不断升高。我们不能如远古时代那样以不同的基础去重建社会吗？我们不能停止那仅仅为了个人或国家的扩张而贪求的财富聚敛和权力累积吗？佛教僧侣对于世间法的非理性感到很失望，于是走到另一个极端，就连生活里合理且完全无害的喜悦都要舍弃掉。然而，禅宗把僧侣的家当装到一个小箱子里的理想，只是对于现存的社会制度的无声抗议，虽然不是很有效果。

印度的比丘是过午不食的，他们一日一食，在英美世界的人们眼里，他们的早餐根本不算是早餐。禅僧本来不应吃晚餐，但是由于气候寒冷，他们好歹得吃一点，为了减轻心里的不安，于是称之为“药石”。他们在大清早天亮以前就吃早餐，内容是稀饭和酱菜。主餐在上午十点，主要有米饭（或是掺大麦）、蔬菜汤和腌菜。到了下午四点，他们就吃剩菜剩饭，不再特别煮什么东西。除非出外做客，或是接受供养，他们的餐点大致如上所述，年复一年。守贫和简朴是他们的规定。

然而我们不能就此推论说苦行是禅僧的生活理想。就禅的究竟旨趣而言，它既不是禁欲主义，也不属于任何其他的道德体系。如果说它似乎在拥护压抑或厌离的教法，那只是表象而已，因为禅宗毕竟是佛教一脉，多少有一点印度苦行主义的倾向。但是僧侣生活的核心观念，不是浪费而是善用身边的事物，那也是处处可见的佛教精神。其实，知性、想象和其他心识作用，以及我们周遭的事物，包括我们的身体，都是要用来开展并增长我们自身拥有的最高贵的能力，而不只是满足个人的冲动和欲望，那些欲望当然也会抵触甚至侵犯到其他人的利益和权利。这些是在僧侣生活的简朴和守贫底下的内在理念。

## 禅的基本原理就是“做中学”

过堂时会敲云板，僧侣鱼贯走出禅堂，带着自己的钵具到斋堂去，但是要等到维那师打鱼梆以后，才可以坐下来。每个人执持的食器多为木制或纸制的漆器。其数通常为四只或五只，并且可以套迭收纳。诵读《心经》并“食存五观”[[5]](#_5_17)以后，负责大众用斋的“行堂”僧人就会盛饭盛汤。现在他们准备举箸了，但是在他们享用奢侈的晚餐前，他们要观想诸寒林饿鬼，自钵里盛七粒米饭，撒给诸鬼众生（称为“出饭”或“生饭”）。用餐时要寂静，轻取餐具，不可以出声，也不可以讲话谈天，想要什么东西，则以合十摩掌示意。过堂对他们而言是非常严肃的事。想要添饭时，僧人合掌向前伸[[6]](#_6_17)，行堂注意到了，就提饭桶来添饭，僧人则拿起钵，轻轻摩挲钵底，拭去尘埃，以免弄脏行堂的手。盛好饭时，僧人继续合十，摩掌则意味钵里的饭和汤已经够了。

按规定，每个僧人都必须吃完盛给他的饭菜，“把剩下的零碎收拾起来，免得有糟蹋的”[[7]](#_7_17)，因为这是他们的宗教。添过三次到四次饭以后，就差不多用完斋了。维那敲云板，行堂僧送热水来。每个僧人都用最大的碗盛水，用以洗净其他的碗，以随身携带的手巾拭干。然后行堂提木桶把污水收回，每个僧人叠好他们的餐具，把它们裹好。现在桌子干净如前，除了用斋前施食诸鬼众生的饭粒以外。接着再次打云板，僧侣们如进堂一般的静默鱼贯出堂。

僧侣的勤奋是众所周知的。如果当天不是要在禅堂参禅，他们通常要“出坡”，一般在早饭后，夏天约在五点半，冬天则是六点半，到禅寺的庄田去耕作。其中有些僧人也会到邻近的村落去乞食。他们把禅寺里里外外打扫得整齐干净。当我们说“这就像禅寺一般”时，就意味着那里是个非常清净的地方。通常每一座禅堂附近都有些施主，僧人会固定去他们家乞讨米饭蔬菜。乞食时，他们总得走好几里路，人们经常会看到他们在乡间小路拉着拖车，上面满载着南瓜、马铃薯或白萝卜。他们有时候会到林子里去捡柴火。他们也懂得修葺房舍，因为他们得自给自足，必须身兼农夫、工匠和仆役。他们必须在师傅的指导下自己盖禅堂或其他房舍。他们的劳作可不是敷衍了事的。他们和一般的工匠一样认真工作，或许更认真，因为劳作就是他们的宗教。

僧侣们是个自治的团体，他们有自己的厨子（饭头）、自己的训导长（维那）、经理（监院）、仆人（侍者）、司仪（知客）等等。尽管住持和尚是禅堂的灵魂，他却不直接管理寺务，而交给丛林里的执事去处理，他们的资格都是经过多年修行验证的。在谈论禅的原理时，我们或许会惊艳于他们深刻细腻的“形而上学”，并且想象这些和尚大概是一群孜孜矻矻、面无血色、眼睛低垂而且遗世独立的家伙吧，但是在现实生活里，他们却是多能鄙事的平常人。他们开朗活泼、喜好诙谐、乐于助人，而且决不推辞许多文明人认为卑下的工作。百丈的精神就体现在这里。僧侣的各种能力都得到全面性的发展。他们没有正式的或语文的教育，那种教育多半来自书本或抽象思考的教学，但是他们得到的却是实证和各种才能，因为禅的基本原理就是“做中学”。他们瞧不起柔性教育，认为那种教育只是给预后病患的营养配方。当母狮子生下小狮子，我们一般相信三天后她会把他叼到悬崖上，看看他是否能够爬回来。没有通过考验的，就不再被关注。无论是真是假，禅师们的想法大概类似于此，他们经常对他们的弟子不假辞色。僧侣经常吃不饱、穿不暖、睡眠也不够，尤其甚者，他们有做不完的工作，无论是劳心或劳力。这些外在需要和内心的渴望，一起垂手锻炼僧侣的性格，最后成就了一种叫作“羽翼丰满的禅师”的新人类。这个独特的教育体系在临济宗里古风犹存，但是俗家众并不很熟悉，虽然现在有许多信息可以让他们知道禅堂的生活。但现代重商主义和机械化的无情潮流蔓延整个东方世界，几乎没有什么地方可以避静修行的，没有多久，连“禅”这座孤岛可能也会被卑鄙贪婪的物质主义给淹没。就连僧侣自己也开始误解古德们的精神。尽管我们不能否认丛林的教育仍有改善的空间，但是如果禅要能够永久流传，它对于生活的宗教性的、虔敬的精神，就应该好好保存下来。

理论上，禅涵摄整个宇宙而且不受限于对立性的法则。然而这是个非常难以捉摸的地方，很多人都无法顺利地走过去。就在他们跌倒的地方，有很可怕的陷阱。正如某些中世纪的神秘主义者，习禅者也开始放浪形骸。历史本身就是个见证，而心理学则可以解释整个堕落的历程。有一位禅师曾说：“向上一路，直踏毗卢顶上行；向下会取，只在儿孙脚底事。”禅的生活规定非常讲究，所有细节都必须遵守以上的精神。这使得禅不致落入中世纪神秘主义者的窠臼，这也就是为什么禅堂在禅的教学里如此重要。

唐代的丹霞天然禅师有一次路过京城的慧林寺：

遇天大寒，取木佛烧火向。院主诃曰：“何得烧我木佛？”师（丹霞）以杖子拨灰曰：“吾烧取舍利。”[[8]](#_8_17)主曰：“木佛何有舍利？”师曰：“既无舍利，更取两尊烧。”主自后眉须堕落。[[9]](#_9_15)

不过佛陀似乎没有降怒于丹霞。

尽管我很怀疑它的历史真实性，但是这个故事却脍炙人口，也没有人怀疑这个亵渎佛陀的丹霞的精神成就。后来有一位僧人问天竺子仪禅师说：

“丹霞烧木佛，意旨如何？”师（天竺）曰：“寒即围炉向猛火。”曰：“还有过也无？”师曰：“热即竹林溪畔坐。”[[10]](#_10_15)

无论我们如何从禅的纯粹观点去论断丹霞的行为，那无疑被认为是非常不敬的，正信的佛教徒也不应为之。那些没有完成悟道的人，或许会以禅为名恣意妄为，甚至违法犯禁。因此，禅堂的规定非常严格，务使调伏我慢，信守忍辱行。

明代的云栖袾宏大师著书讨论比丘的十种善行，有个自以为是的僧人问他：

“吾法一尘不立，十行何施？”

予（云栖）曰：“五蕴纷纭，四大丛沓，何谓无尘？”

僧云：“四大本空，五蕴非有。”

予与一掌曰：“学语之流，如麻似粟。未在，更道！”

僧无对，色然而起。

予笑曰：“蔽面尘埃，子何不拭？”[[11]](#_11_15)

## 顿悟的力量

在习禅当中，顿悟的力量总是得自对于忍辱心和随顺心的甚深思惟。

在禅堂的生活里，有一个时期是特别安排给僧侣修心的，除非绝对必要，否则他们不必受劳务的干扰，该时期称为“接心”。每年都会举行若干次，每次为期七日，分别在两个季节期间里，一为“雨安居”，一为“雪安居”。一般来说，雨安居是从四月到八月，雪安居则是从十月到次年二月。所谓“接心”，就是“摄心不乱”。接心期间，僧侣都只能待在禅堂里，比平常早起，而且一直打坐到深夜。每天会有“上堂”开示。教材则可以是任何禅宗典籍，例如《碧岩录》《临济录》《无门关》《虚堂和尚语录》《槐安国语》。《临济录》是记录临济宗祖师临济义玄言行的语录。《碧岩录》，如前所述，则是百则公案的评唱。《无门关》也是公案选集，共四十八则，包含禅宗特有的评论，也比《碧岩录》简单扼要许多。《虚堂和尚语录》收录宋代虚堂和尚的语录、开示、偈颂和其他作品。虚堂是大应国师的师父，他的法脉在日本仍然很兴盛。《槐安国语》是白隐的作品，记录大灯国师[[12]](#_12_15)的开示以及评论古德的偈颂。对于一般读者而言，这些书有点像是“以晦涩的语言解释难懂的问题”。除非僧人见性，否则听了一连串的开示，或许像以前一样，仍然如堕五里雾中。如此的莫测高深，并不一定是因为典籍的晦涩难解，而是因为听众的心仍然被计执分别的意识硬壳裹住。

在“接心”期间，除了开示以外，僧侣们还得“参禅”。所谓“参禅”，是面见师父，提呈他们对于公案的见解，让师父评定。在“大接心”以外的日子里，一日或许会“参禅”两次，在大接心期间（结制），则每日要入室四五回。面见师父不是公开举行的活动，僧人必须个别到师父的方丈里去，并且以最正式且庄严的方式对话。僧人在入室前必须三顶礼，到了室内，则合十胸前，到了师父跟前，再顶礼一次。礼拜完毕以后，就不必再管什么世间法。如果从禅的观点有需要的话，掌掴相向也无妨。诚心开显禅的真相，是唯一关心的事，其他事情都是次要的。呈示见解以后，僧人和入室时一样行礼退出。这个功课对禅师而言也是极大的考验，因为每次三十个僧人的“参禅”都要花一个半钟头左右，而且要全神贯注。

僧人对于师父的见地要有绝对的信心，但是如果僧人自认有理由怀疑师父的能力，也可以在独参时和师父分个高下。因此，无论是对于师父或僧人，呈示见解绝不是无聊的把戏。的确，那是极为严肃的事，正因为如此，这种禅修也就有极大的伦理价值。为了说明这一点，我们且以白隐（现代日本临济宗的创立者）的一则轶事为例。

在一个夏天傍晚，白隐去面见他的师父正受老人要呈见解，师父正在玄关乘凉，很粗鲁地说：“胡说！”白隐不甘示弱，大声回嘴说：“胡说！”于是师父抓住他，拽他的耳朵，把他推出玄关。当时下着雨，可怜的白隐昏倒在泥泞的水滩上，当他醒了过来，回到玄关向正受老人稽首，老人说：“这鬼窟里死禅和子！”

又有一天，白隐认为师父不明白他的悟境深浅，很想和师父法战一番。当白隐入老人之室，决心拿出本事和师父一较高下，决不让步。老人气坏了，抓住他掌掴几下，又把他推出玄关外。他跌到数尺外的石墙脚下，几乎不省人事。老人低头看着他开怀大笑，这时白隐恢复意识，他满身大汗地回到老人跟前，但是老人不放过他，仍然像以前一样骂他说：“这鬼窟里死禅和子！”

白隐万念俱灰，想要离开这个老和尚，有一天他到村里头乞食，一个小插曲[[13]](#_13_15)让他顿然省悟以前不曾见的道。他喜不自胜，得意洋洋地回到师父那里。他还没踏进前门，老人就知道他有所变化，于是向他招手说：“今天有什么好消息吗？快快进来！”白隐告诉老人当天发生的事，老人便轻拍他的背说：“现在你会得了，你终于会得了！”自此以后，老人就不再呵斥他。

这就是日本现代禅宗的祖师所经历的训练。正受老人把他狠狠推到石墙脚下，这不是很粗鲁吗？但是白隐在这么多辛苦难堪以后破茧而出时，他又是多么的慈祥！的确，在禅里头做功夫不可以不冷不热，将心待悟。不冷不热就不是禅了。它要我们澈照自性，但是除非放下知见妄念的葛藤，回到赤裸裸的自己，否则是无法领悟的。正受老人的每一次掌掴，都在褪除白隐的妄想和虚伪。的确，我们都活在妄想和虚伪的外衣里头，而看不见我们内心深处的自性。为了让学生悟道见性，禅师经常使用看似很不人道的手段，的确，完全说不上是慈悲心肠。

在禅堂的生活里，没有像学校教育那样有固定的毕业时间。有些人待了二十年仍然毕不了业，但是以一般的根器，加上发长远心，不放逸懈怠，约莫十年的光阴，习禅者应该可以一窥禅门宗风的堂奥。然而，在生活的每个弹指间去做工作，也就是完全融入禅的精神，却是另一回事。一辈子的时间恐怕也不够，经里说，就连释迦牟尼和弥勒菩萨都还在自修呢。

## 除了解悟，还要经历“长养圣胎”的时期

要成为合格的禅师，仅仅解悟是不够的。他必须经历一段所谓“长养圣胎”的时期，“长养圣胎”这个词源自道教，但是在现在的禅学里，则意指解行相应。在合格的禅师指导下，一个僧人或许可以完全把握到禅的奥秘，但是那至多只是知见上的解悟。僧人仍然要在生活里就一切境缘以所悟之理去实修实证。因此，自我训练是绝对必要的，因为在禅堂习得的，都只是以手指月，终究还得要他努力向它走去。但是如此他就不一定要待在禅堂里，相反，他的解悟必须放在世间生活里去验证。而“长养”的功夫并没有固定的规则，每个人必须就触境逢缘自行调适。他或许会隐居山林，或是在市廛里随顺一切世间法。据说六祖向五祖辞别以后，和山里的猎人队共处了十五年[[14]](#_14_15)。在他下山听印宗法师讲经时，他还是默默无闻。而慧忠国师在南阳四十年，不曾到城里去。但是他的清净梵行却远近驰名，由于皇帝下诏延请，他才离开草庐[[15]](#_15_13)。沩山则隐居山里七年，以橡栗充饥，和猿猱为伍[[16]](#_16_11)。然而，山下村民知道了他，便在他草庵旁兴建梵宇，此后禅风大盛，僧众有一千五百人。京都妙心寺的开山祖师关山慧玄禅师（1277—1360），以前在美浓伊吹山结庵修行多年，和村民一起务农，没有人认识他，后来因为偶然而被发现身份，朝廷便诏请关山任妙心寺第一任开山。[[17]](#_17_9)白隐早年曾在骏河一座破落的古寺担任住持，那座寺庙是他在世上唯一的财产。我们可以从以下的文字想象它荒废的景象：“这里可以说没有屋顶，夜里星光洒进来，也没有像样的地板。下雨的时候，如果要到大殿，必须着雨帽和高跟木屐。所有庙产都在债主手里，僧物也都质押给商人。”

在禅宗的故事里，可以看到许多伟大禅师隐居一段时间后再回到世间的例子，他们不是要苦行，而是要“长养”自己的德行善根。玄关外有许多蛇蝎窥伺，如果不踩死它们，它们就会再度抬头，梦想中的整个道德架构就会毁于一旦。对于禅门弟子而言，反律法主义也是个危险的陷阱，必须时时警惕。

当然，从某个方面来说，在禅堂里盛行的丛林教育，已经不合时宜了，但是其宗旨，例如简朴的生活、节制欲望、珍惜光阴、自给自足，以及他们所谓的“阴德”，都是放诸四海皆准的。尤其是“阴德”的概念，更是禅门修行的特色。它意味着不浪费自然资源，无论在经济或道德上，珍惜眼前的一切，对自己和世界都心存感恩和尊敬，它也意味着“为善不欲人知”。一个孩子溺水，跳下去救他，而孩子也获救了。所作已办，就这样离开，决不回头看，再也不去想它，犹如白云飘过，碧空廓然依旧。禅宗称之为“无功用行”，并且以“担雪填井”比喻之。[[18]](#_18_9)

耶稣说：“你施舍的时候，不要叫左手知道右手所作的。要叫你施舍的事行在暗中。”[[19]](#_19_9)这就是佛教所谓的“阴德”。但是当他继续说“你父在暗中察看，必然报答你”的时候，我们就看到佛教和基督宗教之间的深层差异。无论心里想着任何人，管它是上帝或魔鬼，知道我们的行为而且会回报我们，这时候禅就会说“汝非我辈，不与我同类”。由这种念头产生的行为，会留下“踪迹”和“影子”。如果有鬼神追踪你的行为，他随时会抓住你，要你解释它，禅则不会如此，犹如天衣，里外皆无缝，那是完美的作品，没有人知道哪里是线头。在禅里头，行善以后绝对不会有任何骄慢或自夸的踪迹，更不会去想什么赏报，即使是上帝的也一样。

列子曾经生动地描绘这种境界：

横心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害欤，亦不知彼之是非利害欤；亦不知夫子之为我师，若人之为我友：内外进矣。而后眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。心凝形释，骨肉都融；不觉形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶干壳。竟不知风乘我邪？我乘风乎？[[20]](#_20_7)

德国神秘主义者把这种德行称为“神贫”，陶勒（Tauler）[[21]](#_21_7)定义说：“当无论有谁受惠于你或亏欠你的，你都把它忘记，那么你就拥有绝对的贫穷，正如在死亡的最后旅程里，你会忘记一切。”

在基督宗教里，我们似乎太在意上帝了，尽管我们说我们在他内里居住行走，并且拥有我们的存在。禅要把这最后一点“上帝意识”都给抹去。这就是为什么赵州禅师说：“有佛处不得住，无佛处急走过。”[[22]](#_22_7)

禅堂里对僧侣的所有训练，无论是实证或理论的，都是基于这个“无功用行”的原则。云峰志璇禅师以诗偈描绘如下：

竹影扫阶尘不动，月穿潭底水无痕。[[23]](#_23_5)

总而言之，禅非常重视个人体验，如果有什么东西可以称为“极端的经验主义”[[24]](#_24_5)的，那非禅莫属。无论看经说教，或是静坐观想，都无法造就一个禅师。生命必须在它的流动当中去体会，为了审视或分析它而阻断它，无异杀了它而抱着冰冷的死尸不放。因此，禅堂的一切事务，以及修行功课的每个细节，都是要突显这个理念。在整个东亚佛教史里，禅宗能在中国和日本的所有佛教诸宗里占有独特的地位，无疑要归功于“禅堂”的制度。

注解：

[[1]](#_1_22) 比较《圣经》之《诗篇》128：2。“你要吃劳碌得来的。你要享福，事情顺利。”

[[2]](#_2_20) 见《五灯会元》卷第三。“师凡作务执劳，必先于众，主者不忍，密收作具而请息之。师曰：‘吾无德，争合劳于人？’既遍求作具不获，而亦忘餐。故有‘一日不作，一日不食’之语流播寰宇矣。”

[[3]](#_3_18) 1英尺=30.48厘米。

[[4]](#_4_18) 1英寸=2.54厘米。

[[5]](#_5_16) “五观”：计功多少，量彼来处；忖己德行，全缺应供；防心离过，贪等为宗；正事良药，为疗形枯；为成道业，应受此食。

[[6]](#_6_16) 或将碗往前推。

[[7]](#_7_16) 《圣经·约翰福音》6：12。

[[8]](#_8_16) 舍利（sarira）意译为“所依之身体”，但是在佛教里，则是尸体荼毘后留下来的矿物质。佛教徒认为这种遗物的价值和圣者的成就相应。

[[9]](#_9_14) 见《五灯会元》卷第五。

[[10]](#_10_14) 见《五灯会元》卷第八。

[[11]](#_11_14) 见《缁门崇行录》序下。

[[12]](#_12_14) 大灯国师即宗峰妙超（1282—1338），为日本南北朝时期南朝国师，与北朝梦窗国师齐名。

[[13]](#_13_14) 他在沿门托钵时，被一个老婆婆莫名其妙地痛打一顿，遽然省悟。

[[14]](#_14_14) 见《六祖坛经·行由品第一》。

[[15]](#_15_12) 见《五灯会元》卷第二。“自受心印，居南阳白崖山党子谷，四十余祀不下山。道行闻于帝里，唐肃宗上元二年，敕中使孙朝进赍诏征赴京，待以师礼，初居千福寺西禅院。及代宗临御，复迎止光宅精蓝十有六载，随机说法。”

[[16]](#_16_10) 见《五灯会元》卷第九。“是山峭绝，敻（xiòng，远）无人烟，猿猱为伍，橡栗充食，经于五七载，绝无来者。”

[[17]](#_17_8) 见梁晓虹《日本禅》。

[[18]](#_18_8) 见《五灯会元》卷第十二。“大似担雪填井，傍若无人。”

[[19]](#_19_8) 《圣经·马太福音》6：4。

[[20]](#_20_6) 《列子·黄帝篇》。“夫子”：指老商氏；“若人”：指伯高子。

[[21]](#_21_6) 陶勒（Johannes Tauler，1300—1361），德国神秘主义神学家，受埃克哈特大师影响甚深。

[[22]](#_22_6) 见《五灯会元》卷第四。

[[23]](#_23_4) 见《五灯会元》卷第十六。

[[24]](#_24_4) 极端的经验主义（radical empiricism），为实用主义者詹姆斯（William James）所提出的学说。

# 后记 开启西方心灵的禅学 荣格（Carl Jung）



铃木大拙的禅学论述堪列过去几十年来关于当代佛教的杰作，而禅学本身则是以巴利文经典结集为根底的大树最重要的果实。[[1]](#_1_25)我们要对作者表示感激，首先是因为他让禅学更贴近西方世界的思考，其次是因为他实现这个课题的取径。东方世界的宗教概念经常和西方世界大异其趣，即使是语词的翻译都非常困难，更不用说概念的意义了，在某些情况还不如不要翻译。我以“道”这个中文字为例就够了，欧洲至今还找不到一个译名。原始佛教典籍里有许多观点和理念是一般西方人的认知所无法领略的。例如说，我不知道有什么灵性的（或者也许是气候的）前提或准备，才能够完整且清晰地想象或思考原始佛教“业”的概念。即便我们掌握了禅学的本质，仍然有一个非常奇特的核心观点。这个观点叫作“悟”，我们译为“Erleuchtung”（启蒙、领悟、光照）。铃木大拙说：“悟是禅存在的理由，没有它，禅就不成其为禅。”[[2]](#_2_23)无论是神秘主义者所谓的“领悟”，或是一般宗教语言所谓的“光照”，西方人应该都不难理解。然而，“悟”是描绘一种欧洲人几乎无法领略的启蒙方式和道路。百丈怀海（724—814）的开悟，以及铃木大拙在书中提到的儒家诗人和政治家黄山谷的传说，即为例证。[[3]](#_3_21)

我再举一例：有一僧问玄沙师备禅师说：“学人乍入丛林，乞师指个入路。”师曰：“还闻偃溪水声么？”曰：“闻。”师曰：“从这里入。”[[4]](#_4_21)

有了这几个例子，应该可以突显开悟经验的无法捉摸了。即使我们举再多的例子，还是搞不清楚开悟是怎么回事以及悟到了什么，换言之，我们仍然不明白他们开悟的方法以及内容。忽滑谷快天是东京曹洞宗大学的教授[[5]](#_5_19)，他在谈到开悟时曾说：

我们在去除我执以后，就可以唤醒内在、纯净而神圣的智慧，禅师们唤它作“如来”“菩提”或“般若”。那是神圣的光、内心的天国、一切良知宝藏的钥匙、一切威德自在的源泉，也是慈悲、正义、同情、无私的爱、人性和怜悯的所在地。当这个内在智慧完全觉醒了，我们就会明白，无论在灵性、本质或本性上，我们和世界众生或佛都是一体的，每个人本来即是佛，涵泳在圣者无尽的慈悲里，圣者生起慈悲心，弘法利生，于是生命不再是生老病死的大海，也不再是充满苦难的人生，而是庄严清净的佛刹和净土，众生于此可以得到涅槃妙乐。

于是我们的心完全转化。我们不再为瞋恨所苦，也不再被嫉妒和贪欲困扰，不再有悔恨的刺痛，再也不会被忧郁和绝望给打倒。[[6]](#_6_19)

这就是一个东方人、一个习禅者所描绘的开悟的本质。我们必须承认，这些段落只要稍加修改，看起来就很像是基督教神秘主义的灵修作品。但是以完备的决疑论去描绘的开悟经验，对于我们的理解其实没有什么帮助。忽滑谷快天应该是要讲给西方理性主义者听的，而他也找到了很好的药方，所以才会听起来这么平易近人。禅宗故事的讳莫如深总比底下这句话好多了：“依照德尔芬的习惯”[[7]](#_7_19)，它似乎蕴义很深，却什么也没说。

禅绝对不是西方世界意义下的“哲学”。[[8]](#_8_19)鲁道夫·奥托[[9]](#_9_17)在为大迫（Ohasama）的禅学作品所写的导论里如是说，他认为忽滑谷快天“把东方巫术的理念世界附会到我们的西方哲学范畴”而和西方哲学混为一谈。“如果我们必须引用最笨拙的心身平行论学说，去解释不二性、统一性和对立的和谐的神秘直观，那么我们会完全被逐出‘公案’‘（临济）喝’和‘开悟’的领域。”[[10]](#_10_17)我们不如先浸淫在禅宗故事奇特的晦涩难解里，其次时时提醒自己，“开悟”是个“言语道断的奥秘”，而那正是禅师所要说的东西。对于我们的认知而言，在禅宗故事和神秘的开悟之间有一道鸿沟，我们最多只能暗示跨越鸿沟的可能性，却无法在实践里做到。[[11]](#_11_17)我们会觉得接触到真正的秘密，而不是想象的或伪装的，那不是被神秘化的秘密事件，而是离言绝虑的体验。“开悟”是不期而遇的，而不是预料中的事。

在基督教里，要有很长的属灵准备，才能够得见圣三位一体、万福圣母、十字架苦刑或主保圣人的异象，因此人们会觉得异象是理所当然的。于是，雅各布·波姆（Jacob Boehme）[[12]](#_12_17)居然能够以反射在锡盘上的日光窥见“自然的中心”，也就没什么了不起的。比较难以接受的是埃克哈特大师[[13]](#_13_17)“赤裸美少男”的异象[[14]](#_14_17)；甚至是史威登堡（Swedenborg）[[15]](#_15_15)“红袍男子”的异象，那男子要他戒掉暴饮暴食的习惯，而或许正因为如此，他认为那男子就是上帝。[[16]](#_16_13)如此近乎奇诡谲怪的行径，自然是难以接受。然而，许多“开悟”经验不只是近乎怪诞，而且根本就是怪诞，听起来完全荒谬的事。

然而，对于长期涵泳于研究那花团锦簇般的东方精神本质的人而言，那些曾经让幼稚的欧洲人困惑不已的奇妙事物，现在都已经花果飘零。禅的确是中国文化最瑰丽的花朵[[17]](#_17_11)，它孕育自佛教广袤无垠的思想世界。如果有人稍加涉猎佛教教义（抛去西方世界的各种偏见），应该可以揭开个别开悟经验的怪异外衣而深入其中，或者是嗅到那些至今一直被西方的哲学和宗教忽略的困难。哲学家总是特别关心和生活无关的思考，而基督徒也总是和异教徒不相往来（“感谢主，让我不像其他人”）。在西方国家里，并没有所谓的“开悟”，那是东方国家的东西。然而真是如此吗？我们真的没有任何“开悟”吗？

当我们细读禅宗典籍时，总会有个印象：“开悟”经验即使很怪诞，其实却是自然而然的事，它是那么的简单，使得人们总是见树不见林[[18]](#_18_11)，或者是越解释就越让人如堕五里雾中。忽滑谷快天说，想要以“领悟”的观念去解释或分析“开悟”是没有用的[[19]](#_19_11)，此话是说对了。不过他还是大胆用“领悟”这个词，说它蕴含了“对自性的觉照”，是意识破除了虚幻的我执。所谓“我执”即是一般“自我”和“自体”的混淆。自体是指佛性，也就是生命的全体意识。他引用盘山宝积禅师的话“心月孤圆，光吞万象”[[20]](#_20_9)，并且解释说：“它既是一个宇宙生命和宇宙精神，同时也是个体生命和个体精神。”

无论我们如何定义“自体”，它总是一个不同于“自我”的东西，而当人们更加了解“自我”时，总会转向“自体”，因此“自体”的范围要大得多，蕴含且超越“自我”的经验。正如“自我”是我的“自体”的某个经验，“自体”是我的“自我”的经验，但是那经验不再是以更大或更高的自我的形式去体会到的，而是以一个“非我”的形式。

关于德国神学的作者也很熟悉这种思想：“如果有个受造者意识到自身是完美的，那么他就会失去受造性、某物性和自体性。”[[21]](#_21_9)“如果我把善归于自己，那是来自一个幻觉，以为善是我的，或者我就是善，那始终是不完美或愚昧的征兆。如果我意识到真理，那么我也会意识到，我不是善，善不是我的，也不是出于我。”“有人说我真是个可怜的笨蛋，我居然幻想我就是善，但是无论现在或以前，善都是真正的神。”

关于“开悟的内容”是什么，则是众说纷纭。开悟的历程被解释和描绘成我执的意识的破茧而出，成为无我的自体。这个解释既回应了禅的本质，也符合埃克哈特大师的神秘主义。他在《神贫的人是有福的》的讲道里说：“当我从神那里走出来时，所有事物都说：‘有一个神！’但是那无法使我蒙福，因为那句话只是让我把自己视为受造者而已。但是当我破茧而出时[[22]](#_22_9)，我要在神的意志里一无所有，也抛开神的意志、它的一切造就，以及神本身，于是我比一切受造者都更富有，因为我既不是神也不是受造者：我是以前的我，未来的我，当下以至于永恒。于是我猛烈被举扬，高于所有天使。那个举扬让我变得如此的富有，以至于即使神也无法满足我，虽然它仍然是神，虽然它有一切的造就：因为在破茧而出的时候，我认识到我和神的共同点。于是，我就是以前的我[[23]](#_23_7)，我不增不减，因为我是不动的原动者。于是，神再也不住在人类里头，因为人类以贫穷挣回以前的他以及未来的他。[[24]](#_24_7)”

大师于此的确描绘了一种开悟经验，自我被自体给消融，而恢复了“佛性”或即神的普世性。基于学术的谦卑，我不敢提出任何形而上学命题，而只是指出一种可以经验到的意识变化，因此，我把“开悟”主要视为心理学问题去处理。对于不认同或了解这个观点的人而言，“解释”只是一堆没有意义的语词。他们无法由这些抽象概念跨越到相关的事实，无法体会为什么木樨花香[[25]](#_25_3)或拽鼻子[[26]](#_26_3)可以产生如此巨大的意识变化。最简单的方法就是把这些轶闻当作博君一粲的童话，或者承认它们是事实，而把它们当作欺骗自己的故事给打发掉（人们喜欢说那是“自我暗示”，是属灵不完备的商店里的可怜滞销品）。一个对于令人惊讶的现象认真而负责的研究，是不可能轻忽这些事实的。当然，我们无法完全确定某个人是否真的“开悟”或“解脱”，或者只是他想象出来的。我们并没有什么判别标准。再者，我们也很清楚，想象的痛苦经常比所谓真实的痛苦还难挨，因为它经常伴随着暗地里内疚的忧伤所引起的道德痛苦。因此，那不是“事实性”的问题，而是灵魂的实在性的问题，也就所谓“开悟”历程的心理事件。

每个心灵历程都是一个形象和一个想象，否则根本不会有意识，也不会有历程的现象。就连想象也是个心灵历程，因此说开悟是“实在的”抑或“想象的”，其实无关紧要。开悟的人或自称开悟的人，无论如何都是说他开悟了。别人怎么想，并不能为他决定他的经验是什么。他即使是说谎，他的谎言也是个心理事实。是的，如果所有宗教的陈述都只是有意的虚构和造假，那么我们还是可以写一篇有趣的心理学论文，去探讨这些谎言存在的事实，就像是研究幻觉的精神病理学一样。有一个宗教运动，几百年来有无数哲人献身其中，这样的事实就足以让我们认真尝试以科学的理解去探讨其历程。

我在前面曾经问到，西方世界里是否有任何像是“开悟”的东西。如果撇开西方神秘主义的说法不谈，放眼望去，还真的找不到和它有一点点类似的东西。在我们的思考里，根本不可能有所谓意识发展的各个阶段。光是想到在关于一个对象的存在的意识以及关于对象的“意识的意识”之间有重大的心理学差别，就不知道怎么去回答了。我们很难要求自己认真探讨这样的问题，好去解释提出该问题时的心理状态。的确，诸如此类问题的提出，经常不是出于知识的需求，而总是源自原始宗教的习俗。印度的瑜伽、中国的佛教，都为想要摆脱某种被认为不完美的意识状态的缠缚者提供了驱动力。就西方的神秘主义者而言，其著作则尽是教导人们如何以及为什么要摆脱意识的“我执”，透过对于他的存在的认识，他可以超越我执，而接触到内在（神性）的人。雷斯博克[[27]](#_27_3)提到一个印度哲学家也知道的意象，也就是树根在上面、树梢在下面的树[[28]](#_28_3)，而他必须爬上这棵信仰之树，它由上往下长，因为它的根在神里头。[[29]](#_29_3)雷斯博克又说，就像瑜伽一样，“人们将会自由，而且摆脱意象，解脱所有执着，空去一切受造者”。[[30]](#_30_3)“欲望和痛苦、宠辱得失、对他人的挂虑、欢乐和恐惧，他必须都无动于衷，并且不依待任何受造者。”[[31]](#_31_3)存在的“一体性”即在于此，而那意味着“走向内心的存在”。那意味着“一个人回到他的内心，好去感觉和了解神的内在工作和内在话语”。[[32]](#_32_3)经由宗教实修而生起的新的意识状态之所以殊胜，是在于外在事物再也无法对我执的意识起什么作用，也就不会有相依相待，而一个空的意识也准备接受另一个作用。这个“另一个”作用不再被觉知为自身的造作，而是一个非我的作用，它以意识为其客体。自我的主体角色仿佛被超越过去了，或者是被另一个主体给接管，由它取代了自我。那是一个我们耳熟能详的宗教经验，圣保罗也曾经提到它[[33]](#_33_3)。这里描绘的无疑是一个新的意识状态，透过深刻的宗教蜕变历程，而挥别了以前的意识状态。

有人或许会反驳说，意识自身并没有改变，而只是对某物的意识，正如我们翻一页书，用同样的眼睛看不同的图片。我担心这样的理解只是无稽之谈，因为它并不符合事实。事实是，在典籍里描述的不只是一个接一个的意象或客体，而经常是经由剧烈的震颤导致的蜕变经验。擦去一个意象，而以另一个意象取代之，是很平常的事，和蜕变经验的性质一点关系也没有。问题不在于看到另一个东西，而是以不同的方式去看。那就像是视觉的空间行动因为新的向度而有所改变[[34]](#_34_3)。当禅师问“还闻偃溪水声么”时，他的意思显然不是指一般的“听见”。意识就像知觉一样，正如知觉有种种条件和限制，意识也有。例如，我们可以有各种不同阶段的意识，范围小的或大的，表层的或深层的。然而，这些程度的差别经常也是本质的差别，因为它们完全依赖于人格的发展，也就是说，依赖于知觉主体的本性。

知性对于认知主体的性质并没有兴趣，因为那主体只以逻辑的方式思考。基本上，知性总是忙着消化意识的内容，并且忙着应付各种消化的方法。人们需要有哲学的热情，才能强迫自己超越知性，进而去认识认知的主体。这种热情和宗教的驱动力没什么两样，因此也和宗教蜕变的历程问题并无二致，而那是知性无法理解的东西。古代哲学热衷于探究蜕变的历程，而近代哲学则渐渐不去谈它。在某个意义下，叔本华属于古代哲学，但是尼采的《查拉图斯特拉如是说》就不再是哲学了，而是一个完全吞没了知性的剧烈蜕变历程。它不再是思考的问题，而是“思考的思考者”的问题，书里头的每一页都是如此。一个新生的人、一个完全蜕变的人登场了，他破茧而出，不只看到新天新地，而且是创造了它。西勒修斯（Angelus Silesius）[[35]](#_35_3)的说法比查拉图斯特拉谦虚一点：

我的身体是个蛋壳，小鸡在里头

会从永恒的灵里孵出来。[[36]](#_36_3)

在基督教国度里，“悟”相当于一种宗教的蜕变经验。然而，这类的经验有各种不同的程度和类型，我们有必要指出哪些范畴和禅的经验最相应。那无疑就是神秘主义者的经验，它和其他类似经验的差别在于它的“听任自然”的属灵准备，“空去一切形象”。它迥异于以训练和对于圣像的“想象”为基础的宗教经验，例如圣依纳爵（Ignatius）[[37]](#_37_3)的“神操”。我会把后者的范畴归类于经由信仰和祷告的蜕变，在基督新教里，则是经由团契经验，因为它们有个很明确的前提，而且绝对不是“空”或“放下”。神秘主义者常说的“神是一个无”，基本上和基督受难的默观、信仰以及团契的期待是不兼容的。

因此，“悟”和西方经验的模拟，就只限于少数基督教的神秘主义，他们为了彰显吊诡而说的话几近于异端，有的甚至逾越了异端的界线。正是这些性质，使得艾克哈特大师遭到教会的谴责。如果佛教和我们的“教会”一样，那么禅宗也会是他们无法忍受的负担。其理由在于它极端个人化的方法，以及许多禅师们呵佛骂祖的偶像破坏的态度。由于“禅”蔚然成为一个宗派，在几个世纪里便形成某些集体形式，例如铃木大拙在《禅僧的修行》（The Training of the Zen Buddhist Monk）中所说的，但是他们认为形式和内容都是外在的东西。除了各种生活方式以外，他们的主要修证方法应该就是“公案”了。公案是指禅师的吊诡的问题、说法和举止行为。根据铃木大拙的描述，公案主要是以轶闻的形式记录禅师们的问题。师父问学生一些问题，让他们去习禅。兹举一个经典的例子，有一僧问赵州禅师说：“狗子还有佛性也无？”师曰：“无。”铃木大拙说，这个“无”字意思就只是“唔”，俨然是小狗在回答这个问题[[38]](#_38_3)。

乍看下，提出一个问题以作为习禅的对象，似乎对于结果已经有了预期或定见，因此体验的内容也有了限定，就像耶稣会的神操或瑜伽冥想一样，其内容限于老师指派的课题。但是公案实在太多元、太多义，也太多机锋了，以至于任何老手都搞不清楚什么才是合宜的答案。再者，关于体验的描绘总是语焉不详，使得我们在公案和体验之间找不到任何无法辩驳的理性关系。既然我们无从证明其逻辑推论，于是我们会假定公案其实无碍于任何修行的自由，而最终的结果也取决于师父的个人习性。修行者在修行里完全颠覆理性知识，使得意识处于完全没有预设的状态。于是，任何有意识的预设都尽可能地被排除了，但是不包括无意识的预设。那就是习焉而不察的心理习性，它当然不是空性，也不是无预设。那习性是本性既有的因素，因此当它回答时（尤其是在开悟经验里），就是本性的回答，是本性直接说出它对意识的响应[[39]](#_39_3)。学生的无意识本性对于老师或公案的响应，显然就是“开悟”。我认为这个观点多少正确地把握了开悟的本质。而所谓的“见性”“本来面目”以及存在的根源，经常是禅师最关心的主题[[40]](#_40_3)，更佐证了这个观点。

禅和所有其他哲学和宗教的默观训练的差别，在于它基本上没有预设。就连佛本身也被严厉拒绝；的确，他几乎是如亵渎一般地被弃如敝屣，虽然他是修行最重要的预设。但是他也是个偶像，因此也是要被舍弃的。一切唯当下即是，而那就是一个人完全没有意识到的预设，正因为它是无意识的，所以他无法摆脱它。那似乎来自虚空的答案，那照彻黑暗的光，总是奇妙的体验以及蒙福的光照。

意识的世界难免到处都有限制，到处都有横阻道路的高墙。基于意识的本质，它必然是片面的。每个意识都只能怀有少数同时生起的观念。所有其他观念都必须待在看不见的阴影里。同时出现的内容越多，意识就越模糊不清、混乱，甚至失去方向。意识不仅需要严格局限于少数清楚的内容，甚至这就是意识的本质。经由注意力，我们才能有相续不断的印象，唯有如此，我们才会有一般性的方向感。然而我们无法始终保持专注。因此我们必须尽量减少同步的知觉和相续不断的印象的数量。于是，一切可能的知觉的广袤领域总是被忽略，而意识也总是困于狭窄的圈子里。人们完全无法相信有一个意识居然可以一眼尽览所有想象得到的意象。如果一个人用他能够同时想象的少数几个清晰明确的表象，就可以建构起整个世界，那么如果他可以一次就清楚想象到一切，他眼前又会开展出如何神圣的世界呢？而这个问题还只是关于我们的可能表象。如果我们加上无意识的内容，也就是还没有或再也无法被意识到的内容，然后试着想象整个景观，那会是再大胆的幻想都想不到的。在意识的形式里，它当然是无法想象的，但是在无意识的形式里，它却是一个事实，而在底下伏流着的，是始终存在着的想象的可能性。无意识是一切潜在心理因素的无法窥见的整体，是潜在的本性的“大观园”。意识时或片段地取出的所有习性，都在无意识里。如果意识尽可能地空掉他的内容，那么内容就会落到无意识的状态（至少是暂时的）。在禅宗里经常会利用这种压抑作用，意识的能量抽离出内容，转移到空的观念或公案上面。由于它们必须是稳定的，于是相续不断的意象乃至于使意识运作的能量也都中止了。被保存的能量会转到无意识里，把它的自然储藏量推到极致。它也使得无意识内容随时会突破到意识层次。意识的放空和停歇不是件容易的事，因此需要长期的修行[[41]](#_41_3)，把能量的张力推到极致，好让无意识的内容突破到意识里。

破茧而出的内容绝不是完全散乱无序的。正如精神医学的经验所示，意识的内容和闯入意识的各种妄想以及谵妄有某种特别的关系。正常人的梦和作用中的意识之间也有相同的关系。它基本上是补偿性的关系。意识的内容让意识取向的整体性所需要补充的一切东西都浮上表面。如果由无意识涌现的各种片段能够嵌入意识活动当中，就会生起一种心理的存在形式，它更符合个人的整体人格，也因此消弭了意识的和无意识的人格之间徒然的冲突。我们当然都有卑劣的角落，就像是肮脏的、秘密的储藏室，而与其说它们是无意识的，不如说是被隐藏起来或被淡忘了。无意识是个母体，它孕育出所有形而上学命题、神话、哲学（如果它不只是批判性的），以及一切以心理命题为基础的生活形式。

无意识的每次入侵，都是在回答意识的某个状态，而这个回答总是源自现存的一切可能想象的整体，源自整个习性，也就是潜态的心理存在的同时性意象。它分裂成个别的意象、片面的东西、片段的性格，正符合意识的性质。习性的响应总是有着整体性的性格，因为它相当于那还没有被分别心的意识给分割的本性。因此它的作用便沛然莫可御。那是个不期然的、开阔的、遍照一切的回答，它的作用更像是光照或神启，因为意识把自己困在绝望的死胡同里。

于是，经过多年的辛苦修行，费力地打破理性思考，习禅者从本性那里得到答案（而且是唯一的答案），公案所说的一切，也都能够廓然洞察。的确，大部分禅宗轶闻都是要突显答案的“本来如此”。的确，我们可以欣然理解故事里的学生为什么要恭顺地挨师父几记响棍以为鼓励。禅师在回答“狗子有无佛性”时的“无”蕴含了何等的智慧啊！但是我们要考虑到，一方面，总是有许多人无法分辨心灵隽语和瞎扯淡的差别，另一方面，也有许多人自恃聪明，认为他们一辈子遇到的人都是笨蛋。

尽管禅宗在对于宗教蜕变的理解上有很大的价值，对于西方人而言，却似乎不怎么有用。在西方国家缺少了习禅所必要的修行前提。我们有谁会无条件地信任一个自负的师父以及他莫名其妙的方法呢？只有在东方，才有对于一个伟大人格的敬意。谁会拍胸脯说，他相信可能有一种无法测度的吊诡的蜕变经验，而愿意牺牲多年光阴辛苦追求那个目标？最后，谁又敢担保一个异教的蜕变的权威性呢？除非有个不值得信任的人，他因为疾病的关系而喜欢自吹自擂，那么他就没有理由抱怨我们不相信他。但是如果“师父”交代了艰难的功课，那功课不能只是鹦鹉学舌就算了，那么欧洲人就会心生怀疑，因为自我成长的崎岖小径对他们而言就像地狱一样的悲惨和黑暗。

我并不怀疑西方世界里也会有开悟经验，因为我们当中会有人嗅到究竟目标，而不辞辛苦地追寻它。但是他们会保持沉默，不是因为他们羞于启齿，而是因为他们知道那是只能意会而无法言传的。因为在我们的文化里，包括作为宗教资产的监护人的教会，没有任何东西类似于这个宏愿。而教会的功能其实就是反对一切诸如此类的极端经验，因为它们只会是异端邪说。在我们的文化里唯一能够了解这个宏愿的，大概就是精神治疗了。所以，这篇文章由一个精神治疗师来写，并不是偶然的事。

基本上，精神治疗是医生和病人之间的辩证关系。那是两个心灵整体之间的对话，在其中，所有知识都只是工具而已。它的目的是蜕变，而且不是预定的蜕变，而是不能预知的改变，唯一的判别标准是我执的泯灭。医生的努力并不能保证得到该经验。他只能让病人尽量减少对于重要经验的阻抗心理。如果说，知识在西方的程序里扮演的角色分量不轻，那么佛教的传统精神氛围在禅学里的角色也一样的吃重。禅学及其技巧必须以佛教的精神文化为基础，这是它的前提。一个不曾存在的理性主义的知识是不可能被消灭的。一位禅师不会是无知和没有教养的产物。而对我们而言，精神治疗经常得先突显出一个有意识的自我，以及一个有意识地培养出来的理解，才能谈到消除我执或理性主义。再者，精神治疗不像禅师一样，它的对象不是会为真理做任何牺牲的人，而经常是最固执的欧洲人。因此，精神治疗的工作当然就更多样性，而漫长的历程里的个别阶段也会比在习禅当中面临更多的阻力。

基于以上及其他许多的理由，把禅学直接转译成西方的处境，是既不妥当也不可能的事。但是一个关心其治疗目的的精神治疗师，当他看到一个东方的灵性“疗愈”方法的究竟目标时，是不可能无动于衷的。我们都知道，两千多年来，有许多头角峥嵘的东方贤人致力于探究该问题，也开展出对应的方法和哲学，那是西方类似的成就难望其项背的。我们的尝试（除了某些例外）不外乎巫术的（秘教仪式，包括基督教在内）或是知识性的（从毕达哥拉斯到叔本华的哲学）。在我们西半球这里，只有歌德的精神悲剧《浮士德》和尼采的《查拉图斯特拉如是说》才称得上窥见一个“全体性体验”的突破。[[42]](#_42_3)而我们至今仍然不清楚欧洲文化里最有前景的成就的究竟意义为何，尽管它们承袭了希腊文明（我们文明的雏形）的物质性和直观性。[[43]](#_43_3)虽然我们的知性把猛禽自远方发现小老鼠的能力发挥到极致，重力却还是限制了知性，而当知性不再搜寻猎物，而朝内心探索那个搜寻者的时候，“诸行”也把知性困在一个充满着让人困惑的意象的世界里。的确，知性落入难产的阵痛，被无名的恐惧和危险缠绕，面对着各种海市蜃楼和迷宫的威胁。而最坎坷的命运也正威胁着探险者：在他自己的时代里如深渊般沉默的孤独。有谁知道“巅峰时期作品”（例如歌德的《浮士德》）的深层动机或者“戴奥尼索斯经验”的震颤是什么东西？我曾经建议人们去读一读藏传佛教的《中阴救度法》[[44]](#_44_3)，以了解东方人是怎么思考我们西方人所谓回归全体的“死亡之路”的痛苦和不幸。那才是重点，而不是什么善巧的模仿，或知性的杂耍。一个没有专断而短视的专业意见包袱的精神治疗师，经由暗示或片段的信息，应该可以看到这个问题。如果他囿限于其准生物学的信条，就会一直要把他所观察到的东西化约为陈腐的熟悉事物，然后以理性主义的方式概括它们，而大概只有耽于幻觉的人才会对此心满意足。然而“有某个东西可以让人满足”，那才是幻觉的极致。那个幻觉躲在一切无法忍受的事物后面，把所有进步抛在后头，是最难以克服的东西。如果精神治疗师能够在助人之余反省一下，或者他偶然被迫看清自己的幻觉，他会看到，所有理性主义的化约论，在面对不断变化的生命时，是多么的空洞而肤浅。如果他继续探索，他就会明白“那谁也都偷偷地走过的坟门户”[[45]](#_45_3)所指为何。

我不想被认为是在推荐或建议什么。但是当一个西方国家的人谈到禅学时，我觉得有责任告诉那个欧洲人，通往“开悟”的“漫漫长路”的开端在哪里，而那条只有少数哲人走过的小径有多少险阻艰难，或许就像是高山上的信号台，在风雨如晦的未来里照耀着。如果有人认为“开悟”或“正定”可以在低于那个高度的地方遇见，那会是个很严重的错误。因为一个全体性经验不可能比全体廉价或低下。而它对于心理学的意义可以见诸以下的事实：意识只是整个心灵的一部分，而无法涵摄心灵的全体，因为它还缺少了横无涯涘（sì，水边）的无意识领域。但是无意识领域既不能以熟练的公式去捕捉，也无法以科学教条去驱魔，因为里面附着了类似命运的东西，有时候甚至就是命运本身，正如《浮士德》或《查拉图斯特拉如是说》经常暗示的。要获致全体性，就需要全体的介入，少一分都不行，没有料拣或替代，也没有妥协。《浮士德》或《查拉图斯特拉如是说》尽管评价甚高，对于欧洲人而言却深奥难解，同样的，我们很难期望初窥心灵的幽暗世界的有识之士们，对于一个陷于“个体化历程”（即我所谓“成为整体”的经验）的种种困惑的人的心境，能够有什么正确的观念。于是人们拿出病理学的词汇，用“精神官能症”“精神病”之类的术语安慰自己，嘴里嘟囔着“创造性的奥秘”，但是如果他们刚好不是诗人，又能“创造”出什么东西呢？由于这样的误解，现在有许多人僭称自己是“艺术家”，仿佛“艺术”和“能力”没有关系似的。如果人们没有什么可以“创造”，那么他们或许可以创造自己。

禅学透显了“成为整体”对于东方人的意义有多么重要。探究禅学谜语或许可以为怯懦的欧洲人壮胆，或者为他们的近视配一副眼镜，好让他们至少能够“管窥”至今仍然笼罩在雾里的心灵经验的世界。而结果也不会太差，因为借着“自我暗示”[[46]](#_46_3)，那些惊弓之鸟可以免于继续堕落或类似的重大事件。然而我要提醒专心且有同感的读者，不要低估东方人的心灵深度，或者以为禅学是很容易的事[[47]](#_47_3)。西方人热衷于字面意义的态度，对于东方的思想宝藏并没有什么妨碍，因为在禅学里幸好不像在印度宗教里那样，没有那么多深奥难懂的语词。禅学也没有像哈达瑜伽那样复杂的技巧，那些技巧反而会让以生理学思考为取向的欧洲人误以为可以经由静坐和调息获致精神的成就。相反，习禅需要的是知性和意志力，正如成就许多伟大事业一般。

注解：

[[1]](#_1_24) “正如东方的作者所说，禅原本是佛陀的‘拈花说法’，世尊在会上拈花示众，是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。”（Ohasama，Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan，p.3）

[[2]](#_2_22) Suzuki，Die grosse Befreiung，p.133。

[[3]](#_3_20) 同前面：pp.125，129ff.。

[[4]](#_4_20) 见《五灯会元》卷七。

[[5]](#_5_18) 忽滑谷快天（1867—1934），日本佛教学者，著有《禅学思想史》《禅学批判论》《禅学新论》《朝鲜禅教史》《曹洞宗宗意私见》。

[[6]](#_6_18) Nukariya，The Religion of the Samurai，p.133f.。

[[7]](#_7_18) 意为“不妥处删去”，为17世纪法国文学审查制度的用语。

[[8]](#_8_18) 见《铃木大拙禅论集之二》。

[[9]](#_9_16) 鲁道夫·奥托（Rudolf Otto，1869—1937）：德国著名的宗教学家，著有《论神圣》《西方和东方的神秘主义》。

[[10]](#_10_16) Otto in：Ohasama，Zen，p.Ⅷ。

[[11]](#_11_16) 尽管我试着在底下要“解释”，我很明白，就“悟”的意义而言，我说的任何话都没有用。我却忍不住要让西方的理解更贴近一些，但是那难免会抵触禅的精神。

[[12]](#_12_16) 雅各布·波姆（Jacob Boehme，1575—1624），德国神秘主义神学家。

[[13]](#_13_16) 埃克哈特大师（Meister Eckhart，1260—1327），德国神秘主义哲学家、神学家。

[[14]](#_14_16) 见：Texte aus der deutschen Mystik des 14.und 15.Jahrhundert，hg. von Spamer，p.143。

[[15]](#_15_14) 史威登堡（Emanuel Swedenborg，1688—1772），瑞典科学家、哲学家、神秘主义者。

[[16]](#_16_12) 见：White，Emanuel Swedenborg I，p.243ff.。

[[17]](#_17_10) 见《铃木大拙禅论集之一》。

[[18]](#_18_10) 见《铃木大拙禅论集之一》。宋代青原行思禅师曾说：“老僧三十年前未曾参禅时，见山是山，见水是水。后来参禅悟道，见山不是山，见水不是水。而今个休歇处，依然见山是山，见水是水。”

[[19]](#_19_10) 见：The Religion of Samurai，p.123。

[[20]](#_20_8) 见《五灯会元》卷三。

[[21]](#_21_8) Das Büchlein vom vollkommenen Leben，hg. von Büttner，p.4。

[[22]](#_22_8) 在禅宗里也有类似的意象：有禅师被问到什么是佛性时说：“桶底脱落。”另一个意象则是“解却布袋口”。

[[23]](#_23_6) 禅意味着见到人的自性或是本来面目。

[[24]](#_24_6) Meister Eckharts Schriften und Predigten，hg. von B.ttnerⅠ，p.176f。

[[25]](#_25_2) Suzuki，Die grosse Befreiung，p.130。

[[26]](#_26_2) 同上，p.125。

[[27]](#_27_2) 雷斯博克（John of Ruysbroeck，1293—1381），法兰德斯地区的神秘主义者。

[[28]](#_28_2) 引自《羯陀奥义书》：“上根下其枝，太古菩提树。又称曰大梵，唯是永生者。”

[[29]](#_29_2) John of Ruysbroeck，The Adornment of the Spiritual Marriage，p.47。我们不能假设说这个在1273年出生的法兰德斯神秘主义者的意象是袭自印度经典。

[[30]](#_30_2) 同上，p.51。

[[31]](#_31_2) 同上，p.57。

[[32]](#_32_2) 同上，p.62。

[[33]](#_33_2) “现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着。”（《加拉太书》2：20）

[[34]](#_34_2) 铃木大拙谈到这个转变时说：“以前的思惟尽皆被抛去，世界因而有了新的意义。一个开悟者说他以前活在幻觉里，或是说他们从前‘错了’，因而舍旧从新，也有的说一直不知有个美好的天地，像‘清风’‘明珠’一样存在于人间。”另见：Suzuki，Die grosse Befreiung，p.123f。

[[35]](#_35_2) 西勒修斯（Angelus Silesius，1624—1677），波兰神秘主义诗人。

[[36]](#_36_2) Cherubinischer Wandersmann。

[[37]](#_37_2) 圣依纳爵（Saint Ignatius of Loyola，1491—1556），耶稣会创立者。

[[38]](#_38_2) 见《铃木大拙禅论集之二》。

[[39]](#_39_2) 见《铃木大拙禅论集之二》。“禅的意识必须发展成熟。当它完全成熟时，我就会明白，禅的意识是经由开悟的形式窥见无意识。”

[[40]](#_40_2) 见《铃木大拙禅论集之一》。禅的第四个规范即为“见性成佛”。一僧问惠能说法，惠能说：“哪个是你父母未生前本来面目。”有一部日本禅学作品说：“若欲觅佛，须是见性，性即是佛。”一个开悟经验对禅师显示“原人”。见《铃木大拙禅论集之二》。惠能说：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目。”

[[41]](#_41_2) 禅宗东土初祖菩提达摩说：“诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍。岂以小德小智，轻心慢心，欲冀真乘，徒劳勤苦。”

[[42]](#_42_2) 我要提一下英格兰的神秘主义者布莱克（William Blake）。另见：Milton O. Percival，William Blake's Circle of Destiny。

[[43]](#_43_2) 希腊人的天才指的是意识闯入物质世界，褪去它原本的梦境。

[[44]](#_44_2) Evans-Wentz，Das tibetanische Totenbuch。

[[45]](#_45_2) Faust，1.Teil，1 Szene。

[[46]](#_46_2) Suzuki，Die grosse Befreiung，p.132。

[[47]](#_47_2) “禅不是消遣，而是生命的严肃课题，没有哪个笨蛋会胆敢接近它。”

# 附录一 铃木大拙年表



1870年（明治三年）

10月18日出生于日本石川县金泽市下本多町，被命名为铃木贞太郎。

其父亲为铃木良准，母亲名为铃木增，夫妻育有四子一女，贞太郎排行最小。铃木家是一个传统的佛教家庭，父母信奉临济宗。世代行医，祖先历任加贺藩家“本多家”的侍医。在当时，医师家族属于高级知识分子，其父曾在京都研究“兰医”（日本西医因为由荷兰传入，因此称西方医学为兰医），是一位学兼内外的儒者，因此铃木贞太郎从小耳濡目染，在中西方文学与人文素养方面皆奠定了良好的基础。

1876年（明治九年）

4月，进入金泽市本多町小学就学。11月16日，其父铃木良准逝世，享年54岁。

1877年（明治十年）

6月2日，其兄利太郎过世，年仅11岁。

1882年（明治十五年）

从本多町小学肄业，进入数田顺私塾读书，同年4月，考进石川县专科学校附属初等中学就读。

1883年（明治十六年）

由于自幼家学渊源，在初中更培养了良好的英文能力与文学素养，当时与同侪藤冈作太郎、西田几多郎号称“金泽三太郎”。

1885年（明治十八年）

铃木贞太郎与藤冈作太郎、福岛淳吉等人发行《明治余滴》杂志，担任编辑工作，并且常以“任天居士”“杰峰山人”等笔名发表论文与汉诗，充分展现其文学能力。

1887年（明治二十年）

从石川县专科学校附属初等中学毕业，同年因学制改革，石川县专科学校改为第四高等中学校，9月铃木贞太郎被编入同校预科三年级。

1888年（明治二十一年）

9月，就读第四高等中学校本科一年级，然因家境贫苦而辍学。任石川县珠洲郡饭田小学高等科英语代课老师。

1889年（明治二十二年）

铃木贞太郎取得了小学英文教师文凭，并于5月，担任石川（现石川郡美川）小学高等科训导职务。

1890年（明治二十三年）

4月8日，其母铃木增因肺炎不治而逝世，享年61岁。当时20岁的贞太郎赁居于真言宗德证寺，对禅开始感兴趣，真正开始与净土宗大谷派结缘，也曾随富山县国泰寺雪门禅师参禅。

1891年（明治二十四年）

因为二兄亨太郎的援助，辞去美川小学训导职务，前往东京，顺利进入东京专门学校（早稻田大学前身）修习英文，结识同乡安宅弥吉。

7月在同乡前辈早川千吉郎的引领下，初次进入镰仓圆觉寺参谒今北洪川禅师，禅师至诚无伪的气度，令铃木贞太郎深受感动，因此立下“以禅者为己任”的心愿，此后专心致力于禅的修行。

1892年（明治二十五年）

1月，今北洪川禅师圆寂，享年77岁。4月，嗣法弟子释宗演继任圆觉寺住持，续拜释宗演为师继续参禅，宗演禅师赐予“大拙”之名。

同年9月，因好友西田几多郎的推荐，进入东京帝国大学哲学选科研读（直至1894年结业）。自此三年来，一方面研究西方哲学思想，并广泛涉猎相关禅与佛学的书籍；另一方面往来圆觉寺，过着僧侣般的生活，逐渐养成禅者的风范。

1893年（明治二十六年）

释宗演禅师代表日本受邀出席在芝加哥举行的万国宗教会议，铃木大拙任随行翻译。

1895年（明治二十八年）

铃木大拙将保罗·卡鲁斯（Paul Carus）的英文著作《佛陀的福音》（The Gospel of Buddha）译成日文，于东京出版。

从东京帝国大学文科大学辍学，专心参禅、坐禅，25岁的铃木大拙于明治二十八年腊月摄心时，悟到“物我合一”的无差别境界，参透了初关“最初的公案”，这是参禅五年来的成果。

1896年（明治二十九年）

铃木大拙因随宗演禅师访美经验的启发，撰写并且出版生平第一本著作《新宗教论》。

1897年（明治三十年）

3月赴美，经释宗演禅师推荐，铃木大拙前往美国伊利诺伊州拉萨尔市的奥本考特（Open Court）出版社担任编辑工作，并且协助保罗·卡鲁斯有关东洋学的论说、批评与校正的工作，并将老子的《道德经》及其他道教经典译成英文。直至公元1908年，铃木大拙在伊利诺伊州的拉萨尔市待了将近11年的时间。

1900年（明治三十三年）

英译《大乘起信论》的出版，引起学界注目。

1905年（明治三十八年）

镰仓圆觉寺释宗演禅师再度访美，随同禅师巡回美国演讲担任翻译工作，向西方人士介绍东方的禅学思想。尔后编辑禅师的演讲，来年出版《一个佛教老禅师的讲录》（The Sermons of a Buddhist Abbot）。

1906年（明治三十九年）

相识比特蕾丝·雷恩小姐。与保罗·卡鲁斯共同英译《太上感应篇》《阴骘文》。同年日译保罗·卡鲁斯的《阿弥陀佛》（Amitabha）对真宗信仰有深入研究，因此晚年对于“妙好人”（指念佛行者）有崇高的信仰，在其后来著作《宗教经验之事实》《妙好人》与《妙好人浅原才市集》均论述到真宗信仰。

1907年（明治四十年）

出版英文版《大乘佛教概论》（Outlines of Mahayana Buddhism），本书奠定了铃木大拙佛教学者的地位，至今再版不断。在缅因州举行关于佛教的演讲。在《一元论者》杂志撰写一系列有关中国古代历史的论文。

1908年（明治四十一年）

2月，在奥本考特出版社社长格勒的赞助支持下，前往欧洲游历英、法、德等国。7月，身为日本代表出席在伦敦举行的斯维登堡大会创立百年纪念，后来接受英国斯维登堡协会之邀请，将艾曼纽·斯维登堡（Emanuel Swedenborg，18世纪瑞典的基督教神秘主义研究者，并且是一位科学家、哲学家与宗教思想家集于一身的大师级人物，诸多理论影响后世甚深）的《天堂与地狱》（Heaven and Hell）翻译成日文版。9月，在牛津召开的万国宗教史学会上被选为东洋部副会长。

1909年（明治四十二年）

4月，阔别多年首度返日。8月，经好友藤冈作太郎、吉田好久郎的推荐，担任学习院英文讲师。10月，兼任东京帝国大学英文讲师。

1910年（明治四十三年）

4月，获聘为学习院教授（直到1921年）。8月，由日本禅道会发行的《禅道》杂志创刊，铃木大拙为《禅道》杂志担任编辑工作。为了向日本介绍瑞典国宝级大师的神学思想，因此出版《天堂与地狱》，同年，英译《真宗教义》一书。

1911年（明治四十四年）

撰写有关净土宗的教理论文“自力与他力”。12月，不惑之年的铃木大拙在横滨与比特蕾丝·雷恩小姐结婚，夫人出身于美国外交官家庭，两人在美国已认识多年。

1912年（明治四十五年、大正元年）

再次应斯维登堡协会邀请前往英国，其间日译《神爱与神智》（The Divine Love and the Divine Wisdom）、《新耶路撒冷》（The New Jerusalem）、《神意论》（The Divine Providence），至8月返回日本。

1913年（大正二年）

出版《禅学大要》等书。

1914年（大正三年）

开始为英国出版的《新东方》杂志撰写一系列以禅学为主的论文连载。出版《禅的第一义》。

1915年（大正四年）

出版《上进的铁锤》一书。

1916年（大正五年）

担任学习院的舍监，7月中旬带领学习院学生前往中国、朝鲜为期一个月的旅行。8月随释宗演禅师赴日本东北地区旅行。9月决定辞去东京帝国大学的教职工作，专心致力于禅学典籍的著述，出版《关于宗教经验》《禅的研究》《众禅的观点》。

1919年（大正八年）

11月，释宗演禅师圆寂，享年60岁。

1921年（大正十年）

3月，辞退学习院教职，在佐佐木月樵、西田几多郎的推荐之下，移居京都，担任京都大谷大学教授（直至1960年为止）。与佐佐木月樵一起从事真宗教义的英译工作，亦发钻研于佛教学问的研究。大拙的夫人也在大谷大学担任预科教授，夫妻协力于同年5月，在大谷大学校内成立东方佛教徒协会，并且创办英文佛教杂志《东方佛教徒》（The Eastern Buddhist）季刊，夫妻共同编辑以发表佛教论文为主，此杂志刊行持续20年之久。

1924年（大正十三年）

6月，泰戈尔访日，泰戈尔在京都各地的演讲由铃木大拙担任翻译。

1925年（大正十四年）

出版《百丑千拙》。

1926年（大正十五年、昭和元年）

3月，好友佐佐木月樵去世，得年51岁。6月，担任大谷大学哲学科研究室主任，讲授宗教学，其后又开“宗教心理学看禅与净土教”的课程。

1927年（昭和二年）

出版以英文书写的《禅学随笔》（Studies in Zen）、《禅论集第一卷》（Essays in Zen BuddhismⅠ，中文简体版的《铃木大拙禅论集之一》），此后陆续出版以英文本为主的禅学书籍。

1928年（昭和三年）

担任灵智学会京都大乘支部负责人。

1929年（昭和四年）

6月，与夫人一起在镰仓设立动物爱护慈悲园。

1930年（昭和五年）

与泉芳璟共同进行梵文《楞伽经》的研究，同年出版《禅是什么》，并以英文本发表《楞伽经研究》（Studies in the Lankavatara Sutra）。

1932年（昭和七年）

出版《神会录》、《禅的精粹》、《六祖坛经》（兴正寺版），以及英译梵文《楞伽经》（The Lankavatara Sutra）。

1933年（昭和八年）

《楞伽经研究》一书所做的贡献，使得铃木大拙获得大谷大学荣誉文学博士学位。11月，在横滨迎接胡适，双方会晤多时，同年出版英文本《禅论集第二卷》（中文简体版名为《铃木大拙禅论集之二》）、《楞伽经引用句索引》（Index Verborum to the Lankavatara Sutra）。

1934年（昭和九年）

前往中国、朝鲜等地进行佛教实地考察，并与数十位中国名人、僧侣，如鲁迅、胡适、蒋梦麟（北大校长）、昌桂（峨眉山寺住持）等见面会谈，并将此行访华的印象与感想著成书于来年出版，是年英文本《禅论集第三卷》（中文简体版名为《铃木大拙禅论集之三》）、《禅僧的修行》（The Training of the Zen Buddhist Monk）、《楞伽经引用句索引增订版》（Index Verborum to the Lankavatara Sutra）、《铃木大拙禅学入门》（An Introduction to Zen Buddhism）出版。

1935年（昭和十年）

与泉芳璟一同校订梵文本《华严经入法界品》（The Gandavyuha Sutra）。是年出版《悟道禅》、《禅堂的修行与生活》、《禅与日本人的性格》、《少室逸书》（菩提达摩撰述的文集）、《禅佛教手册》（Manual of Zen Buddhism）。

1936年（昭和十一年）

以日本代表身份出席在伦敦召开的世界宗教大会（World Congress of Faiths）。会后，他被日本外务省委派为英日交换教授，在剑桥、牛津等英国各大名校展开一系列“禅与日本文化”的讲座，11月，又转往美国中部与东部的大学进行同一主题的演讲，最后在洛杉矶的西本愿寺说法，直至翌年1月才返回日本。

1937年（昭和十二年）

出版《禅与念佛心理学的基础》《宗教浅说》。

1938年（昭和十三年）

出版《禅与日本文化》（Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture）的日译本，该书与《禅论集》成为世界宗教史的不朽名著，并且出版了《日本佛教》（Japanese Buddhism）、《禅的各种问题》等书。

1939年（昭和十四年）

7月，夫人比特蕾丝去世，享年61岁。出版《无心》一书。此后以旅居美国的时间为多，但每年仍出版多本日文作品。

1940年（昭和十五年）

4月，设立禅文化国际研究会。出版《禅堂的教育》、《盘珪的不生禅》、《六祖坛经》（大乘寺版）。

1941年（昭和十六年）

出版《禅问答与领悟》《盘珪禅师语录》《一个真实的世界》《佛教的核心》。

1942年（昭和十七年）

为大谷大学教学研究所研究员。出版《东方的一》、《盘珪禅的研究》、《净土系的思想论》、《碧岩录》（Hekigan Poku）。

1943年（昭和十八年）

出版《禅的思想》《盘珪禅师说法》《文化与佛教》《一个禅者的思索》《宗教的经验事实》《禅思想史研究》《拔队禅师法语》。

1944年（昭和十九年）

3月，在安宅弥吉的资助下，圆觉寺塔头东庆寺山上的松冈文库所在的建筑物落成。10月，任大谷大学教学研究所东亚教学部部长。出版《大灯百二十则》《月庵和尚法语》《日本的灵性》。

1945年（昭和二十年）

好友西田几多郎逝世，享年75岁。12月，申请的财团法人松冈文库的设立获得批准。出版《绝观论》。

1946年（昭和二十一年）

铃木大拙为报答恩师释宗演禅师，决定在镰仓东庆寺创设“松冈文库”。松冈文库主要致力于禅宗古籍的校订与日译，收藏与出版禅学的古今文献，以及保存铃木大拙毕生藏书等，藏书册数超过5万册，成为日本首屈一指的文库。松冈文库内所藏的室町时代的古写本，已经成为日本重要文化资产。

12月，担任大谷大学教学研究所顾问。出版《今北洪川》《关于宗教的信件》《关于宗教》《日本灵性的自觉》《建设灵性的日本》等书。

1947年（昭和二十二年）

出版《佛教简论》《神秘主义与禅》《自主的思考》《宗教与生活》《佛教的本质》。

1948年（昭和二十三年）

出版《给青年》《日本的灵性化》《禅堂生活》《宗教与文化》《宗教与近代人》《妙好人》《驴鞍桥》《东方与西方》等书。

1949年（昭和二十四年）

1月，荣列日本学士院院士。6月前往夏威夷，出席夏威夷大学召开的第二届东西方哲学家会议。9月至翌年2月，在夏威夷大学讲学。11月时，获日本天皇授予文化勋章，集荣耀于一身，享誉国际。是年出版《真宗杂录》（A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism）、《禅的无心之说》（The Zen Doctrine of No-Mind）、《禅生活》（Living by Zen）、《佛教与基督教》、《临济的基本思想》（The Fundamental Thought of Rinzai）。

1950年（昭和二十五年）

铃木大拙于2月离开夏威夷，到加州的克里蒙特大学（Claremont College）讲授日本文化与佛教，随后接受洛克菲勒集团的委托，以80岁的高龄在美国展开长达8年以上讲授佛教哲学之途，铃木大拙前往美国各大学讲授“禅与华严”，足迹踏遍哈佛、耶鲁、哥伦比亚、芝加哥、普林斯顿等大学院校，自此西方世界研究禅学的热潮因而展开。

1951年（昭和二十六年）

在哥伦比亚大学演讲《华严哲学》，出版《禅思想史研究》第二卷。

1952年（昭和二十七年）

2月，担任哥伦比亚大学客座教授，讲授《华严哲学》《禅的哲学与宗教》《宗教入门》《宗教论集》《有关宗教的基本疑问》等。

1953年（昭和二十八年）

6月至9月，铃木大拙游历欧洲诸国，并在伦敦、罗马、慕尼黑等地讲学。

1954年（昭和二十九年）

在哥伦比亚大学哲学系讲授“禅的哲学和宗教”，七八月前往欧洲游历与演讲，9月回到日本，停留5个月。出版《宗教》《复苏的东方》。

1955年（昭和三十年）

1月，由古田绍钦编辑整理的《铃木大拙选集》，获得朝日新闻社肯定，铃木大拙受颁朝日文化奖，之后继续前往哥伦比亚大学授课。10月，被推举为日本宗教学会名誉会长。出版《禅的研究》（Studies in Zen）。

1956年（昭和三十一年）

8月，赴墨西哥市立大学演讲，同年出版《禅佛教》（Zen Buddhism），威廉·巴瑞特（William Barrett）将其在墨西哥讲学的内容整理编辑成论文集。担任财团法人《西藏大藏经》研究会会长（后来该研究会更名为铃木学术财团）。

1957年（昭和三十二年）

1月，成立纽约禅研究会，担任会长。6月辞去哥伦比亚大学的教职，7月前往墨西哥，与弗洛姆博士（Dr. Erich Fromm）共同参加有关禅与精神分析的讨论会议，随后在墨西哥大学讲学。回美国后改居住在麻省，前往麻省理工学院、韦斯利学院（Wellesley College）、布兰迪斯大学（Brandeis University）、瑞德克立福大学（Radcliffe College）、安默斯特学院（Amherst College）等大学演讲。是年出版《基督教和佛教的神秘主义》（Mysticism：Christian and Buddhist）。

1958年（昭和三十三年）

4月前往欧洲，以远东代表身份出席在比利时布鲁塞尔召开的万国博览会宗教部会议，席间以“灵性”为主题发表演说。11月返回日本。

1959年（昭和三十四年）

6月，出席在夏威夷大学举行的第三届东西方哲学家会议。8月，夏威夷大学授予铃木大拙法学名誉博士学位，同时被授予名誉博士学位的还有中国的胡适。同年出版《禅和日本文化》（Zen and Japanese Culture）。

1960年（昭和三十五年）

10月，大谷大学为铃木大拙举办90岁大寿庆贺会，铃木学术财团出版《佛教与文化》纪念论文集。

辞掉大谷大学教授职务，尔后成为大谷大学名誉教授。12月，以国宾身份受邀访问印度，为期一个月。是年在弗洛姆博士与马蒂诺（Richard De Martino）协助下，共同出版《禅与精神分析》（Zen Buddhism and Psychoanalysis）。

1961年（昭和三十六年）

从印度返回日本，因全身检查住进东京圣路加医院。同年英译完成《教行信证》。

1964年（昭和三十九年）

4月，获颁印度亚细亚协会第一届泰戈尔奖，6月赴美，住在纽约，7月前往夏威夷，出席在夏威夷大学召开的第四届东西方哲学家会议。

1965年（昭和四十年）

停刊已久的英文杂志《东方佛教徒》复刊。

1966年（昭和四十一年）

素有“世界禅者”美誉的铃木大拙，于1966年7月11日下午住进东京圣路加医院，于7月12日上午5点5分因突发绞扼性肠闭塞症辞世。戒名“也风流庵大拙居士”。享年96岁。

# 附录二 铃木大拙主要著作一览表



1895年

日译出版：保罗·卡鲁斯（Paul Carus）的英文著作《佛陀的福音》（The Gospel of Buddha）。

1896年

著《新宗教论》（New Theory of Religion）。

1900年

英译出版：《大乘起信论》（Awakening of Faith）。

1906年

英译出版：释宗演演讲集（The Sermons of a Buddhist Abbot）。与保罗·卡鲁斯共同英译出版《太上感应篇》《阴骘文》。

日译出版：保罗·卡鲁斯的《阿弥陀佛》（Amitabha）。

1907年

著《大乘佛教概论》（Outlines of Mahayana Buddhism）。

1910年

日译出版：艾曼纽·斯维登堡（Emanuel Swedenborg）的《天堂与地狱》（Heaven and Hell）。

英译《真宗教义》。

1912年

日译出版：《神爱与神智》（The Divine Love and the Divine Wisdom）、《新耶路撒冷》（The New Jerusalem）、《神意论》（The Divine Providence）。

1913年

著《禅学大要》。

1914年

著《禅的第一义》。

1915年

著《上进的铁锤》。

1916年

著《关于宗教经验》《禅的研究》《众禅的观点》。

1921年

英文佛教杂志《东方佛教徒》（The Eastern Buddhist）创刊。

1925年

著《百丑千拙》。

1927年

著《禅学随笔》（Studies in Zen）、《禅论集第一卷》（Essays in Zen Buddhism，Ⅰ）。

1930年

著《禅是什么》、《楞伽经研究》（Studies in the Lankavatara Sutra）。

1932年

英译出版：梵文《楞伽经》（The Lankavatara Sutra）。

著《神会录》、《禅的精粹》、《六祖坛经》（兴正寺版）。

1933年

著《禅论集第二卷》（Essays in Zen Buddhism，Ⅱ）、《楞伽经引用句索引》（Index Verborum to the Lankavatara Sutra）。

1934年

著《禅论集第三卷》（Essays in Zen Buddhism，Ⅲ）、《禅僧的修行》（The Training of the Zen Buddhist Monk）、《楞伽经引用句索引增订版》（Index Verborum to the Lankavatara Sutra）、《铃木大拙禅学入门》（An Introduction to Zen Buddhism）。

1935年

著《悟道禅》、《禅堂的修行与生活》、《禅与日本人的性格》、《少室逸书》（菩提达摩撰述的文集）、《禅佛教手册》（Manual of Zen Buddhism）。与泉芳璟一同校订梵文本《华严经入法界品》（The Gandavyuha Sutra）。

1937年

著《禅与念佛心理学的基础》《宗教浅说》。

1938年

著《日本佛教》（Japanese Buddhism）、《禅的各种问题》等书。

出版日译本《禅与日本文化》（Zen Buddhism and its Influenceon Japanese Culture）。

1939年

著《无心》。

1940年

著《禅堂的教育》、《盘珪的不生禅》、《六祖坛经》（大乘寺版）。

1941年

著《禅问答与领悟》《盘珪禅师语录》《一个真实的世界》《佛教的核心》。

1942年

著《东方的一》《盘珪禅的研究》《净土系的思想论》《碧岩录》。

1943年

著《禅的思想》《盘珪禅师说法》《文化与佛教》《一个禅者的思索》《宗教的经验事实》《禅思想史研究》《拔队禅师法语》。

1944年

著《大灯百二十则》《月庵和尚法语》《日本的灵性》。

1945年

著《绝观论》。

1946年

著《今北洪川》《关于宗教的信件》《关于宗教》《日本灵性的自觉》《建设灵性的日本》。

1947年

著《佛教简论》《神秘主义与禅》《自主的思考》《宗教与生活》《佛教的本质》。

1948年

著《妙好人》《宗教与文化》《给青年》《日本的灵性化》《禅堂生活》《宗教与近代人》《驴鞍桥》《东方与西方》。

1949年

著《真宗杂录》（A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism）、《禅的无心之说》（The Zen Doctrine of No-Mind）、《禅生活》（Living by Zen）、《佛教与基督教》、《临济的基本思想》（The Fundamental Thought of Rinzai）。

1951年

著《禅思想史研究》第二卷。

1954年

著《宗教》《复苏的东方》。

1955年

出版《禅的研究》（Studies in Zen）。

1956年

著《禅佛教》（Zen Buddhism）。

1957年

著《基督教和佛教的神秘主义》（Mysticism：Christian and Buddhist）。

1959年

著《禅和日本文化》（Zen and Japanese Culture）。

1960年

在弗洛姆博士与马蒂诺的协助下，共同出版《禅与精神分析》（Zen Buddhism and Psychoanalysis）。

1970年

后世整理《真宗入门》（Shin Buddhism）纽约演讲集。

1973年

出版1961年完成的英译著作《教行信证》。

2003年

岩波书店出版《铃木大拙全集》40册。



## 智慧禅

禅不是哲学，也不是宗教，而是一种基于“静”的境界，一种洒脱的行为和体验。但禅的境界看不见、摸不着，只有自己去体验，去受用。当心如止水，心上无尘，一花一草便是整个世界。

禅也是一条探索开发智慧之路。我们每个人都具足如来智慧德相，只因妄想执着而不能证得。禅告诉我们，若人生不得自在，不得圆满，千万不要在桎梏之外去求解脱，不要在烦恼之外去求菩提。因为，圆满觉悟的人生就在本心之间，一转身、一刹那，便是无限的解脱。

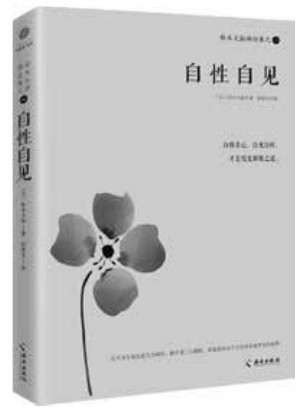
拥有一颗平常心，回归本真，让人生如行云流水，这便是参透人生，便是禅。



禅是什么

（日）铃木大拙 著

本书是“世界的禅者”、日本当代禅宗大德铃木大拙先生所著禅学经典著作之一，主要探讨禅的本质。在本书中，铃木大拙先生以自身对禅的深切体会为基础，借助西方现代思想方法深入透彻地解答了“禅是什么”，有助于现代读者走出心灵的困境、摆脱俗世的纷扰，找到最真实的自己。



铃木大拙禅论集之一·自性自见

（日）铃木大拙 著

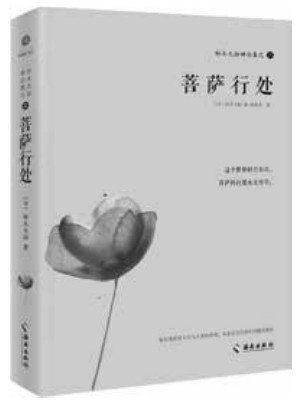
我们常常不知生命的究竟意义为何，禅让我们睁开第三只眼睛，看清由于我们的无知而未能梦见的境界。本书主要从历史源流分析禅的根本精神和发展轨迹，彻底分析从中国起源的禅宗如何一步步融入到日本文化之中，进而演变成独具日本民族特性的禅学传统。



铃木大拙禅论集之二·开悟之旅

（日）铃木大拙 著

在铃木大拙看来，公案参究是一种求悟的手段，是现代禅修的要件，更是禅学能够延伸到今天的重要因素。基于此，铃木大拙在书中重点论述了公案参究与禅悟、念佛之间的关系，以及公案参究对禅悟的促进作用等。铃木大拙对于禅悟的见解，是对参禅者进行的透彻提点，依此修习，可以拨云见月，廓然开悟。



铃木大拙禅论集之三·菩萨行处

（日）铃木大拙 著

本书重点揭示禅对于人们现实生活的影响、对于人们精神世界的滋养及疗愈作用。铃木先生文笔凝练，论述真切深刻，又闪烁着智慧的光芒，对于现代读者同样具有深刻的启迪意义，尤其有助于现代人自行自省、安顿心灵、挣脱藩篱，如实地看清生命的奥秘和人生的意义。



铃木大拙禅学入门

（日）铃木大拙 著

本书是铃木大拙禅学经典系列的入门读物，也是大众了解禅学的最基础的书。铃木大拙以其对东西方哲学的修养为背景，将禅学融合于西方哲学领域，使禅的思想性可以在比较广泛的基础上得到交流，也为人们提升精神品质开启了一扇窗户。



禅生活

（日）铃木大拙 著

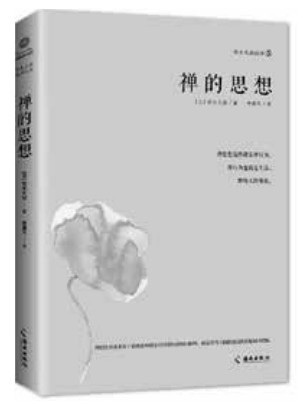
《禅生活》从崭新的角度阐述了禅的精髓，让读者进一步了解禅与生活的因缘关系，明了日常生活中一举手、一投足的真实面目。在书中，铃木大拙首先从西方的“神”及“神圣的思想”引申出禅生活的论断，接着论述了何为证悟以及如何获得证悟，最后借用大量公案实例分析了公案对人的证悟的重要性。



禅与心理分析

（日）铃木大拙 著

本书是融合禅学与心理学的经典名著，主要根据禅学大师铃木大拙与著名心理分析学家弗洛姆等人在1957年展开的东西方思想对话整理而成。禅与心理分析，在拯救心灵创伤、寻求人生答案、超越自我、迈向心身健康之路等方面，都具有异曲同工之妙。



禅的思想

（日）铃木大拙 著

本书系统梳理了禅的思想体系和行为原理，既有原汁原味的禅的思想精髓，又有对生活体验的意见和建议，可作为了解东方禅学思想的入门之书。作者通过解说达摩遗作、禅宗史书和古代韵文著作中的禅意，揭示出“二入四行观”“安心法门”“信心铭”等禅学思想的内涵及“无功用”“超个我”等禅学行为原理，进一步引导读者从知行合一的角度理解“禅是什么”。



佛陀之心

（越南）一行禅师 著

一行禅师以自身的禅修体悟以及深入浅出的笔法，将佛法浓缩成一篇篇贴近生活的禅修指导，对佛教的基本教义做了最生活化的阐释。本书直探佛法心要，对于想安顿身心的读者来说，是一本贴近佛陀本怀的生活佛法书。



越用力，越焦虑

（越南）一行禅师 著

《越用力，越焦虑》是写给每一个活在奋斗、慌乱、焦虑、迷茫中的现代人们，是给千万都市人的生命启示录。在这个到处充满压力的社会，我们用力地生活，为什么反而会活得这样辛苦，过得如此慌乱？究竟是我们不够努力，还是一不小心用力过了头？



景德传灯录

（宋）道元 辑

《景德传灯录》是宋真宗年间释道原编撰的禅宗灯史。其书辑录自过去七佛，及历代禅宗诸祖五家五十二世，共一千七百零一人之传灯法系。《景德传灯录》在宋、元、明各代流行颇广，特别是对宋代教界文坛产生过很大的影响。



五灯会元

（宋）普济 辑

“五灯”指五部禅宗灯录：①北宋法眼宗道原的《景德传灯录》；②北宋临济宗李遵勖的《天圣广灯录》；③北宋云门宗惟白的《建中靖国续灯录》；④南宋临济宗悟明的《联灯会要》；⑤南宋云门宗正受的《嘉泰普灯录》。《五灯会元》合“五灯”为一书，叙录简要。



联灯会要

（宋）悟明 辑

《联灯会要》选录自《景德传灯录》《天圣广灯录》等书。自卷一至卷二十九前半部分计收录过去七佛以及天童正觉法嗣净慈慧晖等六百余人之示众法语与机缘问答。卷二十九后半部分为《应化贤圣》《亡名尊者》，收录佛陀波利等二十一位应化贤圣，以及二十七位无名尊者。卷三十为《傅大士心王铭》等十四篇短文。



嘉泰普灯录

（宋）正受 辑

《嘉泰普灯录》内容普及王侯、士庶、女流、尼师等圣贤众庶，故名《普灯录》。全书用时十七年，于嘉泰四年（1204）编成。它是介绍禅宗师承的经典之作，不仅仅是宗门的师承关系，还包括修行的正确与否，以及禅的真伪。



天圣广灯录

（宋）李遵勖 辑

《天圣广灯录》收录了释尊、西天二十七祖、东土六祖、南岳下九世、青原下十二世，约三百七十余人之略传及机缘。而于南岳下禅师之叙述特别详细，马祖以后之诸师语录几乎全部收录。本书是佛教禅宗的经典之作，完整呈现了禅宗的精髓，是禅宗修行的必读书。



建中靖国续灯录

（宋）惟白 辑

《建中靖国续灯录》是承继《景德传灯录》及《天圣广灯录》而来的传灯录，故名《续灯录》。本书依禅门法脉相续的次第，辑录师资略历、机缘语句、古则公案及偈颂等，并特别偏重云门宗禅者语录的揭载。全书分正宗、对机、拈古、颂古、偈颂五门。

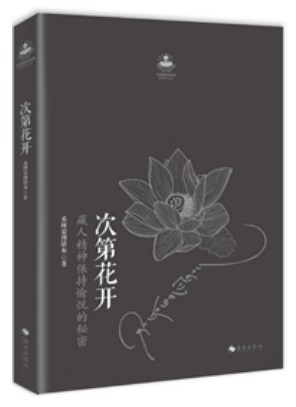


## 修心坊

佛法是一种关于生命的学说，其智慧在于通达世界和生命的实相，可以帮助人们建立一种理想的人生境界，找到人类存在的终极意义。

佛法不是笼统僵化的说教，也不该是仅限于学者、专业人士在小范围内研究、实践的高深学问和专门技术。佛法中最幽深的理论，是与我们当下的身心活动紧密联结的，也是为了解决现实人生中遇到的问题。

一个人经历的世事越多，越会怀疑自己所要追求的东西，疲惫的感觉也就越强烈。其实，让人疲惫的不是现实的束缚，而是心灵的颓废，是不知道该如何面对世界与人生。我们无法去外面找一颗现成的没有烦恼的心来移植到自己身上，也别想某天早上醒来突然就发现自己改头换面成了个“解脱的人”。我们唯一能做的只有面对当下，回归内心。



次第花开

希阿荣博堪布 著

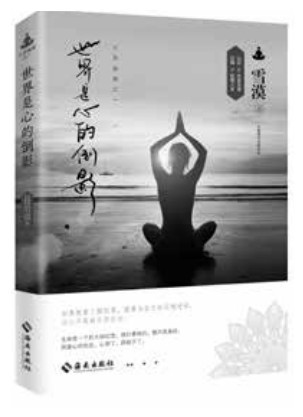
《次第花开》是希阿荣博堪布所写的心灵随笔集，以现代人的思维和表达方式，将心灵世界应有的美好境界娓娓道来。书中处处散发着慈悲与智慧的光芒，堪布睿智柔和的文字，朴实生动的开示，帮助我们坦然地面对心的本性，并从各种困惑中解脱出来，获得重塑心灵世界的力量。



清凉山上

菩提洲 著

本书忠实记录了《次第花开》一书的作者希阿荣博堪布2012年7月对五台山（别名清凉山）各胜境的参观朝拜。沿着25年前法王如意宝朝礼五台山的足迹，尊者带着弟子们一路发愿、供灯，讲述五台山各胜境的历史典故以及诸多大圆满祖师在五台山上修行的故事。



世界是心的倒影

雪漠 著

本书是著名灵性作家雪漠专门针对现代人而写的心灵随笔集。雪漠的观点源于传统的大手印智慧，同时对这一古老智慧做了通俗化的表述和阐发，直指人心，有着穿透人心的力量。对于那些时时为痛苦所困，以及陷入热恼和焦虑的人，本书无疑是一剂智慧的良药。



让心属于你自己

雪漠 著

《让心属于你自己》是雪漠根据自己二十年闭关修炼大手印的经验和对生活的智慧感悟，告诉我们如何跟焦躁的心说再见，如何拥有一颗真正属于自己的心。阅读此书，将会为忙碌的现代生活提供一份参照，带来一点启迪，展示另外一种觉悟的可能性。



海云继梦讲人生·非常心经

海云继梦 著

本书是一代高僧对《心经》实修实证的感悟，海云继梦以华严的精神体会《心经》的生命本质，强调修行需要的不是概念，也非理论，而是实实在在的直观体验和生命感受，修行的关键，就在于如何让生命与经文中的义理相融相契。



海云继梦讲人生·非常坛经

海云继梦 著

海云继梦法师以华严精义阐释禅宗经典《坛经》。他认为《坛经》是理解其他经典的基础，从而以实修与经典相印证，进而指导实修的明心法门、见性关窍，阐述不执着的生命最美丽，从而活在自由自在的生命里。



海云继梦讲人生·非常金刚经

海云继梦 著

这是一代高僧对《金刚经》实修实证的感悟，作者在书中强调修行需要的不是概念，也非理论，而是实实在在的直观体验和生命感受，画饼好看不能充饥，所以修行的关键，就在于如何把经文中的义理真真切切地灌注到自己的生命中去。



秘密之书

（美）迪帕克·乔普拉 著

《秘密之书》凝聚了伟大的精神导师迪帕克·乔普拉一生的智慧和洞察力，细述了15个改变生命的秘密，包括完美爱情的秘密、治愈的秘密、慈悲和信念的秘密等。本书凭借深入浅出的理论阐述和生动形象的事例解析，一步步将读者引入精神修习的旅程。



世界上最快乐的人

咏给·明就仁波切 著

当代国际心灵导师、藏传禅修大师明就仁波切，在《世界上最快乐的人》一书中，阐述他自己是如何通过佛法禅修克服童年时代的恐慌症，获得内在真正的快乐的。本书行文轻松活泼，所述故事生动幽默，更重要的是，处处有着仁波切充满智慧的慈悲话语。



世界上最幸运的人

咏给·明就仁波切 著

21世纪被称为“焦虑年代”。焦虑已经是人类长期的症状。我们不安和烦恼，在解决的过程中又制造出更多的纠葛和问题。此书正是一本解除焦虑的实用手册，教导大家用佛教的洞见和实修，来解决日常遭遇的难题。



回到今生

布莱恩·魏斯 著

布莱恩·魏斯在书中揭开了宇宙基本的生命动力及疗愈的能量——“爱”，这股能量使人们经历无数次生命。他强调通过前世回溯重新去扩张与体验爱的经验，并且教导我们如何“灵性自助”，告诉我们放掉愤怒、建立相爱的家庭，培养丰富的爱与同情心的重要性。



如莲绽放

泽仁扎西堪布 著

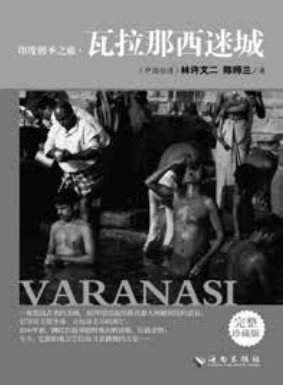
《如莲绽放》是一部图文精美的心灵随笔集，也是藏地的心灵指引书。泽仁扎西堪布在书中将佛家智慧以浅白、优美、精练的语言表述出来，告诉我们如何快乐地生活、找到心灵的归宿，获得自在安乐。



大通方广忏悔灭罪庄严成佛经

陈斌冠 勘校

本书是本师释迦牟尼佛于其涅槃日，在前往拘尸那罗城外的娑罗树林涅槃的途中，无请自住而言说法的一部极为重要的大乘经典。经中世尊为众生开显忏悔无量劫以来所造作的重罪恶业之行事、坛法、观修、梦相等，令众生除罪消业，入解脱门，成就佛果。



印度朝圣之旅·瓦拉那西迷城

陈师兰、林许文二 著

瓦拉那西是印度北方邦恒河岸边的一座有着两千多年历史的古城。相传当初佛陀曾经到此处传教。今天，这里仍然是印度佛教传统保存得十分完整的地点之一，也是印度修行者聚集的圣地。本书详细地从历史、传说、生活习俗、宗教传统、建筑风格等方面描绘了这座神秘的古城，以第一手的资料和图片，呈现出古城迷人的历史与现状。



印度朝圣之旅·桑奇佛塔

陈师兰、林许文二 著

本书是探寻早期佛教艺术、印度古文明的一部立体史书。桑奇佛塔位于印度中部，遗址内总共有51个大大小小的塔寺遗迹，包括佛塔、塔门、寺院、僧院、石柱等。桑奇为人类保存了最古老、最完整、最壮丽的佛塔，而千姿百态的刻绘、浮雕则展示了佛陀的图像密码、古印度人的生活样貌。



印度朝圣之旅·恒河十二圣地

陈师兰、林许文二 著

本书沿着佛陀诞生、出离、开悟、传教直到涅槃的途径，结合当地的历史人文特色，详细地介绍了印度的佛教十二圣地：蓝毗尼、迦毗罗卫、菩提迦耶、鹿野苑、王舍城、那烂陀、舍为城、憍赏弥、僧伽施、巴特那、吠舍离、拘尸那罗，让读者能够全面了解印度圣地的过去与现况，以及圣者佛陀的一生。



## 生命之书

生命本是一场修行，而修的正是一颗心。只有让心安住下来，才能坦然面对人生的起伏。

禅修，是生命的艺术，也是疗愈心灵的良药。

对于每一个寻求内心平静的人来说，禅修无疑是极好的礼物。

“生命之书”将心定和尚、铃木俊隆、德宝法师等禅学大师的精彩教示分享给全世界。

用内观、禅定、正念、八正道⋯⋯等修行方法，放下执念，回归当下，享受自在的人生。



心定

心定和尚 著

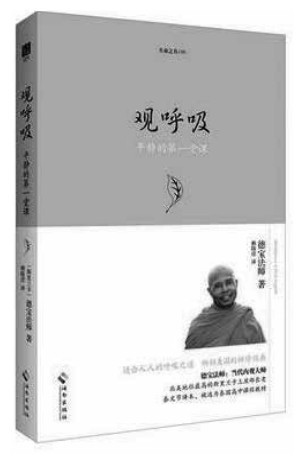
本书根据星云大师弟子——心定和尚在禅堂或佛学讲座的讲稿整理而成，内容包括参禅修定的具体方法、要领、佛法上的思考和理解，以及如何将这些修行的方法运用到生活中。他的这些弘法教学，既具深度，又能做条理的层次分析，对参禅修定的初学者来说，是很好的禅修导引。



内观

（美）威廉·哈特 著

内观是印度古老的自我观察方法之一，早在两千五百年之前，已在印度被传授，它是治愈一切烦恼的良药，亦称生活的艺术。本书介绍了葛印卡老师所教导的内观方法的梗概，希望借此增进对佛陀教导的精华——内观方法的了解。



观呼吸

德宝法师 著

本书是德宝法师用人人都看得懂的语言写成的禅修经典著作。在书中，德宝法师开篇就指明禅修的目的，以及常人对禅修的种种误解，然后系统地介绍了如何通过单纯的觉察与呼吸的掌握，达到正念，让心变得稳定、敏锐和专注。



你可以不生气

（越南）一行禅师 著

《你可以不生气》是一行禅师写给当今人类的伟大著作。一行禅师提醒我们，把生气当作自己的孩子，好好地拥抱、照顾，受伤的孩子很快就可以康复。本书告诉我们在这个躁动不安的时代，如何平息内心愤怒火焰，获得身心健康，走向快乐和幸福。



八正道

德宝法师 著

在本书中，德宝法师以实际禅修经验，解说了八正道每个道支的深刻内涵，并分析了人们对此可能产生的误解或偏见。本书不仅让人们明白何谓快乐的内在生活，而且还教导人们如何在日常生活中运用八正道达到快乐。尤其重要的是，他融合了南传佛教教理的诠释和现代人的思考方式，精心解说，令人耳目一新。



禅者的初心

（日）铃木俊隆 著

铃木俊隆禅师用最简单的语言，从日常生活的情境切入，阐明如何在生活中保持初心，实现禅心。本书指导人们如何修行，说明何谓禅生活，禅修是以何种态度和了解为前提的，并且鼓励读者活出自己的真实本性。



禅者的初心2

（日）铃木俊隆 著

《禅者的初2》由禅师在世最后三年间的35篇开示讲稿编辑而成。铃木俊隆禅师以寻常生活的语调、幽默感和一颗慈悲心，教导我们如何打开本性，找到原初的自我，回归广大的心胸，超越得失荣辱，享受真实的生命。



铃木大拙说禅③

禅生活

［日］铃木大拙 著  
 刘建 译

海南出版社  
 HAINAN PUBLISHING HOUSE

目录

[第一篇 禅生活](#Di_Yi_Pian____Shan_Sheng_Huo)

[第二篇 禅之概观](#Di_Er_Pian____Shan_Zhi_Gai_Guan_1)

[（一）如何是佛](#_Yi__Ru_He_Shi_Fo)

[（二）接化手段](#_Er__Jie_Hua_Shou_Duan)

[（三）本来面目](#_San__Ben_Lai_Mian_Mu)

[（四）公案问答](#_Si__Gong_An_Wen_Da)

[第三篇 明心见性](#Di_San_Pian____Ming_Xin_Jian_Xin_1)

[（一）如何是悟](#_Yi__Ru_He_Shi_Wu)

[（二）把握当下](#_Er__Ba_Wo_Dang_Xia)

[（三）当下顿悟](#_San__Dang_Xia_Dun_Wu)

[（四）如何用功](#_Si__Ru_He_Yong_Gong)

[（五）德山点心](#_Wu__De_Shan_Dian_Xin)

[（六）彻见本性](#_Liu__Che_Jian_Ben_Xing)

[（七）本来清净](#_Qi__Ben_Lai_Qing_Jing)

[（八）随机施教](#_Ba__Sui_Ji_Shi_Jiao)

[（九）大彻大悟](#_Jiu__Da_Che_Da_Wu)

[（十）芥子须弥](#_Shi__Jie_Zi_Xu_Mi)

[第四篇 觉悟之路](#Di_Si_Pian____Jue_Wu_Zhi_Lu_1)

[（一）禅宗典籍](#_Yi__Shan_Zong_Dian_Ji)

[（二）禅的发展](#_Er__Shan_De_Fa_Zhan)

[（三）摆脱束缚](#_San__Bai_Tuo_Shu_Fu)

[（四）叩开禅门](#_Si__Kou_Kai_Shan_Men)

[（五）悟道因缘](#_Wu__Wu_Dao_Yin_Yuan)

[（六）盘珪求道](#_Liu__Pan_Gui_Qiu_Dao)

[（七）不生之禅](#_Qi__Bu_Sheng_Zhi_Shan)

[（八）禅与净土](#_Ba__Shan_Yu_Jing_Tu)

[第五篇 公案](#Di_Wu_Pian____Gong_An_1)

[（一）石上栽华](#_Yi__Shi_Shang_Zai_Hua)

[（二）生死事大](#_Er__Sheng_Si_Shi_Da)

[（三）庭前柏树](#_San__Ting_Qian_Bai_Shu)

[（四）长夜明灯](#_Si__Chang_Ye_Ming_Deng)

[（五）信心为本](#_Wu__Xin_Xin_Wei_Ben)

[（六）拳打脚踢](#_Liu__Quan_Da_Jiao_Ti)

[（七）禅悟价值](#_Qi__Shan_Wu_Jia_Zhi)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

# 第一篇 禅生活



“禅生活”这一命题的内涵何在呢？简而言之，这一命题意味着我们芸芸众生的所有日常物质和精神生活都与禅相伴，与禅共存。

可以设想一下，我们的日常生活可曾须臾脱离过“禅”吗？饲养在鱼缸中的一尾尾小鱼，任凭如何拼命地挣扎也脱离不开那个小小的世界，若是强行逃离，最终只能落得个遍体鳞伤、必死无疑的可怜下场。正所谓世间法是梦幻空花，非世间法亦是梦幻空花，都是无法把握的，世人终究跳不出世间法的窠臼。

如果我们从其他角度来观察的话，所谓“基于禅的生活”可以理解为：在我们呱呱落地世间之前业已具有的“头脑”之上再添加另外一个“头脑”之意。我为什么要在这里不厌其烦地反复阐述这一命题呢？这是因为我们往往由“何为人之本源”这一似乎人人都存在的日常生活疑问出发，最终卷入自身内心的思想纠葛而陷入束手无策、不可自拔的境地。毋庸赘言，这是一个无奈的结局。而正是这种“愚蠢”发问的本身，向我们芸芸众生展示了一个迄今为止未曾领悟过的思维领域。

换言之，所谓“愚昧无知”就是一种“好奇心”。“好奇心”可以称之为“神”赋予我们人类的一种精神财富。恐怕“神”就是为了更加了解自身本源而创造了人类，继而借助人类来满足自身的好奇心吧？

言归正传，拙著既然以“禅生活”为命题，那么我们就首先由这一命题探讨开来吧。为阐明这一命题，我们可以运用“神”（“神圣的生命”）赋予我们人类内在思维领域的高度发达而丰富的知识，即“思想意识”。这是因为，所谓“知识”正是我们人类与其他生物的根本区别之所在。“知识”二字本身十分繁琐抽象，但知识是我们人类经营日常生活的工具，只要我们恰如其分地加以运用，就一定能够获益匪浅。

众所周知，唯物主义者主张：思维取决于存在，而存在不为思维所左右，源于实根实据的存在又被其本身所制约。我本人认为唯物主义者的这一论断疏忽了一个不可否定的事实：如果没有思维和意识，我们只能称所谓“存在”为“非存在”。事实上，所谓“存在”，只有自我对此有所意识之时，才可以称其为存在。如果“神”只是作为“神”而仅仅止步于自我本身，那么“神”即为“非存在”；只有当“神”觉悟到了“神”并非“神”之自身，“神”方能升华为“神”。也就是说，“神”非为“神”自身，故而“神”即为“神”。“神非为神”这一论断取决于“神”之内涵。所谓“神非为神”就是“神”自身的思想和意识。正是依据这一意识，“神”既可以脱离其自身，同时也可以回归其自身。由此而推，我们难以盲目地附和唯物主义者所主张的“思维取决于存在，而存在不为思维所左右”这一论断。我们可以推论：存在自身由于思维而存在，也就是说，“存在”并非“存在”自身，故而“存在”即为“存在”。

禅就是生存，禅就是生活，生存就是禅。也就是说，我们芸芸众生并非借助禅而生存，而是生存于禅之中。但是可以说，所谓“芸芸众生借助禅而生存”这一论点就是源于对上述事实的认识。

毋庸赘言，这种认识至为重要。为什么这样讲呢？因为没有比在日常生活中体会认识“神圣”更为重要的了。犬之所以永远为犬，就是因为犬没有意识到自身为犬，也不知晓自身包容着“神圣”，所以，犬不可能超越自身。犬嗅到了骨头的气味就会飞奔而食，渴了就会觅水而饮；周期性地追逐异性，甚至不惜为得到追求目标而与竞争者拼死相搏；当自身生命行将终结之际，只能听天由命咽气死亡而已。犬为什么不能慨叹自身的命运？为什么既无悔恨也无期盼和憧憬？这一切都是源于何处呢？这完全在于，犬意识不到自身的“佛性”，觉悟不到这一真理而终其生的缘故。可以确切地说，犬虽然生存于“禅”之中，却并非借助“禅”而生存；生存于“禅”之中，且借助“禅”而生存的唯有人类。但是，仅仅生存于“禅”之中并非至善至美，我们芸芸众生应该基于“禅”而生活。

我以为，我们芸芸众生应该具有生存于“禅”之中这一意识。毋庸赘言，这一意识远远有别于我们平素所理解的普通意识，它显示了人类可以抵达的精神终极彼岸，接近于“神”的意识。当“神”目睹自己的生命所显示出的光芒时，“神”诲而言之：“这就是善！”可以认为，“神”所下的定论，就是对世间意识的最为原始的觉悟，就是芸芸众生所生存着的这个世界的原始形态。仅仅借用“光明”和“黑暗”这两个概念来解释世界，是远远不能够揭示和阐明世界的原始状态的。只有当我们具备了客观评价主客观世界的姿态，即正确而客观地进行自我评价的姿态，这个世界才开始启动。这也相当于“窃食禁果”。所谓“食”就是了解和分辨“善恶”，知晓“光明与黑暗”价值的过程。在评价和积累知识的过程中，存在着借助禅而生存的奥秘。

每一个生命都不知不觉地生存于禅之中，而只有人类才明了这一生存的奥秘。借助这一奥秘与“神”相交流，是我们人类的特权。但是，当我们掌握了这一奥秘之时，就不能称其为什么“奥秘”了。这一“奥秘”将昭示于所有具备了“意识”之人。这就是所谓“欲盖弥彰”吧。

禅生活远远地超越了道德范畴。所谓“道德”也可以解释为“束缚”，而禅向我们芸芸众生展示了一个更为广袤无际、更加自由放任的生活天地。

“道德”并非一个抽象的概念，它的作用归根结底是通过社会的或一定阶级的舆论对社会生活起约束作用。所谓“禅生活”，就是整个生活本身，即意味着生活本身就是至善至美。因此，这种生活源于人的主观能动性，而毫无必要去尝试或刻意寻求主观能动性之外的任何其他之物。如果生存于禅之中，那么无论天气何等恶劣，日日也是“好日”。

所谓道德，通常为善恶、邪正等诸多观念所束缚而“作茧自缚”，难以超越其概念范畴。如果超越了其概念范畴，就已经不能称其为道德了。与道德相比，禅不为任何观念所束缚，恰如翱翔于天空的飞禽、遨游于水中的鱼虾、绽放于原野的百合，无拘无束而自由自在。

道德与理智作用为伍，携手而行。我们知道，理智可能将某种事物与其他事物加以区别而使之成为截然相反的对立面。依此类推，将善恶分为截然相对的两个极端的生活方式，当属于道德的概念范畴之内。道德从属于理智的判断，而禅的特点是主张原原本本地接纳一切事物。但是这样讲似乎有失恰当准确而易招致误解之虞。

禅，既对事物加以区别，也对事物做出判断。禅，既不主张否定人体五官的功能乃至理智的作用，也不主张否定道德。美就是美，善就是善，真就是真。禅，并不反对为了评价存在于我们眼前的客观事物而做出一般的判断。所谓禅，就是将禅的内涵附加于上述所有判断之上而生成的“某物”；当我们悟得了这一“某物”之后，我们就可以认同为生活于禅之中了。

然而，这也正是禅最为费解之处，其原因在于禅难以表现其自身。换言之，对于理智的作用的认识已经根深蒂固的芸芸众生来说，找不到能够对其充分理解的表现方式。禅如果赋予自身以语言，其语言将产生使语言这一表现形式彻底颠倒的逆行作用。由此，则将使理智步入迷途而茫然并无所适从。

禅主张“清静行者，不入涅槃。破戒比丘，不堕地狱”。这一主张完全有悖于道德至上主义者的传统观念。白隐禅师（1685～1768）曾经对此加以注释，阐述了他的独特见解：

闲蚁争曳蜻蜓翼，忙燕并憩杨柳枝。

蚕妇携篮菜色多，村童偷笋过疏篱。[[1]](#_1_27)

如果我们基于理智的立场来分析，前者“行者与比丘”原句与后者白隐的独特见解之间有哪些关联呢？可能有些人认为这完全是风马牛不相及。然而，如果从禅的角度出发，则可以清楚地明了其中蕴含着十分清晰的紧密联系，即原经文可以视为白隐注释的偈颂。如果通晓了二者其中一方，即可以明了另一方的含义。

下面，我们基于理智的立场来对此加以分析注释。白隐描绘的是人们司空见惯的日常生活光景。因此，我们平素信步而过，不会觉察到丝毫特别的情调。然而，白隐却将这司空见惯的日常生活光景理解为蕴涵着某种禅意来加以描绘。虽然这是我们日常的生活如实反映出来的禅的体验，但是对于具有一般知识教养的常人来说，由于欠缺正确无误地理解“清静行者，不入涅槃”这一似是而非论点本来面目的涵养，所以认识不到眼前这一事实。如果我们满足止步于一般知识教养，我们将毫无办法脱离污浊的境界。

禅的生活，向我们揭示了单纯依靠理智所难以把握的另一个不可思议的世界的途径。宋代著名的文人苏东坡（1037～1101）参禅修道，禅学造诣颇深，他有这样一首诗传世：

庐山烟雨浙江潮，

未至千般恨不消。

到得还来别无事，

庐山烟雨浙江潮。[[2]](#_2_25)

这首诗展现了庐山美丽而神秘的烟雨、钱塘江宏伟壮观的潮汐，不论我们期望还是不期望禅悟，大自然的景色都依然如故。不论你观赏之前，还是观赏归来之后，大自然的景色都毫无二致，一如诗人所吟咏的“到得还来别无事”。也就是说，不论这个世界上有无禅的存在，大自然的景色不会发生任何变化，依旧是同一个世界。但是，其间我们的思想意识一定萌生了新的变化，否则眼前的大自然景色绝不会呈现“相同色彩”。禅的生活，迄今为止一直存在于我们芸芸众生的心怀之中，由于接触未曾认识过的“日常琐事”而感悟。而这些所谓“日常琐事”对我们整个人生产生影响之时，则将转化为“终身大事”。

如果我们客观地观赏今宵皎洁而明亮的月亮，就可以知晓月亮遵循自然规则而出现朔月或满月，即阴晴圆缺的状态，它终归是同一个天体。然而，文人墨客大多依据不同场合而力图描绘表达各自相异的印象。对于文人墨客来说，形状各异的月亮并不是同一天文学概念。

苏东坡在上述诗句中断言，自己观赏庐山景致前后的感受为“别无事”，表明诗人心灵深处发生了一场巨大的、革命性的变化。由于这场心灵深处的变化过于巨大而彻底，苏东坡本人也意识到了它的深刻含义。如果这种变化只限于局部，尚有可能与其他残存部分加以比较。例如，由观赏充满诗情画意和浪漫主义色彩的月亮而抒发出来的灵感，属于心理感受，而不属于相对意识。

但是，苏东坡上述诗句中表露出来的感悟，渗透于其全身的细胞。所以诗人自身已经完完全全地从悟前的自我境界之中脱离出来了。不仅仅诗人如此，庐山也不再是悟前的庐山了。庐山的存在业已获得了庐山的意识和思维；身为观赏者的苏东坡本人亦同样如此。与此同时，二者终于获得了欢喜而合为一体。这一感悟的转变过程，可以称其为世界上所能够经历体验到的最为壮观之伟业。

正因为如此，笔者力图通过拙作来着力阐明禅——这一伟大而神秘的存在，由此当可自然而然地明了“禅生活”的本来面目。

注解：

[[1]](#_1_26) 见《白隐门下逸话选——荆棘丛谈全译注》（禅文化研究所）。

[[2]](#_2_24) 宋·苏轼《观潮》。

# 第二篇 禅之概观



禅，为佛教诸家学说之一。禅的宗旨强调：唯有禅宗继承了正统佛教的精髓。禅宗主张：不拘流派，如果佛教各宗派教理教义中缺少禅的思想因素，或其宗派的传人缺乏禅的思维头脑，则难以纯粹地称其教理教义为佛教。因此，禅者称禅体现了佛教诞生和发展的全部过程。佛教兴起于禅并且大成于禅。如若从佛教中剔除了禅的成分，佛教则将丧失称之为佛教的缘由。如果承认禅宗的这一明确主张符合客观事实的话，也就意味着赞同如下结论：禅不仅仅是佛教的一个流派，禅代表了整个佛教。

然而，佛教发展传承的历史揭示：至少在日本，禅分流形成了佛教中一个特殊的派别，并且拥有完整的宗派制度。笔者准备在以下几章中着重阐明“禅乃佛教之精髓”这一主张。在本章中，着重分析论述如下命题：不仅仅在教理教义方面，在我们日常生活中，禅也可以称为一种极为特殊的修行方式。

## （一）如何是佛

首先，禅的特色表现在禅师接化初参门人弟子的手段方面。禅门独特至极的接化施教手段，往往将初参者推入一筹莫展而无路可行的窘境。例如，禅师面对初参者“如何是禅”这一满腔诚意的疑问，禅师的回答五花八门：

“猛火著油煎。”[[1]](#_1_29)

“猢上树尾连颠。”[[2]](#_2_27)

“碌砖。”[[3]](#_3_23)

“扬眉瞬目。”[[4]](#_4_23)

例一：

某日，一位修建禅寺庭园的弟子前去拜见禅师，咨请禅法妙谛。其师便曰：“等到什么人都不在的时候，你再来。那时候说给你听。”

翌日，那位弟子环视周围确无一人，就再次来到禅师丈室，乞求禅师开示真谛。禅师催促弟子道：“来！你再往前一点儿来！”弟子遵照禅师吩咐向前挪动一步。禅师开口道出了这样一句话：“这个禅就是有口说不出，有话讲不了的东西呀！”

例二：

翠微无学禅师也曾留下了类似的语录。

清平山的令遵禅师（875～919）初参翠微禅师，开口便问：

“如何是西来意？”微曰：“待无人即向汝说。”师良久曰：“无人也，请和尚说。”微下禅床，引师入竹园。师又曰：“无人也，请和尚说。”微指竹曰：“这竿得恁么长，那竿得恁么短。”[[5]](#_5_21)

这不仅仅是一条完全超越了常规的“定义”，而且从中找寻不到与咨问内容有所关联的只言片语。禅问世以来，出现了与禅师数量相等的类似“定义”。

那么，禅者又是如何对待被尊为祖师的佛陀呢？禅师嘴上的佛陀也都是如出一辙吗？

例一：

某僧问椑树慧省禅师：

“如何是佛？”师曰：“猫儿上露柱。”曰：“学人不会。”师曰：“问取露柱去。”[[6]](#_6_21)

大意为：一位僧人请教椑树慧省禅师：“什么是佛？”师说：“猫儿爬上露柱。”僧百思不解而说：“弟子不明白。”师说：“你去问露柱吧！”

例二：

某僧问灵观禅师：

“如何是佛？”师出舌示之。其僧礼谢。师曰：“住！住！你见甚么便礼拜？”曰：“谢和尚慈悲，出舌相示。”师曰：“老僧近日舌上生疮。”[[7]](#_7_21)

大意为：某僧问灵观禅师：“什么是佛？”灵观禅师闻之，出舌示之。那个僧人向他礼谢。师见状说：“停下！停下！你看见了什么便礼拜？”僧便答道：“感谢和尚的慈悲，伸出舌头让我看。”师说：“老僧近日舌头上生疮了。”

例三：

某僧问霍山景通禅师：

“如何是佛？”师便打，僧亦打。师曰：“汝打我有道理，我打汝无道理。”僧无语。师又打趁出。[[8]](#_8_21)

大意为：某僧问霍山景通禅师：“什么是佛？”师闻之便打僧，僧亦还手打师。师说：“你打我有道理，我打你没有道理。”僧哑口无言。师又将其打出室外。

例四：

石头希迁禅师（700～790）之法嗣招提慧朗禅师拜师座下，问曰：

“如何是佛？”头曰：“汝无佛性。”师曰：“蠢动含灵又作么生？”头曰：“蠢动含灵却有佛性。”曰：“慧朗为甚么却无？”头曰：“为汝不肯承当。”[[9]](#_9_19)

大意为：招提慧朗禅师拜问石头希迁禅师道：“什么是佛？”石头和尚道：“你没有佛性。”慧朗禅师闻之反问道：“蠢动含灵怎么解释呢？”石头和尚道：“蠢动含灵却有佛性。”慧朗禅师又问道：“慧朗我为什么没有佛性呢？”石头和尚道：“因为你不肯承当。”

例五：

某僧拜问丹霞山义安禅师：

“如何是佛？”师曰：“如何是上座？”曰：“恁么即无异去也。”师曰：“谁向汝道？”[[10]](#_10_19)

大意为：某僧拜问丹霞山义安禅师道：“什么是佛？”师说：“什么是上座？”僧闻之问：“为什么相提并论呢？”师说：“谁告诉你的？”

例一中出现的“露柱”（露在外面之柱，指法堂或佛殿外正面之圆柱。与瓦砾、墙壁、灯笼等俱属无生命之物，禅宗用以表示无情、非情等意——译者注）是禅问答中经常被借用的话头，因为它是禅院建筑物内部存在的普普通通的物体。某僧问石头希迁禅师曰：“如何是西来意？”石头希迁禅师答道：“问取露柱。”僧不解师意曰：“学人不会。”师曰：“我更不会。”[[11]](#_11_19)

“如何是禅？”“如何是佛？”我们可以由禅林古德针对诸如此类的疑问而做出的回答中明了禅的宗旨。综上所述，与“如何是禅”这一参问相同，参禅者对于“如何是佛”这一参问也各有己见，众口不一。因此，禅师往往利用各种接化手段来启发参禅者领悟。其手段往往不合常理，脱离正常人的思维方式而无法以言辞表达。禅是佛教的一种形式，被认为是佛教的精髓，然而它实际上和佛教的“佛”字似乎沾不上边。

如果我们根据一般常识来判断所谓“禅”的话，那么我们将会感到自身所立足的大地仿佛从脚下消失而去。也就是说，所谓合理的思维方式对于评价禅的“真”与“伪”是毫无用处的，也可以说禅师们所热衷的诸如此类的接化施教手段，完完全全地脱离了正常思维的理解范围。因此，我们只能这样认为：所谓禅的特征完全在于其非合理性，即在于超越了我们合乎逻辑的理解能力之处。

本来，所谓宗教一般具有仅仅依靠理论而难以完整表述的某种特点，一般往往有赖于“天启”或“信受”。例如，由一切皆无而创造了世界的“神”之存在，既无法从理论上得到证明，也无法根据切身体验而证实，而只能依据信仰来接受。但是，我们绝不能认为禅的非合理性等同于宗教的非合理性。

被称为佛教真髓的禅，到底和“猿猴上树”“猫攀房梁”有何关联？到底和“举眉眨眼”有何关联？“猫攀房梁”又有何具体含义？如果我们面对房梁去寻找答案，房梁又将给予我们怎样的说明和启示？事实上，我们透过禅林古德的诸如此类的话头到底可以得到些什么结论呢？

禅林古德们针对佛陀或禅所代表的真谛而阐述的话头是众所周知的事实。他们嘴上的佛陀不外乎是猫呀、房梁呀等诸如此类的客观存在之物，然而所谓神性、清净性、神圣性等都孕育其中。依据我们普通人的思维观念，这些客观存在之物与“佛”，即与宗教信仰对象相关联的诸般观念毫无瓜葛。也就是说，猫的身上并没有被光笼罩，房梁与十字架也毫不相干。

前边提到过一段公案，古德对弟子耳语：“只有你一个人的时候，我才能把禅的真谛讲给你听。”这样看来，禅的精神真谛，似乎只有通过个人之间的授受才能得以传承；求法弟子依照禅师吩咐向前接近一步、再走一步，仿佛禅的真谛只能如此这般窃窃私语才能加以相传。弟子秉承师命向前两步准备洗耳恭听禅师教诲，不料禅师教示的并不是什么禅法真谛，相反却是所谓“真谛不可言传”之类的说教。这段话头里到底蕴涵着怎样一个事实呢？是弟子没有理解禅师“向前”这一吩咐呢，还是当时弟子并没有“向前”呢？或者是这段话头里还蕴含着更为深远的意境？当禅师脱口说出“这个禅就是有口说不出，有话讲不了的东西呀”，难道不是自相矛盾吗？而弟子对于禅这一真理一无所知的言谈举止不正是“自家撞着”吗？

这段话头看起来像是一出独幕“喜剧”。难道这真的就是一出“喜剧”吗？难道话头中没有蕴藏着人的智慧理性吗？禅师的“无言”教示，以及弟子愚拙的言谈举止中难道没有蕴藏着任何更为深奥的精神哲理吗？

第二段话头也涉及了禅的真谛。禅师避而不谈是否能够用语言将其表达出来，而只是手指竹竿评长论短，丝毫没有提及菩提达摩传入中国的禅法之奥秘。这里又蕴藏着什么启示和教诲呢？可以肯定，竹竿并没有向翠微和令遵传达任何有关信息。但是根据有关文献记载，令遵本人由此而悟出了真理之所在。那么，令遵到底悟出了什么呢？那就是：短竹竿短，长竹竿长，一年四季郁郁葱葱，垂直挺立。时而微风拂煦，竹竿随之摆动，旖旎景色，无以言表。

马祖道一（707～786）被誉为唐代著名禅师之一。某日，一位求法僧登门向马祖求教：

“离四句，绝百非，请师直指某甲西来意。”[[12]](#_12_19)

菩提达摩被尊为中国禅宗初祖。一般认为：6世纪初，达摩祖师从印度东来，最初将禅的思想传入中国。所谓“何为祖师西来意”之问，实际上就等同于“何为禅佛教真理”之疑。

这位发问的求法僧是想辨明，所谓断绝了人的思虑分别的“禅”之真理的本来面目到底何在？所谓“四句”即有、无、非有非无、非非有非非无。所谓“百非”，实际上是指《楞严经》中一百零六条关于否定的论述，意味着“全盘否定能够否定的一切”。依此，求法僧所问之意在于：如果否定了所有范畴以及所有条理次序这一切之后，依然存在着绝对终极真谛的话，这个所谓的真谛到底是什么呢？禅持有这一真谛吗？如若持有，请师赐教。

借用基督教的用语，所谓绝对终极真理就是“神”或“神性”。瞻仰神的时候，其宗教以及精神上的疑惑意味着终结，其苦恼的灵魂将找到最后的安居之处。这位求法僧的疑惑并非毫无价值的无聊之问，而是由追求真理的心底迸发出来的疑问。

那么，马祖又是怎样回答的呢？马祖云：“我今日劳倦，不能为汝说，问取智藏去。”智藏是马祖高徒之一。该僧闻之，遂趋往智藏处，端出相同疑问。智藏反问道：“何不问和尚？”僧答：“和尚教来问。”智藏闻之曰：“我今日头痛，不能为汝说，问怀海兄去。”

僧遂前往怀海处，提起同样疑问。怀海闻之曰：“我到这里却不会。”僧束手无策而重返马祖和尚处，将前前后后的经过和盘托出。马祖闻后道：“藏头白，海头黑。”[[13]](#_13_19)

我们从这段禅的“机缘”或者说“话头”（亦可称之为“因缘”）中可以推测，表面看上去马祖禅师心绪不佳，其门下的一位弟子推说头痛，一位弟子以“不解”而了之，最后，由马祖禅师“弟子的头发黑白”这句听似直白平常的结论而告终。这些情节看上去无一不是日常经历中不足为奇的琐事，与所谓“真理”“神”以及“本来面目”等深奥的论题看似没有任何关联。对于一位长年炽烈地追求真理的参禅者的疑惑，禅家只能给予诸如此类的解答；而如果禅家并不能够给出相应的答案的话，我们参禅问道的价值究竟在哪里呢？6世纪初，冒着生命危险横渡南海来华的菩提达摩的禅的妙谛，即“祖师西来意”，是否蕴涵着超越上述“话头”的深层意境呢？

无论如何，禅的宗旨不仅仅体现在非合理性，而且还体现在彰显禅的真理之际而惯用的脱离常规的借机施教手段。所谓非合理性，例如宗教的命题大多属于此类。基督教所倡导的宗旨认为，耶稣作为神子被钉于十字架上从而洗清了人类的原罪。无论从哪一个角度来考虑，这都是一个极端非合理性之举。由于神被视为无所不能，所以造人之际，理应完全知晓人的命运。如果洞悉一切，为什么还要煞费苦心，为了罪恶深重的人类而牺牲了唯一的神子呢？

神的全知全能姑且不论，难道真的找不到除了牺牲神子、将其钉于十字架以外的证明自身全知全能的其他方法吗？如果神与人类具有相同的合理因素，那么为了展示对人类的无限之爱，就没有必要采取变身为人类的不合理的手段。

基督教所主张的“神”这一概念及其救世方略中，存在着许多令人生疑的“非合理性”见解。虽然禅的非合理性有别于基督教，但是在非逻辑性这一点上是完全相同的。例如，禅是这样看待主观行动的，即“我手里拿着一把锄头，但是我的手处于虚空状态。我骑牛去，然而徒步行走”。[[14]](#_14_19)这种论调与基督教徒所主张的耶稣被钉于十字架上，三天后又从石窟坟墓中复活了以及耶稣和十二使徒之首彼得行走于水上等论调如出一辙，缺乏逻辑性，有悖于人类的普遍认识和经验。

禅者处理诸如此类问题的方法，从思想史角度来看确实独具特色。禅者不主张运用观念和概念来理解和看待世界，而强调直接具体的体验。每当参禅问道的禅僧尚未理解运用这种最实际、最个体、最富生命力的方法所传承的真谛之时，只能耐心地等待下一个机缘。其间，将始终徘徊于抽象的冥思苦想之中。

然而，禅以外的其他宗教乃至有关精神方面教义的场合，面对任何缺乏逻辑性的命题，一般运用演绎或归纳法，借助抽象化、合理化、假设化等手段来努力验证其真理的合理性。禅师则对诸如此类的方法和手段不屑一顾，而强调付诸“实际行动”，采用效果显著的一对一方法来接化弟子。如果弟子当时不得领悟，禅师则平心静气地耐心等待下一个机缘。弟子一俟机缘成熟则再次登门，换用其他方式向禅师求教。

马祖道一禅师的法嗣洪州水潦和尚初参马祖，向马祖追问禅的真谛曰：“如何是西来意？”祖曰：“礼拜着！”水潦刚跪下礼拜，马祖突如其来地当胸一脚，将水潦踹倒在地，用这种极为粗暴的方式使水潦恍然大悟。当时，水潦从地上爬起来，拊掌呵呵大笑道：“也大奇，也大奇！百千三昧，无量妙义，只向一毫头上，识得根源去。”礼谢而退。

后来水潦和尚住山，经常向大众提起当年马祖给他的当机一踹，他说：“自从一吃马师蹋，直至如今笑不休。”而当大众询问佛教终极真谛时，水潦和尚依旧拊掌呵呵大笑。[[15]](#_15_17)

禅家主张以身体的姿势代替语言，踏着、掌掴、棒喝等动作语言皆为禅修以及禅师接引学人或传达禅意的一种风尚和模式。诸如此类出乎意料的粗暴激烈的动作往往打破禅修者的恶知恶见，而促使其当下顿悟禅旨。毋庸赘言，动作语言也往往不能当机奏效，而使新参学人陷入无所适从、无可奈何的窘境。

晚唐名僧德山（782～865），以棒喝禅风峻烈而誉满禅林。德山和尚的口头禅就是“道得也三十棒，道不得也三十棒”[[16]](#_16_15)。某日，德山上堂示众云：“问即有过，不问犹乖。”（问佛法大意就错了，以为不问就对了吗？那仍然是在耍小聪明而已！——译者注）有僧出来上前礼拜，德山和尚举起手中棍棒便打。僧抗议而曰：“某甲始礼拜，为甚么便打？”师曰：“待汝开口，堪作甚么？”[[17]](#_17_13)

汉南高亭禅师是归宗智常的弟子。某僧从夹山处来，面向高亭恭敬礼拜。高亭抬手便打。僧曰：“特来礼拜，何得打某甲。”遂再次礼拜。师再次痛打并将僧驱赶出门。

该僧返回夹山门下，将礼拜高亭和尚的细节一一道来。夹山闻曰：“汝会也无？”（你知道高亭为什么打你吗？——译者注）僧答曰：“不会。”夹山曰：“赖汝不会。若会，即夹山口哑。”（多亏你不晓得。你若晓得了，我夹山就该被当成哑巴了——译者注）[[18]](#_18_13)

某年仲秋之夜，长沙景岑和尚与仰山慧寂禅师（840～916）一同赏月。仰山慧寂禅师指着月空说道：“这个人人拥有，只因无明，不能充分使用。”景岑和尚不以为然地回答：“既然人人拥有，怎么会没有人充分使用？恰巧今夜机缘巧合，这大好明月，正等着你使用，你来试试看！”仰山慧寂禅师道：“用一用月光，倒是很有趣味，请法座先试试看！”

景岑和尚毫不推让，奋身而起，朝着仰山慧寂禅师当胸踏去。仰山慧寂禅师非但不生气，反而赞叹道：“法座真像只大虫！”[[19]](#_19_13)

对于门外汉来说，禅文学较为恐怖，难以接近。门外汉一般将禅视为一种粗暴野蛮、有悖逻辑、毫无实际意义的修行方式，禅家强调的“禅是佛教的精髓”这一主张不外乎是毫无内涵的侈谈。这种观点，可以说是目光短浅的评论家的陈词滥调。回顾历史事实，我们可以明了，禅在中国开宗一千余年以来，繁衍发展，根深叶茂。禅，至今仍然作为促进日本文化发展变化的精神动力，焕发着旺盛的生命活力。

因此，我们可以明确地肯定：禅具有无穷无尽的生命力和隽永的魅力；禅可以揭示生命的本源，唤醒人的内在经历体验，焕发人的旺盛的生命力。

## （二）接化手段

禅修及禅师接化参禅问道者的一个极为独特的方式，就是所谓禅“问答”。一般来说，就是弟子设问登门拜师求教，禅师根据学人所问作答。有时教学关系也会出现逆转。如上所述，禅师的回答形式并非局限于语言。为什么会产生这种现象呢？这是因为学人的提问和禅师的解答都是在所谓“具体思维”或“灵性情感”领域展开，而不是在抽象或合理主义范围内进行的。

因此，师徒之间不需要借助冗长的语言，也没有必要展开涉及很多领域和层次的讨论。总的来说，“问答”语句虽然简短却寓意深远，直指肺腑心田。它是一种倾注了整个身心之力的宗教行为，而绝对摈弃不断更换理论概念、摆弄辞藻。如果弟子当场不得领悟禅师教诲的真正含义，禅师则将弟子驱赶出门，一对一的“问答”至此告终。

然而，禅门绝不赞成将这种“问答”概念化。这是因为禅的生命价值在于美好的感观，在于以直觉形式觉悟；禅的真谛往往由单独个体之间的相互接触而彰显，所谓禅“问答”的教化意义也正在于此。彻底打垮、横面掴掌、捉襟厉责等可谓粗暴野蛮、毫不留情的接化施教手段，都是单独个体之间相互接触的自然趋势。

也许有人会对禅的真谛的觉悟源于上述接化施教手段而颇感诧异。但是由于禅的接化施教手段并非建立在理论性推究以及概念性说服的基础之上，所以对禅的真谛的觉悟只能源于单独个体的体验本身。所谓单独个体的体验，并非仅仅局限于感官世界的体验，它包括基于心理领域的实际经验。

临济义玄禅师（？～867）曾经有过如下说教：“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！”当时有一僧上前而问：“如何是一无位真人？”临济下禅床捉住胸襟云：“道，道！”其僧生疑踌躇，临济遂立即将僧推开而云：“一无位真人是什么？干屎橛！”说完便归方丈。[[20]](#_20_11)

临济禅师的“一无位真人”这一观念，明明白白、一清二楚，本无其他任何奥秘。禅师借此要求参禅者在各自心中自证“真人”，即不住于任何阶位的自由自在之人，即人人本来具有的佛性，即无始以来的真我。在此，临济禅师回避言语表现，而以峻烈的接化手段迫使学僧反观自己，直接正视自身，自己加以体会。

参禅者如欲自身证得真人的存在，必须亲自不辞辛劳取据立证。这一取据立证的过程中不存在抽象的辩证法则，而只有血淋淋、活生生的自身体验事实。

临济禅师愠于学僧没有开动脑筋、证得实像的真实本性，而将其打出门外，并怒斥道：“一无位真人是什么？干屎橛！”在临济禅师嘴上，“一无位真人”最终成了一根干屎橛。这里正是合理主义者的归宿地，路旁无名草叶亦可放射丈六佛陀的万道金光。而这一实相的真实本性只掌握在禅师手中。“禅”要求我们每一个参禅者去自身证悟实相的真实本性。

关于自身感悟，耶稣基督主张：“你们若不吃人子的肉，不喝人子的血，就没有生命。”[[21]](#_21_11)我们可以将持有此种观点的耶稣视为禅者。无论哲学家乃至唯心论者对我们人类的身体存在做出何等解释，我们人类如果不食则将饥肠辘辘，如果不饮则将口干舌燥，这是人类根据自身的经验而感悟出来的具体事实。我们每个人都是血肉之躯，禅活生生地存在于我们的身躯之中。因此，禅师教示何为“禅”时，常常将禅喻为“猛火著油煎”。这个比喻表现了所有参禅者的现实体验。参禅者须将自身的手指头直接伸入油锅，伤筋动骨地加以切身体验感悟。

修禅还常常被喻为“七转八倒”，即一种难以名状的浑浊生活。这种生活意味着，修禅必须历经心理和精神上的数次危机才可能有所感悟而抵达证悟彼岸。禅的真谛，并非通过轻而易举的智能训练就能有所感悟，必须历经食自己身上的肉、喝自己身上的血这一修炼过程。

关于这一点，有必要加以若干说明。如果说所谓“灵性的生活”是始于耶稣茹毛饮血，那么未免使人产生极端唯物论的感觉以及过于强调身体作用的感觉。然而，禅者则认为，将心灵与躯体相区别，将二者区分为截然不同之物，这是一个极大的错误。从精神物质二元思维角度看待客观存在的事实，历来被视为正确地理解灵性真理的最大羁绊。

与此相关，下面这段话头将有助于阐明禅者关于二元实在观念的看法。学僧参问南泉禅师（748～834）的弟子长沙景岑和尚曰：“如何是佛？”和尚答曰：“众生色身是。”[[22]](#_22_11)这段话头中值得注目之处在于，与佛同为一体的是长沙和尚的肉身，而不是一般场合常常被喻为与佛同体的心灵和精神。

所谓佛陀，一般认为与其物质形态的象征即肉体没有任何关联。一般常识认为，肉体是较为卑微之物，“佛陀”二字早已远远地超越了肉体概念。长沙景岑和尚之语直接击中了合理主义常识的要害。禅修的一个主要目的，就是要彻底打破身心二元的思维观念束缚。禅林古德往往注重着力于此。

下面一节引自《景德传灯录》。师偈曰：

碍处非墙壁，

通处勿虚空。

若人如是解，

心色本来同。[[23]](#_23_9)

偈中的“墙壁”指成为障碍的肉体及物质，“虚空”指心或普遍性。长沙景岑和尚在此否定了二元实在观念。又偈曰：

佛性堂堂显现，

住性有情难见。

若悟众生无我，

我面何殊佛面。[[24]](#_24_9)

某僧参问长沙景岑和尚曰：“如何转得山河国土归自己去？”和尚云：“如何转得自己成山河国土去？”僧不解和尚之意，和尚又云：“湖南城下好养民，米贱柴多足四邻。”其僧哑口无语。和尚示偈曰：

谁问山河转，

山河转向谁？

圆通无两畔，

法性本无归。[[25]](#_25_5)

长沙景岑和尚话头中的“两畔”一语指，置身于法性与山河大地以及其他一切有形之物、心灵与躯体、“墙壁”与“虚空无”、佛性与仍为既成观念所束缚的心灵持有者二者之间的迷惑茫然状态。“两畔”就是理智的作用，如果不借助理智的作用，人类将难以进行日常生活，所以应该加以充分利用，而不能使其侵入灵性的领域。

某日，药山和尚（751～834）之师马祖禅师问其徒药山：“子近日见处作么生？”药山回答：“皮肤脱落尽，唯有一真实。”[[26]](#_26_5)这段话头中的“一真实”即“真实存在”，并非脱离外观以及现象等而存在着的核心或根本等概念，不能简单地理解为物体自身。“真实存在”并非区别于与其他概念的思虑分别之终极对象，而是一切身心脱落之后的“残物”（并非情愿地使用这一表现——作者注）。这一概念不能从知识作用的层面来理解，它是一个象征性的概念，必须从灵性的层面来解释和领会。这种难以运用贴切而稳妥的词语来表达的禅的经验，即置身于所谓“悟”这一状态之中的“感觉”。

禅者极力主张，单独个体之间的相互接触至为重要，但是这并不意味着无视独处于人心之中的观念作用的特权，换言之，禅者也时常借助于言语的作用。然而，禅与其他精神教示及修炼方式的明显区别在于，禅完完全全地支配着言语及概念，而绝不是沦为言语及概念的奴隶。禅者十分明了言语及概念对于阐述人类经验的作用，所以因地制宜地驱使言语教化学人。

人，可以区分为“理性型”（homo sapiens）和“活动型”（homo faber）两大类。然而，“活动型”的性质决定此类人往往容易陷入沦为自身所创造的物质的奴隶这一极为危险的境地。人类创造生产了无数工具，有效地运用于各种社会生产活动。但是，人类时常被自身所创造生产的工具制约。其结果是丧失了自身的主人公地位，沦为境遇的卑下奴隶。最为可悲的是，我们自身往往意识不到这一客观事实。这种社会现象明显地体现于思想意识领域。人类创造了无数具有社会价值的理论观念，并且谙熟运用这些理论观念来把握客观世界。但是，我们往往将“观念”误解颠倒为“实在”，将“思想”误解颠倒为“体验”，将“体系”误解颠倒为“生活”。我们虽然明了，无数观念以及概念都是人自身创造之物，而绝非终极实在，然而我们却时常忘却了这一点。禅者对此道理了若指掌，所以禅门的所有“问答”都以放弃概念化的虚伪假面为直接的追求目标。因此，禅往往被误解为“非理性”或“践踏一般客观世界”。

8世纪的中唐时代，禅门居士庞蕴初参马祖，曾问：

“不与万法为侣者是甚么人？”祖云：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”[[27]](#_27_5)

某学僧参仰山禅师嗣法弟子西塔光穆禅师。僧问：

“如何是正闻？”师曰：“不从耳入。”曰：“作么生？”师曰：“还闻么？”[[28]](#_28_5)

我们应当如何理解这两段问答呢？首先，第一段问答涉及了难以做到之事。难道有谁果真能“一口吸尽西江水”吗？没有！因为依据常识经验来判断，这是一个无论如何也办不到的“绝技”，所以是一个毫无解决办法的话头。假设这是一个可以办得到的事情，那么这一假设与所谓“不与万法为侣者”（借用现代语言来解释，就相当于“至高超越者”，即“上帝”或“神”）以及其行为有何关联呢？

禅林古德所言之意在于，如果打乱为日常经验所制约的客观秩序，就能够理解“至高超越者”；还是在于，所谓“吸尽西江水”，仅仅象征彻底地否定一般现实世界；或者在于，“至高超越者”能够到达这一“绝境”呢？显而易见，古德并没有去开动脑筋、冥思苦想。古德提出的“吸尽西江水”这一要求，其背后并无任何引经据典之意。它与“来，来，来！来喝茶！”等诸如此类的日常用语一样，只是古德信口而出之语。对于马祖来说，“不与万法为侣者”绝不是一个抽象的概念，而是实实在在、随处可见的世间万物。

有僧参问赵州和尚（778～897）：

“如何是祖师西来意？”师（赵州）曰：“庭前柏树子。”曰：“和尚莫将境示人。”师曰：“我不将境示人。”曰：“如何是祖师西来意？”师曰：“庭前柏树子。”[[29]](#_29_5)

赵州和尚的回答随口而出，其背后既无理性的踌躇，也无机械化的模式。马祖的“西江水”与赵州的“柏树子”如出一辙，都是极为自然的表露。

前述的“如何是正闻”这一问答的思路略微有别于“西江水”之问。在暗示否定主义这一点上，前者的意图较为明显。当禅师口称所谓“正闻”“不从耳入”时，其脑海中可能显现了《般若波罗蜜多心经》所倡导的否定理论。依据此经，般若（至高智慧，或大智——作者注）非般若，故而般若为般若（即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜——作者注）。光穆口称“正闻”“不从耳入”时，其脑海中可能显现了这一至理吧？如果事实的确如此，那么就不能称其为禅者。这是因为，在禅的世界里，抽象、辩证法、智慧等是不存在的。耳闻钟声，人们一般毫无踌躇地脱口而出：“我听见钟声了！”眼观鲜花，人们一般毫无踌躇地脱口而出：“我看见鲜花了！”

光穆的脑海中并非在思考什么般若哲学，他的经验往往基于自身的直率、直觉以及审美式的理解，所以不存在任何哲学形式的反省。因此，他完全洞察参学僧尚未理解自身的答意，从而间不容发地反诘：“你听到了吗？你知道吗？”禅者的见性慧眼洞察了参学僧的感觉世界。可以肯定地认为，光穆的慧心绝对没有脱离感觉世界的直观。

## （三）本来面目

所有宗教形式的体验都具有其独特性，其理由之一在于，这种体验往往不能运用常识性理论加以说明。此外，正如包含于宗教体验中的某些事实所暗示的那样，我们每个人的主观意识以及生存状态中存在着运用推理手段难以分析揭示的道理和现象。导致其结果出现了所谓“信仰”“天启”“超自然”崇拜等诸般观念。从这一点上来说，禅与其他宗教形式的体验具有同样的独特性。

然而，之所以将禅称为具有特殊意义的独特的宗教形式，其缘由在于禅的方法论。禅的方法论不仅由一系列似是而非、矛盾、有悖逻辑的概念所构成，而且具有与我们的日常生活体验至为紧密连接的功能。

一般来说，宗教倡导世人信仰神灵，或者信仰其他超越人类的某种偶像。其缘由何在呢？这是因为，正是诸如此类的所谓“至高超越者”能够做出某些骇人听闻之举，但是禅者彻底扭转并推翻了这种思维模式。禅者首先亮出与感觉世界具体相连的奇异之举，并以此作为探求抵达事物本源的手段。

禅者往往颠倒黑白，将黑说成白，将白说成黑，将水流说成桥走。禅师手中笔直的拄杖在禅者嘴里被说成弯弯曲曲、木马嘶鸣、石女起舞，凡此种种，不一而足。在诸如此类的言语文字的攻击下，我们的正常思维往往失去平衡而手足无措。禅师则及时捕捉住学人有失平衡这一瞬间，竭力而强制地引导出涉及正确解答的话头。然而，这种解答不论肯定抑或否定往往都难以得到禅师的首肯。

禅师善以拄杖为接引教化学人之手段。德山示众云：“道，道！道得也三十棒，道不得也三十棒。”[[30]](#_30_5)这段话头中的“道，道！”就是催促参禅者要“想方设法说出来”“想方设法做出来”如果知晓如何摆脱这一窘境的办法，也就找到了使禅师心悦诚服而首肯的表现方式。

禅，可以称之为一种经验。有人认为，禅的独特的宗教形式在于这种经验的独特性，这种说法未必妥当贴切。我个人以为“禅，并非主观世界必须经验之物；禅，也并非客观世界必须经验之物”这一观点较为可取。

通俗地讲，所谓“经验”和“体验”是指我们自身客观存在的一部分。既然是我们自身客观存在的一部分，自然存在着主观能动的体验以及客观被动的体验。

禅并非这种经验，并非部分或片段的经验。所谓禅的经验涵盖经验存在的始终。经验存在的整体通过改观换貌，其中的一端方才获得其存在的依据。在经验存在整体改观换貌的过程中，旧貌将荡然无存。从外观上看，“我”没有发生变化，依然存在原来的五官，持有原来的智能和感性。“我”所处的世界依然与以前保持原有不变的关系，如同河川流淌、大海波涌、山峦高耸、鸟类啼鸣、鲜花锦簇、禽兽奔逐。

虽然我们周围的景色依然如故，但是“我”却并非相同的“我”，世界也并非相同的世界，某些地方已被改观换貌。这种改观换貌，难以简单地用“经验”二字加以概括。因为，所谓“经验”属于心理层次，而禅所主张的改观换貌属于形而上学层次，或者可以称其为实际存在，它超越了心理层次。禅确实存在着心理学方面的因素，但是它超越了心理学层次。禅如果止步于心理学层次，那么所谓“石女起舞”和“木马嘶鸣”等现象，只能称其为精神病学的一个病例而已。

根据上述解析，可知这种改观换貌就是禅家所主张的“经验”。因此，我们应该依据这一“独特”的立场和观点，来仔细地品味和把握禅文学的整体。

有僧问禅师：“如何是佛本来面目？”禅师闻之不语，伸出舌头示之。僧似乎有所领悟，面向禅师礼拜致谢。禅师见状云：“等一等，等一等！你悟到什么了吗？为何礼拜呢？”僧恭敬言之：“谢和尚慈悲，出舌示相。法身遍及四方，无所不在。”[[31]](#_31_5)

所谓“本来面目”，就是众生诞生之前所持有的面目，“亚伯拉罕在世之前”的耶稣的面目也与此相同。这是一则初学者经常参究的公案。

这则问答，表面上只是闭眼伸舌这一荒唐无稽的动作，看起来好像哄骗孩子一样，说它有趣，倒是略有一些趣味。但是，其中究竟蕴涵着哪些可以促使参禅者认真思考的因素呢？

“本来面目”这一话头具有极为重要的意义，绝不可以将其视为天真幼稚、饶有趣味的儿戏。这是一个必须加以深思熟虑并经年累月探索的哲学研究的严肃命题。那么，究竟为什么这样一个需要禅者投入身心去孜孜参究的主题，却被如此轻率而漫不经心地对待呢？

这是因为，禅师并没有将这一主题诉诸抽象思维和概念作用，而是将其迅速地拉入自身的舞台。禅师的内心深处理应怀有将这一主题与实际存在的妙谛相结合的某种因素。眨眼、伸指、出舌等身体动作看似荒唐无稽，然而在禅师的眼中，却恰似惊天动地、不可轻视、严肃艰巨、极为重大之事，宛如一道来路不明的闪电在空中霹雳作响，瞬间夺走了数以千万计的生命。这是一个促使世间一切具有思考能力之人深思熟虑的重大事件。如果从物理法则和道德规范的角度来讲，没有任何能与禅师的眨眼、出舌等举动相提并论之物。

然而，如果从来源于实际存在的禅者的观念来看，二者都如同吹拂桌上微尘之举。世间的的确确存在着人的心理、道德、善念等无能为力而不可抵达的世界。在这个世界中，唯有神独处其中，静观天下之人的激情、烦恼、愚行。

这个神的世界，与世人如同朝露般地生来死去的世界绝非异处，这就是神秘中的神秘。毋庸赘言，禅师也同样生存于这个尘世之中，而禅师与其他人的差异之处在于理会了这一事实，禅师的一言一行、一举一动时刻与此相关。因此，凡人看似毫无意义之事，禅者则由于理会了其中的妙谛而使其富有非凡之意。

从下列问答中，我们也许能够寻觅到映衬上述论点之处。

沩山（771～853）问云岩（782～841）：“菩提以何为座？”

岩曰：“以无为为座。”岩却问沩山，山曰：“以诸法空为座。”又问师：“作么生？”师曰：“坐也听伊坐，卧也听伊卧，有一人不坐不卧，速道。速道。”山休去。

别日，沩山问师：“甚么处去来？”

师曰：“看病来。”山曰：“有几人病？”师曰：“有病底，有不病底。”山曰：“不病底莫是智头陀（指道吾）么？”师曰：“病与不病，总不干他事，速道速道。”山曰：“道得也与他没交涉。”[[32]](#_32_5)

沩山如此结束了这段话头。

有僧问道吾：“如何是今时着力处？”

师曰：“千人万人唤不回头，方有少分相应。”曰：“忽然火起时如何？”师曰：“能烧大地。”师却问僧：“除却星与焰，哪个是火？”曰：“不是火。”别一僧却问：“师还见火么？”师曰：“见。”曰：“见从何起？”师曰：“除却行住坐卧，别请一问。”[[33]](#_33_5)

以上这段问答，究竟要达到什么目的？

这就是“不坐亦不卧”的开悟之座，“不拘病与不病”之人，“烧尽宇宙万物，超越见与不见”之火，“由不行、不立、不坐、不卧态势而发问”之人，这就是令人幡然醒悟之处。

如果我们窥见了这一神秘的事实，我们就绝不可能缄默不语，必将直下道来使宇宙万物燃为灰烬，而山峦、河川、繁星却依然如故之“火”的妙谛。“道”“速道”“道一句”等，皆为禅师喜好言辞，寓意深邃、作用巨大。禅师力图借用这些言辞向参禅者提供确确实实地超越了善与恶、是与非、彼与我的证据。

然而，这一超越并非仅仅脱离了二元思维方式，而是由绝对立场出发，以某种意图来评价二元思维方式。禅者倡导并非依据概念化，而是依据实际状况把握这一绝对立场。正因为如此，用于表达、解释、疏通禅之妙谛的言辞一般较为具体，隶属于日常经验范畴。

我认为，从所谓灵性的经验范畴角度来讲，禅的独特性在于运用极为具体、极为自然、极为现实的方式（某种场合，也时常运用非现实方式——作者注），揭示阐明深远而抽象的哲理，而不提倡推理和假设。

综上所述，所谓宗教的哲理一般运用反论来表现，禅也毫不例外。但是，禅的特色在于采取直率的表达方法，运用日常的事例来揭示、阐明宗教的哲理。

基于以上肤浅论述，我们或许在某种程度上大体地把握了禅的本来面目，或许也了解了决定禅的特异性的若干要素。

但是，也许一部分读者会得出这样的结论：基于禅的生活并非普普通通的生活，而是一种令人瞠目结舌且与众不同的生活。这种看法不足为取，因为基于禅的生活与人世间的其他生活毫无二致，是一种极为普通正常的生活。

事实上，普通而正常的生活就是禅，其反面就不是禅。例如，无论如何深入禅门，禅者的日常生活都与邻人的生活毫无二致。如果禅的生活中存在着与其他日常生活相异的内容，那么这种内容只属于其人自身的内在生活。

禅的精神生活具有三个特性，即存在、思维、欢喜。sat是存在或真实性，cit是思维或自我意识（并非单纯的自我意识——作者注），ānanda是真正的喜悦。关于这一点，我将在下面的章节中加以详细论述。

## （四）公案问答

考察比较典型的禅门公案问答，将有助于我们进一步了解禅林古德的思维方式及禅的至上妙谛。为此，摘抄几则公案问答如下：

例一：鄂州茱萸山和尚（其一）

金轮可观和尚问：“如何是道。”师云：“莫向虚空里钉橛。”观云：“虚空是橛。”师乃打之。观捉住云：“莫打某甲。已后错打人在。”师便休。[[34]](#_34_5)

例二：鄂州茱萸山和尚（其二）

赵州从谂和尚先到云居。云居问曰：“老老大大，何不觅个住处。”谂曰：“甚么处住得。”云居曰：“山前有个古寺基。”谂曰：“和尚自住取。”后到师处。师曰：“老老大大，何不住去。”谂曰：“什么处住得。”师曰：“老老大大，住处也不知。”谂曰：“三十年弄马骑，今日却被驴扑。”[[35]](#_35_5)

例三：苏州西山和尚

僧问：“三乘十二分教则不问，如何是祖师西来的的意？”师举拂子示之。其僧不礼拜去参雪峰。雪峰问：“什么处来？”僧云：“浙中来。”雪峰曰：“今夏在什么处？”曰：“苏州西禅。”雪峰曰：“和尚安否？”曰：“来时万福。”雪峰曰：“何不且从容。”曰：“佛法不明。”雪峰曰：“有什么事？”僧举前话。雪峰曰：“汝作么不肯？”僧曰：“是境。”（所谓“境”，即“区域”或“范围”之意，源于梵文，禅家多指欠缺主体性之人。“境”与“外界”相对——作者注）

雪峰曰：“汝见苏州城里人家男女否？”曰：“见。”雪峰曰：“汝见路上林木否？”曰：“见。”雪峰曰：“凡睹人家男女大地林沼总是境，汝还肯否？”曰：“肯。”雪峰曰：“只如拈起拂子汝作么生不肯。”僧乃礼拜曰：“学人取次发言，乞师慈悲。”雪峰曰：“尽乾坤是个眼，汝向什么处蹲坐？”僧无语。[[36]](#_36_5)

例四：赵州观音院从谂禅师（其一）

（赵州）问南泉（748～834）：“如何是道？”南泉曰：“平常心是道。”师曰：“还可趣向否？”南泉曰：“拟向即乖。”师曰：“不拟时如何知是道？”南泉曰：“道不属知不知。知是妄觉，不知是无记。若是真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁，岂可强是非邪？”[[37]](#_37_5)

例五：赵州观音院从谂禅师（其二）

（赵州）问南泉：“知有底人向什么处休歇？”南泉云：“山下做牛去。”师云：“谢指示。”南泉云：“昨夜三更月到窗。”[[38]](#_38_5)

例六：衢州子湖岩利踪禅师

师中夜于僧堂前叫：“有贼！”众皆惊走。师到僧堂后架把住一僧叫云：“维那，捉得也！捉得也！”僧曰：“不是某甲。”师曰：“是即是，只是汝不肯承当。”[[39]](#_39_5)

例七：云际师祖禅师，初参南泉普院和尚

问：“摩尼珠，人不识，如来藏里亲收得。如何是藏？”

泉曰：“与汝往来者是。”

师曰：“不往来者如何？”

泉曰：“亦是。”

曰：“如何是珠？”

泉召：“师祖。”师应诺。

泉曰：“去！汝不会我语。”

师从此信入。[[40]](#_40_5)

例八：天台山云居智出禅师

僧继宗问：“见性成佛，其义云何？”师曰：“清净之性，本来湛然。无有动摇。不属有无、净秽、长短、取舍，体自翛然。如是明见，乃名见性。性即佛，佛即性。故曰见性成佛。”曰：“性既清净，不属有无，因何有见？”师曰：“见无所见。”曰：“既无所见，何更有见？”师曰：“见处亦无。”曰：“如是见时，是谁之见？”师曰：“无有能见者。”曰：“究竟其理如何？”师曰：“汝知否？妄计为有，即有能所，乃得名迷。随见生解，便堕生死。明见之人即不然。终日见，未尝见。求名处体相不可得，能所俱绝，名为见性。”曰：“此性遍一切处否？”师曰：“无处不遍。”曰：“凡夫具否？”师曰：“上言无处不遍。岂凡夫而不具乎？”曰：“因何诸佛菩萨不被生死所拘，而凡夫独萦此苦？何曾得遍？”师曰：“凡夫于清净性中计有能所，即堕生死。诸佛大士善知清净性中不属有无，即能所不立。”曰：“若如是说，即有能了不了人。”师曰：“了尚不可得，岂有能了人乎？”曰：“至理如何？”师曰：“我以要言之，汝即应念清净性中无有凡圣，亦无了不了人。凡之与圣，二俱是名。若随名生解，即堕生死。若知假名不实，即无有当名者。”

又曰：“此是极究竟处。若云‘我能了、彼不能了’即是大病。见有净秽、凡圣。亦是大病。作无凡圣解，又属拨无因果。见有清净性可栖止，亦大病。作不栖止解，亦大病。然清净性中，虽无动摇，具不坏方便应用，及兴慈运悲，如是兴运之处，即全清净之性，可谓见性成佛矣。”继宗踊跃，礼谢而退。[[41]](#_41_5)

例九：雪峰高足福州玄沙师备禅师（835～908）

师一日拈起萝卜问僧：“者个萝卜你作么生？”

前后可百余人下语，悉并不契。

后有元昌对云：“某吃，和尚。”

师云：“吃什么？”

昌云：“吃萝卜。”

师云：“知得，知得。”

师又云：“我比来问你诸人是个吃底物，是你不会了。只管觅对话，有什么了期？我今直向你道，承言须会宗。吃是吃底，用是用底，莫与么黑白不分。我时时向你道，直须辨缁素，莫与么00047.jpeg侗，无有是处。我一日十二时中未曾不将为事，犹尚如此。莫道下一转语得了，也是寻常。若与么，一任诸人高飞远扬，不用在者里打蹬。”

有僧却将萝卜出，回山。问：“和尚作么生？”

师云：“只要你吃。”

僧云：“如何是吃底萝卜？”

师云：“你饱我饱。”[[42]](#_42_5)

例十：玄沙上堂示众云：

“诸仁者，一法不成一法，异法不成异法，还会么？若不会，也是不会。若会，也是不会。诸仁者，有什么省发处？若省发，也只如然。若不省发，也只如然。上座，是何道理？便得与么难会，见闻觉知恒然。诸仁者，如此语话，是何言句？明明地，诸人须是一如始得。”

有僧问：“如何是一法？”

师云：“异法。”

僧云：“如何是异法？”

师云：“一法。”

问：“如何是佛心？”

师云：“众生心。”

僧云：“如何是众生心？”

师云：“佛心。”

僧问：“如何是学人自己？”

师云：“用自己作什么？”

僧问：“道人相见时如何？”

师云：“我又何曾识汝。”

僧问：“如何是玄沙正主？”

师云：“你是主。我是客。”

僧云：“为什么如此？”

师云：“你问什么？”[[43]](#_43_5)

注解：

[[1]](#_1_28) 见《五灯会元》卷四《睦州陈尊宿禅师》。

[[2]](#_2_26) 见《五灯会元》卷五《清平令遵禅师》。

[[3]](#_3_22) 见《五灯会元》卷五《石头希迁禅师》。

[[4]](#_4_22) 见《五灯会元》卷五《大颠宝通禅师》。

[[5]](#_5_20) 见《五灯会元》卷五《清平令遵禅师》。

[[6]](#_6_20) 见《五灯会元》卷五《椑树慧省禅师》。

[[7]](#_7_20) 见《五灯会元》卷四《乌石灵观禅师》。

[[8]](#_8_20) 见《五灯会元》卷九《霍山景通禅师》。

[[9]](#_9_18) 见《五灯会元》卷五《招提慧朗禅师》。

[[10]](#_10_18) 见《五灯会元》卷五《丹霞义安禅师》。

[[11]](#_11_18) 见《五灯会元》卷五《石头希迁禅师》。

[[12]](#_12_18) 见《碧岩录》卷八。

[[13]](#_13_18) 见《碧岩录》卷八。

[[14]](#_14_18) 见《指月录》《白话二》善慧大士偈句。

[[15]](#_15_16) 见《五灯会元》卷三《水潦和尚》。

[[16]](#_16_14) 见《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。

[[17]](#_17_12) 见《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。

[[18]](#_18_12) 见《五灯会元》卷四《汉南高亭禅师》。

[[19]](#_19_12) 见《五灯会元》卷四《长沙景岑禅师》。

[[20]](#_20_10) 见《临济录》。

[[21]](#_21_10) 见《约翰福音》第六章五十三。

[[22]](#_22_10) 见《景德传灯录》卷十。

[[23]](#_23_8) 见《景德传灯录》卷十。

[[24]](#_24_8) 同上。

[[25]](#_25_4) 见《五灯会元》卷四《长沙景岑禅师》。

[[26]](#_26_4) 见《五灯会元》卷五《药山惟俨禅师》。

[[27]](#_27_4) 见《五灯会元》卷三《庞蕴居士》。

[[28]](#_28_4) 见《五灯会元》卷九《西塔光穆禅师》。

[[29]](#_29_4) 见《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。

[[30]](#_30_4) 见《禅林类聚》卷第六。

[[31]](#_31_4) 见《五灯会元》卷四《乌石灵观禅师》。

[[32]](#_32_4) 见《五灯会元》卷五《道吾宗智禅师》。

[[33]](#_33_4) 同上。

[[34]](#_34_4) 见《景德传灯录》卷十。

[[35]](#_35_4) 同上。

[[36]](#_36_4) 见《景德传灯录》卷十。

[[37]](#_37_4) 同上。

[[38]](#_38_4) 见《景德传灯录》卷十。

[[39]](#_39_4) 同上。

[[40]](#_40_4) 见《五灯会元》卷四《云际师祖禅师》。

[[41]](#_41_4) 见《景德传灯录》卷十。

[[42]](#_42_4) 见《玄沙师备禅师广录》。

[[43]](#_43_4) 见《玄沙师备禅师广录》。

# 第三篇 明心见性



## （一）如何是悟

“悟”这一经验对于理解“如何是禅”至为重要。这是因为如果没有“悟”，我们则将难以正确地看待和理解常常以反论方式表现出来的禅的妙谛。

“雪覆千山，为甚么孤峰不白？”[[1]](#_1_31)

“清净行者不入涅槃。破戒比丘不入地狱。”[[2]](#_2_29)

“世间知者我亦得知。世间不知我亦悉知。”[[3]](#_3_25)

“露柱尽日往来，我因甚不动？”[[4]](#_4_25)

“有力量人因甚抬脚不起。”[[5]](#_5_23)

以上这些禅家开示语，都摆脱了正常的思维逻辑或合理框架的束缚。如果力图理解和把握这种思维方式，就必须达到大彻大悟的境地。禅师有目的地提出这些与事实有所关联的语句，试图混淆执着于常识经验的尚未觉悟者的视听。

如果他抵达了见性证悟境界，这种非合理性认识则将销声匿迹，而回归理论与常识的水平状态。人们常说，狩猎者入深山而不识山峦的真面目。这是因为，如果想要观察和了解整个山脉的叠嶂起伏形态，就必须站高而望远。“禅悟”成功地运用了这一手段，将参禅者从局部环境中分离出来，引导其展望并把握全局。

然而，这并不意味着“悟”永远都将其抛掷于“悟”的作用之外，因为如果这样的话，将陷入以二元思维方式解释“悟”的困境。这是因为，“悟”既具有超然性，还具有内在性。事实上，“悟”作用于“主体即为客体、客体即为主体”这一着眼点之上。或者可以这样认为：如果没有这一“同一性”，也就不存在“悟”。大彻大悟之中，存在着“超然性即为内在性、内在性即为超然性”这一着眼点。狩猎者既在山中又在山外，一步也没有离开那座山。

然而，我们应该了解：“悟”既不是单纯的智能训练，也不是将理论上清晰明了的对立物转化为合理命题的一种辩证法。

正如丹麦的基督教思想家克尔凯郭尔所分析论断的那样：“悟也是实际存在的思维方式，而不是一种辩证法；它并非依据逻辑性公式和抽象作用而发挥效用，而是其自身所显现的具体事实。”所谓“桥流水不流”[[6]](#_6_23)这句偈语，对于见性开悟者来说，并非“反论”，而只是将其现实生活中的实际经验直接付诸于语言表达。克尔凯郭尔曾经指出：“所谓信仰就是一种自身实际存在的飞跃，悟也是如此。”“信仰”一词蕴涵基督教的感觉韵味，而如果借用特殊语句来表达“悟”这个字的内涵的话，那就是“禅”的感觉韵味。从经验上来讲，我以为“信仰”和“悟”可以视为同一概念。

禅修者当下所面临的究竟是一个什么世界呢？它是不能够归纳解释为原子等概念的“未分化连续统一体”（continuum），即“分别意识发生作用以前的境界”。如果我们“体验”了这一“未分化连续统一体”，它将分化为无穷无尽的原子；这一分化过程基于感觉的极限性和意识的结构。通常，我们往往疏忽了这一事实，以为感性和理性经验实际上就是终极目标而依此进行日常生活。然而，有人深思熟虑这一事实，创造了概念的世界，并在其中将一个“未分化连续统一体”加以概念化。

但是，由于这是一个理性区分的结果，所以其思维行动连续过程的固有状态并没有被我们理解。因此，对于我们来说，所谓“神”并非直接经验对象。“神”是逻辑思维臆测出来的产物，可以想见而不能够看见。由想见而至看见的这一阶段并不是一个连续的过程，而是一个飞跃。无论各个局部“原子层次”的经验如何反复，处于整体层次上的具体的“未分化连续统一体”却全然不成为经验事实。我们有必要直接感知具体的整体层次的固有状态。

整体层次的固有状态不因积累而得到理解，而依据积累得到的对整体层次的认知只不过是添加部分。不论这种添加累积过程如何反复，依然只不过是无有穷尽的填补。我们应该将笼统的整体层次作为具体的整体层次加以直接理解把握。然而，如果这种方式属于理解把握局部或原子层次局部的方式的话，则将有害于对整体层次的理解和把握，而转化为整体的一部分。

由于依据某一部分而理解把握的整体，作为一个总体而无限膨胀发展，囿于思维方式所决定的理解能力，我们对此将永远难以把握。虽然可以不加分割、不加分离地无限添加累积，然而作为理解能力的具体对象的“未分化连续统一体”不能属于具有特殊性的世界。这种“未分化连续统一体”属于其他世界的存在，而形成一个自身世界，只有超越依靠感性和理性所支配的日常生活的经验，即依靠自身实际存在的飞跃，我们才能够抵达这个世界。这个飞跃就是禅家所说的“悟”。

综上所述，所谓“悟”就是将“未分化连续统一体”原封不动地加以理解把握，而不是依赖于区别和限定。但是，不能将作为“悟”的固有对象来理解把握的“未分化连续统一体”，判断为与日常经验的每一个事物状态相对立之物。如果这样判断的话，“悟”将不成为“悟”，而成为一种感觉经验，将等同于在本来具有的“未分化连续统一体”之上另行打造一个新的“未分化连续统一体”，而且必须将这一打造过程无穷无尽地重复下去。

我们应该切记这样一个极为重要的事实，即“悟”不仅仅将“未分化连续统一体”视为未分化及未限定的概念，同时将其视为被无限地分化并限制的概念。这个事实意味着，“悟”绝不是一个与感性和理性世界相互矛盾的概念，“悟”绝不否定世间各种各样的经验。

“空手把锄头”[[7]](#_7_23)这一偈语，并不意味着与现时手中握着锄头这一事实相互矛盾，“双手空空”与“手握锄头”这两个分别不同的局部经验，在事物整体上一脉相通；与事物整体一脉相通才产生了毫不相互矛盾的事实。

通过“悟”来否定日常生活中经验的诸般事实，这是为了使我们自觉地认识到“神”的手中也握着锄头这一状态。当我们通过“悟”而自觉地认识到，握着锄头的是“神”的双手而不是自己的双手时，我们所做出的任何行为都将与超越自身者相通，并反映出超越自身者之意志。因此，基督教徒信奉“不要从我的意思，只要从你的意思”。[[8]](#_8_23)他们一般遵循伦理道德法则，其言论建立在肯定常识性经验的基础之上。在这一点上，“悟”反映了佛教的一般特性，尤其反映了般若哲学的特性。

般若（最高智慧）的思维方式始于否定一切。但是，般若思想的出现并不是为了创建一个哲学体系，而是为了将世人从所有利己的冲动和永恒的观念中解放出来，从而获得自由。为何如此言说呢？这是因为利己的冲动和永恒的观念是使人类陷入悲惨境遇的根源。人类的智能极难完全驾驭，人类的精神状态极不健全。佛陀认为，这一切都是由无明所生。“悟”就是“自觉”（或曰“正觉”），“悟”与“无智”和“愚昧”截然相反。

“正觉”的作用，在于“灵性”地阐明我们所经验的诸般事实，而不是否定或排斥这一切。普照“未分化之场”的觉悟之光同样普照差别与纷纭的世界。基于此种认识，佛教徒主张差别与平等为同一概念。

具有哲学精神涵养而孜孜不倦地思索探求之人都谙熟“芥子可纳须弥”[[9]](#_9_21)这句名言。但是，当你见性开悟以后，这一奇迹将时时刻刻显现于你的人生舞台。至少在某一点上，佛教与基督教的严格区别就在于对待奇迹的解释方法。

佛教徒，尤其是禅者生活中的奇迹连绵不绝。他们有别于耶稣之处在于，耶稣只在某一特殊的场合、某一特殊的时间内创造奇迹。耶稣只是在耶路撒冷捕捉了大量的鱼类，制作了大量的面包；只是在格拉森及其他地方驱除了为数众多的恶鬼。基督教徒不能够做出超出耶稣行动范围的举动。同样，他们也不能够将自己的生涯演化为一大奇迹。

赞岐出身的妙好人庄松（1799～1871，现香川县市井百姓出身的净土真宗虔诚信徒——译者注）对于世人“基督教将突如其来地蹂躏日本列岛”的担忧不以为然，回答说：“我对此并不介意，因为没有任何超越将无数罪孽深重的凡夫化为佛陀的宗教。”庄松所言之语本身难道不就是一个奇迹吗？我们世间所有罪恶深重的凡夫以现世之身化为开悟者，这就是一个伟大的奇迹。佛教，尤其是禅宗将通过开悟而创造这一奇迹引以为豪。佛教用语将所谓“奇迹”称为“不可思议的解脱”。

谈到这里，也许有人不禁发问：“为什么仅仅些许的觉悟就能够成就如此奇迹呢？在理性、肉体、道德以及其他所有范畴都受到各种因素制约的凡人，为什么能够成就无比惊人的奇迹呢？”我认为，假如“悟”与眼观和耳闻相同，是通过某种特殊的精神能力所达到的特殊行为的话，就绝不可能正确地理解和把握“未分化连续统一体”。依据这一手段而悟得的“未分化连续统一体”，只是为数众多的对象中的某一个对象，只是由为数众多知性中的某一个知性加以特殊化了的“未分化连续统一体”，最终将销声匿迹于思维行动的连续过程之中。但是“未分化连续统一体”中依然残存着必须理解和把握的其他思维行动的连续过程。至于“悟”，则将化为直觉行为或形式，禅并不另行创造这种奇迹。

在开悟过程中，“未分化连续统一体”并非是顺从理性作用和区别作用的过程。这不是某种概念，然而我们有必要将其视为某种概念来讨论。所谓“悟”，就是认知“未分化连续统一体”完全成为“未分化连续统一体”自身的一个组成部分的思维方式，“悟”的意义就在于此。

因此，“悟”这一思维方式之中没有主体与客体之别，觉证悟到之物就是觉悟，觉悟就是觉证悟到之物，二者完全处于同一状态。我们知道，甚至同一性这个概念都极为容易导致将同一性假定成为由于直觉作用而同一化了的两个概念。因此，我们不能将“悟”与直觉相混淆。宇宙起源说认为，宇宙起始于一个物质质量为零的能量存在体，所以并不存在“二”这一概念。继而，分裂产生神，然而神非为神，神这一概念之所以形成自觉，在于人的理性作用。

正因为如此，禅始于否定，即由否定知识与制约于分裂作用的人的经验彻底相互矛盾出发。由此，禅家觉悟到：神原封不动地保持自身固有状态，而绝不迈出任何通往非神的脚步，这是抵达神性无底深渊的唯一途径。

因为我们现在不能够涉及直觉以及同一性等概念，所以只能处于绝对的自我同一性的状态，指示或暗示这些概念的最为雄辩的方法就是沉默。但是，自身人为的沉默动辄将招致各种误解，而容易因此陷入虚伪。基于这一理由，禅家依赖下述“反论”来表达旨意：

“亿劫相别而须弥不离，尽日相对而刹那不对。”[[10]](#_10_21)

“悟向朕兆未生已前。”[[11]](#_11_21)

“东山水上行。”[[12]](#_12_21)

“僧问洞山：‘寒暑到来，如何回避？’山云：‘何不向无寒暑处去？’僧云：‘如何是无寒暑处？’山云：‘寒时寒杀阇黎，热时热杀阇黎。’”[[13]](#_13_21)

以上列举的禅家言语施教方式，与其认为与感性和理性认识毫无相互矛盾意图，不如说这就是所谓“悟”的最为自然的言语表达方式。或者可以认为，这就是重新肯定我们的实际经验的禅的借机教化方法。

事实上，上述话头并非源于依赖理性而扭曲了的观点，而是产生于一个整体观念。在这个整体之中，从各个实体以及区别层次上来理解把握实际存在，同时将其作为一个既无差别也无限定的思维行动的连续过程来理解和把握。禅师只是一个与由见性证悟而获得的境界相称，毫无任何神秘感和奇迹感的普普通通的凡人。禅师与所谓市井百姓毫无二致，他们遵循常规习俗来表达思想和意识，举止平易近人，与普通人一样起居饮食。

禅林古德好用拄杖接化学人。长庆慧棱禅师（853～932）一日上堂，拈拄杖示众云：“无边妙义尽在拄杖头上，须是识得这个始得。”可以说，这句开示语言简意赅、明明白白。禅，就如同一根拄杖，知晓了这个拄杖也就理解和把握了“未分化连续统一体”，其中并无任何不可思议之处。

潭州石霜诸禅师至道吾智禅师（779～835）处参学，问曰：

“和尚百年后，有人问极则事，如何向伊道。”智唤沙弥，沙弥至。智曰添净觑水著。却问诸曰：“汝适何所问。”诸理前语，智即起去。诸于是悟其旨。[[14]](#_14_21)

这段问答，对于我们现代人来说也不过是极为普通的日常应酬。这是早在“神”的指令灵光迥耀之前，道吾业已证得的至为深奥之“悟”。

龙潭崇信参学天皇道悟禅师（748～807）门下三夏，却不曾接受过道悟的开示。有一天，他请教道悟说：“某自到来，不蒙指示心要。”道悟回答说：“自汝到来，吾未尝不指汝心要。”崇信未解师意而疑惑地问：“何处指示？”道悟说：“汝擎茶来，吾为汝接。汝行食来，吾为汝受。汝和南时，吾便低首。何处不指示心要？”崇信低头沉思道悟所言良久。道悟当即唤醒崇信：“见则直下便见，拟思即差。”崇信这才顿悟禅旨。[[15]](#_15_19)

这是一则值得注目的公案。从某种意义上来讲，看似最为庸庸碌碌、毫无宗教色彩的日常生活琐事，在这里变成了具有深邃精神含义的参禅话头。犹如在天之“神”降临世间，以和颜爱语循循善诱，接化凡众。

禅师手中的拄杖以迥异常情、超越自然的形式显发妙用，即化为“龙”，化为一条可以一口吞下乾坤的“龙”；同时，这根拄杖还象征着无数不足以为道的日常生活琐事。拄杖成为圣贤与凡夫之间至为便捷的施教工具和手段。

禅林古德中，是云门禅师将拄杖化为欲一口吞下整个寰宇之龙的。“拄杖化龙”这则公案为云门宗之祖云门文偃（864～949）手拈拄杖，对大众垂示自在之妙用：

云门以拄杖示众云：“拄杖子化为龙，吞却乾坤了也，山河大地甚处得来？”[[16]](#_16_17)

对学人来说，上述施教话头中的所谓“神”已经不是那副令人生畏战栗的“权威”面孔，而以亲切和蔼、平易近人、值得崇爱的焕然一新的面目显现在他们眼前。“悟”通达苍穹大地、天涯海角，转身一头跃入浑浊的“未分化连续统一体”。凡人一般会认为，这是超越平庸无为的日常生活之举，然而，我们面对的却是这样一个活生生的事实：所谓“悟”只不过是我们每一个人手中已经持有之物，它是即使只字不识的“乡下人”也看得到、摸得着的实在之物。

关于前述的天皇道悟禅师示以龙潭崇信的“精神”教训（心要——作者注），白云守端禅师（1025～1072）有诗为赞：

脱白投师贵苦辛，

擎茶问讯尽躬亲。

无端再叙三年事，

笑倒街头卖饼人。[[17]](#_17_15)

## （二）把握当下

禅者认为，当“永恒”契入“时间”之际方可证悟，归根结底与“时间”契入“永恒”之中为同理。

“时间”意味着差别，即分化与限定，而“永恒”则意味着平等，即无差别。所谓“永恒”契入“时间”之中，即意味着平等与差别为互相相即关系。如果借用《华严经》中的语言来表述的话，就是所谓“理（本体）事（现象）融通无碍，相即相入”。但是，由于禅不与概念式思考以及所谓“实存式思维”方式为伍，所以，可以认为“悟”发生于意识实现了“一念”（one thought）之际。

日文的“一念”，梵文为“ekaksana”，是指加以极度缩短的时间单位。这一概念与英语“as quick as thought”（瞬间）一词相同。所谓“thought”即“念”，意味着“one thought”（一瞬间），即意味着归于刻不容缓的绝对一点之时。梵文的“ksana”（刹那）一词中包含“想念”和“瞬间”的双重意思。归于刻不容缓的某一点之时，就是所谓“绝对的现在”（absolute present）、“永恒的今天”（eternal now）。

从“实存式思维”角度出发来看，所谓“绝对的现在”既非抽象概念，亦非理论上的“无”；相反，它以自身具有创造性的生命力而生存。“悟”就是这一客观事实的经验。佛教学者往往将“一念”界定为既非过去亦非现在的某一点，即“一念”是“永远”被契入“时间”的状态，这一瞬间现象发生之时，即为“悟”。

毋庸赘言，“悟”并不意味着阻断意识的潮流，而这一点往往招致误解。人们往往将“三昧”（samādhi）视为“悟”的经验准备，因此将“三昧”与想念的停止——心理的空白状态，或者说，就是与死亡状态混为一谈，这就是导致误解的原因之所在。

只要“永恒”停滞于其自身，即如同其他一般化了的概念，只是停止于抽象的状态，就将呈现死亡状态。只要“永恒”不停滞地生存，就将契入时间的秩序之中而释放出全部能量。

与此相反，只要时间停止于其本身，任何活动领域将不复存在。时间只有被“永恒”包容，才具有其自身存在的意义。如果“永恒”脱离时间则无处去施展自身的能力，即等同于时间自身并非存在。“时间”这一概念唯有立足于以“永恒”为生存条件的现实生活之中方可成立，而我们生存的每一个瞬间则成为“永恒”的足迹。

因此，为了把握“永恒”，意识必须在“永恒”踏入时间的举足瞬间觉悟。这一瞬间可以称其为“绝对的现在”或“永恒的今天”。这一瞬间既非残留身后的过去，亦非前方等待的未来，它是时间的一个绝对点。“悟”立足于这一绝对点，并由此起步而焕发出巨大的潜在能量。“悟”与死亡无缘，“悟”发生于生存的瞬间，这意味着因为“悟”生存于自身存在，所以“悟”本身就是“生命”。

理性的作用将“实在”一分为二。我们往往根据这一区分方法而理解“实在”，并将其利用于实际生活。然而，这并非一个令人心悦诚服的理解方法。我们为了满足身体和智力的要求而对待“实在”。实际上，这并没有反映我们内心深处的要求。为了达到后者的目的，我们经验“实在”时必须即刻对其加以把握。例如，如果将“实在”应用于时间与空间的话，则将抹杀“实在”的意义，这是迄今为止人们理解“实在”这一概念时所犯的绝对错误。我认为，这是人们在理智觉醒之初，在空间与时间的框架内处理“实在”时施用的一个“伎俩”。然而，人们万万没有料到，这实际上是为自己编排了一场精神悲剧。

世间万物在空间中发展，在时间中生灭，世界因此而丰富多彩。但是，在空间上，人们往往看不到极限；在时间上，人们往往将事物的始终加以固定，其结果导致否定科学家和哲学家的劳作，从而沦为自身臆造的虚构体系的俘虏。而且，人是牢骚满腹的俘虏，一般人往往总是大肆抱怨生不逢时、命运多舛。我们依据空间与时间的概念将事物系统化，然而没有比这两个概念更容易引起思维混乱的概念了。空间既非时间，时间亦非空间。无限延长的空间的扩展，绝不意味着时间的不断转变与调和。因此，世界这一物质的空间概念具有使事物固定为绝对物质的倾向，而依据时间这一概念所解释的世界，则将我们禁锢于至为烦躁郁闷和惶恐不安的心理牢狱之中。

世间之人真挚地追求永恒之物，但是却不得不永久地屈从于有为转变的状态。充其量不过六七十年的短暂生命不仅丝毫不能令人心满意足，而且我们在这短暂的生存期间内所能成就的事业也屈指可数。假设将个人寿命置换为国民平均长寿指数，虽然生存时间略为延长，但是与“千禧年”（耶稣再次君临世间千年，出自《启示录》——作者注）的若干周期这一超时间概念相比，所谓个人寿命与国民平均长寿指数的差距终究只是五十步与百步之差。

与人类的寿命相比，人类文化发展的寿命持续期间较为长远，并且似乎具有若干价值。但是，假设我们生活在广漠的空间和无限的时间范围内，那么天下的所有哲学家、艺术家也好，天下所有的将军、军事家也罢，其数量的多寡就可想而知。他们的存在只不过如同转眼而消失的泡沫或瞬间而逝的流星一般。

但是，见性开悟者从不将这些世间琐事挂在心上，这是因为“悟”牢牢地立足于“绝对的现在”和“永恒的今天”之境界。在这个境界里，时间与空间不断地分分离离，停留在所谓一切的未来性和可能性之中，二者的成就和未来都凝聚在这片天地里。扎扎实实地稳坐在“绝对的现在”之上，安然地体味过去、静观未来，这就是“悟”的特权。

那么，禅师又是如何享受这一特权的呢？这是一个令人至为关注的问题。下面介绍的云门文偃禅师的开示雄辩地说明了这一点。活跃于10世纪的云门禅师为禅宗五家七宗的云门宗开山祖师，其高妙老到的接化手段誉满禅林。有一天，云门禅师上堂说法，询问弟子：“老衲问你们一个问题。不问你们十五日以前如何，只问你们十五日以后要如何？”众弟子面面相觑，不知应该如何回答。云门禅师看看无人应答，就自己代答说：“日日是好日。”

关于这则禅门有名的公案，有必要略加解释。众所周知，汉语言文字表现原本比较暧昧，如果依照公案文字字面：

“十五日已前不问汝，十五日已后道将一句来。”[[18]](#_18_15)

云门禅师的叩问可判读为：“十五日以前的事暂且不问你们了，十五日以后的情况怎么样，每个人简单地阐述一下。”但是，云门禅师所谓“不问”二字的核心究竟是什么呢？此外，“道将一句来”的“一句”的主题又何在呢？这两个疑问都没有得到任何解释分别。其实，在这里所谓解释分别是不需要的。云门禅师的问语中蕴藏的妙理禅机在于：诱导众弟子把握具有绝对性意义的“十五日”之语本身的含义。所谓具有绝对性意义的“十五日”，是指与未来的“十五日”，乃至过去的“十五日”完完全全分割开来的具有绝对性意义的眼前当下。只有真正地理解把握了“十五日”所寓意的“当下”二字之人，才能够圆满地回答云门禅师企盼的“一句”。

云门禅师自身代答的“一句”为“日日是好日”，出人意料的是，这一句恰巧与埃克哈特（Meiste Eckhart， 1260～1327，德国神秘主义大师——译者注）笔下的乞丐寒暄语——“早晨，早晨，好早晨！”极为相近。埃克哈特的这句寒暄语是为了回应通常使用的“早上好！”而使用的。云门禅师的代答本身简单扼要，可谓普普通通，但是具体与绝对性意义的“十五日”一语，在时间方式上有哪些具体关联？为了搞清楚其间的相关联系，我们有必要做一些理论方面的解释。

云门禅师叩问全句及对众弟子的要求，表面上看起来天真烂漫、极为幼稚，而实际上是对合理主义思维方式的严峻而大胆的挑战。禅者不以合理主义思维方式为伍，也不使用逻辑和抽象思维。但是，从人性的角度而言，我们往往难以完美地避开这些思维方式。无论人的意识能力如何有限，但是人们往往竭力地去表达难以表达的意识，力求尽善尽美。

在无明的困扰下，世间凡夫将“实在”大卸八块，并以此举为快。例如，将时间划分为年、月、日、时、秒，又将秒继续划分为更小单位。然而，为了达到我们日常生活中计量时间的目的，只要将时间单位划分为一年十二个月、一个月三十天就已经足矣。

云门禅师和众弟子正位于现时——一个月中的十五日这一时间分割的线上。这条线既不属于其之前的十五日，也不能分类于其后的十五日。过去已经成为永远，未来尚未到来。这条线正是一条没有时间，可称之为“现在”的绝对线，恰似毫无幅度的空间和几何学上的一条线。但是作为实际存在之物，绝对的“十五日”并不是一个空虚的内容，正如前面已经谈到的那样，它是一个储藏了过去的全部行为和业绩、体现于未来的全部可能性的储藏库。

云门禅师又是如何表达这一事实的呢？他既不是辩证唯物主义学者，也不是形而上学主义学者，他也并不习惯于运用缜密的头脑。如果从极端经验主义者这一意义上来讲，云门禅师是一个理所当然的现实主义者，而不为概念化所束缚。云门禅师的“日日是好日”的代答不为任何既成概念所羁绊，这是他由“悟”的观点所看到的“绝对的现在”的表现。这种表现直接源于经验，而绝不是理性的劳作。我们应该铭记，这是只有开悟者才享有的表现特权。

仅就“悟”而言，过去的“十五日”及未来的“十五日”这两个表现与“悟”毫不相干，云门禅师之所以举出这两个时间概念的目的在于，直接地交代出具体时间概念的相关背景，而更加凸显这一语句的意图；这也是一种捕捉真相的“诱饵”。因此，事实上云门禅师口中的“十五日”并不是什么值得特别关注的词语，其本意在于诱导闻者将参学心思集中于不被过去与未来所制约的“绝对的现在”。

所谓“绝对的现在”就是将一个月划分为前十五天和后十五天这样两个期间的日子。这一天，既不是已经过去了的十五天中的一天，也不是后十五天中的一天。已经消失之物不在眼前，理应到来之物尚未显现。难道云门禅师口中的“十五日”是一个如梦似幻的日子吗？但是，云门禅师及弟众的的确确生活在日历早已规定好了的“十五日”这一天，这是一个不可否认的事实。

从辩证逻辑思维角度来讲，即使并不存在之物，也必须对于这一实际存在着的事实给予“一句”解答。宋代高僧圆悟禅师在其所著《碧岩录》中对此“一句”加注，赞誉其中妙谛，认为如果只是玩弄一些概念把戏的话，是不可能达到云门的境界的：

“十五日已前，这语已坐断千差；十五日已后，这语也坐断千差，是他不道明日是十六。后人只管随语生解，有什么交涉？”[[19]](#_19_15)

雪窦重显禅师（980～1052）在宋代禅林中独树一帜、标新立异，被誉为云门宗中兴之祖。他曾作颂评述古德的“十五日”公案：

去却一，拈得七，上下四维无等匹。（1）

徐行踏断流水声，纵观写出飞禽迹。（2）

草茸茸，烟幂幂，

空生岩畔花狼藉。（3）

弹指堪悲舜若多。（4）

莫动着，动着三十棒！（5）

雪窦禅师的短颂较为费解，为了使一般读者易于理解，下面略加注释：

（1）

此颂举出的“一”和“七”这两个数字，除了可以使人联想起云门禅师的那则“十五日”公案中的“十五”之外，与主题毫无关系。唯其如此，所谓“舍一”和“取七”这两个语句都没有丝毫实际意义，而只是一个数字概念。雪窦禅师借用两个没有任何实际意义的数字概念为“方便”，力图截断学僧对数字的大小、物品的长短等相对概念的分别妄想，诱导警示学僧切勿被辩证法的罗网束缚住自身的手脚。世间凡人将自身从执着和迷惘中解脱出来之时，就达到了佛陀的“降诞宣言”所启示的“天上天下唯我独尊”之境界。

（2）

“唯我独尊”者一旦显现，其所创造出来的奇迹将显现于森罗万象。信步徐行在浩浩流淌的河流之中，河水为其开路；仰首纵观虚空，飞禽的翱翔踪迹恰似笔下而出。但是，这些不过是“唯我独尊”者所创造的震撼寰宇而唯我独具的奇迹的一个象征而已。这是因为，所谓“唯我独尊”者，表象上与世间凡夫同样过着被业障束缚的乏而无味的日常生活，但其内心的精神生活世界则完全摆脱了烦恼业障等凡世诸般法则的羁绊。从某种意义上来讲，所谓“唯我独尊”者就是自由自在的“主人公”。

“唯我独尊”者已经把握了“绝对的现在”。外观上，“唯我独尊”者的生活与世间凡人毫无二致，局限于时间以及具有时间性质的诸般限定之中。然而实际上“唯我独尊”者是生活在一个“绝对的现在”。

“唯我独尊”者死于“亚当”（即时间与空间），而生于耶稣（即绝对的现在）。“唯我独尊”者可以永生于熊熊烈火之中，可以遨游于万丈波涛的无垠大海。这是由于“唯我独尊”者是由当下以及生命自身，即时间与空间在当下和生命中编织出的生命之缘故。

（3）

“悟”，获得了自身的自由世界，同时在万象纷纭的世界中觅得了自身的存在。事实上，那种竭力回避后者，即回避万象纷纭世界之“悟”，并非真正的禅“悟”。“悟”并不是立足于死气沉沉、缥缈空洞的“空”之上的。正因为如此，大自然中或水草丰茂或乌云密布。“悟”就是活跃于这样一个“多样化”的世界，活跃于这样一个“差别世界”。“悟”超越时间和空间，并超越由时间和空间所制约的事物而存在于其间。“悟”渗透于时间与空间的差别世界，而与这个世界紧密地融为一体之时，方才彰显出其妙谛。

（4）

也许，诸天对超越六道生死轮回的束缚，摆脱一切烦恼痛苦，安住于“空”的世间凡人都怀有纯一无瑕的尊敬之情；诸天降下缤纷的雨花赞叹否定自我、忘却现世、止息杂念而专心致志于修行的苦行者“空生”即须菩提尊者。但是“悟”的境界并不在于此，即使不是蔑视，也可以说是以怜悯之心来藐视片面的超越主义和寂灭绝对主义。

（5）

“悟”所追求的这一境界丝毫不可动摇，容不得任何妥协。觉悟之路率先向前，彻底横扫所有二元的复杂因素。如果我们不能基于“绝对的现在”立场见性证悟而勇往直前，则将饱尝雪窦禅师的三十大棒。

## （三）当下顿悟

我们再来看看下一则公案，或许可以从中略微窥见禅林古德竭力诱导参禅者理解把握所谓“绝对的现在”的栩栩如生内容的施教手段。

有一天，百丈服侍马祖禅师外出散步途中，看见空中飞过一群野鸭子，马祖问道：“是甚么？”百丈答：“野鸭子。”马祖再问：“甚处去也？”百丈又答：“飞过去也。”马祖遂转身狠狠地扭紧百丈鼻头，百丈忍痛连声哀叫。马祖间不容发地追问：“又道飞过去也。”百丈当下顿悟。[[20]](#_20_13)

第二天，马祖上堂示众，百丈却从众僧中走出来卷起了拜席（禅师礼佛前，由弟子铺设于禅师脚前的席子——作者注）。通常，“卷席”意味着上堂时间结束。马祖见状离开座椅，返回丈室。百丈随后赶到丈室，马祖曰：

“我适来未曾说话，汝为甚便卷却席？”师曰：“昨日被和尚扭得鼻头痛。”祖曰：“汝昨日向甚处留心？”师曰：“鼻头今日又不痛也。”祖曰：“汝深明昨日事。”[[21]](#_21_13)

马祖最后发给了百丈见性证悟的“证明书”。

这则公案中的“今日”，在这里意味着“绝对的现在”，即相当于云门禅师的“十五日”。禅林古德为了准确地表达“今日”的含义，常常使用“即今”一语。“即”字，较难译成英语，即英语的“just this”（正是这），即抽象的“自我同一”（self-identity）之意。因此，“即今”就是“正是这一瞬间”之意，禅师们经常要求问道者回答“如何是这一瞬间之事？”

马祖当时紧扭百丈鼻头的目的在于，使弟子觉悟“绝对的现在”这一事实，他所关心的并不是野鸭子飞到了什么地方。野鸭子存在于空间，而在时间中飞翔。归根结底，人如果看到飞禽，即刻将自身置于与飞禽的空间概念关系之中，看到飞禽飞翔，又马上将自身纳入时间的框架之内。人一进入时间和空间系统之中，就意味着偏离了“绝对的现在”一步。这已经不是一种自由地把握自我的精神状态，而只是为“业障”所束缚，即意味着变成了一个辩证逻辑思维者。然而，“悟”与这种精神状态并无机缘。因此，无尽的大慈大悲驱使马祖不由得出手狠狠地扭紧了百丈的鼻头。百丈蒙受的不可言状的皮肉之苦与他的当下顿悟不相关联，而整个公案赋予了百丈打破自身意识框架的机缘。这个意识框架将百丈的精神思维强迫地局限于时间与空间的支配之下，其结果即意味着局限于概念作用的支配之下。

身为禅师，其宗教使命在于粉碎门徒身上的这一精神枷锁。为了达到这一最终目的，禅师往往采取暗示、隐喻、矛盾、反诘等语句。如果说诸如此类的言语之中或许还残存着些许理性作用，那么接踵而来的就是扭鼻、踹腰、捉襟等毫无矫揉造作，堪称精神锤炼的棒喝的接机手段。毫无疑问，这些接机施教手段的效用已经被禅林古德们反反复复的实践验证。

在这些接机施教手段的箝捶下，百丈到底切身悟得了些什么呢？这则公案的结果极富戏剧性。百丈作礼告辞马祖，由丈室返回侍者寮后，不禁号啕大哭。同门学僧见状问百丈：

“汝忆父母邪？”师曰：“无。”曰：“被人骂邪？”师曰：“无。”曰：“哭作甚么？”师曰：“我鼻孔被大师扭得痛不彻。”同事曰：“有甚因缘不契？”师曰：“汝问取和尚去。”同事问大师曰：“海侍者有何因缘不契，在寮中哭告？和尚为某甲说。”大师曰：“是伊会也，汝自问取他。”同事归寮曰：“和尚道汝会也，教我自问汝。”师乃呵呵大笑。同事曰：“适来哭，如今为甚却笑？”师曰：“适来哭，如今笑。”同事罔然。[[22]](#_22_13)

毫无疑问，马祖的“扭鼻”之举使百丈产生了深刻的心理变化，而出现了“我适来哭，如今却笑”的结局，百丈由此明心见性，当下顿悟。他觉悟到，除了何时何地都被时间概念剥夺了自由的普通生活之外，这个世界上还存在着另外一种截然不同的生活。所谓制约于时间概念的生活，就是追悔陈年往事，终年累月地沉湎于毫无价值的回忆悔过之中；或希冀遥远未来，为今后可能出现的变故而苦恼担忧。然而，嚎啕大哭的百丈也好，开怀大笑的百丈也罢，都丝毫没有看到“绝对的现在”。

执迷未悟之前，百丈的哭声和笑声都不是纯粹的思想感情的表达，其中总是混杂着其他的邪思杂念。因此，即使他没有去追悔过去，时间的意识概念总是驱使命令他“向前看！向前看！”，其结果是使他深深地陷于惶惶不可终日的无谓心劳之恼。他的精神思维体系支离破碎，而远远没有形成“一颗完整之心”，即“一心”或“一念”。心，如若丧失安住之处，则将失去均衡与平静。

因此，可以这样认为：生活在今日世界的众生大抵都是所谓“精神病患者”，无一不是陷于逻辑思维混乱和心理紧张不安的受害者。

## （四）如何用功

1946年4月发行的《希伯特季刊》（Hibbert Journal）刊载的《现在之意义》这篇论文中，作者埃塞尔·M·罗威尔（Ethel M·Rowell）女士指出：“‘现在’之中栖息着静寂（stillness），我们可以当下经验。”作者还认为，“静寂”这个没有时间的时间就是“化为永久的瞬间”。这是无限发展的瞬间，即“绝对无限之一瞬”。

埃塞尔·M·罗威尔在论文中阐明了“现在”一语的含义特征。我在本小节将要继续论述的与“悟”相关的话题，便深受该作者论点的启发。但是，埃塞尔·M·罗威尔仅仅笼统地阐述了这一观点，而没有加以深入展开。总而言之，所谓“现在”一语的含义或许可以理解为，“神存在于世间，常出现于世人之中”。神既是显现于当前之中的永久，也是瞬息万变世界的寂静的一点。理解安住于“现在”这个道理，或许是迈向“神的现存的实现”的第一步。

我以为，这是一个颇有见地的试论，但是我并不认为遵循这一试论就可以通往觉悟之路。单纯依靠对现在的情感，还远远不足以引导世人投身于永久，投身于眼前当下。

我认为，这一情感之中仍然残存着二元式的因素，而“悟”则是“绝对的现在”本身。因此，由于“悟”这一经验产生于时间的连续概念之中，与其他所有经验并行发展，所以才出现了前述公案中百丈“昨天痛了，今天却不痛了”“刚才哭了，现在却笑了”等言行举动。人的思维意识，基于人的疼痛或啼笑等日常生活的经验而编织出“未分化的时间”，即分别意识发生作用以前的境界，这就是所谓“实在”。

如果这一过程得以成就，意识思维过程将彻底逆转，我们将开始在时间这一框架上构筑自身的各种经验。同时，连续主义由此而生，我们的日常生活也将由此而受到悲惨的束缚。“绝对的现在”将遭到清洗驱除，我们则将对此毫无意识。追悔过去、希冀未来、失声哭泣等日常生活的经验将失去纯真的表情，而混杂进来某种其他因素，即“现在”失去了其“天真烂漫”和绝对性。未来和过去横亘在现在之前，令其窒息，生命也将遭到摧残而呈现窒息状态。

马祖门徒大珠慧海禅师门下，有一个律宗法师来访，问道：

“和尚修道，还用功否？”师曰：“用功。”曰：“如何用功？”师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”曰：“一切人总如是同师用功否？”师曰：“不同。”曰：“何故不同？”师曰：“他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。”[[23]](#_23_11)

埃塞尔·M·罗威尔女士在其论文中引用了空袭过后的一位伦敦妇女的经历：轰炸过后的清晨，一位妇女在被轰炸过的自家门口徘徊不前，心事重重地注视着往来的人群。一位路过的政府工作人员走近她问：“您有什么事情吗？我能帮您什么忙吗？”妇女回答道：“您不知道吗？这附近好像有家牛奶店来着，我丈夫早上喜欢喝杯早茶……”

埃塞尔·M·罗威尔女士对此加注，感慨而言：“过去充满敌意，未来希望渺茫。然而她与人生的旅伴‘现在’相伴而行。人生动荡不安，但是……她的丈夫想喝一杯早茶。”

用心来睡眠、饮食的禅师，与为了准备丈夫的早茶而焦急地寻找牛奶店的伦敦妇人之间唯一的差异在于，前者为见性证悟之人，而后者只是一介普普通通的凡人。禅者洞彻“绝对的现在”的深奥意义，这就是我们生活着的现在的一瞬，也是整个世界的一瞬。然而，包括这位妇人在内的大部分世间凡人，即使有着同样的生活经历，或者对这种生活经历抱有同样的感情，但是对身边发生的一切却毫无所“悟”。

《新约圣书》告诫信徒：

所以，不要为明天忧虑，因为明天自有明天的忧虑，一天的难处一天当就够了。[[24]](#_24_11)

我认为，耶稣基督阐述的思想，与禅者的“绝对的现在”这一思维相吻合。然而，禅运用自己的方法论来表述这一看法，所以禅者的“悟”可能看起来与基督教的感知方法相差甚远。但是，如果去掉教徒们身上裹着的那件“二元论”外衣而赤身裸体的话，基督教徒则将发现：他们的上帝就是实实在在的“绝对的现在”。

一般来说，基督教徒往往以神的名义，施加许多伦理道德以及精神方面的附加因素。然而，事实上正是这些附加因素将他们自身与神疏远了。基督教徒往往纠结于将自身赤裸裸地显现在上帝面前，即从“绝对的现在”这一角度来理解和把握上帝。可以认为，基督教对“绝对的现在”的感知能力焦点模糊，不如禅“悟”清晰而明确。换言之，其焦点似乎过于模糊，或者说还没有彻底地摆脱时续观念的影响和束缚。

## （五）德山点心

由于禅涉及人类经验的方方面面，所以“悟”本身也具有很多名称。例如“无所住心”“无所有心”“无住心”“无着心”“无心”“无念”“一心”等等。虽然这些名称都归于通俗意义上的“心”，但是，禅家极力否定“心”的存在。这种否定立场不是理智判断的结果，而是基于实际经验。

精神、思想、物质的二元论观念深深地影响人的思维意识，妨碍我们真正地理解自我。因此，禅家极力主张“无心”。然而，这并不是单纯地从辩证逻辑思维角度阐述自身的主张，而是从事实角度出发所做出的理智判断。为了清除执着于“心”这一观念的意识痕迹，禅家采用了种种实践方法。马祖的门徒大珠慧海禅师在其所撰的《顿悟入道要门论》[[25]](#_25_7)中阐述：

“汝若欲了了识无所住心时，正坐之时但知心，莫思量一切物。一切善恶，都莫思量。过去事已过去，而莫思量。过去心自绝，即名无过去事。未来事未至，莫愿莫求，未来心自绝，即名无未来事。现在事已现在，于一切事，但知无著。无著者，不起憎爱心，即是无著。现在心自绝，即名无现在事。三世不摄，亦名无三世也。心若起去时，即莫随去，去心自绝。若住时亦莫随住，住心自绝，即无住心即是住无住处也。若了了自知住在住时，只物住亦无住处，亦无无住处也。

“若自了了知心不住一切处，即名了了见本心也，亦名了了见性也。只个不住一切处心者，即是佛心，亦名解脱心，亦名菩提心。”

大珠禅师阐述的“无住心”正是“绝对的现在”，即于过去、未来、现在皆无所住之处，这是一颗尚未觉悟者通常难以理解的“心”。

大珠慧海禅师在《顿悟入道要门论》中指出：心，瞬间（刹那）透彻之时，未透以前存在之物乃至其后所生之物都即刻显现于心，恰如过去佛拜未来佛。万物（万法）同生，即如经云：“森罗及万象，一法之所印，证无生法忍是也。”大珠禅师指出的这些现象，在人心觉悟到了“绝对的现在”时即可实现。这并不是辩证逻辑思维的结果，而是“悟”的意识作用。

下面，我们来看一段沣州龙潭寺山脚下一位茶棚老婆婆的故事。

德山宣鉴禅师（780～865）以“三十棒”而誉满禅林。德山俗姓周，四川剑南人，幼年出家，博览经律，尤为精通《金刚经》，人称“周金刚”。后来，他听说南方禅宗大兴，对禅宗“心即是佛”宗旨甚为不平。为求禅门良师，肩担自己所著《金刚经》疏注《青龙疏钞》之大任而离剑南出蜀。一日行至沣阳，不禁饥饿难耐。正巧有一老婆婆在龙潭山山脚下卖饼，德山遂忙奔上前，放下肩上挑担，准备解囊买饼充饥。那老婆婆却故作刁难，指着挑担问德山：

“这个是甚么文字？”师曰：“《青龙疏钞》。”婆曰：“讲何经？”师曰：“《金刚经》。”婆曰：“我有一问，你若答得，施与点心。若答不得，且别处去。《金刚经》道‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。’未审上座点那个心？”[[26]](#_26_7)

德山闻之哑口无言，羞愧不已，挑起担子，忍饥径直奔龙潭山去了。

我不甚清楚“点心”一词作为“小吃”而沿用的由来。但是，这位老妇人高明而辛辣地摘用了“点心”一词中的“心”字，迫使高傲自大的德山和尚的“心”一筹莫展。这个话题暂且不谈，我们先来探讨一下应该如何理解《金刚经》中“三世心不可得”之句。所谓“过去心”“现在心”“未来心”以及“不可得”到底意味着什么？

如果在“绝对的现在”证悟，这些疑问则将迎刃而解。在时间中连续不断地分割发展的“心”以及思维意识，时常超越我们自身的理解范畴，难以作为一个实体而获得。所谓无意识之意识，可以称之为“非思量”境界。当“非思量”境界完全进入角色时，当我们意识到自身存在时，我们的目光将面向眼前的非时间性，所谓时间的差别产生并展开于非时间中而显现出时间的真正性质。

德山见到卖饼老婆婆时，由于尚未领会禅“悟”的真髓，所以当然不可能理解老婆婆所问之意。德山的思维意识中关于“时”的概念，是由爱不释手的《金刚经》注释中获得的，因此，他的思维意识尚未超越辩证逻辑的范畴。由经教的注释等获得的认识与由禅“悟”获得的认识之间的差距大不可测。这种差距并非可以加以比较的性质上的差距，而是次元、实质、价值上的差距。

“悟”与“理性”之间的鸿沟，绝不可能依靠炮制概念、假设推论、抽象逻辑等所有理性作用的“桥梁”而逾越。这一鸿沟，是由理性思维导致的绝对否定造成的，而理性思维的否定则意味着“实际存在的飞跃”。

## （六）彻见本性

“悟”的别名又称“见性”，即“彻见自身本性”。换言之，所谓本性蕴涵着这样一个概念：人具有之所以为人的某种本性或本质，这一本性为其对立面所关注，即存在着观者与被观者、主观与客观、主与宾等对立关系。一般来说，大多数人都持有这一观点。这是因为，人类世界依据合理主义构筑而成，这个世界中的所有事物总是处于对立状态。人，因对立而思考，其结果导致思考反射为全部经验。因此，被割裂为两个对立状态的世界无限地膨胀下去。

相反，“见性”的概念则与此截然相反，即摈弃所有二元论意识思维，这意味着从根本上改造我们的经验世界。可以说，禅家所兴起的是一场至为激进的世界观的革命。

解除我们意识思维中的矛盾概念的行之有效的方法在于，制造一个使对立状态得到相互调和的第三概念，而新概念的制造属于哲学家的工作范围。归根结底，哲学家发现了化解与调和一切的概念。虽然这个概念的功过有待世人评说，但仅就理性来讲，我们难以苟同哲学家所期望的结论。总而言之，我们的努力还远未结束。虽然我们尚未寻觅到至为理想的果实，但必须不断地追寻探索下去。

禅的方法论不是辩证逻辑思维形式，它与哲学思维方式背道而驰。但是，禅并不与后者公然为敌。禅承认理性思维的实际效用，并欣然给予其适当的位置。但是，为了达到安定意识思维的精神世界，进而安定整个世界的终极目标，禅极力主张寻找其他途径。禅，主张世间万物返回分别意识发生作用以前的自身内在境界。

一般来说，为了寻觅永久安生之处，世人往往远离自身而去。经过追寻求索，世人终于找到了自身的上帝，而上帝却高居于“二分法”思维模式或万物归一思维模式的漫长而乏味的连续绝顶之上。

禅者，逆道而行，不是向前，而是朝后，最终抵达处于混沌状态的“分别意识发生作用以前的境界”。禅者着眼于整个世界尚未一分为二，即二元论作用尚未萌芽的世界。禅者以时间、空间尚未被一分为二的世界为思维认识对象。

这种经验属于何种类型呢？我们的经验往往被逻辑、时间、空间限定，如果没有如此限定，经验则完全不可能成立。也许有人会认为，脱离如此限定而侈谈什么经验毫无意义；如果一味主张坚持经验之中唯有时间和空间实际存在，经验并非由概念性的描述而生成之物这一立场的话，自然会得出这样的结论。

但是，即使有关经验的这些基本条件被加以否定的场合，禅依然能够讨论某种经验。如果这个事实成立，我们则不可否认：禅产生于绝对现在的非时间性。这不是一个是否可能或不可能的问题，禅一直以身示教而证明了这一可能性。只是我们不能忽略禅这一领域不作用于合理性这一事实。实际上，禅为合理的理性提供活动领域。我们可以从所有合理的上层建筑中找到禅经验的坚实基础。

毋庸赘言，基督教徒的世界观以“知识的巨木”为出发点，佛教徒的世界观则为“无明”的产物。因此，佛教徒为了抵达最终安身立命之处，至为必要的就是否定自身存在着的这个世界。所谓“无明”，只有自觉地认识无明以前的状态方能加以征服，这一过程就是“悟”，就是彻见由于无明而变为通透清澈而原本实在的人之本性。无明本为智慧之始，世间万物的真理并非依靠知识的反复积累就能够获取。这种反复积累只能徒增无明，而别无其他任何意义。

如果站在佛教徒的立场来看的话，基督教徒依靠尖锐的逻辑推论及微妙的分析而增加知识储量，而这一增量过程本身就是在连续不断地踏入无明的深渊。

佛教徒主张：正视自身尚未出生以前的“本来面目”！聆听尚未啼鸣以前的鸟声！追寻尚未拜命拯救人类以前的上帝！基督教徒则认为，上帝和上帝之光是强加于基督教徒自身而不可祛除之物，他们在这种限定状态下从事拯救人类的伟业。

基督教徒自身持有的“知识”伴随其生命始终，“知识”的枷锁将终生难以摆脱，而沦为逻辑性与合理性的牺牲品。佛教徒认为，只有在逻辑性与合理性尚未得到开发之处，只有在主张存在的主观意识不存在之处，只有在被意识把握的客观不存在之处，只有在可观及被观之物都不存在之处，方可寻觅到真正的精神意义上的安身立命之处，这才是确确实实的“见性”。

## （七）本来清净

“悟”即“见性”，常常被混同于“无”或“空”，即纯粹否定的状态。从表象上看，似乎正确无误；但从逻辑上看，觉悟时间的非时间性之“心”中欠缺具体内容，没有传达现实的经验感觉。

见性，如果意味着可观及被观对象皆无的意识状态，那只能说是一种纯粹虚无的状态，对充满失败、期待、焦躁的日常现实生活毫无任何意义。如果仅就二元式思维来讲，可以称其为真实。但是我们不能忘记这样一个事实：禅的对象是构成日常生活基础的最根本而最具体的经验。因为这种经验属于个人的体验，而不是逻辑思维推究的结果，所以绝非抽象虚空之物；相反，它充满了可能性，并且最为具体。

“悟”，如果仅仅是一种虚空的抽象作用或概括作用的话，则不可能成为万物之本。所谓合理化作用，就是一步步地祛除多样性而导向顶端，最终抵达范围狭窄、仅仅是表示所在位置的一点。但是，“悟”挖掘所有存在的深层，抵达未分化的整体境界，即分别意识发生作用以前的整体境界的“岩床”部位，“悟”绝非虚无缥缈之物。“悟”虽然不能成为个人的感觉对象，但属于不可动摇的本质整体。

禅者遵循常识性思维方法，常常使用合乎常识情理且易于理解的语言。因此，“自然”一语也时常被误解。一般人往往将其误解为微妙地潜藏于存在现象感觉深处的某种概念，但是“悟”并不意味着感觉此类微妙之物。“悟”的“目中”既无主观亦无客观，“悟”属于当下的即刻感悟，而绝非普通意义上的感悟（见与不见同时并存——作者注），即被观者就是观者，反之亦如是。在“悟”眼看来，主观与客观同为一物。显而易见，“悟”与普通二元式思维意义上的“观”截然不同。很多习惯于由表象来观察和思考问题的人往往对此有所误解，将禅的“悟”等同于耽于“虚空”的“观”，从而主观臆想：禅创造不出任何有益于现实生活之物。

我们由佛教尤其是禅所获得的最大发现，就是禅开辟了一条认识事物“本来面目”（suchness of things）的途径。这就是洞察玄沙禅师开示说法所言“本来清净即般若智慧大海”。所谓“本来清净”，就是“安住于现在中的静寂”。佛教徒将“清净”一词用于“绝对”的场合，而不用于“脱离污秽或表象”的场合。“本来清净”，意味着无条件、未分化，以及超越一切限定的状态；它属于意识思维以前的状态，这种状态之中没有主观与客观的对立，而且既往的事物与将来的事物在此状态中清晰地显现出来。

从某种意义上来讲，“本来清净”可以视为“空”，但它是蕴藏着生命力的“空”。因此，所谓“如实”（实事求是——作者注）就是两个矛盾的概念，即“空”和“非空”的自我同一。如实，不是二者的综合，而是在我们的日常经验中得以具体实现的“空”与“非空”的自我同一。“如实”这一概念并非合理思索经验的结果，而是直接如实地表现出来的经验。

当我们看到白花时，就说“白”，看到红花时，就说“红”。这只不过是感觉的实际表现，而不是对白色和红色进行推理，只是表达自身对红白两种颜色的感觉。与此相同，禅者以“悟”眼观察事物的本来面目，即事物呈现的本来状态，本来状态就是事物，仅此而已，别无其他，这就是禅家的主张。

禅家主张，禅者的思维方式处于人的极限。科学家和哲学家认为，人的感情难以期待，理智也难以依赖，感情和理智都不能作为值得绝对信赖的知识手段而依赖。因此，禅的实事求是的思维方式也不可能成为最终的依据。

但是，这种类推对于禅并不恰当。“悟”这一思维方式与感觉和知识不属于同一范畴。“悟”这一思维方式在某种意义上超越了感觉和知识范畴。这一“某种”具有绝对独特的意义，这种意义唯有对此有所经验者才能够领略体味得到。事实上，它等同于下述感情，即世间凡夫不可与之比拟的绝对独特的感情，自身所继承的生命绝对属于自己本身的感情，上帝仅仅赐予自己个人而非他者的特殊恩惠这一感情。然而，这一切感情最终归结于与其他世界相差别的“我”这一决定性主观。

“悟”既不是一种感情，也不是一般称之为“直觉”的知觉行为，“悟”就是照见自身的本性，这个“本性”不是有别于他者而唯独自己本身所具有之物。在“见”这一行为中，既无观者亦无被观者，“本性”既为观者亦为被观者。换言之，“悟”可以称之为“无心”“绝对一念”“绝对现在”“本来清净”“空”“如如”等等。

禅者认为，如果想要测量“实在”的无底深渊，仅仅依靠人的感觉经验及理智是远远不够的，必须添加上“悟”这一思维方式。这种添加行为，不是机械方式的数量上的添加，而必须是质量上的添加。如同耳闻钟声，眼观飞禽，必须以蒙受“悟”的洗礼之心去听去看，即同时耳闻尚未鸣响之前的钟声，眼观尚未出生以前的飞禽。

这种行为已经属于感觉世界，意味着接受差别、逻辑思维分析、归纳综合等思维方式。“本来清净”成为一种混合境界，其混合程度日益加深。它已经不是佛教诗人所吟咏的“真如月”，而是一轮被层层浓厚的丛云遮掩之月。如实与清净本为一对孪生兄弟。

## （八）随机施教

玄沙禅师（835～908）为唐末禅林翘楚。某日，上堂说法示众：

“你诸人还委得清净本然性相般若智海也未。若未委得，只如诸人相聚在此，还见面前青山么？若道见，且作么生见；若道不见，青山作么生说不见。还会么？诸上座，只是你诸人清净本然性相般若智海具足见闻。若会，也只如然；若不会，也只如然”。[[27]](#_27_7)

玄沙因机施教手段多种多样。某日，他进入法堂，听到燕子叽叽喳喳地叫个不停，就对着赞美叫着的燕子的众弟子道：“深谈实相，善说法要。”说完，便下座离开了法堂。过后，有一弟子前来拜师请教曰：“和尚今日上堂，闻燕子叫，示众道：‘深谈实相，善说法要’，未审尊意如何？”玄沙问弟子道：“会么？”僧云：“不会。”玄沙一语了断话头道：“去！谁信你。”[[28]](#_28_7)

这段短短的问答蕴含着玄沙的何等用心呢？话头由上堂开示的玄沙及众弟子耳闻燕子叽叽喳喳的叫声开始。玄沙借眼前活生生的场景阐述佛法妙谛，但是众弟子却未得开示要领。由于玄沙的语言表现过于抽象概念化，所以可能有人会认为，他的这番开示与已经大彻大悟的禅师身份不甚相称，将自身降到了一般知识分子的水平了。然而，如果站在玄沙本人的立场就可以明了，他是故意将自身降低位置，运用所谓“老婆禅”来借机说法，多方设教、循循善诱、苦口婆心地道出了佛法的妙谛。

我们再来看另外一段问答。一天，玄沙手指灯笼问弟子：“我唤这个作灯笼，你唤作什么？”弟子即刻答道：“某亦唤作灯笼。”玄沙闻之斩钉截铁地说：“尽大唐国内，未有一人会佛法。”[[29]](#_29_7)

然而，玄沙在其他场合并非如此直率、如此丝毫不留情面。某日，玄沙去拜访三斗和尚。三斗和尚不无歉意地对玄沙说：“莫怪住山年深无坐具。”玄沙听后问道：“这个人人尽有。山主为什么却无？”三斗作揖顶礼说道：“且坐，且坐！”玄沙又说：“元来有在。”[[30]](#_30_7)

下面这段话头，对于身为禅师的玄沙而言多少富有一些戏剧性。

玄沙之师雪峰义存和尚（822～908）圆寂时，雪峰门下最为杰出的弟子玄沙作为丧主操持法会、诵经主法。法会结束后，玄沙召集僧众饮茶小憩。只见玄沙走到先师灵位前手捧茶盏问众僧道：“先师在日即且从，你道今且作么生道？若道得，先师无过；若道不得，即过在先师。还有人道得么？”见众僧沉默不语，玄沙又反复追问了三遍，依然无人走出来应声。玄沙见状甩手将茶盏狠狠地摔在地下，满脸愠色地返回了僧房。

玄沙一回到自己的僧房，就开口问中塔云：“你作么生会？”中塔问：“先师有什么过？”玄沙一言不发，只是转身面向僧房墙壁摆出坐禅姿势。中塔见玄沙沉默不语，正要转身离开僧房，这时，却被玄沙叫住了。玄沙出口的依然还是刚才的那一句问话：“你作么生会？”这次中塔听到问话以后，模仿玄沙转身面壁而坐。玄沙见到中塔的这般举动，满脸悦色，就此打住了话头。[[31]](#_31_7)

死亡，这是整个人生的一件至关重要的大事。一般来说，死者的亲朋好友通过丧葬仪式、超度法会等形式借机缅怀死者、反省自身。玄沙不仅谙熟此道，还将此作为一个施教接化众僧的良机加以利用，竭力诱导众僧借机随缘，阐述各自对死亡的见解，展示各自在先师雪峰的谆谆教诲指导下，为参禅问道、见性证悟所付出的艰辛努力。

从上述这段话头中，我们可以清楚地看到，雪峰门下众弟子中唯有中塔一人对禅林名衲雪峰的圆寂“道了一句”，即表达了自己对先师禅法的领悟。

中塔与玄沙之间互相展示禅法妙谛的方式尤为独特，也许第三者对此举动感到莫名其妙、难以理解。但是，他们二人之间却彼此心领神会。事实上，他们二人为了展示对先师禅法的领悟，并没有做出任何难以用理论解释的举动。

可以确信，如果我们对“悟”这一思维方式有所认识和感悟，就不难理解长达12个世纪的禅宗历史中记载的古德们的诸如此类的所有言论和行动。时至今日，禅依然对东方人的精神生活产生着潜移默化而意义深远的影响。

由于“悟”超越了合乎一般世间常理的表达方式的界限，对于初参者来说，接机施教的方法手段毫无定规，毫无先例可循，所以往往如同丈二和尚摸不着头脑，理不出头绪。禅师一般运用各种各样的施教手段，引导参禅者瞬间见性开悟。由于“悟”毫无使用双手可以感知的具体形状，所以以见性开悟为参禅目标而努力精进的学人无论如何都必须在自己的灵魂深处爆发一场革命。幻想用五官单纯地模仿禅师的一言一行的参禅方法将难以奏效，难以抵达“悟”的彼岸。

例如，禅师上堂示法，往往端坐在讲席之上默默不语，一言不发就走下讲席。在诸如此类的极为短暂的所谓开示施教手段中，天赐的肉体，即眼耳鼻舌身都成为表达佛法妙谛的工具和手段。这种施教方式，世间凡人不可盲目模仿，而禅者的五官都成为雄辩的道具，成为引导参禅者见性证悟的力量源泉。

玄沙上堂开示时，往往登上讲席后良久一言不发，或沉思片刻之后突然发问：“识得么？还辨得么？”一边自言自语，一边返回丈室。有时，沉默片刻后道出简短一句：“是汝真实人如是。”有时，沉默许久，突然发问：“达摩如今见在，汝诸人还见么？”[[32]](#_32_7)

达摩被称为中国禅宗创立者，“达摩”二字经常被象征性地使用，较有代表性的词语如“佛陀”“佛性”“绝对者”等等。在玄沙的说教中，菩提达摩活灵活现地存在，而不是一个抽象化的偶像。

有一天，玄沙上堂，由于沉默不语时间过久，众弟子误认为禅师今天心中有事而打算沉默到底了，便三三两两地准备散席离去。正在这时，玄沙叫住众弟子，呵斥道：“看着总是一样的，无一个有智见。我开却两片皮，便尽蔟觅言语意度。是我真实为他，却总不知。看着与么大难，大难。”[[33]](#_33_7)

有一天，玄沙似乎心情较为舒畅，上堂后沉默片刻，便启口问。

师云：“我为汝得彻困也，还会么？”

僧问：“寂寂无言时如何？”

师云：“寐语作么？”

僧云：“本分请师道。”

师云：“瞌睡作么？”

僧云：“某即瞌睡，和尚作么生？

师云：“争得与么不识痛痒。”[[34]](#_34_7)

玄沙还常常讥讽在法堂上打瞌睡的弟子道：

“可惜如许大师僧。道千里万里行脚到者里，不消个瞌睡寐语，便屈却去。”[[35]](#_35_7)

有一僧向玄沙求教事物本源：

僧问：“学人亲切处，请师一言。”

师云：“识得即得。”

僧云：“请和尚直道。”

师云：“患聋作什么？”[[36]](#_36_7)

玄沙时常将热心求法、参禅问道的弟子讥讽为“聋子”、“瞌睡虫”。在常人看来，玄沙的这些用语未免过于刺耳，难道所谓禅师的言行就是这样高傲冷漠吗？

表面上看来，禅师的言辞举动确实近乎残酷无情，但是知晓“禅”为何物的人都清楚地了解，禅师心地都极为善良，为人诚恳而热情。他们的峻烈言辞直接源于自身对“悟”的领会体验。禅师诚恳地期待着这些发自肺腑的言辞能引起参禅者心灵的共鸣，而使其交出一份令人满意的答卷。

## （九）大彻大悟

玄沙之师雪峰义存为唐末禅林名衲，遗有《雪峰义存禅师语录》。雪峰最为得心应手的口头禅就是“是什么？”有个学僧请教如何是佛妙谛道：“如何是者里事？”雪峰开口只有一句反问：“是什么？”被他人提问，自己却反问他人，由此可见雪峰对这个“是”，即“这个”与“那个”有着切身之悟。他满怀热忱地期盼提问者能与其站在同一立场，理解“这个”与“那个”这两个语句的内涵。

雪峰不甚了解脱离概念主义束缚来传达这两个语句内涵的方法。学僧请教如何照见自己的本来面目，问道：“如何是觌面事？”雪峰厉声呵斥道：“千里未是远。”教诲学僧要把自己放到千里乃至万里之外。虽然远隔千万里，同样如同在面前一样。雪峰继续道：“我寻常向师僧道，是什么？佗便乱道，口喃喃地，似此等辈，驴年解承当得么？”[[37]](#_37_7)我们知道，中国和日本的正式历书中当然不存在什么“驴年马月”，因此这里的“驴年”意味着直至“世界末日”，直至永远。由此可见，禅师都忌避辩论“是”，因为辩论即意味着诉诸知识作用，而不可能将世人导向涅槃寂静的境界。

雪峰的法嗣，福州鼓山神晏兴圣国师入室初参雪峰。雪峰禅师知其缘熟，看到神晏禅师一进门就突然站起身来，一把揪住他而大声喝问：“是什么！”神晏禅师当即释然了悟了“这个”意思，只是举手摇曳。雪峰禅师见状知道他已经彻悟，遂拍拍他的双肩，予以印可。[[38]](#_38_7)

禅师要求参禅者彻见的是无意识的意识。这种意识伴随着我们普通的二元意识。这里所说的“无意识”并非心理学范畴的无意识。心理学范畴的无意识被视为人类心灵的最底层部分，也许是人类认识到自身的存在以来逐渐积蓄下来的一种意识。禅者的“无意识”比心理学范畴的无意识更加合乎逻辑以及认识论，它是一种“无差别智”“无分别智”“超越般若智”。

一般来说，佛教将所谓知识分为“般若”和“分别识”（yijnana）两种。般若亦称“全智”，或称“超越智”“无差别智”。“分别识”为相对知识，由此分为主观意识与客观意识，包含具体事物、特殊事物的知识与抽象、普遍知识两个方面。般若存在于一切分别识的底层，分别识不依赖于般若，始终依靠自身得以补充，对般若没有依赖关系。但是，分别识不能够由相对知识获得精神上的满足。不论如何积累分别识，都不可能从中寻觅到涅槃寂静的境界。这是因为，单纯依靠科学与哲学绝不可能使心灵得到抚慰，心灵深处终将感知某种欠缺。科学与哲学并不是完完全全地反映真实，真实中包含着超过相对知识及知识的追求所把握的事实。

那么，真实中被知识所淘汰的是什么呢？佛教主张，为了认识这一事实，必须把目光转向般若。般若相当于前述的“无意识的意识”，只要般若，即无意识的意识没有被觉悟，我们就不可能从灵魂的“郁闷”中完全解脱出来，只有认识觉悟到了般若，我们才能够完全彻底地展望意识的内在与外在的整个领域，实在也将一览无遗地展现于我们面前。

禅师将毕生的精力倾注于开拓通往般若智、无意识的意识、无差别智境界之路。这种境界犹如虚无缥缈的幻境，若隐若现，撩拨人心且始终贯穿于人心。世人欲将之把玩于掌中，取姓冠名，获为己有。然而，这种境界并非二元思维的对象，所以不可获知。唯其如此，方才诞生了雪峰的“是什么”以及玄沙的较为概念性的“自性清净”之语。

但是，“是什么”的“是”并非对未来的成熟与进化充满期待的动物或婴儿的朦胧而遥远的意识。与此相反，这是一种历经真挚热诚的探求和努力认真的思索的漫长岁月方能抵达的终极意识形态。我们不能将这种思索混同于单纯的理性作用。如果援用丹麦宗教哲学心理学家、现代存在主义哲学的创始人索伦·克尔凯郭尔（1813～1855）的解释语言，这种思索必须是存在思维，而并非辩证逻辑思维。通过这样的思维方式而抵达的“禅意识”是一个至高无上的意识形态。

我们应该依据上述观点来把握和体会下列雪峰禅师的开示说法。某日，雪峰上堂开示，默而不语。见众弟子站立已久遂开口道：

“诸和尚子，打钟打鼓上来觅什么？有什么苦屈事？还识羞么？且有什么罪过？看着少有特达者。我事不得已，向汝道，是什么？汝诸人才入门来，共汝商量了。便与么承当。却好省心力。莫教到老师口里来。”

雪峰沉默良久，又道：

“三世诸佛不能唱，十二分教不能载。如今嚼涕唾汉争得会？我寻常向你道，是什么？近前来觅答话处。驴年识得么。事不获巳。向你与么道。已是平欺你了也。”

一个弟子听了雪峰这番开示后问道：“谦逊之人如何度日？”

师云：“吃茶吃饭。”进云：“莫虚过日么？”师云：“虚过日。”进云：“如何得不虚过日？”师云：“是什么？”[[39]](#_39_7)

雪峰在开示中频繁地使用了“是什么”一语，语气中似乎流露着一抹焦躁的情绪，而实际上却展现了雪峰游刃有余、悠游岁月的精神境界。这是由于他始终领悟“有为转变世界的寂静一点”而度人济世之缘故。

有僧问雪峰道：“万法归一，一归何所？”雪峰道：“牛皮鞔髑髅。”继而又云：“若实是个人，从地积黄金至青天供养佗亦不足，莫道片衣口食。”说着说着，雪峰忽然又是一声大吼：“是什么？”

雪峰口中的“是什么”意味着将时间与空间同自身的“绝对的现在”融为一体。关于“是什么”我们再来看看雪峰的下一段开示：

“若也实未会，深信此事不从唇觜得，不从黄卷上得，不从诸方老师处得，且合从什么处得，也须仔细好。如今若不了，百劫千生亦不了。欲知久远，只在如今。且即今是什么？莫乱走，好看著，一生早是蹉过也。”[[40]](#_40_7)

下面，继续引用几段与此相关的问答。理解这些问答的内涵，或许有助于我们准确地把握雪峰禅师的“悟”对其处理解答众弟子提出的形形色色的疑问时所发挥的能动作用。这些提问，对于经过现代逻辑思维训练的人来说，看上去似乎甚为不得要领，但对于禅者来说，没有丝毫不足取之处。我们不应该疏忽忘记：诸如日常生活中的饮茶吃饭等微不足道的琐事，都是禅者津津乐道不得丝毫疏忽的大事。例如，动动手指、张张嘴巴、皱皱眉毛也好，牧童信口哼出的小调也罢，无一不禅意洋洋。

有僧问雪峰：“如何是日常生活？”雪峰提起了拂子：

进云：“即者个莫便是么？”

师云：“是什么？”僧无对。

问：“即近事作么生？”

师云：“我未尝见有人问。”

进云：“即今问和尚。”

雪峰闻之大喝一声：“你这个笨蛋！”

问：“如何是古人格？”

师云：“我不曾逢。”

进云：“和尚为什么不曾逢？”

师云：“汝向什么处逢见古人？”

学僧闻之哑口无言。

问：“如何是句外事？”

师云：“你向者里觅什么？”

进云：“即今问和尚。”

师云：“将谓是个灵利汉，繇来是个朦袋。”

问：“如何是本来本？”

师云：“什么处得者个消息来？”

进云：“若有消息，即不是本来本。”

师云：“作么生是本来本？”

学僧无言以对。雪峰遂道：“你来问，我来答。”学僧听后便问。雪峰动手扒光学僧的衲衣，棒打一顿，将学僧赶出寺门。

僧问：“拟即隔千里，未审琢磨事如何？”

师云：“千里也。”

问：“古关不转时如何？”

师云：“转也未对。”

云：“不转。”

师云：“转取好。”

问：“承和尚有言，有物密救人，争奈人不知。如何密救人？”

师云：“汝争得知。”

问：“承和尚有言，含容方丈，未审含容什么？”

师云：“出方丈来，与汝商量。”

进云：“即今在什么处？”

师云：“出来未？”

问：“学人拟归乡去时如何？”

师云：“汝即今在什么处？”

学僧闻之哑口无言。

问：“承古人有言，归根得旨，如何是根？”

师云：“萝卜根，蔓菁根。”

问：“如何是随照失宗？”

师云：“失也。”

问：“如何是触目菩提？

师云：“好个露柱。[[41]](#_41_7)

夏安居（夏季集中修禅期间——作者注）结束后，雪峰和尚坐在僧房前面歇息。见到四周众弟子围聚，雪峰遂拈起拄杖问道：“我者个为中下根人。”一僧便问：“忽遇上上根人来又作么生？”雪峰闻之即刻挥杖打去。[[42]](#_42_7)

雪峰的弟子鹅湖住持一小禅庵。某日，一个官人前来造访。官人看到眼前的拂子，便拿在手中问道：“弟子唤这个作拂子，庵主唤作什么？”

主云：“不可唤作拂子。”

使云：“天下尊宿出世。如麻似粟。庵主为甚不行脚去？”

听了官人的话，鹅湖如鲠在喉。他深感自己才疏学浅，知识浅薄。于是，鹅湖离庵去参雪峰和尚。雪峰见弟子远道而来，便问：“阇黎何得更来？”鹅湖遂将日前与官人会见对话，而未使其心满意足等来龙去脉，一五一十地告知雪峰和尚。雪峰闻之道：“汝问我！”鹅湖便将与官人的对话重复了一遍，雪峰即刻斩钉截铁地道出结论：“拂子！”[[43]](#_43_7)

有僧问雪峰和尚道：“西院大师迁化向什么处去？”雪峰云：“非但仁者，尽大地人也不知。”

雪峰见到高足玄沙，对他说：“神楚阇黎问我，亡僧迁化向什么处去？我向伊道，如冰归水。”

沙云：“是即是，某甲不与么道。”

师云：“汝作么生？”

沙云：“如水归水。”[[44]](#_44_5)

可观禅师初参雪峰，雪峰开口道：“近前！”于是，可观遵命迈步向前跪下礼拜。雪峰一言不发，抬脚踏在平伏在地的可观背上。可观忽然深契师意而彻见大悟。后来，可观驻锡南岳山中的法轮寺时，上堂开示云：“我在雪峰被佗一蹋，直至如今眼不开，不知是何境界。”[[45]](#_45_5)

可观在雪峰足下契机证悟，对门下弟子道出了自己当时的心境体验。让我们一起来探讨一下可观的切身开悟经历到底说明了什么。所谓“悟”，蕴涵深远。“悟”得了好呢，还是不“悟”得好？应该明了呢，还是不应该明了？获取自由，而且成为自身的主人公，这不是自由吗？这就是自己当家做主吗？肯定和否定是自我同一吗？所谓“悟”就是寂然无为，就是无所事事吗？如果有人为了实现某种目的，换言之，既然付诸行动，就要考虑是单独行动呢，还是联合行动？是肯定呢，还是否定？这意味着脱离“悟”而失去“悟”吗？寂然而坐，就是无为吗？所谓“无为”，事实上不是在付诸某种行动吗？所谓死亡，就是在付诸某种行动。世间不存在所谓纯粹否定。如果要有所作为，一种否定必将派生出其他否定以及一种肯定。上述这些矛盾相互制约。总而言之，所谓“悟”就是彻底断绝一切逻辑思维和分析。

有僧来参雪峰和尚，雪峰问僧：“甚处来？”

僧云：“沩山来。”

师云：“沩山有什么言句？”

僧云：“某甲曾问，如何是祖师西来意？沩山默坐。”

师云：“你肯佗也无？”

僧云：“某甲不肯佗。”

师云：“沩山古佛，汝速去忏悔。”[[46]](#_46_5)

灵观和尚经常闭门独居、养心修禅。有一天，雪峰去叩门。灵观便打开门。雪峰瞬间一把抓住灵观问道：“是凡是圣？”灵观一口唾去云：“野狐精！”遂抖开雪峰双手，又紧紧地关上了门。雪峰叹曰：“也只要识老汉。”

## （十）芥子须弥

通过以上的分析和论述，我们或许对禅悟有了一个比较清晰的把握和了解。

悟，与发出“有光！”[[47]](#_47_5)之声以前的神同在；与即将下达谕令而开动思维意识之时的神同在；与神同在，与神所放射的光芒同在。

换言之，悟就是神本身，就是神所主宰的空间与时间。

悟，意味着神降临人世，并在人世上意识到了自身的存在。这种意识始终存在于人的意识深层，可以称其为超意识的意识。

悟，不是一种常识性的知识。

悟，超越知识，悟中不存在知识的主体以及知识的对象，因此，悟是一种绝对知识。

悟，不是综合两个含义截然相反的语句而形成的一个更为高级的统合体。“拄杖非为拄杖，而为拄杖”，禅者由此句而证悟。

“人在桥上过，桥流水不流。”悟在此句中。

只要直觉中残存二元思维概念的痕迹，就不能称悟为直觉作用。

悟，是一种积极作用的直觉，与运动对象互动，进而与其融为一体；悟，支配动与未动这一某种意识状态即超意识状态。

每一个个体反映绝对状态，悟产生于这种绝对状态被感知之时。

因此，人生的每时每刻都是永恒，永恒就是人生的瞬间，二者相互融汇、合而为一。这种不折不扣的相即相入状态就是悟的内涵。

悟，不是一种将永恒延伸于无穷无尽的瞬间的思维方式；永恒就存在于每一瞬间之中，因为每一瞬间本身就是永恒。

悟，可以定义为动感的直觉，如果援用心理学术语来解释的话，悟，就是一种“超意识”（super-consciousness）或“无意识”（unconscious）的意识。但是，不能把这种“无意识”与心理学范畴的无意识相提并论。悟的“无意识”与创世纪前的神同在。悟与实际存在的基础为伍，属于宇宙范畴的“无意识”。

这种“无意识”属于形而上学的概念，只有通过悟，我们才能够意识到这种“无意识”的存在。

云门曾上堂开示：

“人人尽有光明在，看时不见暗昏昏。作么生是诸人光明？”自代云：“厨库三门。”[[48]](#_48_3)

正如云门禅师所描述的那样：“诸人脚跟下各有一段光明，辉腾今古迥绝见知。虽然光明，恰到问着又不会，岂不是暗昏昏地。”悟，就是我们每一个人本来具有的光明。

如果我们伸出双手遮住光明，则将一片昏暗；换言之，悟排斥将其暴露于相对意识表层的行为，但并不意味着悟处于完全孤绝的状态。所谓“悟”就是意识“无意识”的意识，而不是片刻脱离“无意识”的意识。

悟，表现于“无意识”中。加以清晰明确地阐述的“无意识”，从“逻辑思维”角度来看缺乏条理，而从禅者的观点来看，这是一种极为雄辩的自我表现，这种“无条理性”就是禅。

所谓“宇宙范畴的无意识”，如果援用空间术语来表达的话就是“空”。达到了“空”的境界，就是悟。因此，从认识觉悟事物的本相这一观点来看，须弥山竟然藏身于无数毛孔之中，伸出一根手指，就可以覆盖整个宇宙。

注解：

[[1]](#_1_30) 见《五灯会元》卷十三《曹山本寂禅师》。

[[2]](#_2_28) 见《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》。

[[3]](#_3_24) 见《大般涅槃经》。

[[4]](#_4_24) 见《大灯国师语录》（思文阁出版）。

[[5]](#_5_22) 见《佛祖历代通载》第二十卷《灵隐松源禅师》（《大正藏》第四十九册）。

[[6]](#_6_22) 见《指月录》中《白话二》善慧大士偈句：“空手把锄头，步行骑水牛，人在桥上过，桥流水不流。”

[[7]](#_7_22) 见《指月录》中《白话二》善慧大士偈句：“空手把锄头，步行骑水牛，人在桥上过，桥流水不流。”

[[8]](#_8_22) 见《马可福音》第十四章。

[[9]](#_9_20) 见《维摩经·不可思议品》。

[[10]](#_10_20) 见《大德寺志》。

[[11]](#_11_20) 见《五灯会元》卷十四《长芦琳禅师》。

[[12]](#_12_20) 见《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。

[[13]](#_13_20) 见《碧岩录》第四十三则。

[[14]](#_14_20) 见《禅林僧宝传》《潭州石霜诸禅师》。

[[15]](#_15_18) 见《五灯会元》卷七《龙潭崇信禅师》。

[[16]](#_16_16) 见《碧岩录》第六十则。

[[17]](#_17_14) 见《白云守端禅师语录》（《卍新纂续藏经》第六十九册）。

[[18]](#_18_14) 见《碧岩录》第六则《续藏经》第二编第二十二套。

[[19]](#_19_14) 见《碧岩录》第六则《续藏经》第二编第二十二套。

[[20]](#_20_12) 见《五灯会元》卷第三《百丈山怀海禅师》。

[[21]](#_21_12) 见《五灯会元》卷第三《百丈山怀海禅师》。

[[22]](#_22_12) 见《五灯会元》卷第三《百丈山怀海禅师》。

[[23]](#_23_10) 见《五灯会元》卷三《大珠慧海禅师》。

[[24]](#_24_10) 《新约圣书·马太福音》第六章。

[[25]](#_25_6) 《卍新纂续藏经》第六十三册。

[[26]](#_26_6) 见《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。

[[27]](#_27_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[28]](#_28_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[29]](#_29_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[30]](#_30_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[31]](#_31_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[32]](#_32_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[33]](#_33_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[34]](#_34_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[35]](#_35_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[36]](#_36_6) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第一二六册）。

[[37]](#_37_6) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[38]](#_38_6) 见《五灯会元》卷七《鼓山神晏兴圣国师》。

[[39]](#_39_6) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[40]](#_40_6) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[41]](#_41_6) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[42]](#_42_6) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[43]](#_43_6) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[44]](#_44_4) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[45]](#_45_4) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[46]](#_46_4) 见《雪峰真觉禅师语录》（《卍续藏》第一一九册）。

[[47]](#_47_4) 见《旧约圣书》《创世纪》第一章。

[[48]](#_48_2) 见《碧岩录》第八十六则。

# 第四篇 觉悟之路



## （一）禅宗典籍

广而言之，通往悟的途径有两条，一条是通过形而上学或哲学乃至学术知识；一条是通过心理思维乃至主观意志。前后二者，由于难以名状的精神苦闷，都是企盼抓住身边的任何一根稻草而摆脱苦恼这一起点出发的。

这根稻草，由于代表人的性格的主要色彩以及无意识作用的环境因子，而变为知识型或伦理型或感情型。哲学家知识渊博、头脑发达，而从事所谓宗教活动的人一般属于情绪型或伦理型。从某种程度上来讲，我们每个人都是哲学家、科学家、道德家，并且具有一定的心理素质。

但是，我们中的大部分人并没有成为上述所谓某种“家”的强烈愿望。虽然并不是任何人都能够成为哲学家，但是，有一部分人求知欲较为强烈，颇有理论头脑，乐于挑战人生面临的重大课题。这一部分人，即使明了以自己的十足勇气、逻辑思维和敏锐头脑，最终并不一定会在相关领域有所建树，但是，他们仍然沿着自己选择的道路奋步前行。

相反，比较注重情感生活的人往往选择另外一条截然不同的道路。这一部分人，如果有机会接触宗教启蒙者，往往会洗耳恭听他们的人生指南。这一部分人并不打算去深入探讨，而只是希望寻觅一条通往解脱之路，否则堕落的危机将迫在眉睫。他们不可能从容地运用正统理智而生活。这部分人可称其为献身于佛陀的使徒。

一般来说，倾心于禅的人较富于理性思考，但这并不意味着他们富于经常从理论角度考虑问题的精神。换言之，这部分人的思维方式具有理性而直观的倾向。表面上看，他们注重逻辑思维，对于自己不甚理解的事物有兴趣深入探讨，但是他们的求知欲望远远不及立志成为哲学家的人强烈。他们往往在向前行进途中，为了获得最终的解决办法而选择捷径。他们的感性比理性更为活跃。因为他们认为：直觉感知能力对于理解真理具有决定性的作用，是一个易于运用的手段。由于是在与虚空和抽象概念打交道，所以他们并不满足于逻辑分析以及辩证思维过程；相反，他们对直接接触具体的事物极感兴趣。虽然他们的智商极高，但他们并不打算仅仅依赖于此。如果他们没能正确地运用自己的才智而误入歧途，则将永远脱离真正的实在世界。他们对于这一危险倾向的认识虽然较为暧昧模糊，但又具有一定的认识。这部分人由于富有一定理智，所以比较容易从属于某种信仰意志，极容易轻信充满情趣而富有魅力的思维方式，但不会成为其牺牲品。

对于禅宗研究者来说，《景德传灯录》是极为重要的典籍，为宋初道原编撰，分为三十卷，内容包括禅的滥觞以及经六朝时代菩提达摩的阐发弘扬、历代禅师的传承而发展至宋代的禅宗历史。《景德传灯录》的历史价值在于，收录了历代名僧的问答、法语、开示等其他史籍。《景德传灯录》的历史编年，尤其被奉为六祖慧能以前的祖师传记，并非“历史事实”。我个人以为有必要对照敦煌出土资料进一步彻底地探讨研究。我曾在有关中国初期禅思想史的诸研究中探讨过这一课题。

如果查阅一下《景德传灯录》有关禅宗史上有名禅师的传记，即使较为简短的传记，我们也会从中了解到这些禅师大多对佛教经典、儒教古典及老子等所撰典籍素有研究。这是一个值得禅宗研究者关注的历史事实。他们并没有在理智上满足于对这些历史典籍的探讨研究，而是力图找到一个更为简单而准确，能够达到最终目的的手段和方法。其中最为著名的，当推研究《金刚经》的杰出学者德山宣鉴禅师。

德山宣鉴禅师主要从理性角度研究理解《金刚经》，著有《青龙疏钞》。德山禅师初闻禅法，并未深信。但是，他一定是感觉到了自身的不安情绪，虽然这种意识还较为朦胧。他一定感觉到了自身对禅法的向往憧憬。表面上，德山禅师曾经反对禅法，并以打破禅法为目标。

此外，志道禅师曾经花费十余年时间研究《涅槃经》，未明大意。后来参六祖慧能，以求开悟。《涅槃经》中最令志道费解的是这一段经文：“经云，生灭灭已，寂灭为乐。”大意是说，超越生死即为无上幸福的绝对寂静。

但是，志道对此经文百思不解。他认为，如果生死相对的世界全部毁灭，即事物归于绝对无之状态，任何人都不会残存于世，那么究竟由谁来享受无上的幸福呢？志道认为涅槃就是归于死寂，而得出了如此推论。慧能认为，志道还没有从相对性与理性思维的束缚中解放出来而成为自由之人，遂教诲道：“刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭。是则寂灭见前，当见前之时，亦无见前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无不受者……”[[1]](#_1_33)

也许有人认为，慧能的这段推论未免过于抽象。但是，我认为这种判断是理性思索和合理思考的结果。从禅者的观点来看，慧能的语言直接地表现了他的精神直觉，他活在永远的现在之中。在这个境界里，他亲身地体验了这样一个事实：生死没有发生。

这正是志道孜孜以求的答案。

我在前面谈到，倾心于禅的人较富于理性思考。这意味着他们以理性尝试之后没有得到满足，所以力图发现一条能够更加直接地应对现实的途径。无论出于何种动机，无论以什么条件步入禅门，他们都极其渴望邂逅能够解释终极真理的至为简单实际而有效的“当下一句”，以期从心灵的诸般烦恼、从复杂繁琐的辩证法中解放出来。

禅吸引了较富于理性思考的人，这是一个顺理成章的结果。因为他们体悟到：如果沿着合理的途径探索钻研下去的话，必将陷入死路一条，而悟则是将其从窘境中拯救出来的光明大道。

所谓知性，原本为调节我们与二元思维世界关系的工具，但它并不是一件适合于探求终极实在的工具。因此，有知识、有教养之人必将饱受精神痛苦的折磨，而禅所主张的宗旨将拯救我们。禅宗的典籍向我们鲜明地揭示了这一史实。

## （二）禅的发展

佛教可以分为知识和信仰两个主流。信仰的要素体现于中国和日本的净土宗流派；知识要素源于5～6世纪印度佛教的龙树派、世亲派和无著派。龙树派将“空观”的极致表现于大乘佛教诸经典中，而无著派和世亲派以唯识论为立宗的理论基础，为倡导观念论、心理学观念的一派。龙树派与无著派、世亲派二者将其思辨水平发展至终极阶段，故而难以期待其出现超越发展。此外，二者远远超出了宗教思想的本来领域。

为了维持其旺盛的宗教生命力，佛教不得不选择移植异国他乡之路。有人认为，问题在于印度思想已经丧失了使佛教作为宗教而发育成长所必需的充足而肥沃的营养。

6世纪初，菩提达摩来到中国，佛教在富有实践精神的人们期待着的土地上，迈出了尝试性的崭新步伐。佛教传入伊始，中国人曾一度排斥与传统的意识思维形态相对立的印度佛教。一般来说，印度人长于思辨，而中国人富于鲜明的实践精神。经过长时期的碰撞磨合，这两个东方民族才得以相互理解，从而促成了禅在中国的成长并发展。

印度精神栖息于空中高悬着的闪烁群星，而中国思想总是难以忘怀地从大地出发。一个禅师与一个深染印度抽象思维模式色彩的学僧的交谈话题涉及了如来：

师曰：“大德讲经二十余座，却不识如来！”

僧礼拜曰：“愿垂开示。”

师曰：“如来者，是诸法如义，何得忘却？”

曰：“是诸法如义。”

师曰：“大德！是亦未是？”

曰：“经文分明，那得未是？”

师曰：“大德如否？”

曰：“如。”

师曰：“木石如否？”

曰：“如。”

师曰：“大德如同木石如否？”

曰：“无二。”

师曰：“大德与木石何别？”[[2]](#_2_31)

在这段对话中，一方抽象地考虑问题而不触及事物的具象实在，一方注重眼前经验的感觉性事实。即使禅不承认仅仅以感觉性事实为基础的价值，但是否定脱离日常经验。有人问：“何为佛陀？”即意味着他显然将超越自然的存在视为某种崇高之物，禅师答道：“你找来一个并非佛陀之物，即刻让我在这里看看！”如果涉及阿弥陀的血统问题，禅师会脱口而答：“阿弥陀，姓憍尸迦，他的母亲美貌异常。”憍尸迦是因陀罗，即帝释天原为婆罗门时的名称，相当于西方世界的所罗门王。

禅，能够得心应手、随心所欲地回答博学多才的佛教学者为了刁难禅师而提出的各种各样的疑问。为什么禅者能够远远地胜出佛教学者深奥难解的“博学”呢？胜出的原因在于，禅师具有脚踏实地的绝对自信，以坚强信念应对来自任何阵营的任何挑战。纵然佛教学者以逻辑理论、一般常识套路为武器，禅者也仍然不走寻常套路，全然不顾是否矛盾、是否一致。二者行走在思维意识截然相反的两条路上。

至于悟，佛教学者无论如何巧妙地运用合理主义的手段也绝不可能抵达这个境界。因为二者之间横亘着一条深不可测的沟壑。跨越这条沟壑，必须实现索伦·克尔凯郭尔所主张的“存在的飞跃”（existential leap）。反之，如果一旦达到了悟的境界，则将与理性境界始终相即相入。基于这一理由，所谓学识完全无济于悟。禅师谙熟学者的思维意识停滞于何处，然而学者却不晓自身所处的位置，始终处于暗中摸索的状态。

大德道光禅师被誉为唯识派的杰出学者。唯识派承认各种意识及心的存在。因此，道光向大珠慧海禅师提出了如下的疑问：

问曰：“禅师用何心修道？”

师曰：“老僧无心可用，无道可修。”

曰：“既无心可用，无道可修，云何每日聚众劝人学禅修道？”

师曰：“老僧尚无卓锥之地，什么处聚众来？老僧无舌，何曾劝人来？”

曰：“禅师对面妄语。”

师曰：“老僧尚无舌劝人，焉解妄语？”

曰：“某甲知不会禅师语论也。”

师曰：“老僧自亦不会。”[[3]](#_3_27)

禅师刻意地混淆感知经验的事实，其意图在于说服心理学家，使其从对自以为存在的诸观念的扭曲的执着中解脱出来，获得身心自由。

禅师由悟而得到了极为有利的行动基地，他们可以随时向任何方面的敌人阵地发动攻击。禅师的这块阵地不定位于空间的任何点，所以概念及以概念为基础的任何思想体系都不可能向其发动攻击。禅师所处的位置并非普通意义上的位置，所以运用产生于理性作用的手段终究难以取胜。具有各种思维意识倾向的心理学家、哲学家、神学家都捕捉不到活跃在同一思维意识形态领域中的禅师。由于禅者的世界里毫不介意自家撞着，所以那里是合理主义者争论的禁区。

大珠禅师否认自己有能讲话的口，并且主张不可能用并不存在的口来撒谎。说到“口”，还有一则与此较有关联的公案。

某学僧来参鲁祖山宝云禅师，问道：“如何是不言言？”宝云禅师回答道：“汝口在甚么处？”僧曰：“无口。”宝云禅师又问：“将甚么吃饭？”学僧闭口无对。学僧虽然有所追求，但是没有明了问题的要点。后来，洞山和尚代答云：“他不饥，吃甚么饭？”[[4]](#_4_27)

再引用一则关于“口”的问答。石头希迁的法嗣药山惟俨禅师（751～834）看到一个僧人正在菜园种菜，便脱口道：“栽即不障汝栽，莫教根生。”僧人回答：“既不教根生，大众吃甚么？”药山禅师答道：“汝还有口么？”[[5]](#_5_25)

禅者的始终充满矛盾且看似不合条理的所有言辞，实际上是他们克敌制胜的法宝。因为禅者深信不疑他们根据自身经验所获得的优势，这种优势远远超越了形式上的逻辑理论。悟，是思维意识形态的最高级阶段。如果你获得了觉悟，就意味着已经抵达了顶峰，你将体会到至为满足和安定的感觉。这是一个单纯依靠理性所难以抵达的精神境界，所以悟不受理性的干涉和支配。相反，将悟这种难以反驳、否认的经验作为一个基本事实而重视，为了竭力阐明这一事实真相则需要逻辑理论。固有的逻辑思维方式已经不适应解答悟这种经验以及与此相关的禅问答。因此，哲学家应该放弃企图运用抽象逻辑思维来歪曲和否定这种经验的证明方式，而寻找出适应这种经验的崭新的思考方式。

## （三）摆脱束缚

禅，出于自身追求事物本原的立场，嫌恶单纯的形式崇拜。形式主义的弊端在于束缚人的手脚和思维，不利于精神自由地发扬和成长。知性主义也可以称其为形式主义的一种，逻辑思维的诸项法则扭曲、摧残、遏制人类本来持有的至高的创造热情。我们从已经引用的大量公案中可以了解，诸如此类的法则与禅者的思维意识方式格格不入。下面，我们一起来看几则禅僧抵制反抗佛教徒自身制定的戒律的话头。

对于佛教徒来说，恪守戒律、持戒修行，是规诫自身言行的一个行之有效而值得赞赏的办法。僧侣在日常生活中遵循戒律，是成为出色的佛教徒以及他人行动楷模的必由之路。但是，当戒律仅仅被视为外表行动的准则，而不具有其他更为深远的意义时，则将成为妨碍人类精神世界发展的绊脚石，从而被人嗤之以鼻。被戒律这副枷锁束缚着的禅僧一定会有类似的感觉。南岳怀让、南泉、临济、德山等唐代禅宗史上杰出的高僧都曾经执着地钻研过戒律文献，最终都没有从中得到内心世界的满足。其中，罗汉桂琛（867～928）的经历较为突出。

有一天，罗汉桂琛上堂，为僧众宣讲戒律。宣讲结束后，他不禁反复思酌：戒律不过是限制佛教徒身体一举一动的规章制度，毫无引导精神解脱的功效，自己期望的目标仅仅依靠口头宣讲是难以达到的。基于这一认识，他终于舍弃戒律，当即投入了禅修生活。[[6]](#_6_25)

禅，以引导参禅者摆脱人为的修行规定以及理论的束缚为己任。换言之，禅者企盼从既成概念中解脱出来，成为自由之身。人，这种高级动物与众不同之处在于，人可以创造概念，并为自己所创造的概念左右自身的行动。

但是，概念并不可能完全概括客观实在，我们的内心深处总是隐藏着企图巧妙地挣脱概念之网束缚的念头。许多人比较容易自满，他们总是自欺欺人地认定：自己完完全全地支配着客观实在，不论在任何方面，自己都是这个世界上最自由、最幸福之人。这种自满和自欺欺人的思维方式，仅仅局限于自我意识的表层，不可能长远持久，终有一天，被催眠术暂时麻痹而潜藏在灵魂深处的本性将暴露无遗。

禅家，以教化学人摆脱束缚、获得真正的自由、成为自身的主人公为己任。禅家的接机施教手段绝不马虎，绝不敷衍了事。禅家，要求参禅者要毫不留情地铲除身上所有概念主义的烙印，要求彻底舍弃至死也不愿脱手的“家底儿”，即奉行至为彻底的否定哲学，而抵达已经失去了否定对象，毫无一物的绝对否定的境界，这就是所谓“大涅槃”。

一位佛教哲学者请教大珠慧海禅师：“如何得大涅槃？”

师曰：“不造生死业。”

曰：“如何是生死业？”

师曰：“求大涅槃是生死业，舍垢取净是生死业，有得有证是生死业，不脱对治门是生死业。”

曰：“云何即得解脱。”

师曰：“本自无缚，不用求解。直用直行，是无等等。”[[7]](#_7_25)

这段话最后一句“是无等等”中的“是”，即“这”，应该如何理解呢？“这”就是“悟”。“是”是一种即使使用至为精密的“概念网”也捕捉不到的间不容发的体验。中国古文典籍经常在这种句子中省略代名词。“直用直行”一句中的主语和宾语也被省略。这里的“行为、行为者、行动”三者合而为一，三者为一，“这”三者共为一物，“这”就是“it”。这样解释的话，可能英美人较容易理解。

## （四）叩开禅门

禅，要求参禅者否定人生道路上的一切附属物，甚至强调，就连否定的意图也要加以否定。唯其如此，我们才能够抵达绝对无即空的彼岸。但是，如果思维状态中还对这种状态有所意识，则意味着还残存着必须彻底清除的渣滓，而不能称其为获得了完全的解脱。

事实上，只要我们的思维状态中还残存着貌似意识的痕迹，距离悟就还有十万八千里。可能会有人对这样的解释生疑而问：“那么，为什么悟可以用口表达出来呢？”所谓绝对空的“心”并非空白状态，不可能只有草木和瓦砾。但是，禅所追求的境界既不在其上，也不在其下。禅师经常这样教诲学人：完全毁灭为人的意识，成为一个毫无感觉的无机物！即所谓“断碑横古路”。显而易见，这是非合理主义的绝顶。

但是，这正是禅力图将习禅者驱往的境界。因为禅正是为了达到解脱和觉悟而要求学人摈弃一切知见。意识的消亡、无机物的非感觉性、否定的无限连续、绝对无的绝对不可能实现性等诸观念，都是概念主义的产物，禅绝对禁止从这条完全相反的途径入门问道。沿着这条道路也绝不可能抵达禅所追求的境界。

云门宗之祖云门文偃的弟子请教其师道：“不起一念，还有过也无？”云门答道：“须弥山。”[[8]](#_8_25)云门用这短短的一句话巧妙地启发学僧：禅与妄想、分别等任何微不足道的概念都风马牛不相及。正如大珠慧海禅师所说：“本自无缚，不用求解。”[[9]](#_9_23)如此说来，仅仅侈谈什么“否定”，本身就已经是犯了弥天大过了。

严阳尊者为赵州丛谂禅师之法嗣。严阳初参赵州和尚，问：“一物不将来时如何？”赵州和尚答道：“放下着。”严阳曰：“既是一物不将来，放下个甚么？”赵州曰：“放不下，担取去！”[[10]](#_10_23)在这脱却我法二执的紧要关头，我们总是思前想后，不能抛弃这“无一物”，而真正抵达无一物的境界。

有僧问和尚：“离却言句，请师道？”和尚闻之，咳嗽一声道：“离开嘴，来问我。”[[11]](#_11_23)

诚然，概念对于驱除概念是必要的，但是我们应该了解把握这一界限。禅，被认为是摆脱这一窘境的唯一之路。重要之处在于从内心深处观察自己，看穿自身的存在，觉悟依靠知性作用而绝不浮现于意识表象上来的深层作用。也许有人认为这就是直觉的作用。我以为，直觉这一观念，使人不由得想象出两个事物的相见，所以不如将其称为“自知”（self-awareness）或“自我同一”（self-identity）的体验为妥。禅的使命在于赋予学人把握这种体验的机遇，而不在于议论争辩：这种体验究竟是否可行？能否使人满意？这种体验的意义到底在哪里？等等。这种内容的讨论和争辩属于推量范畴，而所谓推量，无论如何使之确立一个彻底的信念，也绝不可能成为体验本身。由于它缺乏自主性，最终将沦为一种形式主义。

禅师已经亲身经历了这种体验，所以洞悉其中奥妙。因此，如果从所谓合理主义的观点来看，禅师擅长速答和反问、借题发挥以及解决矛盾和反驳等。换言之，从禅师口中根本听不到符合我们普通人思维方式的答案。而这些正是禅师为了使身陷无可奈何困境、期盼通过努力参学而获得精神自由和身心解脱的学僧，早日从体验的深渊中脱身而出的最佳途径和手段。禅是通往这些求道者头脑疑团中唯一的途径，所以禅师的一言一语将开启求道者封闭着的心扉，而引导其抵达自身期盼的彼岸。这在禅师接机施教的过程中是司空见惯之事。

“如何是西来意？”即什么是佛法的真髓，这是初参者经常请教的疑问。针对“达摩祖师为何西来华夏”之问，禅师反问：“汝从甚处来？”僧问：“如何是正真道？”师曰：“骑驴觅驴。”而当宾主不分的“绝对”成为讨论争辩的话头时，禅师则信口曰：“昔年曾记得。”学僧间不容发地追问：“即今如何？”禅师曰：“非但耳聋，亦兼眼暗。”[[12]](#_12_23)

知性作用将实在分为主观与客观，当这种作用不复存在时，生命则成为一个毫无裂纹的整体，所以这位禅林老衲多少有些耳聋眼花也是极为正常的现象。问题的关键在于，真正地认识并破除一切概念式矛盾的完美的自我同一状态。但是，这种自我觉悟既不属于心理范畴，也不属于理论范畴，而是一种所谓“灵性”。之所以称其为“灵性”，是因为没有任何人能够说出自己觉悟到了什么，也不存在任何可称其为被自我觉悟的对象；然而就是在这一无所有之处，存在着了了分明的自我觉悟，这就是所谓“悟”。

普通场合，作为一种意识的对象，这种不可思议的思维方式不会发生，但这并不意味着终止思维活动。事实上，整个宇宙即包括被称为“实在”的万物，我们世间凡夫的所有一切就是“这”（it）。所谓禅修的目的在于，尽可能地调整我们的相对意识而抵达“这”个境界。

这个境界究竟风光如何呢？宋代天台山云峰光绪至德禅师云：“但以众生日用而不知。譬如三千大千世界，日月星辰、江河淮济、一切含灵，从一毛孔入一毛孔。毛孔不小，世界不大。其中众生，不觉不知。若要易会，上座日用亦复不知。”[[13]](#_13_23)

纵有千般原委，世上凡人为求知的好奇心所驱使而探寻其中的秘密，勾起一片好奇心的实际上就是秘密本身。创造了我们这个世界，并使世间充满罪恶之子的是神。但是，由于难以预见罪恶之子将如何放纵作恶，神想出了拯救罪恶之子的方法，而理性就是其中之一。

或许有人持有上述想法。但是，基于照见自身本原这一意图，创造了世界和万物生灵的就是神。被造者意图抵达神的境界的欲望，就是企望照见自身本原的神的欲望。神，出于自身的好奇心而创造了知性，但超越人类理性的最不可思议之事就是：神极欲照见自身本原。理性制造了所有疑问而使自身陷于困惑，故而理性不是神照见自身本原的合适工具。唯其如此，持有知性倾向的学人为了寻找解决的办法而叩开了禅门。

## （五）悟道因缘

下面，我们通过几则禅师的悟道因缘，来看一看禅林古德步入禅门的途径。

五祖山法演禅师（？～1104）为绵州人，35岁出家受具，初学大乘佛教的唯识学。唯识学派主张：“菩萨入见道时，智与理冥，境与神会，不分能证、所证。”当时，西天竺有一哲学者曾就此观点反诘比丘僧团曰：“既不分能证、所证，却以何为证？”比丘僧团中无人站出来应对，因此，寺院被迫撤掉钟鼓，比丘被勒令反穿袈裟。比丘僧团遭到了所谓“外道”的羞辱和贬损。后来，三藏法师玄奘（600～664）西天求法，辗转至此，当众阐述曰：“如人饮水，冷暖自知。”有力地反击了外道的非难，解开了这一理论疑团。

接触了这一历史因缘之后，法演心中顿生疑惑曰：“冷暖则可知矣，作么生是自知底事？”于是便向讲经法师请教：“不知自知之理如何？”讲经法师难以解其疑问，便引导法演：“汝欲明此，当往南方，扣传佛心宗者。”法演遂负笈出关，游方参学。由于心中的疑团始终未得解开，法演终于叩开了禅门。

法演参透禅林大德悟道因缘后，上堂示众，从自身寻觅到的参悟角度曰：“佛祖生冤家，悟道染泥土。无为无事人，声色如聋瞽。且道如何即是？恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得。”当时，有一学僧站出来强辩道：“恁么也得，不恁么也得，恁么不恁么总得。”

法演闻之向众僧大喝道：“我也知你向鬼窟里作活计。”

法演自觉寂日不久将至，上堂辞众曰：“赵州和尚有末后句，你作么生会？试出来道看。若会得去，不妨自在快活。如或未然，这好事作么说？”说到这里，法演沉思良久，继续道曰：“说即说了，也只是诸人不知。要会么？富嫌千口少，贫恨一身多。珍重。”[[14]](#_14_23)

洞山良价禅师（807～869）为晚唐禅林高僧，正如其法名所示，为曹洞宗始祖。洞山倾心禅门缘于初闻《般若心经》中“无眼耳鼻舌身意”之句。早年，由于始终未能参透“无眼耳鼻舌身意”之句，颇为其恼。他用双手触摸自己的脸庞上长着的眼睛和鼻子而百思不解。难道经文有误吗？难道佛陀口出谎言吗？从这段参悟因缘中我们可以清楚地了解，洞山当年颇为倾心哲学理论。

年届21岁那年，洞山落发出家，受具为僧。游化四方拜师问道途中，他最初参拜的是马祖的得意高徒南泉（748～834）。

当天临近马祖圆寂忌日，南泉依循惯例召集众僧设斋筵。南泉伺机向众僧发出一问：“来日设马祖斋，未审马祖还来否？”众僧默然以对，洞山却站出来答道：“待有伴即来。”

其后，洞山去参拜沩山。向师求教“无情说法”之句的究竟含义，此句始于六祖慧能的弟子慧忠国师（？～775），即“非感觉的存在（非情之物——作者注）如何阐述大法”之意。沩山回答：“我这里亦有，只是罕遇其人。”洞山不明其中含义，请师教示。沩山答道：“父母所生口，终不为子说。”

经沩山指点，洞山辞师直接前往云岩禅师门下，继续参问求教。洞山举出前缘，便问云岩：“无情说法，甚么人得闻？”云岩答曰：“无情得闻。”洞山问：“和尚闻否？”云岩云：“我若闻，汝即不闻吾说法也。”洞山问：“某甲为甚么不闻？”云岩遂竖起拂子云：“还闻么？”洞山答曰：“不闻。”云岩云：“我说法汝尚不闻，岂况无情说法乎？”

至此，洞山终于明心见性，茅塞顿开，并述偈感叹曰：

也大奇，

也大奇，

无情说法不思议。

若将耳听终难会，

眼处闻时方得知。

洞山证悟之偈得到了云岩的印可。洞山辞别云岩之际，问道：“百年后忽有人问：‘还邈得师真否？’如何祗对？”云岩沉思许久云：“只这是。”云岩还叮嘱道：“价阇黎，承当个事，大须审细。”当时，洞山对云岩的叮嘱之意迷惑不解。后来，当他渡河时偶然看到自己映在河中的倒影，豁然彻悟了云岩谆谆叮嘱的旨意，便当即又作了一个偈子：

切忌从他觅，

迢迢与我疏。

我今独自往，

处处得逢渠。

渠今正是我，

我今不是渠。

应须恁么会，

方得契如如。[[15]](#_15_21)

与洞山的哲学思维方式相比较，龙潭崇信的接机施教手段可以称为实践型。龙潭崇信是以“德山三十棒”闻名禅林的德山之师。崇信出身贫穷，出家前以卖饼为生。他每天都拿出十个烧饼供养潜居禅院的道悟和尚。道悟十分欢喜地收下烧饼，却总是剩下一个还给崇信。道悟对崇信曰：“吾惠汝以荫子孙。”一天，崇信忽然自言自语地念叨：“饼是我持去，何以返遗我邪？其别有旨乎？”于是造访道悟叩问缘由。道悟曰：“是汝持来，复汝何咎？”道悟的这句话开启了少年崇信的心扉，他便决心出家，追随道悟参禅问道。

崇信出家跟随道悟许久，却从未听到道悟为其开示心要。一天，他鼓足勇气问道悟和尚：“某自到来，不蒙指示心要。”道悟回曰：“自汝到来，吾未尝不指汝心要。”崇信又问：“何处指示？”道悟云：“汝擎茶来，吾为汝接。汝行食来，吾为汝受。汝和南时，吾便低首。何处不指示心要？”崇信不明其意，沉思良久。道悟借机当即道：“见则直下便见，拟思即差。”崇信闻之，当下豁然开解，大彻大悟。

接着，崇信又问道悟和尚：“如何保任？”道悟答曰：“任性逍遥，随缘（境遇——作者注）放旷。但尽凡心，别无圣解。”所谓“凡心”可称为，基于二元实在观的思念及想象等，如果祛除了“凡心”，自然萌生绝佳体验，即证悟。[[16]](#_16_19)

崇信悟道后，前往湖南澧阳龙潭住山，龙潭为“龙池”之意。有一天，德山前来澧阳参谒龙潭崇信。德山直接来到法堂问：“久向龙潭，及乎到来，潭又不见，龙又不现。”崇信一听，遂欠身而道：“子亲到龙潭。”德山默默无语，心中钦佩，于是决定留下，随师参学。后来，玄觉和尚评述这段悟道因缘说：“且道德山肯龙潭不肯龙潭，若肯龙潭德山眼在什么处？若不肯为什么承嗣他？”[[17]](#_17_17)

德山来参龙潭之前，以注释《金刚经》而闻名。改入禅门以后，并没有埋头潜心于有关般若的争论。德山以猛烈的棒喝接引手段及独特的峻烈禅风闻名禅林。不论“然”与“否”都是“三十棒”。他传给后世的偈颂，概括了禅的实践型教义的精髓。

德山曾上堂开云：“无事于心，无心于事。”（Be businessless in mind，be mindless in business）。偈中的“事”（business）并非通常意义上的“事件”“事情”“偶发事件”“事实”“小事件”等。偈中的“无事”（businessless）是“无妄想分别执著”“心中清净无染”“无做而做”“不思明日而生”“如野百合般生长，如飞禽般翱翔”之意。大自然中，风吹而枝斜花落，清风非怀恶意，树木不抱敌意，故此“无事于心”意味着如处清风吹拂、树枝倾斜、鲜花绽放、飞鸟歌唱之境，意味着摈除心中的肉欲情色之念、自我中心之念、权势物欲之念等。

人，生活在主观意识判断之中，对人生中相逢的所有事物悉数加以价值区分。人，是被造物中的精灵，可以随心所欲、为所欲为。同时，人的内心世界中还存在着这样一种意识，即如保罗所表述的“我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做”。[[18]](#_18_17)保罗代言呼喊的“取死的身体[[19]](#_19_17)”，即犯罪的躯体这种凄惨的绝望状态，就是整个人类内心持有的矛盾。而只要我们依据合理主义、道德主义设定的标准判断事物，就绝不可能从充满巨大精神痛苦的矛盾中解脱出来。禅家将这种矛盾称为扰乱心神的“事”，因此，所谓“无事”，就是不做理性和道德的俘虏之意。

“无心于事”将“无事于心”颠倒，客观地加以改动而成。“事”即日常生活，“无心”意味着抛弃为所欲为的盘算，即“我内心深层的人，喜欢神的律”。[[20]](#_20_15)保罗口中的“我内心深层的人”即相当于德山的“无心”。持有巧妙盘算之心着实令人羡慕，因为在这个世界上可以获得成功。但是，这颗巧妙盘算之心不会有助于我们抵达真正幸福的精神彼岸。当我们的一切行为，构成我们世俗生活的一切“事”，达到“无心”境界之时，我们将尽享毫无“可视的愿望”，而充满“不可视之处的愿望”的无目的之生活。我们应该记取：只有尽享“无心”“无事”“无目的”之生活的禅者，方为“爱神之人，就是按其旨意被召之人，而非依照人的意愿而召之人”。[[21]](#_21_15)

援用耶稣基督的言语，“无心无事”是不“体贴肉体”，“体贴圣灵的乃是生命的平安”。[[22]](#_22_15)所谓无心，就是纯粹自然而为，或许可以认为是机械式和无目的之意。禅者“无心”之语，意在表现无心无我地接受“要把儿子送到死地的父亲”[[23]](#_23_13)之意志。

所谓圣灵之念，意味着没有“恼于吃什么、喝什么的生命忧虑，恼于穿什么的身体忧虑”。[[24]](#_24_13)但是对于某些禅师来说，解决衣食问题与专心致志于精神锤炼同样重要。因为所谓“肉体”（色身），从现实经验来说，如果没有肉体也就不可能存在精神（法身）。理解了这个道理，我们就会格外珍惜自己。话虽如此，这并非意味着唯物主义者所主张的肉体先于精神之意。事实上，脱离了精神物质焉存，脱离了物质精神焉存。因此，不应肯定此而否定、无视彼的存在。如果实事求是地阐述禅家的立场的话，物质与精神始终不二，即意味着非二亦非一，一中之二，二中之一。

中唐禅林名衲马祖的高徒庞居士曾在诗偈中阐明“日用事”的内在深刻含义，即“神通并妙用，运水与搬柴”。[[25]](#_25_9)

宋初大愚守芝禅师的法嗣云峰文悦初参禅师。一天，大愚和尚示众云：“大家相聚吃茎齑，若唤作一茎齑，入地狱如箭射。”说完便下座回丈室。当时，文悦禅师对大愚和尚的这段法语感到非常惊诧。于是，当晚，他便独自一人来到丈室，请求大愚和尚开示。

大愚和尚问：“来何所求？”文悦禅师道：“求心法。”大愚和尚又道：“法轮未转，食轮先转。后生趁色力健，何不为众乞食？我忍饥不暇，何暇为汝说禅乎？”文悦禅师不敢违命，从第二天开始，便为寺众托钵乞食。不久，大愚和尚移锡翠岩，文悦禅师遂把化缘所得上交给寺院常住之后，前往翠岩，请求和尚开示。大愚和尚道：“佛法未到烂却，雪寒宜为众乞炭。”

文悦禅师只好又奉命四处乞炭。乞炭之后，大愚和尚又吩咐文悦禅师道：“堂司阙人，今以烦汝。”文悦禅师虽然接受了吩咐，但是内心却极为不满，怨恨大愚和尚不近人情。

一天，文悦禅师在僧堂后面如厕，突然木架上木桶的桶箍断裂，从木架上掉落。文悦禅师被这突如其来的响声打断了念头，当即开悟，明白了大愚和尚的良苦用心，于是急忙穿上僧伽梨衣，前往丈室礼拜大愚和尚。大愚和尚出来笑迎道：“维那，且喜太（原刻如此，依文当作“大”）事了毕。”文悦禅师激动得连一句话都说不出来，只是一再礼拜叩谢。

文悦禅师悟道后，为报师恩，服侍大愚和尚八年。后出世传法，移锡翠岩。[[26]](#_26_9)

## （六）盘珪求道

某日，玄沙师备禅师上堂开示云：

“汝诸人如在大海里坐，没头浸却了，更展手问人乞水吃。”[[27]](#_27_9)

玄沙禅师这句开示语道出了禅修的真髓。参禅者经常高谈阔论如何入道参禅，我以为这些引论都是在做无用之功。对于参禅者来说，至为难以理解的是诸如“我是谁？”“我从何处来？”“为何而来？”等始终引人入胜的问题。为了满足众僧的好奇心，玄沙禅师接着阐述了禅僧必须具备的素质：

“夫学般若菩萨须具大根器，有大智慧始得。若是根机迟钝，直须是勤苦，日夜忘疲，莫只是记言记语，被人诘问着。”[[28]](#_28_9)

玄沙禅师所指的非凡的品性（大根器）以及渊博的知识（大智慧）意味着什么呢？毋庸置疑，禅修要求具有丰富完整的理性知识，同时还需要坚忍不拔的品性。为了完美地成就一项事业而置世间万事于不顾并非易事。如果没有非凡而坚强的意志，就谈不到什么修禅。

首先，需要“大智慧”的觉悟，即认真反思：亲身体验将自身深深卷入大海这一举动的意义何在。将包容吞噬万物的大海与自身相隔开来的是知识的作用。正因为如此，我们才憧憬渴望生命的源泉。这是人类的一个伟大的精神悲剧。渴望憧憬生命之源泉，而被生命之源泉所包围，泉水侵蚀着身体组织的所有细胞，而其本人却毫无意识觉悟，将渴望与憧憬寄托于自身之外，力图超越“大海”而脱身。

知识为“万恶之源”，但是如若没有知识，即使我们朝着超越知识的伟大目标向前，也不会有所觉悟。知识可以将我们与我们身处的大海分离开来，如果没有这个分离，我们或许将永远盲目无知地长眠于波浪之下。正如玄沙禅师的开示语所云：唯一的障碍在于我们在以语言、概念及与其有关的种种发生物寻找“大海”。其结果，将使我们一无所知、麻木不仁，即使他人有求于己，也不能将自身的精神财富有所贡献，满足不了他人的精神需求。

富有“大根器”和“大智慧”的禅师，当推江户初期的盘珪永琢和尚（1622～1693）。他的生平经历可以称为公案诞生以前的禅门施教的典型以及禅门形而上学的入门。

盘珪永琢和尚出身于士族，其父菅道节从医，家住当时的播州浜田村。盘珪自幼个性倔强，厌烦习字和中国古文学习，经常擅自从私塾早退。十岁丧父后，长兄掌管家事。其兄恼于盘珪的任性无羁，为了防止他擅自早退，吩咐归途必经的一条河流的摆渡船工，不要让早退的弟弟搭船。但是，其兄的一片苦心丝毫没有难倒盘珪，他牢骚满腹地嘟囔着：“不让我搭船，我就蹚过河去，反正河底下的土地是连着的！”说完跳到河里，扑腾扑腾地挣扎着过了河。当时，村里的孩子们常在河两岸分成两伙打石子儿仗，盘珪加入哪伙，哪伙准赢。理由非常简单，如果对方不服输，盘珪就绝不收兵。

盘珪长兄的管教异常严格，但方法流于俗套，由于一直没有了解盘珪的秉性，所以兄弟之间的关系特别紧张，年轻的盘珪为此苦恼异常。为了避免兄弟之间的关系继续恶化，他决心自杀了结生命。他想到过去曾听说蜘蛛有剧毒，就捉了不少蜘蛛吞了下去，然后躲进了一个小庙里，坐着等死，结果却没有如愿。

这是发生在盘珪十岁左右的事情。后来，其兄在当地为他请了一位儒学先生，他才开始快快活活地从师学习儒教经典《大学》。盘珪深为其中“大学之道在明明德”一句的含义所恼。何为“明德”？他百思不解，急欲解开这个疑团。儒学先生为了帮助他解开谜团，灌输给他不少有关知识，最终都没有使他得到满足。盘珪渴望获得的不是什么定义或说明，而是“明德”一句的本来面目。

正是“明德”这个疑团将盘珪引入了禅门。盘珪是这样说明他的精神冒险经历的：

“家父原在四国地方以浪人为生，为儒者。我是移居本地后出生的。幼时家父亡故，由家兄抚养成人。据家母讲，少年时代，我顽皮任性，家人束手无策。当上了淘气王以后，每天惹事生非。但是，据说我从两三岁开始，对于死亡异常敏感和厌忌。每当我无缘无故地号啕大哭时，家人总是扮成死相，或者扯出鬼神儿话题，于是我立即乖乖地停止哭泣，变成了一个听话顺从的孩子。

“少年时代，母亲把我送到汉文先生那里，学习汉文典籍。当时，我们家乡儒教盛行，当先生教我读到《大学》中‘大学之道在明明德’一句时，无论如何也不甚明了其中含义。‘何为明德？’这个疑问一直困扰着我，遮挡着我的视线，使我迷茫彷徨。于是，我四处拜访儒学者，请教‘什么叫明德？’‘明德是个什么样儿？’结果，始终没有寻觅到启蒙之师。儒学者们说：‘我们回答不了这个难题，你最好去找禅师问问，他们也许回答得上来。’儒学者们还辩解说：‘我们这些人主要负责教授儒教经典的词语意思，至于明德这句话的内涵我们搞不太清楚。’听到儒学者们的这些话，我感到十分沮丧和失望。但是，当时我们家附近一个禅宗寺院也没有。

“无论如何，我都要把‘明德’的含义弄个一清二楚，搞个水落石出。我还暗下决心，我一定要在年迈的老母去世之前，亲口把‘明德’的含义告诉她老人家。于是，我利用一切机会四方拜师，参加各种佛教法会和讲经会。回到家后，就一五一十地讲给母亲听。我一直彷徨在‘明德’这个难题的汪洋大海中，毫无进步。

“不久，我终于寻访到了一个禅师，遂登门请教‘明德’二字的含义。禅师指点我说：‘你要想解开何为明德的疑团，就去坐禅吧！’于是，我从此踏上了坐禅问道的崎岖漫长之路。我登高山攀险峰，找到一个山洞就钻了进去，面壁席地打起坐来。我经常一坐就是七天，不饮不食。有时，由于饥肠辘辘而体力不支，从岩石上掉下来摔得遍体鳞伤。

“经过了一段漫长的苦行僧般的坐禅生活，我依然一无所获。后来，我返回老家，在村里搭了一间小屋，把自己关在里面，不休不眠，念佛度日。日复一日，只是平添焦躁烦恼而仍一无所获。

“由于不分昼夜、废寝忘食地拼命修行，我臀部溃烂，浑身皮肤开裂，疼痛难忍。有时伤口出血，我就不停地拿纸或碎棉花垫在下面，免得肉体和草席粘在一起。哪怕再困再累，我都没有睡过一觉。经过几年的痛苦折磨，我终于得了急病而倒下了，但心中的悬念并没有发生任何变化。

“我身上的疾病日益加重，身体衰弱不堪，经常口吐血痰。亲朋好友见状焦急万分，纷纷劝我静养，还找了一个人专门料理我的起居。但是随着病情的加剧，我除了米汤什么都咽不下去了。我已经做好了迎接死亡的精神准备。虽然，我对这个世界并没有什么留恋执着之念，但是最终没能解决‘生’这一人生大事而告别人世，不禁令人遗憾万分。正当我思前想后而坐卧不安时，口中丝丝发痒，一口黑血团吐了出来。血痰吐出来后，胸中平复了许多。这时，我的脑海里突然闪现出这样一个观念：世间万物皆为‘不生’，毫无棘手为难之处。这个观念占据了我的精神意识的整个领域，我醒悟到：我一直误入歧途，为了一些无聊琐事而空费了巨大的精力。

“我感觉自己仿佛获得了再生，欢欣喜悦之情不可言状，马上请看护给我稀粥。看护万万没有想到，这个连米汤都喝不进去的濒死重患，怎么突然要喝带米粒儿的粥呢？看护欢天喜地地马上为我端来了稀粥。结果，我一口气喝了两三碗半生不熟的稀粥，却丝毫没有影响健康恢复。后来我的身体逐渐康复，直至今天都十分健康。

“我长年渴望的目标终于得以实现了。我将来龙去脉原原本本地告诉了母亲。使我无比欣慰的是，母亲分享了我的喜悦后不久安详地谢世，往生净土了。

“见性证悟之后，尚未有人能够驳倒我的观念。体验证悟之前，虽然我经历了漫长的真理探求，但是在摸索前进的崎岖之途中始终没有遇到一位良师益友的点拨教诲，而付出了不堪回首的沉重代价。艰辛而漫长的求道生活无情地摧毁了我的身体，至今也难以拖着病体随意外出，与学人交流我的‘不生’体验，成为终身遗憾。

“当时，为了找到可以印可我的‘不生’体验之师，我费尽了周折。后来，偶遇一位在长崎兴禅布教的中国禅师。这位禅师道风卓越、学问渊博，使我受益匪浅。人生旅途中的良师益友至为重要，可以使我们的参禅修道生活少走弯路、少跌跟头，顺利到达觉悟的彼岸。

“我近来常与各位学人切磋参禅体验，是为了亲眼印可各位的禅悟。如果有所体验觉悟，尽可全部倒出来，共同分享证悟的禅悦。”[[29]](#_29_9)

## （七）不生之禅

那么，所谓“不生”的本来面目是什么呢？盘珪禅师是这样概括的：

学人受惠于父母双亲的只是“佛心”，而这颗佛心尚未诞生，无疑充满着智慧与灵光。尚未诞生，所以不会死亡。但是，不会死亡并不意味着“不灭”。佛心不生，不生之佛心完全主宰世间一切事物。

过去、现在、未来的三世诸佛以及出现在我们参禅者面前的历代祖师，都是出生现世之后人为的冠名，依据“不生”观点，都是次要的末节，而并非本来面目。

学人如入“不生”境界，则如处三世诸佛及历代祖师的本源境界。诸位学人如确信不疑“佛心”即“不生”之理，则不仅任何凡人都不会寻觅到学人的居所，甚至佛陀与历代祖师也不可能知晓学人的所在，释迦佛祖也不可能窥见学人的真实面目。如果坐在草席上的诸位学人抵达了确信不疑的境界，诸位就是安详肃穆地稳坐席上的“活如来”，而无需我所付出的孜孜不倦的努力。

诸位学人抵达确信不疑境界的瞬间，则将平添正确观察评价他人的慧眼，这是我通过切身体验获得的真理。自从我获得了这双慧眼之后，没有出现一次观察判断失误，老衲既然如此，诸位学人亦然。因此，禅宗亦称“明眼宗”。诸位学人抵达确信不疑境界的瞬间，则具有不生之佛心，与之共存共生。佛心受惠于父母双亲，因此禅宗亦称“佛心宗”。

诸位学人一旦抵达确信不疑的境界，则将不会以谎言欺骗他人。即使天下人都颠倒黑白地坚持“鹈（黑色）即鹭（白色）”的观点，根据日常生活经验，鹈天生就是黑色，而鹭本来就是白色，所以绝不会上当受骗。佛心就是智慧与灵光，如果抵达了以不生之佛心主宰一切事物的境界，诸位学人则将心明眼亮、善辨是非、不迷不惘，这就是终生以“如来”之身度世为人的“不生”之人。[[30]](#_30_9)

盘珪禅师关于自我觉悟的概况论述，展示了他自身抵达禅悟境界的手段与方法。概而言之，盘珪禅师为了追求深奥叵测领域的无尽宝藏，不惜粉身碎骨，求道探索不止，历尽千难万苦最终抵达了见性觉悟的彼岸。虽然我们还应该进一步详细了解他苦行僧时代心灵深处的状态，但是通过他的论述，我们已经大体了解了盘珪禅师抵达见性觉悟彼岸的途径。这将有助于我们了解历代禅师为之赞赏和推崇的觉悟途径。

盘珪禅师首先由《大学》的主要命题“明德”出发。他所接触过的儒学者都承认“明德”这一概念的存在，但是由于他们自身职业的局限，往往在约定俗成的外在法则领域寻找答案。相反，盘珪禅师投身于亲身体验，渴望用自己的双眼和双手去把握“明德”的真实面目，而没有满足于语言和文字。亲身的具体实践是禅家的一个鲜明特色，事实上，这正是禅宗与其他一切宗教及哲学理论的根本区别之所在。盘珪禅师的参禅修道顺理成章、水到渠成。

所谓了解，就是将被理解物与了解者置于相对立场。因为被了解的知识通常分为两个部分，所以知识本身并不能成为物体本身。我们的了解对象是与物体相关部分，即物体的可知部分，而不是物体的全部。仅就知识而言，知识位于事物的外表而绝不介入其内。但是，力图真正地了解一个事物，就有必要置身于事物之中，与事物的外部和内部融为一体。人如何才能够做到将自己想要了解的对象和自身融为一体呢？如果置身于事物外表去了解的话，将得不到关于了解对象的真正知识，所以有必要抹消自我存在而完全融入事物之中。但是这样一来的话，理解者将不复存在而融入事物之中，知识本身也将失去作用。了解成为不了解，知识成为无知，无知成为知识。

然而我们不可能在矛盾面前束手待毙，总要设法开拓一条可靠途径去超越知识。我们总要在他人面前展现自我，摆出知之甚多的姿态。但是，实际上我们自己并不了解自己，我们自己关于自身的知识也并不全面，并不客观。它是客观化了的知识，是脱离于了解者自身的知识。这个“我”是位于外表的我，是与我对立的“我”。言称这是“我”时的“我”不是“我了解”时的“我”，这其中的“我”处于分离状态，这个分离状态就是“我”一切烦恼的根源。实际存在着的“我”，即活着的我已经不在其中，而被肢解致死了吗，被致死者发出了痛苦的呻吟。盘珪禅师为了从痛苦的呻吟中脱身而拼命挣扎，终于精疲力竭濒临死亡。他见性觉悟之时，“我”才得以回归于“我”。

从某种意义上来讲，所谓“悟”也许可以认为属于知识范畴，因为是给予禅修者某些方面的知识。但是，悟与知识之间存在着质的差异，从根本上来说，二者不能用同一尺度来衡量。

所谓知识，是由外表的立场出发，将已知的部分观念授予他人。悟是事物的整体知识，不是部分知识的集合体，它本身完善而不可分割。如果通俗地解释的话，悟是由内侧把握未分化的整体，然而由悟所把握的整体中，实际上既无内部亦无外表，超越了所有一切差别。因此，如果只从认识论的立场来考虑的话，悟是知识范畴中最为特殊的思维方式。

信仰，是信仰对象和个人的整体人格存在的绝对一致，这一点与悟多少有些相似。但是如果将神这一信仰对象视为外部存在，那么信仰（即悟）则不可能成立。就悟而言，神为主体而非客体，存在于个人之中，占据其人存在的全部领域。所以，个人位于神之中，与神融为一体。证悟之后，神意识到了神自身；证悟之前，神与我毫无任何瓜葛。随着见性开悟，神开始变身为神。即神将神自身告知于我。神就是我自身，但其中仍残存非我之物。神与我并非同一物，二者为二与一，为一与二。因此，悟必须动员自身的全部人格方可获得。依靠四分五裂的自我，即自身人格的一部分，依靠理性作用则将一无所获。

悟，这一思维形式与信仰相同，不存在所谓抽象化、一般化、普遍化等问题。悟，一般被认为是一种体验，这种看法是不正确的，不可苟同。这是因为，悟可以使所有体验成为可能，而并非一种有别于其他的单独体验。悟，超越一般意义上的经验而存在于我们经历过的所有经验之中。我们谈论某种经验时，往往将其视为某一个人的经验，或施加于某一个人的外在经验而加以特殊对待。但是，悟这一思维形式在意识层次上不产生某种外在或部分的共鸣。从心理学角度来讲，悟这一经验是形成个人人格的基础，即无意识的自然而然的自发产物。这种无意识并非一般想象中的意识的基础。参悟中见性开悟而重返自我的无意识，是一种宇宙范畴的无意识，它以个人所有的意识为中枢，宇宙的无意识构成其基础。唯其如此，悟是心理学的产物，所以具有实体论的意义。

盘珪禅师将“明德”作为其人格的一部分而加以体验，即他渴望将“明德”作为在客观现实中邂逅的理性自我的对象而把握理解，却没能如愿以偿。他越是急切地追求这个目标，目标就离他越远。这就如同追逐自身的影子，徒劳无获，最终落得个粉身碎骨的下场。这种追求如同一寸一寸地剪碎自己身上穿着的衣服。所以，盘珪禅师的苦苦追求换来的只能是令人怜悯的悲惨下场。但不可思议的是，所谓真理往往显现于一个人的表面形象崩溃瓦解之后。

盘珪禅师由追求探索儒家的“明德”起步，以发现佛教的思维方法“不生”而终结，他的孜孜探求过程诠释了一个含义深刻的真理。儒家以伦理道德的诸观念为宗旨，体现了中国式的实践型心性。佛教在中国传播普及之前，中国的思想传统可能过于僵化。

最初，盘珪禅师的宗教哲学意识为“明德”所唤起，如果他起步伊始就注重在实际生活中了解验证自身存在的真谛（实际上他后来做了——作者注），则将及早有所收获；但他只是一味拘泥于对“明德”的探求，结果四处碰壁，于事无成。

在探索求道途中，他曾经参访佛教各宗名师，或诵经，或念佛，或修习真言秘法。虽然每个宗派的修行方法各具特色，却都没有使他得到满足，而终于下定决心遵循禅宗的坐禅修行方法参禅问道。毫无疑问，盘珪禅师是在禅门中寻觅到了契合自身秉性的因素而见性证悟的。证悟以后，经过探求思索而找到了表现其见性证悟的至上观念——“不生”，并确信“不生”观念是当时参禅者实现见性证悟的最佳手段。

“不生”是从盘珪禅师整个身心中涌现出来的得“悟”之内涵，他由此而始终在“不生”中与“不生”共生共存。他整个生活的任何瞬间都是“不生”的体现，因此“不生”对于他来说不是一个静止的概念。换言之，他不是在空间上，而是在时间上直接感悟“不生”，即他生于“不生”之中，他理解了生存的自身就是“不生”，就是“悟”。

盘珪禅师将“不生”与“佛心”视为同物，称（佛）心为所有感性存在（有情）与生俱来，由于心的作用，人通过身体有所感觉，驱动感情，推究、想象、处理世事。所谓佛心是不生而且灵明的，不生即灵明，不生也好，灵明也罢，都是较为陈旧的词语。盘珪禅师的寓意在于，不生既不是空虚的抽象语言，也不是概念性的普遍语言，而是充满生命活力且具体的个人观念。

唯其如此，悟，为觉悟者自身绝对所有，不可言传、不可分割，悟就是悟本身，悟就是权威，悟可以自证自身。严格地讲，它不需要其他任何人的印可。因此，任何怀疑、任何批判在悟的面前都显得软弱乏力。这是因为，如若没有觉悟，所谓怀疑主义本身是不成立的。换言之，悟决定了怀疑的假设存在。怀疑主义者连自身利用理性而使之合理化的思路与自身合为一体这一事实都难以否定。怀疑主义者只有证悟才能获得成功。与此同时，怀疑主义者将否定自身的怀疑主义。换言之，怀疑主义者将主张悟。因此，证悟者理所当然具有绝对的权威性，绝不向任何反对者和怀疑者妥协让步。俱胝和尚示寂之时，曾对徒众说：“吾得天龙一指头禅，一生用不尽。”[[31]](#_31_9)首山念禅师也曾对徒众说：“假如便是释迦佛，也与汝三十棒。”[[32]](#_32_9)

盘珪禅师在备前（旧国名，现冈山县东南部——译者注）三友寺讲经说法时，一位日莲宗僧侣来访。这位僧侣以学识渊博闻名遐迩，由于盘珪禅师声名鹊起，大有压倒他的趋势，所以他特别厌恶盘珪禅师，一直在寻找机会与禅师一争高低。盘珪禅师说法高潮中，他站出来大喊：“你讲的这些一句都不可信！你凭什么能让我这样的人解脱呢？”盘珪禅师打住话头，招手示意他到前边来，他马上顺着手势向前迈了几步。盘珪禅师又做出手势请他再往前来一点。就在他又向前走了几步的时候，盘珪禅师开口说道：“你可真听我的话呀！”由此可见，这位学问渊博的日莲宗僧侣如果打算驳倒盘珪禅师，必须首先成功地反驳自身的存在，如果做不到这一点的话，无论任何人都动摇不了盘珪禅师的地位。

盘珪禅师向一般信众宣讲“不生”观念时，经常这样加以阐述：“在座的诸位，你们在前来闻听老衲说法的途中或当下正在闻法之时，听到了寺院的钟声，听到了乌鸦的叫声，一定马上就会有所反应——撞钟了、乌鸦叫了，绝不会出现误判。我们在眼观周围事物之时，也并不是一门心思地去仔细分辨，即了了分明，却无分别。支配这些不可思议行为的就是诸位与生俱来的‘不生’。只要诸位的行为方式符合这一规律，就不可否定灵明的佛心，即不生。”[[33]](#_33_9)

这段议论使人联想起心理学范畴的无意识和直觉观念，而未必使人与“不生”概念对号入座；“不生”概念内涵丰富，具有十分深刻的精神意义。事实上，盘珪禅师在这一点上遭到了极大的误解。一些人认为，所谓“不生”是依赖对感觉性刺激的本能或无意识的反作用，以及与其相关联的心理合成而发挥作用。对于诸如此类的误解没有必要一一加以解释。简而言之，每个人有意识或无意识的一切活动都基于“我有”“我在”这一基本思维形态而发生。法国伟大的哲学家、数学家笛卡尔的著名论断“我思，故我在”（cogito ergo sum）如果套用在盘珪禅师身上或许就是“我感，故我在”或“我知，故我在”［sentio（or percipio）erog sum］。如果从最深层的意义来理解“我在”（sum）时，就可以得出“不生”的结论。

仅仅停留于“无意识的反作用”这一心理学角度解释的人，是绝不可能理解盘珪禅师的。并且，即使花费九牛二虎之力去追求自我意识，也不可能抵达“不生”的境界。这种盲目追求，只能称之为在合理化作用的案板上解剖“我在”的残酷企图。“我在”为“一”，只有生气勃勃地生存才能够抵达“不生”。笛卡尔的“sum”是认识论的概念，所以属于二元论，尚未触及存在的岩床、世界的根底、万有的根源。笛卡尔是哲学家，盘珪为禅师，我认为其二者的区别可能在于西洋之心与东洋之心的差异吧。

综上所述，盘珪禅师倾其所有，将整个身心都投入到了对“不生”的追求中。由此可知，这一求道过程对他来说是自然而然的。耶稣基督曾经教诲：“凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。”[[34]](#_34_9)这里的祈求、寻找、敲叩表面看是谁都可以做到的极为简单之事，而事实上并非轻而易举。诸如此类看似“简单”的行为，如果不倾注全部身心的话，神是绝不会有任何回应的。即，只有自身死过一场才能够复生。由此，诞生了“复活”这一象征主义的概念。

日本近代著名禅僧无难（1603～1676）有一句脍炙人口的法语：

虽生犹死，

随心所欲，

无牵无挂，

快活度世，

是佛境地。[[35]](#_35_9)

虽生犹死，虽死犹生，虽然有悖于常理，但是禅师们却号召学人去身体力行。由死亡线上挣扎过来的人的所有行为都被誉为“至善”。但是，突破这道不可能逾越的界限之前，必须通过盘珪禅师等禅林古德们亲身经历过的体验，这是应该牢牢汲取的。应声开门并非易事，必须要将整个身心投向门户。悟，既是“实际存在的飞跃”，也是实际存在的“飞退”。人的精神生活绝不是孤路一条，它始终循环往复，出即为入、入即为出。无穷无尽的“活着的死者”就是盘珪的“不生”。

## （八）禅与净土

虽然参禅问道有各种途径，但有一个共同的特性，这个特性就是渴望把握“某种凌驾于知识领域之物”的欲望。这是因为真挚而热诚的求道者们不满足于定义、解释、假定等，他们追求、渴望的是可以堂堂正正地主张唯我独具的极为具体、人性、个性之物，是能够使内心世界满足之物；它不是由自身存在的外部施加，而是由内部生成之物，无论静止或活动始终与之不相脱离，如影附体，欲弃而不能之物。这正是其自身的自我，而非别物。

通往禅的道路充满哲学、情趣、宗教、实践的氛围，其最终目的就是悟——这是由参禅体验或禅意识而赋予的用语。悟具有心理学和形而上学或认识论这两个层次的内涵。禅宗的公案，相对于形而上学、心理学的因素较为显著。但是，对于一般学人来说，悟作为一种具有决定性作用的人生观、世界观，使用哲学语言表现可能较为妥当。然而，由于禅属于完全特殊之物，所以最佳的表现方法，当然是使用禅的惯用语句。如果翻译成其他形式，则不仅丧失其生命力，而且将使“禅”荡然无存。这是我们应该考虑的一个因素。

如此看来，悟并非只限于禅宗。由于不受公案的妨碍，所以可以在净土教徒中发现至为纯粹的“悟”。净土信徒的理性倾向不如禅者，他们憧憬阿弥陀佛主宰的净土生活，他们所获得的彻悟只有净土。往生净土这一具有决定性的笃诚信念支撑着净土信徒顽强地面对生活，如果这个世界上唯有众生，而没有阿弥陀佛的拯救，那就注定要坠入地狱。

净土信徒笃信：转生极乐世界最终与身处现世而为阿弥陀佛慈悲所普摄毫无差异，即获得大安心。通俗地来讲，净土教的教义强调死后转生极乐净土。姑且不论教义如何，净土信徒对于再生（往生）的坚信不疑就是其自身的悟，至少禅者是如此解释往生净土的。人们往往将念佛与公案等同而视，来比较作为证悟辅助手段的这两种方法的效果。严格地来讲，念佛不等同于公案，念佛具有独自的发展历史和独特的修行方法，二者不可混淆。

白隐禅师为日本近世公案禅的巨匠。他曾经记述过依靠念佛而开悟的两位净土教徒的修道体验。

这两位净土教徒名叫圆恕和圆愚，专修念佛法门。圆恕首先抵达一心不乱境界，在念佛的当下获得大安心，获得决定往生。他离开家乡山城（旧国名，位于现京都府南部——译者注），前往远州（旧远江国别称，位于现静冈县西部——译者注）的初山宝林寺参拜黄檗宗独湛禅师（1628～1706，随隐元禅师来日弘法，后开创了初山宝林寺——译者注）。独湛禅师开口就问：“从哪里来？”圆恕答曰：“从山城来。”

独湛禅师又问：“贵僧属于什么宗派？”圆恕答：“净土宗。”独湛禅师问：“阿弥陀如来多大年纪？”圆恕答：“阿弥陀如来和我同龄。”独湛禅师问：“贵僧多大年纪？”圆恕答：“拙僧和阿弥陀如来同龄。”独湛禅师再问：“这一刹那阿弥陀如来在何处？”[[36]](#_36_9)

圆恕听后握紧左手，然后轻轻地举了起来。独湛禅师见状清楚地了解了净土信徒是如何依靠念佛而获得了往生安心，大为震惊。另一位净土教徒圆愚不久也获得安心，获得决定往生。

与净土宗相比，净土真宗（由日本净土宗分流而成的一派，奉亲鸾为开祖——译者注）不甚强调念佛。净土真宗为净土宗分派，二者都坚持主张以往生思想为根本宗旨。净土真宗主张：往生为“一念”行为，称念一声“南无阿弥陀佛”，即可获得往生的安心，没有必要为获得往生的安心而至死等待。所谓安心，生存于现世中即可获得，在日常生活中也可以成就，即佛教用语“平生业成”之意。但是，问题在于“如何达到这个目标？如何由称念一声而成就安心？阿弥陀佛的他力是如何创造这个奇迹？我们如何才能获得安心？”

物种吉兵卫（1803～1880）为近世最具代表性的净土真宗信徒。他毅然决然地挑战死亡课题获得了往生安心。他认为，当死亡时时刻刻逼近时，不论愚贤贵贱之人都难以逃脱。因此，这个死亡观念困扰得他难以解脱。他读到生前能够获得的安心，即所谓“平生业成”一句后，百思不解。他暗自思酌，“平生业成”的实际状况究竟如何呢？如果确有其事的话，何不找到有所经验者求教呢？他彻夜难眠，不知自身如何为之是好。

他马上向自己的妻子诉说了心中的烦恼和苦闷，乞求妻子允许外出寻师。他遍访各地良师，但始终没有获得让他心悦诚服的答案。他诸方奔走流浪，自己已经不晓得离开家乡有多久了。当他一无所获地返回阔别已久的家乡时，家中已物是人非，当年的婴儿早已成人。

不久，他风闻附近有一位高僧，遂急忙登门参拜。求教其间，他向那位高僧请教了很多关于净土真宗的教理教义问题，结果高僧也并不是他日夜追求渴盼的对象。于是他前往大阪拜访西方寺的僧侣，将多年来为之困扰的所有疑问都倾诉了出来。物种吉兵卫最后说道：“我可以死了！”西方寺僧回答道：“难道只是死了就行了吗？”说着顺手拿出了《领解文》递到物种吉兵卫手里，询问他到底能够理解多少。其间，物种吉兵卫倏然醒悟：这位西方寺的僧人不就是能够真正拯救孜孜探求“他力”解脱的自己的善知识吗？

以上引用的《吉兵卫言行录》[[37]](#_37_9)中没有言及“往生安心”的事实，但详细地记述了西方寺的和尚将长期困扰压迫吉兵卫“自力”思想的重重包裹一点点地卸了下来的过程。在这一过程中，西方寺的和尚“作为”小型手术刀而使用了《领解文》。吉兵卫由此彻底清除了附着在自身的“自力”解脱的痕迹。由此可知，《领解文》的核心在于绝对“他力”，甚至连“愿闻”这一念头都被定罪为源于“自力”而加以否定。而这一愿望，对于生活于相对人生之间而企望“往生安心”的净土信徒来说，是极为正常的愿望。但是西方寺的和尚对此持十分积极的否定态度。

西方寺的和尚问吉兵卫道：“你还持有‘我听说’之念吗？你已经彻底抛弃了‘有人告诉我’之念吗？”吉兵卫回答道：“我不会再说我听说了，我也不会再说我没听说了。”西方寺的和尚又道：“诚如所言！吉兵卫，没有任何东西能超越彻悟佛法。”

《领解文》或称《改悔文》是不足百字的宗教小册子。所谓“领解”即领会理解，所谓“改悔”即改邪归正之意。该小册子行文内容为教科书形式，大致内容为：全部抛弃所有一切杂行、杂修、自力之念，一心祈求阿弥陀如来拯救后生大事。祈求一念之时即决定达成往生。因此，如果残存丝毫自我自力的遗痕，阿弥陀佛的拯救之手则将失去保障，如果心中尚存一丝自我，则将丧失阿弥陀佛来迎的机遇。

净土宗的教理教义表面上看似安然静寂，而实际上与禅宗相同，狂暴汹涌的潮流和辩证法的纤细精致共存一体。净土真宗的施教手段中既没有棒杖飞舞，也没有怒斥大喝。但是，净土教徒至诚地追求真理和解脱，他们信仰虔诚、根基坚固，同情互助的社会责任感强烈，净土真宗求道者的这些难能可贵的资质都明显地超过了禅者。此外，净土真宗的宗教实践具有十分深刻的社会现实意义，即源于净土真宗的“真”字的宗教实践力量蕴涵于在家信徒之中，而不是职业僧侣之间。僧侣阶层的腐败堕落着实令人哀叹和气愤，而令人更为遗憾的是，除少数者以外，这种相同的腐败堕落现象也存在于禅宗僧侣之中。

净土真宗在倡导“悟”这一修行形式方面逊色于禅宗。毫无疑问，净土真宗的修行形式中也存在着“悟”的因素，只是净土真宗不存在类似禅宗与公案相关而明显呈现出来的心理状态。净土真宗强调的不是眼观，而是耳闻。耳闻较为被动，眼观则极为主动、积极、理性。以“他力本愿”为宗旨的净土真宗教义当然否定任何形式的“自我”活动，所以净土真宗的教义中不存在辩证法，净土真宗的教义中不存在“闻！勿闻！”以及“桥流水不流”等诸如此类的概念，一味强调“闻！闻！闻！”式的教学方法，而不要求阐述所闻结果。与禅宗信徒相比，净土真宗信徒对“悟”的体验不抱任何期待，他们只是对自身所闻之事去“领解”，即领会理解，并祈愿将自身的领会理解发展为现世往生的安心，这就是所谓“平生业成”。对于闻者来说，“闻”也好，“所闻”也罢，只要残存自我意识的痕迹，就不存在真正意义上的“闻”，因此也就不可能获得往生净土的安心。

我认为，如果净土真宗的宗教实践中不存在一种“悟”，其强调主张的所谓“闻”也不可能存在，因为这不是属于推究或假定所能达到的范围。吉兵卫在《吉兵卫言行录》中曾经指出：“难行难修所导致的一切自力念佛完全清除之时，存在于自己内心深处的闻者则将销声匿迹，因此你将不会错过聆听有关净土真宗教义的任何机遇。”《吉兵卫言行录》中充满了富有极为深刻的宗教寓意的言辞，净土真宗中有许多信徒怀着虔诚而纯粹的宗教感情来感悟诸如此类的言辞，并且在各自的信仰生活中身体力行。

与禅门相比，净土真宗在家信徒中涌现过很多一心实践往生法门的先例，这是一个不可否认的事实。究其原因，我认为可能在于净土真宗的施教手段中没有公案的缘故。一般来说，净土真宗的信徒学识不高，理性倾向也不甚显著，绝大多数信徒都是寡言少语、默默无闻地在日常生活中创造自身的安心环境。当他们怀着祝福与喜悦之情，以及对护佑着自身的阿弥陀佛的感谢之念，为了实现自身的信仰而摈除私心，凝聚在为了信仰无私而欣喜地奉献的“宗祖”周围之时，将更加增强自身的坚定信念。

净土真宗信徒中文盲者为数不少，但是发自其灵魂深处的精神光芒令人叹为观止。下面介绍的这首和歌出自一位名叫浅原才市的净土真宗信徒之手。才市是石见国（旧国名，位于现岛根县西部——译者注）人，昭和八年（1933年——译者注）以八十三岁高龄谢世。

才市是木匠出身，而后改行经营鞋铺，以制作及采购木屐为业。他所接受的教育有限，所以制作木屐工作之余写下的和歌大部分使用的是“假名”（日文中用来标记汉字发音的字母——译者注），并且标记都不甚正确。我将其中比较有名的一首试译成了英语（本书原以英文出版——译者注）：

大千世界愚痴，

才市我也愚痴，

阿弥陀也愚痴，

誓愿拯救众生，

我愚痴的老爹。

南无阿弥陀佛！

在你的慧眼里，

我觅到了光明，

什么是光明呢？

南无阿弥陀佛！

才市呀，才市，

净土它在哪里？

净土就在这里，

南无阿弥陀佛。

耳闻弥陀名号，

此佛即是才市，

此佛即是我佛，

南无阿弥陀佛。

他力净土法门，

我心初参净土，

又归红尘世间，

发愿拯救众生。[[38]](#_38_9)

注解：

[[1]](#_1_32) 见《五灯会元》卷二《广州志道禅师》。

[[2]](#_2_30) 见《顿悟入道要门论》卷下（《卍续藏》第一百一十册）。

[[3]](#_3_26) 见《顿悟入道要门论》卷下（《卍续藏》第一百一十册）。

[[4]](#_4_26) 见《五灯会元》卷三《鲁祖山宝云禅师》。

[[5]](#_5_24) 见《五灯会元》卷五《药山惟俨禅师》。

[[6]](#_6_24) 见《五灯会元》卷八《罗汉桂琛禅师》。

[[7]](#_7_24) 见《五灯会元》卷三《大珠慧海禅师》。

[[8]](#_8_24) 见《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。

[[9]](#_9_22) 见《五灯会元》卷三《大珠慧海禅师》。

[[10]](#_10_22) 《五灯会元》卷四《洪州新兴严阳尊者》。

[[11]](#_11_22) 见《赵州语录》第二百五十四条。

[[12]](#_12_22) 见《五灯会元》卷八《白龙道希禅师》。

[[13]](#_13_22) 见《五灯会元》卷八《云峰光绪禅师》。

[[14]](#_14_22) 见《五灯会元》卷十九《五祖法演禅师》。

[[15]](#_15_20) 见《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。

[[16]](#_16_18) 见《五灯会元》卷七《龙潭崇信禅师》。

[[17]](#_17_16) 见《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。

[[18]](#_18_16) 《罗马书》第七章第十九节。

[[19]](#_19_16) 《罗马书》第七章第二十四节。

[[20]](#_20_14) 《罗马书》第七章第二十二节。

[[21]](#_21_14) 《罗马书》第八章第二十八节。

[[22]](#_22_14) 《马太福音》第八章第六节。

[[23]](#_23_12) 《马太福音》第十章第二十一节。

[[24]](#_24_12) 《马太福音》第六章第二十五节。

[[25]](#_25_8) 见《五灯会元》卷三《庞蕴居士》。

[[26]](#_26_8) 见《五灯会元》卷十二《云峰文悦禅师》。

[[27]](#_27_8) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第七十三册）。

[[28]](#_28_8) 见《玄沙师备禅师广录》（《卍续藏》第七十三册）。

[[29]](#_29_8) 见《盘珪禅师语录》（铃木大拙编校，岩波书店，1993年出版）。

[[30]](#_30_8) 见《盘珪禅师语录》（铃木大拙编校，岩波书店，1993年出版）。

[[31]](#_31_8) 见《五灯会元》卷四《金华俱胝和尚》。

[[32]](#_32_8) 见《禅林僧宝传》卷第三《汝州首山念禅师》。

[[33]](#_33_8) 见《盘珪禅师语录》（铃木大拙编校，岩波书店，1993年出版）。

[[34]](#_34_8) 《马太福音》第七章第七节。

[[35]](#_35_8) 见《至道无难禅师集》（春秋社）。

[[36]](#_36_8) 见《白隐禅师法语全集》第九册（远罗天釜译注·芳泽勝弘）。

[[37]](#_37_8) 见《信者吉兵卫言行录》（片山专觉编冈本增进堂出版，1928年）。

[[38]](#_38_8) 见《信者吉兵卫言行录》（片山专觉编冈本增进堂出版，1928年）。

# 第五篇 公案



## （一）石上栽华

真挚的求道者都将面临自身必须解决的三个问题，不加以彻底解决则不能获得安心。

其一，佛究竟为何人？

其二，心究竟为何物？

其三，从何处来，向何处去？

第一问“何为佛？”是一个有关正觉（菩提、觉悟）本质的疑问。所谓佛，即“觉悟者”之意。“何为佛”之问与“何为正觉”之问大抵相同。我们如果获得了觉悟，我们就都是佛，即人人皆有佛性。凡夫众生与佛的根本区别只在于，我们本来具有的佛性都为烦恼所遮障，至今尚未证悟。因此，为了成佛，首先必须将遮盖我们自身佛性的烦恼一扫而光。那么何为烦恼呢？凡夫众生为了将自身等同于佛或佛性，总是要产生这两个疑问：为何最初难以轻而易举成佛？遮盖佛性而妨碍成佛的烦恼来自何处？由此导出了这样一个疑问“何为心？”

“心”，汉语与日语的汉字相同，汉语发音为“xin”，日语为“kokorou”，大多佛教典籍将其赋予双重语义。其一，一般意义上的心，即人的意识；其二，某种宇宙之心，全灵、浩瀚纷纭的宇宙所发出的最高原理。佛教徒理解阐述的“心”属于后者，与佛性视为相同意思。“心”与“性”可以互换。窥一而知其他，凡夫得“佛性”时见“心”，“心”生出“佛性”；“佛性”即为“心”，“心”即为“佛性”。因此，上述的第一问归于第二问，第二问归于第一问。

所谓“轮回”（samsara）的问题，归根结底就是“心”或“自性”的问题。与其说人如果洞悉了“自性”和“心”，就将明了自己来自何处、去向何方，由此而解脱生与死的束缚，成为自由之人，不如说觉悟创世纪以来我们就是自由之人，觉悟自由就是成佛，观心就是“见性”。困扰真挚的佛教徒的这三个问题相互关联，举一则牵动其二，解一则三难俱解。

所谓“轮回”，梵文“samsara”为“依缘而起”或“经过反反复复转变”之意。中国佛教徒将其对应于“生死”或“诞生与死亡”。这个词可以与涅槃相对比，即“无变化、永久、绝对”。逾越生死，意味着由业障中解脱出来，获得解脱、开悟、永久的至福，即意味着成佛。

我们应该着力强调的是，所谓佛道修行就是解脱生死而证悟成佛。修行的目的在于彻见心性。“直指人心”就是直接指向人心，“见性成佛”就是洞见自性而得佛性。禅家的这一根本宗旨反映了“心”与“佛性”的相互关系。

生死的问题，从另外一个略微不同的角度显示了一个根本问题。“心”与“自性”以实在根底为方针，生死与实在现象的方向相关联。如果“心”与“自性”可以逾越生死，即逾越一切必将死亡之物，逾越一切短暂无常之物的话，以“心”或“自性”观念截然相反之物为本质特色的这个世界如何存在呢？这个疑问，与基督教修道士所面临的“神是如何创造的这个充满现世罪恶与不完整因素的世界呢？”这一疑惑如出一辙。

佛教徒主张强调将佛性与生死相对照，回归本性。然而，如果我们本来都具有与生死相反的自性的话，为什么非要来到这个不完整的世界并经受这个世界上所有烦恼的洗礼呢？这是一个永恒的矛盾，它包含于人的存在本身，只要我们维持现状就将无路脱身，或迟或早，它将驱使我们陷入精神修养的围墙之中。

禅家将这一矛盾本身及脱离这一矛盾称为“此事”“此路”“一大事”。我们意识到了这一矛盾就意味着将要逾越这一矛盾，因此逾越就构成了“此事”的内在含义。对于禅家来说，所谓逾越就是自我觉悟，它构成了禅家的经验内涵。禅者所经验之事就是“此事”，就是“事”，如果援用儒家用语就是消除“道”，一切形态的理论矛盾都将得到消除。所谓“事”是消除过程中出现的一点。禅家的最终目的就是要“了毕一事”。

宋代的大慧禅师（1089～1163）是这样阐述禅者与生死对决的姿态的：

生从何处来，死向何处去，知得来去处，方名学佛人。知生死底是阿谁？受生死底复是阿谁？不知来去处底又是阿谁？忽然知得来去处底又是阿谁？看此话眼眨眨地理会不得，肚里七上八下，方寸中如顿却一团火相似底，又是阿谁？若要识，但向理会不得处识取。若便识得，方知生死决定不相干涉。[[1]](#_1_35)

大慧禅师在此极力强调了他对生死问题的态度。大慧禅师论点的重要意义在于，他阐述了禅者与生死对决的整个过程中的自我意识，这一“意识”形成相对限定的一般领域而不可显现。如果我们用一般而相对限定的意识来理解生死问题的话，则将为之迷惑。当我们以为终于理解了的时候，残留在我们手掌中的却只有幻影。这仅仅是一个对日常生活毫无益处的抽象概念，它存在于我们运用辩证法的巧妙手段之处。

禅者绝不满足于诸如此类的理性妄想。禅者所要把握的是整个现实，是通过我们身体组织的全部细胞而呼吸，与我们整个身心的搏动而同步振动的深层意识。这一意识被称为“超意识”或“无意识的意识”。如果援用佛教术语就是“无分别之分别”“无心之心”“无念之念”。即便如此，对于禅家的胃口来说还是不宜消化，禅林古德们往往遵循各自的家风来表现“此事”。例如：

老僧在青州做得一领布衫，重七斤。[[2]](#_2_33)

一二三四五六七，

七六五四三二一。

黄河九曲出昆仑，

摩诃般若波罗蜜。[[3]](#_3_29)

春山叠乱青，

春水漾虚碧。

寥寥天地间，

独立望何极。[[4]](#_4_29)

大慧在上一段论述中强调：学人从任何途径进入禅门，都将与表现为事物诸相以及诸般名称的“生死”遭遇。他向学人指出了一条通过生死之门的道路，将学人导向无意识地意识自我“生死”的现实。在下面引用的话头中，药山禅师（751～834）直指“佛性”和“心”这一问题的核心，即它显现于肯定或否定，死或生。不仅如此，显现于否定即肯定之处，肯定即否定之处，即生死存在之处，乃至生与死皆不存在之处。表面上看来，似乎是在乱上添乱，结果使人一窍不通，似丈二和尚摸不着头脑。但是，如果从知性角度来观察禅的话就可以明了，禅家喜好这种看似莫名其妙的追求。

药山惟俨禅师（700～790）初礼石头和尚便问：[[5]](#_5_27)

“三乘十二分教某甲粗知，尝闻南方直指人心，见性成佛，实未明了。伏望和尚慈悲指示。”

石头和尚道：

“恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得。子作么生？”

药山惟俨禅师茫然不知所措。石头和尚以其因缘不在此处为由，劝其去马祖和尚（707～786）处讨教。当时，马祖的禅法兴盛于长江以西（江西——作者注）地区，门庭兴盛，海众云集。药山惟俨禅师于是禀石头和尚之命，前往江西参礼马祖，并把曾经问过石头和尚的那个问题重新提出来请教马祖。马祖道：

“我有时教伊扬眉瞬目，有时不教伊扬眉瞬目；有时扬眉瞬目者是，有时扬眉瞬目者不是，子作么生？”

药山惟俨禅师闻之禅眼大开，但不晓得如何用语言来表示，便随即欢喜礼拜。马祖道：“你见甚么道理便礼拜？”药山道：“某甲在石头处，如蚊子上铁牛。”这一句答语凝聚了药山惟俨禅师的禅悟。

药山惟俨禅师尚未对禅产生兴趣之前，已经通晓佛教哲学，尤为谙熟涵盖佛教思想与经验全部领域的三藏教义。但是，他的内心深处对只不过是抽象化以及合理性辩论已经不甚满足。所以，当他耳闻禅的教义不需任何知识性的思索，倡导“佛性”及“心”时，萌发了旺盛的好奇心。虽然他已经十分了解佛法理论，但是完全没有预料到会通过石头及马祖等禅师的接化施教而明了佛教真谛。石头和尚可能在某种程度上还追随理论之辙，而马祖的所谓“扬眉”“瞬目”等接化手段却无人能望其项背。这一定是因为马祖击中了药山的要害，深深地触及了他那沉眠的心灵深处。

于是，药山惟俨禅师便留在马祖身边，侍奉三年。某日，马祖问：“子近日见处作么生？”药山答：“皮肤脱落尽，唯有一真实。”

其后，药山惟俨禅师辞别马祖，重新回到石头禅师门下。某日，药山惟俨禅师在石上打坐，石头和尚见了，便问：“汝在这里作么？”药山曰：“一物不为。”石头和尚道：“恁么即闲坐也。”药山曰：“若闲坐即为也。”石头和尚道：“汝道不为，不为个甚么？”药山曰：“千圣亦不识。”石头和尚一听，知道药山惟俨禅师已经彻悟，内心默默印可。

其后，石头和尚偶然示众道：“言语动用没交涉。”药山曰：“非言语动用亦没交涉。”石头和尚道：“我这里针劄不入。”药山曰：“我这里如石上栽华。”

石头和尚与药山惟俨禅师似乎在各抒己见，但实质上讲的是同一话题。他们二人议论否定和矛盾以及语言和行为之际，都立足于合理主义的立场，唯独“针劄不入”与“石上栽华”二句完完全全地源于禅家的立场。

## （二）生死事大

接近禅的第三个入口是“生死”问题。从“佛性”与“佛心”问题的反面来观察这个问题较为妥当。事实上，这两者不可分离。一般认为，佛性本源清净，毫无染着。但是如果我们的认识仅仅停留在这一阶段，则将阻塞通往禅门的途径，佛性与非存在属于同一性质。既然口口声声谈论“佛性”或“心”并力图阐明其本质，那么无论如何也必须使学人认识了解其形态，至少也必须展露边角，用正常人的意识来把握，进而将其整个原型展露在光天化日之下。

我认为，佛性存在于生死之中，所以必须通过生死来理解佛性，而不应该将佛性从生死，即事物的多样性中分离出来。如果佛性不存在于生死之中的话，那么除了污浊烦恼的世界之外，理应存在着另外一个清静安居的场所。依此类推，则将产生本然与生死之二元论范畴的论题。

基督教的神学教学也面临着同样的命题。即如果单纯认为“罪”只与神的意志有关，而将其抛置于人的理解领域之外，最终问题将得不到解决。我曾反复地强调，禅反对二元论，禅位于依靠二元论的导引而绝对抵达不到的境界。“境界”一词难免被加以二元论式的解释之虞，但是禅的境界与空间关系和时间关系毫无关联。当我们谈论生与死这一话题时，就已经是在对某一事物加以限定，所以佛性将不再清净而与烦恼相伴并存。禅向我们揭示了一条清净与烦恼、佛性与生死自我同一的认识道路。基于这一观点，我们来看一看下面两段问答：

僧问：“如何得出三界去？”

师曰：“汝即今在甚么处？”[[6]](#_6_27)

僧问：“如何是涅槃？”

师曰：“谁将生死与汝？”[[7]](#_7_27)

下面的这段话头，比较巧妙地提出了生与死的问题：

宣州刺史陆亘大夫问南泉：“古人瓶中养一鹅，鹅渐长大，出瓶不得。如今不得毁瓶，不得损鹅，和尚作么生出得？”泉召大夫，陆应诺，泉曰：“出也。”陆从此开解，即礼谢。[[8]](#_8_27)

某日，赵州和尚正在打扫庭院，一僧走近前来问：

“和尚是大善知识，为甚么扫地？”师曰：“尘从外来。”曰：“既是清净伽蓝，为甚么有尘？”师曰：“又一点也。”[[9]](#_9_25)

这段问答虽然并未明确地言及生死，但是从根本意义上讲，毫无疑问地触及了这个问题。

困扰我们凡夫众生的是这样的问题：既然永生不死，毫无任何烦恼，为什么世间存在生死？为什么佛性与烦恼污垢的凡夫众生之间永远对立？为什么傲慢与谦虚、个人主义的自我膨胀与超凡高尚的追求之间的对立冲突永不间断？

佛教的思考方法认为：生死与清净心各据一方，关键的问题在于如何架设一条连接二者的桥梁。

从宗教实践的角度来看，归根结底禅家所遭遇的问题与其他所有宗教相同。只是禅家的对策与其他宗教迥然不同，在人类宗教思想史上也是罕见异常的。

“无边无际的三千大千世界位于此毛端，过去和现在的几百劫，由始至终，分寸不离现在之瞬间。”这种认识，对于稍稍接受过哲学思维方法训练的人来说可能不难理解。但是下面这几段问答，对于禅者来讲也是高深莫测，似丈二和尚摸不着头脑。

有一天，高沙弥特地回来看望药山禅师，不巧路上遇上了大雨，衣服都被淋湿了。药山禅师见了，高兴地招呼道：“你来也。”高沙弥道：“是。”当时药山的高徒云岩和道吾二位禅师也在场。药山禅师道：“可煞湿！”高沙弥道：“不打这个鼓笛！”云岩禅师道：“皮也无，打甚么鼓？”道吾禅师道：“鼓也无，打甚么皮？”药山禅师哈哈大笑道：“今日大好一场曲调。”[[10]](#_10_25)

有一天晚斋，药山禅师亲自打鼓报时，高沙弥捧着食器手舞足蹈地来到斋堂内。药山禅师便掷下鼓槌道：“是第几和？”高沙弥道：“是第二和。”药山禅师道：“如何是第一和？”于是，高沙弥从饭桶里舀了一勺饭便出去了。[[11]](#_11_25)

“兜率三关”为禅林脍炙人口的公案。所谓“兜率三关”即宋代兜率从悦禅师（1044～1091）用以接化学人的三句问语。

兜率从悦和尚设三关问学者：“拔草参玄，只图见性，即今上人性在甚处？”“识得自性，方脱生死，眼光落时，作么生脱？”“脱得生死，便知去处，四大分离，向甚处去？”[[12]](#_12_25)

“兜率三关”为佛性与生死的关系做了高度的概括。其中，第一关欲令学人拨无明之杂草，瞻仰宗门真风，彻见一己心性；第二关欲令学人识得本来具有之真性，以期透脱生死之转变；第三关欲令学人透脱生死，以便了知毕竟之去处。

## （三）庭前柏树

事实上，禅家入门并不局限于以上“三问”，无数途径都通往禅门。正如“心”有千差万别，与之相应的禅修道路也不可胜数。凡夫众生每个人都有一条属于自己的道路，分别选择各自的方法来解决自身的问题。禅师的宗教职责，充其量在于为学人指出一个方向，而沿着这个方向迈步向前则是学人各自的功课。

参禅所要解决的最根本的问题在于，无论如何也要抵达觉悟的彼岸（见性）；如果最终不能证悟，禅对凡夫众生则失去了存在的意义。即使对一切经典及哲学教义素有理解，但是如果“心”不指向所谓“精神的真理”，则不能称其为禅者。

从前，有一位无名僧诵读《法华经》。当他诵到“诸法（事物和境相）从本来，常自寂灭相”这句经文时，忽生疑问，久思而不得其解，终日坐卧不安。不论行住坐卧间如何绞尽脑汁，到头来还是毫无所得。

后来，一个春日的夜晚，窗外月光皎洁，无名僧正在禅房用功，忽然听到窗外黄莺婉转啼声，心中的疑团顿时脱落了，豁然省悟。于是他便接着《法华经》中前两句经文，作偈抒怀：

诸法从本来，

常自寂灭相。

春至百花开，

黄莺啼柳上。[[13]](#_13_25)

从诗面上看，后两句只不过是在客观地叙述春季的自然景观，除去引用了一小节《法华经》经文以外，并没有表达这位无名僧心中所发生的任何变化。但是，对于曾经有过类似无名僧的这种体验的人来说，诗中充分地表达了不可言喻的深奥境界。不论经过何种途径步入禅门，所触之物，所经之处，处处皆禅。

无名僧的这首诗偈，一定会使各位回想起第一章中曾经引用过的苏东坡咏叹庐山的诗句。下面摘引一首白隐禅师所作的“咏雪”和歌。

莳田古寺中，

夜深洗耳听，

枝上积雪降，

声声响月空。[[14]](#_14_25)

当时，白隐禅师隐居于乡间古寺，终日坐禅苦修。窗外，鹅毛大雪飘然而降，夜色愈浓。深夜雪止，大千世界倏然恢复了寂静。饱受积雪压迫的枝头抖掉重载，积雪落地，扑通扑通，沉闷的声响连成一片，回荡在林中，唤醒了专心禅定的白隐禅师。和歌中并没有表述白隐禅师内心起伏变化的语句，而只是在描绘雪夜的景物。如果仅仅从这首和歌的文学意义角度而言，很难揣悟出白隐禅师深奥的禅悟境界。然而经历过相同体验的人自然能够体味感受到其中妙不可言之处。

正如中国诗人吟咏的诗句：

酒逢知己饮，

诗向会人吟。[[15]](#_15_23)

我们再来看一首大灯国师（1282～1337）所作的和歌：

我用耳见，

你用目闻。

若有所得，

若有所感。

檐下滴水，

自然而然。[[16]](#_16_21)

这首和歌被誉为充满灵性的牧牛曲，但多少带有与“悟”似是而非的韵味。“自然地”（naturally）译成日语为“onozukara”（自然而然地）之意，原意极富含蓄情意。而英译为“naturally”是否完整地表达了日语的原本含义，没有十分把握。日语的“onozukara”一词除了兼有自然性（naturalness）及自发性（spontaneousness）含义之外，还含有如是（suchness）及如如不动之物（thing-as-it-is-ness）之意。

从禅家的立场而言，它不只是用耳听、用眼观，还包含着用耳观、用眼听之意。这意味着超越感觉和知性的世界，进入光明与黑暗、善与恶、神和神的创造物尚未显现以前的事物的状态。因此大灯国师歌中的“自然而然地”一词富有较为深远的精神含义，而绝不仅仅是“自然而然地”之意。这种由“自然”向“精神”的转变，以及迥然不同的两个词义间发生的相互交流构成了禅悟的内涵。这就是白隐等禅师笔下的客观性景物描述，能够使对禅有所体悟者产生新共鸣的原因之所在。

从禅的立场来看，整个世界以禅为中心呈一“圆相”，禅由“圆相”中心向四周所有位置发射连线。因此，禅与外部世界发生的所有现象即刻产生共鸣感应，随机而进，如自由自在地行进于蜘蛛网上的蜘蛛一般。从心理学角度来讲，人的意识周边所发生的任何事情都将其微妙的振动传向无意识的禅的中枢，反应灵敏者则进一步发展这种无感觉意识。进而这种可称之为“禅”的感觉将感应者逐渐引向无意识的禅的中枢。于是，感应者迈开了暗中摸索存在于自己内心深处的所谓“中心点”的历程。

上一节引用的药山禅师以及大多数参禅者的话头都是如此。参禅者不仅仅满足于抽象的概念认识，往往渴望某种具体的活生生的感觉认识。他们已经厌倦了与自己内心深处不甚相关、仅仅从学说中获得的认识，而不断地感知一种催人向前奋进的力量。正是这种力量引导参禅者不懈地努力，最终抵达禅的无意识的中心，进而将其视为一种意识状态，直至证悟。但是，这种意识并非普通意义上的意识，这就是禅家所说的“悟”。推动参禅者不懈前进的原动力就是为了抵达终极目标，就是为了抵达“悟”的境界。

马祖的弟子盘山认为：“悟”是学人参禅问道最终抵达的至高境界。所谓“悟”不是手把手地交递相传之物，即“悟”绝对属于个人，不复再现，“悟”是难以传与他人的一种个人的创造性体验。

宋代禅林名衲慈明禅师主张：成千上万的禅师的所谓“证悟”，其实并非“悟”，即如果可以展示于他人的“悟”则并非“悟”。因为所谓“悟”并非学人由自身无数经验中提取出来的一种特殊经验。如果可以明确地展示于他人，“悟”则将成为产生于人的主观意识，可以明确地加入限定，有别于他人的日常琐事。

京都大德寺大灯国师曾将昔日禅林古德们的类似论述评价为“鬼争漆桶”。我认为“悟”并非某一特殊阶层个人的垄断之物，不论贤愚、贵贱、贫富，任何人都可以分享。无意识的禅的中心位于一切外部意识的出发点兼回归点，但是这一“点”并非推理作用及概念作用所能够决定的。

所谓“悟”，是一条超越了人的意识限制之路。盘山、慈明、大灯三位禅师似乎对这一观点各执己见，然而这三位禅师所阐述的观点实际上是完全一致的。这是因为“悟”的体验者都在力图运用各自所能表达的手段来阐述这一体验。无论如何，无“悟”之处即无禅，禅与悟不可分割而论，禅与悟是一个统一体。

摆在我们面前的关键的问题在于，矢志参禅问道的学人采用什么手段、通过什么途径才能够证悟呢？与欠缺所谓高尚丰富资质的禅林古德们相比，渴望见性证悟的现代人能够更加接近“悟”这一境界吗？

禅林古德们凭借正视现实世界的坚强意志和执着的信仰追求，在“无意识”的黑暗中寻觅到了各自的光明之路。然而有别于古德们的其他人则理应借助某种特定的方法，并在这种方法的导引下，一步一步地前进而抵达证悟的彼岸。

“悟”并非手把手地交递相传之物，即难以用话语文章来讲授。然而，我们在这场精神的历程中却常常为憧憬与“悟”似是而非的某种体验所蛊惑。然而，向参禅者指出通往“证悟”的方向并力图开拓一条光明之路的主观愿望，只能称其为禅师的善意。

所谓“公案制”，就是这样经过众多禅者之手而诞生的。“公案”按字面解释就是“公府案牍”，即“公文”之意，禅师利用公案来检验弟子所“悟”的深浅程度。当今，实际上是作为一种必须解答的“习题集”交付学僧弟子。

参学者入门参禅拜见禅师时，禅师往往向学人伸出一只手来，令闻其声。当然，从禅师伸出来的这只手上不可能听到任何声音，这是人人皆知的常识。然而，禅师的一举一动中蕴藏着“诀窍”，即禅机。禅家往往借用看似毫无任何意义的命题，将弟子们逼到万丈悬崖的边缘，使学人陷入束手无策的窘境，期望学人一俟机缘成熟而身心脱落，见性证悟。

“只手之声”为17世纪日本禅林著名高僧白隐慧鹤禅师首创之公案。两手相拍，自然发声，为凡夫所耳闻，然仅扬只手，无声无响，若非心耳，不可得闻。白隐禅师旨在破世人愚见，世人能听见的声音是两手相拍、两物碰击的声音，单扬只手，能发声吗？参禅之人必须用“心耳”聆听才能有所闻。

白隐禅师以前，日本禅林一般袭用“无”或“无字”公案。这个著名“公案”一直相承至今。汉语的“无”为无（nothing）、非实在（non-entity）、非存在（non-being）之意。“无字”公案源于唐代赵州禅师。当年学僧请教赵州禅师：“狗子是否有佛性？”禅师答曰：“无。”这一“无”字中蕴含赵州禅师的何等意境呢？如果按照正常的逻辑思维来寻求赵州禅师“无”字的意义，势必陷于困境。赵州在这里只是取话头中的“无”字作参究物件，而不是去正面回答“狗子是否有佛性？”的问题。所以作为公案的“无”与“狗子是否有佛性？”这一提问本身并无特别关系，只是“无”而已，别无其他任何含义。

最初将“无”用于公案来接机施教的当推宋代的五祖法演禅师（？～1104）。毋庸赘言，法演只是将“无”作为使弟子醒悟禅法真理的一个手段而施用的公案，或称“话头”之一。法演以后，“无”字公案主要作为接化引导初参者步入禅门的一种方便而施用于禅林。

所谓“话头”，字面上来看就是“话的源头”，这里的“头”字并无任何特殊意义。“话”就是师徒之间的问答对话或某一事件，或者是禅师交付学人的提问。下面，我们一起来看几则宋代以后禅林古德们广泛施用的“话头”：

一、“万法归一，一归何处？”（出自赵州从谂。问：“万法归一，一归何处？”师曰：“老僧在青州作得一领布衫，重七斤。”）[[17]](#_17_19)

二、“须弥山”（出自云门文偃。僧问云门：“不起一念，还有过也无？”门云：“须弥山。”）[[18]](#_18_19)

三、“父母未生前本来面目”（出自六祖慧能。明曰：“我来求法，非为衣也，愿行者开示。”祖云：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目。”）[[19]](#_19_19)

四、“庭前柏树”（出自赵州从谂。僧问：“如何是祖师西来意？”师曰：“庭前柏树子。”）[[20]](#_20_17)

公案制尚未创立之前，禅门修行内容一般为禅堂坐禅、田间劳作、种菜打柴等。大多数参禅者比较热衷于倾听禅师的开示或简洁明快的警句类的讨论，同时随意提出各自关于禅的疑惑问题，其中当然不乏迷失参禅问道方向的参禅者。这一部分参禅者或沉湎于抽象的冥想，或企图通过一味坐禅将自身意识中的各种思想驱赶出去。

公案的积极作用在于防止参禅者陷入上述两个极端，而偏离正确的修行轨道。公案不仅可以使具有理性思维倾向的参禅者免于陷入无边无际的思索迷宫，还可以使企图利用禅将自身的意识内容抛弃一空的参禅者免于陷入所谓精神自杀的绝境。

习禅必须慎重警惕不要陷入两种倾向，即抽象的概念化和虚无的没落。公案谨防思维陷入二者其一而将心置于中道。禅的真理既非合理的抽象作用，也不存在于单纯的寂静主义的虚寂之中。人心总是要倾向于上下左右一方，而禅师一般具有极为丰富的知识和敏锐的观察能力，所以十分了解人的意识中生来具有的这一缺陷。他们规劝学人在“观”的同时要修“止”，在“止”的同时要修“观”，“止”是止息一切乱心妄念，“观”是以智慧之眼观察千变万化世界的一切真理。“止”在于万法归一之处，即诸佛法身与一切有情融为一体之处。“止”往往易于将心导入无感觉和无差别的状态。为了使之平衡，有必要对心加以某种刺激。因此，禅家主张并强调学人应将注意力凝集于世界的某一点。

基于上述理由，马鸣在《大乘起信论》中极力提倡“止”“观”双修。他主张：

“若行、若住、若卧、若起，皆应止观俱行。所谓虽念：诸法自性不生，而复即念：因缘和合，善恶之业，苦乐等报，不失不坏。虽念：因缘善恶业报，而亦即念：性不可得。”

“若修止者，对治凡夫住著世间，能舍二乘怯弱之见。若修观者，对治二乘不起大悲狭劣心过，远离凡夫，不修善根。以此义故，是止观二门，共相助成，不相舍离。若止观不具，则无能入菩提之道。”[[21]](#_21_17)

“止”“观”二道修行法门贯穿于禅宗教理教义发展历史的始终。其间，或互相调和、二门并修而相得益彰，或过于强调其一。

弘仁禅师（602～675）时代，“止观”法门一分而为两个流派，其一强调禅定，重视“止”；其二主张以“慧”或曰“观”为禅宗根本宗旨。二者的分立状态，至中国禅宗一代宗主六祖慧能时代达到了顶峰。以六祖慧能的对立面神秀为首的一派，在神秀以后逐渐走向了衰落。限于篇幅等关系，我并不打算详细地论断中国禅学这两个流派的千秋功罪。但是，我认为六祖慧能一派的法系广为中国及日本的禅信徒所传承，保持了中国禅的固有精神风貌。得出这个论断的理由有很多，其中最主要的理由在于，禅的根本宗旨在于般若，而非禅定。

所谓“般若”有各种各样的解释，但其根本的构造在于综合把握“止”与“观”，或称“禅定”与“智慧”，即肯定万法归一的法则，同时又承认万千差别的功用。“禅”源于“禅那”，一般学者往往将修“禅”，即印度人所实践的禅那行为，视作矢志而为“绝对者”的实践，即视为进入涅槃，等同于停止一切日常活动。

然而，如果了解禅的诞生历史和发展现状，就可以明了这种主张与所谓“自我寂灭”的实践大相径庭。这种主张不仅将世间万物理解为“多”，而且理解为“绝对为一”。将“一”显现于事物的多样性之中来把握，而不是作为由事物中孤立出来的现象来把握。禅，即使投入禅定、止、冥想之际也绝不丧失感觉和知性的世界。禅，既为念又为无念；加以分别的同时，自身内心仍然具有超越分别之物；动作行为之时，如若毫无目的而为。禅的生存方式是不能以神学的理论概念来界定的。即如，太阳由东方而升，自西方而落；植物春季开花，秋季结实。我们往往将大自然的一切景象与人类的某种宿命和幸福相关连，以为存在着一种具有权威性的合理化设计。这种以己为中心的世界观，即使不招致思维混乱，也必将以悲剧形式而告终。

禅的世界毫无目的而同时又充满目的。当运用时间、空间、因果关系的概念而思考时即为有目的，而当禅将我们引入这个世界，即所思之物、被思之物乃至思考本身皆不存在的世界之际，即为毫无目的。一般人往往认为，这个世界不存在所谓悟性；而禅则认为，这是一个事实上存在着的世界，而世人却不知晓自身就是存在于这样一个世界之中。从客观事实的角度来看，禅的宗旨不可能由于议论而被反驳否定，禅所断定的真谛就是不可推翻的结论。我们所能做到的只有接受或不接受。这就是禅，即般若的性质之所在。

但是，从实践的角度来看，般若不可能单枪匹马而制胜，必须与禅定并驾齐驱。因为如果脱离了禅定，般若则抽象而乏力。当禅具有健全的安定性、直觉的明澈性和流动性时，禅定与般若则将难以分离。

禅佛教的两个流派中，曹洞宗“禅定”特色鲜明，而临济宗则偏向于“般若”。

## （四）长夜明灯

公案，虽然是为了帮助参禅者见性证悟而采用较为容易的方法制造的，但是其中存在着许多实现般若理想的决定性因素。换言之，公案中深深地蕴藏着万法归一的法则。公案中的观察主体与被观察客体同为一体，举手召之，整个世界则显现于面前，被称为各个整体的自我，实际上正存在于反映自身的世界。如果将其命名的话，我们似乎可以称之为悟的预先逻辑性（metalogical）、超逻辑性（super-logical）、形而上性。但是，悟本身并非心理学或形而上学的概念，其内容核心既非预先逻辑亦非超逻辑，或可以认为存在着其他心理层面之物。

公案流行于世之前，悟的心理学因素并非特别明显，主要借助于形而上或理性、知性通往证悟之路。例如，五祖法演入门参禅就是起步于为了解消“一切感觉经验者当为何人”这一理性疑问。佛眼（？～1120）通读《法华经》，困惑于超越理性理解能力领域的有关论述而步入了禅门。佛果（？～1135）自青年时代起烦恼缠身不能自拔。其后，觉悟到自己迄今所积累的学识并没有指明一条通往超越生死而抵达涅槃彼岸之路，遂步入了参禅问道之途。临济、令遵、桂琛等古德本为持戒严谨的“遵纪守法者”，但是他们认为戒律只不过是一种为高尚者设定的道德约束，而没有加以盲目地绝对遵守服从。他们渴望深深地挖掘道德生活的本源而步入了禅门。这正是导致学人步入禅门的伦理法则，然而促使他们放弃单纯地追求所谓幸福的愿望之原动力是难以抑制的理性冲动。

禅林古德们长年累月专心致志于坐禅，日夜埋头于排解疑难。但是如果没有致力于探讨思索公案，他们的习禅生活将远远不如依照公案修行的学人富于心理特色。所谓“心理特色”的具体含义，可以从禅林古德的参禅经历中得到答案。

蒙山异为13世纪南宋末年人，当时依照公案习禅已经成为中国禅林的定规。蒙山异的公案实践鲜明地体现了“心理”作用的一个侧面。下面的这段话头引自袾宏编撰的《禅关策进》一节“蒙山异禅师示众”：

某年二十知有此事，至三十二，请益十七八员长老，问他做工夫，都无端的。后参皖山长老，教看“无”字，十二时中惺惺，如猫捕鼠，如鸡抱卵，无令间断，未透彻时，如鼠咬棺材，不可移易，如此做去，定有发明时节。

于是昼夜孜孜体究，经十八日，吃茶次，忽会得世尊拈花迦叶微笑，不胜欢喜。求决三四员长老，俱无一语或教。只以海印三昧一印印定，余俱莫管，便信此说，过了二载。

景定五年（1264年）六月，在四川重庆府患痢，昼夜百次，危剧濒死，全不得力，海印三昧也用不和，从前解会的也用不得，有口说不得，有身动不得，有死而已。业缘境界俱时现前，怕怖慞惶众苦交逼。

遂强作主宰，分付后事，高著蒲团，装一炉香。徐起坐定，默祷三宝龙天，悔过从前诸不善业。若大限当尽，愿承般若力，正念托生，早早出家，若得病愈，便弃俗为僧，早证悟明，广度后学。作此愿已，提个“无”字，回光自看，未久之间，脏腑三四回动。只不管他，良久眼皮不动，又良久，不见有身，只话头不绝，至晚方起，病退一半。復坐至三更四点，诸病尽退，身心轻安。

八月至江陵落发。一年起单行脚，途中炊饭，悟得工夫须是一气做成，不可断续。到黄龙归堂，第一次睡魔来时，就座抖擞精神，轻轻敌退。第二次亦如是退。第三次睡魔重时，下地礼拜消遣，再上蒲团，规式已定，便趁此时。打并睡魔，初用枕短睡，后用臂，后不放倒身，过二三夜，日夜皆倦，脚下浮逼逼地，忽然眼前如黑云开，自身如新浴出一般清快。心下疑团愈盛，不著用力，绵绵现前，一切声色，五欲八风，皆入不得，清净如银盆盛雪相似，如秋空气肃相似。却思工夫虽好，无可抉择。起单入渐，在路辛苦，工夫退失，至承天孤蟾和尚处，归堂自誓：未证悟明断不起单。月余工夫復旧。其时遍身生疮，亦不顾，捨命趁逐工夫，自然得力。又做得病中工夫。因赴斋出门，提话头而行，不觉得过斋家，又做得动中工夫。

到此，却似透水月华，急滩之上，动波之中，触不散荡不失，活泼泼地。

三月初六日，坐中正，举“无”字，首座入堂烧香，打香盒作声，忽然叻地一声，识得自己，捉败赵州。遂颂云：

没兴路头穷，

踏翻波是水。

超群老赵州，

面目只如此。

秋间临安见雪岩、退耕、石坑、虚舟诸大老。舟劝往皖山，山问：“光明寂照遍河沙，岂不是张拙秀才语？”某开口，山便喝出。自此行坐饮食，皆无意思，经六个月。

次年春，因出城回，上石梯子，忽然胸次疑碍冰释，不知有身在路上行。乃见山，山又问前语，某便掀倒禅床。却将从前数则极誵讹公案，一一晓了。

诸仁者，参禅大须仔细，山僧若不得重庆一病，几乎虚度，要紧在遇正知见人。所以古人朝参暮请，抉择身心，孜孜切切，究明此事。[[22]](#_22_17)

下面的这个例子引自《荆棘丛谈》。[[23]](#_23_15)遂翁元庐（1717～1789）为白隐高足之一，同门师弟中一个来自琉球（现冲绳地区——译者注）的学僧，费时三年也没有破解师父交付的“只手”公案。他暗下决心无论如何也要了结未竟的心愿，于是将自己内心的烦恼和苦闷一五一十地向遂翁倾诉道：“我来自遥远的琉球群岛中的一个小岛，来此入门参禅的目的就是要彻见‘大法’。遗憾的是我过去所造诸般恶业深重之故，至今未能达到解脱证悟的目的。我如果以自己如此面目重返故里，将惭愧遗憾至极。”遂翁闻之安慰这位师弟道：“你千万不要气馁沮丧，不妨推迟一周返乡，再试一试能否把这个公案了结。”

这位师弟返回僧房一坐就是七天，最终却毫无收获，于是又来到遂翁处报告结果。遂翁对师弟说：“你再坚持一周，看看能否把难题搞清楚。”师弟忠实地遵照遂翁的忠告，然而仍然一如既往，毫无结果。虽然遂翁平素以脾气暴躁而闻名，但是却依旧和蔼耐心地劝师弟：“根据以往的经验，三周之内见性证悟的参禅者为多，你再试试第三周的运气。”第三周结束后，师弟泪流满面地来到遂翁面前道：“我还是一无所得，到底怎么办才好呀？”遂翁当即吩咐：“你再去专心致志地参悟五天！”五天后，他的汇报内容依然如故。遂翁再次谆谆地忠告：“你要是这样稀里糊涂地坚持下去的话，绝不可能证悟。你要竭尽全力，勇往直前。如果疑问还是得不到解决的话，你即使继续活下去的话也不会对人对己有任何益处。”听了遂翁的这番教诲，师弟决心拼命攻下公案难关。到了第三天，他终于顺利地搬掉了前进路上的障碍，如愿以偿地征服了全部难题。他面貌一新地来到遂翁面前禀报了一切，遂翁欢欣地加以印可。这件证悟事例印证了以下两句谚语：

没有激励，不能证悟。

不陷穷途，不能通达。

我在《禅论集》第一卷中曾经介绍了有关白隐禅师和佛光国师的见性证悟经历。这两位古德都专心致志于破解“无”字公案，历经艰难而漫长的岁月方才得以开悟。

根据上述事例，我们可以理解所谓“悟的心理侧面”一语的含义。

公案制创立之前，这一心理层面并未引起参禅者的重视。不论探索解决任何棘手的人生难题，一般都致力于对悟的理性侧面的探索，而没有倾注全力探索后世的所谓“公案”之类的特殊主题。这一历史现象可以从参禅者与禅师之间的所谓“问答”中有所了解。“问答”可谓五花八门、各式各样。例如：“祖师达摩西来之意如何？”“佛法大意如何？”“如何是佛？”“余有佛性否？”“何为悟？”“本来之人是谁？”“如何脱离生死？”等等。参禅者向禅师提出类似的若干质询，而禅师的回答往往超出参禅者的预料，使参禅者不知所措。然而，正是这种完全超出参禅者预料的回答给予提问者以崭新的启发。事实上，正是禅师的所答非所问式的“回答”，开启了参禅者孜孜不倦地追求的真理之门。

禅门中经常可以见到这样的场景，参禅僧面向禅师恳求：“徒弟有一个疑问，能否请和尚作答？”而禅师不问疑问是何，而是首先将提问的参禅僧带到众僧面前道：“各位僧众，这里有一个提问的家伙。”禅师往往利用这种接化手段，促使参禅僧开动脑筋去思索，依靠自身的主观能动性来解决问题。

进入公案时代以后，禅家的接化施教方式焕然一新。对于探索和生产公案的施教者来说，不论疑问的种类和数量如何，而将其统统视为一个疑问集中于公案之中，参破了这一公案，就解决了诸般疑问，从而结束理性的不安状态。大慧禅师在《示妙明居士》中曾指出：

疑生不知来处，死不知去处底心未忘，则是生死交加。但向交加处，看个话头。僧问赵州和尚：“狗子还有佛性也无？”州云：“无。”但将这疑生不知来处，死不知去处底心，移来“无”字上，则交加之心不行矣。交加之心既不行，则疑生死来去底心将绝矣。但向欲绝未绝处，与之厮崖，时节因缘到来，蓦然喷地一下，便了教中所谓绝心生死、止心不善、伐心稠林、浣心垢浊者也。[[24]](#_24_15)

根据以上论述我们可以知道，所谓“公案”对于迷惘者来说好比茫茫黑夜里的指路明灯。无论使参禅者的身心陷于痛苦折磨状态的疑惑、不安、踌躇来自于理智还是感情，公案都将引导其心境脱离烦躁扰乱的困境，而使精力转向至为重要的解决方式的探求之路。

为了达到这一目的，参禅问道者必须坚定地确信能够打开一切困难局面的公案的效力。此外，至为重要的是要确信禅师倡导的“心”，就是根本实在的“佛性”，就是源自世间万物的绝对本源的禅的“法脉”。缺乏这种坚定“信念”的参禅者，最终毫无任何希望把握公案的真髓。这一信念存在于所有佛教徒心中，舍弃了这一信念就相当于舍弃了佛教徒自身的生命。对公案持怀疑之念的参禅者为了达到最终目的，自然要重蹈以往独自苦思冥想的艰辛岁月之覆辙。

## （五）信心为本

依据大慧禅师的观点，修行者如欲达到与佛比肩的境地，其他条件姑且不论，最重要的是必须具有坚定的决心。换言之，以坚定的决心决定开悟，从而成就完全解脱，实现彻底的“安心”。大慧禅师还认为，如果参禅者缺乏在人生中实现精神觉悟的决心，就不可能实现坚定不移的信念。

但是以我的一管之见，首先要具有信心，其后通过信心的作用使坚定的决心觉醒。只是由于信心一般潜藏于“无意识”的深层，人们往往否认心中存在信心。一般人往往认为，由于决心的存在而导致了信心本身的显现，从而抵达证悟的彼岸。我认为，如果信心本身并非已经存于“无意识”中，那么其本身绝不会反映到表层上来而获得外界的认识。不仅如此，所谓决心本身也将不复存在，因此也就不可能成就解脱证悟。所以，为了将潜藏着的至宝升华到意识层面，信心比所谓心理要求的“决心”更为重要。

对于禅师的“参禅问道，坚定的决心至关重要”这一主张，随着公案禅制度成为证悟的既定的手段而日益得到公认。参禅问道的修行生活被比喻为“生火”。从点火冒烟直至升起金黄色的火焰需要一系列不间断的劳作，最后实现所谓“归家”，即抵达目的地。

沩山曾问懒安：

山云：“汝十二时中，当何所务？”

安云：“牧牛。”

山云：“汝作么生牧？”

安云：“一回入草去，蓦鼻拽将回。”

山云：“子真牧牛也。”[[25]](#_25_11)

这也就是说，为了不偏离正轨，参禅者必须不断地防止懈怠之心滋生，参禅者必须立志做“铁汉”。一旦决心下定，就应该毫不顾虑善恶与正邪，而义无反顾地勇往直前。

信心为本，信心沉睡于我们的意识深层，信心由具有坚定决心之人的努力而觉醒，决心的确立取决于信仰行将显现之时。如果内心世界不存在所谓信仰，不论任何形式的决心，甚至产生决心之心本身也不存在。

但是，所谓“信心”并非我们通常称之为“信仰”之物。这是因为信心既没有必须面对的对象，也没有面对与信心本身相异之物的主体。所以，禅家主张的所谓根本的信心既无主体亦无客体。因为“主客”皆无，所以信心既非特殊的心理活动产物，也不是特定的概念，更不是此种说明所称的“无”。

大慧禅师在《示无相居士》中称：

上士闻道，如印印空；中士闻道，如印印水；下士闻道，如印印泥。此印与空水泥无差别，因上中下之士故，有差别耳。如今欲径入此道，和印子击碎，然后来与妙喜相见。[[26]](#_26_11)

我们通常将所谓信心的“图章”按盖于客观性的泥土之上，而观察其具体的“印痕”。然而禅家倡导的信心与按盖于虚空之处的图章相同。禅家认为，即使这枚图章也有必要将其彻底粉碎，这就是超越可视世界的信心。但这并不只是一枚仅仅具有否定意义的图章，这一事实可以从大慧禅师致妙证居士信函的一节中推测证实。信函的文字表面看似荒唐无稽，但从中可以看到“绝对无的一斑也未可见”的极为具体的内容。大慧禅师在《示空相道人》中曾言及打破“镜子”之事：

佛是凡夫镜子，凡夫却是佛镜子。凡夫迷时，生死垢染影像，全体现佛镜子中。忽然悟时，真净妙明，不生不灭，佛影像却现凡夫镜子中。然佛本无生灭，亦无迷悟，亦无镜子，亦无影像可现；由凡夫有若干，故随凡夫发明耳。而今欲除凡夫病，与佛祖无异，请打破镜来，为尔下个注脚。[[27]](#_27_11)

关于这个问题，可以参看雪峰与德山相见的话头。雪峰禅师为求“此事”之解，曾“三到投子，九上洞山”，即往返于投子、洞山门下往复参叩，孜孜求索，但始终未能明悟。后来，德山宣鉴禅师出世，道场法席鼎盛，雪峰遂登门请益禅法。某日，请教德山“祖师西来意”，道：“从上宗乘，学人还有分也无？”德山禅师当即给了他一棒，反问道：“道什么？”雪峰禅师不明其旨。第二天，他又来问德山禅师。德山禅师道：“我宗无语句，实无一法与人。”雪峰禅师一听，终于言下有省。[[28]](#_28_11)

大慧禅师在《示妙证居士》中引用“柏树子有无佛性”话头：

僧问赵州：“柏树子还有佛性也无？”州云：“有。”僧云：“几时成佛？”州云：“待虚空落地。”僧云：“虚空几时落地？”州云：“待柏树子成佛。”

而后，大慧禅师注释道：

“看此话，不得作柏树子不成佛想，虚空不落地想，毕竟如何？虚空落地时，柏树子成佛；柏树子成佛时，虚空落地，定也思之！”[[29]](#_29_11)

这里必须注意的是，禅家倡导在任何场合都使用顺应日常生活的至为具体的表现手段。但是，其具体施教接化手段又宛如外星人所作所为，而与现实世界的常识性经验相矛盾。虽然禅家施教接化手段看起来似乎完全否定，但是禅家始终致力于表现具体而特殊的世界。虽然禅家与常识情理世界持完全相反的态度，但并不否定这个世界，禅家采用的就是这种效果精彩显著的施教接化手段。禅家力图用完全新奇的观点来改造旧世界，这一点与哥白尼的思维行动如出一辙。

我刚才谈到，禅的信心并非通俗意义范畴的信仰，既无“主”亦无“客”，属于“无信仰之信仰”。目的在于强调在这个感觉和知性的世界上重叠着一个真实的世界。如果理解了这一观点，感觉和知性的世界就等同于真实的世界，也就等同于创造了一个崭新的世界。禅家的“信心”始终具有创造性，我们由此而时时刻刻开创着新的生活。禅家的世界毫无腐朽之物，换言之，禅不是任凭虚空的概念及抽象和普遍的概念现象所主宰之物。

大慧禅师在《示妙智居士》中引用了这样一段话头：

在昔归宗拭眼禅师，曾有僧问：“如何是佛？”宗云：“我向汝道，汝还信否？”僧云：“和尚诚言焉敢不信。”宗云：“只汝便是！”僧闻宗语谛审思惟。良久曰：“只某便是，佛却如何保任？”宗曰：“一翳在目空花乱坠。”其僧于言下忽然契悟。

关于这段证悟因缘，大慧禅师评论道：

“这僧初无决定信，闻归宗直指之言。犹怀疑惑，欲求保任，方能自信。归宗老婆心切，向他所秉执处，以金刚王宝剑，用事劈面便挥，这僧方在万仞崖头独足而立，被归宗一挥，始肯放身舍命。”[[30]](#_30_11)

从逻辑理论观点来看，公案将有关人的本性和命运，以及其他宗教、哲学的一切疑问汇集于公案一问之中，对于集中解决诸般矛盾极为有益。公案本身毫无任何操纵奇迹的魔力，而只不过是一块所谓“敲门砖”或“指月的手指”。我们的重要目的在于通过敲门砖或指向月亮的手指，即借助公案更顺利、更快捷地抵达见性证悟的境界，所以公案与见性证悟二者关系密切。作为一种经验的“悟”属于心理范畴，因此公案也具有心理层次的因素。

公案的方式完全属于非逻辑性，同时又完全属于逻辑性。仅就公案疑难的解决方法而言，存在着逻辑性的一面。毋庸赘言，这种逻辑并不为多数人所理解。禅家对“扇子非为扇子，故为扇子”的理解与其称之为理解，不如称其为超理性，这与我们的心理毫无相干。但是所有的理解，不论纯粹抑或抽象的理解都是基于经验的产物，在这个意义上来讲属于心理范畴。虽然“悟”具有独自的心理和逻辑内涵，但是绝不可认为“悟”就是由某种经验的心理和逻辑内涵所构成的，“悟”中蕴藏着来自精神的某种因素。这种所谓精神性、超自然性，甚至超合理性之物就是我们所讨论的禅。

悟的心理层次与意识的情意层次的相互结合，发生于以大慧禅师所称的“决定心”挑战公案之时。解开公案疑难需要持续不断的努力，而这种努力来源于顽强的意志。保持由公案所激发的理性好奇心需要坚定的决心。当然，成就任何事情都需要决心，破解公案时更是如此。禅师的作用在于磨耗参禅者的精力，判断评估参禅者的进步状态和程度，禅师往往不停地催促参禅者发奋向前。参禅者与禅师最初的语言接触并非一件恼人之事，因为可以运用语言自由地表达自身的想法。但是几个回合下来以后，参禅者与禅师之间的语言交锋达到“对决”阶段后，参禅者往往陷入有口无言、手足无措的窘境。

参禅者汇集禅堂打坐参禅时，时常被年长的师兄强迫着领到禅师的丈室。这种强迫性的“导引”表面上看来完全不合道理，因为破解公案必须依靠本人的主观努力，而与他人的客观相助无关，而事实上这种看似十分强迫的人为手段往往有助于参禅者获得证悟体验，可以有效地培养参禅者的所谓“决定心”，可以使意志较为薄弱的参禅者参禅悟道的信念更加坚定。参禅者的意识一般都是在某种人为的改造或刺激之下而进入证悟状态的准备阶段的，所以不论有无强迫性“导引”，将意识提高到高度集中状态是极为重要的。将意识提高到只保留自身所追求的两条前进道路的最高度紧张的状态。其中一条道路为遭遇挫折而脱离到意识之外，而另一条道路则为超越极限而开辟出“悟”这一崭新的天地。

探索公案之初，应该树立明确而坚定的目标。如果不能有意识地经常用既定目标激励自身，则将难以消除心理上的紧张情绪而导致自身努力的目标破灭。即使幸运地抵达了证悟境界，树立一个坚定的目标也将使参禅者增加强烈的自尊心。参禅者之所以脱离了正确的轨道，其原因在于参禅者本身的某种素质的欠缺。一般来说，一切事物总是自然而然地不断向前发展，参解公案也是如此。经过刻苦努力通常能获得预期的结果，即抵达十全十美的彻悟境界。毋庸赘言，这里所说的“自然而然”“理所当然”与“超自然”“超逻辑”的意义相同。由此可见，抵达证悟终点之前毫不松懈的“决定心”及决心的心理因素十分重要，它相当于某一逻辑理论法则始终朝着最终目标而探求真理。

本来，逻辑理论法则作为消除人的精神不安的手段无能为力，所以达不到预期的目的，但我们在这一过程中被推到了断壁悬崖顶端。迄今为止，我们一步一步地按照逻辑理论思维方式走了过来，终于抵达了无底深渊的边缘。由于已经身临绝境，所以无路可退。在这个紧要关头，“决定心”将发挥作用而创造奇迹，这个作用就是飞跃悬崖断壁的作用。在这种场合，作为逻辑理论手段的意识将让位于与精神融为一体的意识。

这一阶段可以称之为，在位于火、水流淌的彼岸的弥陀的相邀之下，沿“白道”而行进的阶段，也就是被现身于混沌乌黑云端的神的慈爱所环抱。这一思维变化的过程，各类不同宗教分别称之为开悟、拯救、解脱、复活、往生净土等等。“悟”为禅家用语，禅的所有一切都始于悟，而终于“忘却”悟。始终作为悟而存在的“悟”并非“悟”，这种“悟”被称之为“臭气熏天之悟”。所谓“悟”必须在证悟过程中丢弃“悟”本身，这种产物才可以称之为“悟”。

本来，悟与心理及逻辑理论毫无关联。随着公案制度的发展，心理因素自然而然地对悟产生了影响作用。公案制度下的悟，作为发自“无意识者”内心深处的自然产物，其纯粹的特异性虽然略有丧失，但在参禅者的意识中被强行加了人为和心理因素的色彩。因此，心理因素日益受到重视。禅林古德们主张，如若缺乏坚定不移的至诚心，则难以使公案的铜墙铁壁屈服于参禅者的进攻。

关于这个问题，下面我将再次引用大慧禅师所阐述的观点加以说明。公案禅制度对习禅问道的重要作用显现于宋代的圆悟和大慧两位禅师以后。大慧被公认为反对宏智（1091～1157）倡导的“默照禅”的公案创始者。大慧认为宏智一派所倡导的“默照禅”将导致一切意识内容的空洞化，其结果将扼杀禅的生命，使禅变成石头般的冰冷僵硬之物，故而加以强烈谴责。宏智一派则认为，“公案禅”占主导地位的禅修方法手段过于人工雕琢，作为达到证悟的手段，将混乱的观念导入了主观意识，而加以驳斥。上述论争的优劣利弊姑且不论，大慧主张，坚强的意志对于禅修来说至关重要。大慧在致其俗家弟子妙明居士的长信中阐述了自身的有关见解：

既办此心，要理会这一着子。先须立决定志，触境逢缘，或逆或顺，要把得定作得主，不受种种邪说。

用应缘时，常以无常迅速生死二字，贴在鼻孔尖头上。又如欠了人万百贯债，无钱还得，被债主守定门户，忧愁怕怖千思万量，求还不可得。若常存此心，则有趣向分。若半进半退，半信半不信，不如三家村里无智愚夫。何以故？为渠百不知百不解，却无许多恶知恶觉作障碍，一味守愚而已。古德有言：“研穷至理以悟为则。”

近年以来，多有不信悟底宗师，说悟为诳呼人，说悟为建立，说悟为把定，说悟为落在第二头。披却狮子皮，作野干鸣者，不可胜数。不具择法眼者，往往遭此辈幻惑，不可不审而思，思而察也。[[31]](#_31_11)

天目山的高峰原妙（？～1295）的见解与大慧禅师较为相近：

若论此事。只要当人的有切心。才有切心，真疑便起。真疑起时，不属渐次，直下便能尘劳顿息，昏散屏除。

一念不生，前后际断。行亦不知行，坐亦不知坐，寒亦不知寒，热亦不知热，吃茶不知茶，吃饭不知饭，终日呆憃憃地，却似个泥塑木雕底。故谓墙壁无殊，才有遮境界现前，即是到家之消息也。决定去他不远也，巴得构也，撮得着也，只待时刻而已。

又却不得见恁么说，起一念精进心求之。又却不得将心待之，又却不得要一念纵之，又却不得要一念弃之。直须坚凝正念，以悟为则。当此之际，有八万四千魔军，在汝六根门头伺候。所有一切奇异殊胜善恶应验之事，随汝心设，随汝心生，随汝心求，随汝心现。凡有所欲，无不遂之。汝若瞥起毫厘差别心，拟生纤尘妄想念。即便堕他圈缋即便被他做主，即便听他指挥，便乃口说魔话，心行魔行，反诽他非，自誉真道。般若正因，从兹永泯，菩提种子，不复生芽。劫劫生生，常为伴侣。当知此诸魔境，皆从自心所起，自心所生。心若不起，争如之何。天台云，汝之伎俩有尽，我之不采无穷，诚哉是言也。但只要一切处放教冷冰冰地去，平妥妥地去，纯清绝点去，一念万年去，如个守尸鬼子。守来守去，疑团子欻然爆地一声，管取惊天动地。[[32]](#_32_11)

如果将所谓“疑团子”译成英文的话，可能会使人产生异样的感觉。中文的原意为“疑团”或“疑念之症结”，具体是指破解公案至某一阶段时参禅者的心理活动状态，并非理性用语，而是指心理意识步入绝境的一种状态。“疑”字看似具有理性因素，而在这里是指参禅者心理意识的封锁状态，即思维的流动遭到封锁，止步不前而冻结成一个僵死的团块形状。

从某种意义上来讲，这是一种集中的状态。心理意识被这一“团块”完全占领，通畅的思想理念的潮流堵塞不通而形成了“疑团”。这道封锁线被突破之时即为证悟，即心理意识再次恢复正常活动的瞬间。心理意识突然觉察到其本身的变化，这种变化具有超越心理作用的意义。团块消失，疑念化解，一个迄今为止难以想象的崭新境界展现在了参禅者的面前。

## （六）拳打脚踢

破解公案，仅仅依靠“决定心”不可能达到目的。当某种危机来临之际，心理意识往往由失足落入的“壕沟”发生转变，所以这时需要来自外界他人的某种撞击。所谓必要的撞击一般表现为愤怒、义愤、屈辱等激烈的情绪兴奋形式。在这种激情的刺激下，往往可以获得某种异常的力量，从而打破平素所设计的意识限界。换言之，激烈的情绪波动，能够唤醒我们心中平素未曾意识到的不可思议的力量。

孔子的弟子颜渊问仁，子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”[[33]](#_33_11)这里谈到了冲破束缚自己手脚的障碍的重要性。由此看来，需要运用某种异常手段来刺激当事者本人。禅师对于人的这一心理层次异常清楚，所以选择极为适当的时机加以实践，譬如对禅修弟子拳打脚踢等等。这些看似冷漠粗暴的接化施教手段绝非出自禅师心中的愤慨，而是禅师利用弟子们的不满和愤慨情绪而施行的引导手段。

伊达自得（1802～1877）为日本明治初年纪州藩主的重臣，因惹怒主人而被迫蛰居家中。他借此难得机会开始专心致志地研究三藏。经数年获得了自由之身以后，他又矢志禅修，经人介绍，拜在以接机施教手段严厉而闻名禅林的京都某禅师门下参禅修道。伊达自以为参得了公案而前往禅师处禀报，不料禅师一言未发而将他暴打了一顿。

禅师的这番举动深深地挫伤了这位具有强烈自尊心的老年强悍武士。他按捺不住内心的愤怒而向身为介绍人的友人诉说了内心的苦衷：“我虽苟为武士，但迄今为止还未曾遭受过来自君主或双亲的如此有损体面的虐待，这类无礼之徒实在让人难以忍耐。我一定要和这个假和尚好好地算算账。我先割了他的脑袋，然后自己切腹自杀，不然实在难以忍受这般羞辱。”

这位友人闻之泰然而道：“你割了和尚的头又有什么用呢？和尚的心中压根儿就不存在‘我’这个字眼，他的一言一行都是为了‘禅’这个字。你倒是应该仔细地想一想，拳打脚踢一定自有缘由。”

伊达只得告别友人，闭门隐居，开始聚精会神地冥思苦想公案。数日后，宛如天色破晓，心中豁然明朗，终于破解了公案的真谛。于是，他立刻赶到禅师的丈室，向禅师禀报了透彻的见解。

今北洪川（1816～1892）为日本近世著名禅师。年轻时曾为儒者，由于心灵始终不得满足，25岁便转身投入禅门，落发为僧。他的师父大拙和尚以接化手段狠辣峻烈而闻名禅林，对待今北洪川更为严格。有一天，今北洪川奉禅师之命为来客烧豆腐汤。由于他从来没有接受过正规的厨师训练，所以把一块好端端的豆腐切得稀烂。禅师为此勃然大怒，一气之下要把他赶出寺门。作为第三者，一般都会认为这个处罚未免过重，况且洪川本人也低头认错并进行了深刻的反省。但禅师就是不依不饶，不肯善罢甘休。今北洪川这个刚入门不久的小和尚无所适从，沮丧到了极点。一个平素经常照顾他的师兄目睹了这一切，主动好言劝解禅师，平息了他心头的怒火。

其后，今北洪川因闻禅师说禅而有所启发，误以为已经证悟。深深地触动了他的心弦的是如下两句：

竹影扫阶尘不动，

月穿潭底水无痕。[[34]](#_34_11)

这两句有名的七言绝句，曾经唤起镰仓圆觉寺的创建者佛光国师对禅法的深切关心。日后，今北洪川接任了圆觉寺的管长（住持）。

但是，大拙禅师对今北洪川的所谓证悟见解根本不屑一顾。禅师近乎无情的排斥态度驱使今北洪川更加集中自身的思维和直觉能力，专心致志于禅修。但是，今北洪川还是陷入了绝境，迷失了继续前进的方向，失去了后退的方法。每次向禅师禀报自身的禅修见解，得到的都是禅师无条件的斥责，乃至不分青红皂白的殴打。今北洪川失望沮丧至极，为阻挡自身精神觉醒的所作恶业的重负而悲泣。但是，其师一如既往地毫不留情，一言一行都充满了憎恶之心。虽然今北洪川对自身所处的不幸惨状深感悲哀，但是他绝没有气馁和动摇，反而愈发恭敬地全力照料当时正在患病的禅师。

日复一日，极为艰难的禅修生活使今北洪川的体质逐渐衰弱，食欲减退、面色苍白。同门的学人不禁暗自担心洪川可能不久就要屈服于严峻的考验。但是，今北洪川本人的心境却完全不同，因为他确信自己已经逐渐地适应了这一禅修环境，正在日益进步。有一天晚上，今北洪川来到禅堂，同门的僧众都外出参加佛事活动，空无一人。他专心致志地参禅了一夜，甚至连天明也没有察觉，只是恍恍惚惚地听到了报晨的击板声音。终于，他觉察到自己已经行进到了即将破解“此事”真谛的阶段。于是，他终日不离禅堂，为了使自身与公案融为一体而废寝忘食地发奋禅修。进入傍晚，他突然感到浑身充满了一种难以言状的微妙快感，身体五官清澈无比，诸般差别皆然消失。这种状态没有一直持续下去，而心中异常清澈之感逐渐扩散开来，精神之眼顿时为之一开。他听到了一声长鸣，看到了一道幻影，两者都不是来自人间地上。他如实地品尝到了甘露之醇美，迄今为止所持有的一切暧昧的疑惑及一切学识烟消云散，一扫而光。他突然大声地吼道：“不可思议！太不可思议了！我终于证悟了！一切圣典都变成了日光下的烛火！”

禅宗史上记录着许多诸如此类的见性开悟先例。譬如，某参禅僧自信已经悟得公案的真谛，反而遭到禅师的强烈斥责而被赶出门外。在羞耻和愤怒之情的驱使下，他通宵反复钻研探索公案。时值盛夏之夜，禅堂内蚊虫飞绕，而他只是身着一件薄衫，强忍着辘辘饥肠，将公案置于全部身心。接近拂晓之际，他终于悟得了禅师的所谓“险恶用心”。当他从禅定的世界挺身而起时，饱餐了血的蚊虫仿佛露珠一般在他的脚下滚来滚去。

中国宋代，某僧登门参访一位以接化施教手段峻烈而闻名的禅师。只见寺内空空荡荡，参禅弟子都不敢亲近。但是，这个血气方刚的学僧对禅师严厉暴躁的秉性毫不介意。即使禅师隆冬天气里向禅堂里泼冷水，他依然顶着刺骨严寒坚持禅修，从未萌生过退转之意。学僧坚定而顽强的意志终于感化了禅师的铁石心肠，而收留其为入门弟子。

正受老人接化白隐禅师的手段也闻名于禅林。在夏日的一个雨夜，白隐因为固执己见而被其师由廊下踹了下去。正是禅师的这一野蛮粗暴的行动将误入歧途的白隐拯救了出来。

因此，禅家认为这种“拳打脚踢”的接化施教手段很有必要。在这种场合，无论任何知识和议论都已经无济于事，无论任何口头的劝说也不能拯救禅修者，而只有借助于突如其来的击打，才能够掸落附着在禅修者灵魂深处的污垢。这种倏然的觉醒，只有在强烈的感情波动的冲击下才有可能实现。

譬如，白隐禅师外出托钵化缘来到一户人家门前。这家的老妇人本来没有任何供养之意，而白隐却毫无察觉，依然与伫立门前的老妇人对面而立。老妇人见状勃然大怒，举起手中的扫把就是一顿痛打。但是，老妇人的这一暴行却使白隐觉悟到了超越理论理解的禅的真谛。

## （七）禅悟价值

仅就以公案制度为手段而见性证悟的心理层面来讲，禅修者精神力量的重要性是显而易见的。这是因为公案可以将禅修者导向自身实际存在的最高和最低的两个极端。如果抵达了这两个极端，则将自愿放弃自身曾不忍舍弃的一切，彻底摧毁自身而一无所有，这是身为“亚当”的禅修者自身毁灭之时。禅修者将面对一片空白，不晓眼前景色。他虽然清楚地意识着跳跃悬崖这一目标，但只知向前行进而已。

终于，禅修者开始起跳了，他觅得了自己的本来面目，一个既不是固有自我形象之上，也不是固有形象之下的本来面目。他看到了自身位于拥有歌人山部赤人（奈良时代的歌人——译者注）笔下描绘过的白雪覆盖的富士山，以及被太平洋的汹涌波涛冲洗过的“田子浦”（位于静冈县富士市一带的海岸，山部赤人曾咏唱过田子浦——译者注）的旧世界之中。在这个世界中，心理学的因素完全丧失了，被形而上学取代。即，不依存于理性，由人的内心存在滋生出来的形而上学。对禅修者来说，所谓形而上学是一个原本封闭着的无知世界。但是一旦形而上学现身，禅修者就仿佛回归了故里，这里的一切都是那么熟悉，一切皆如往昔，毫无二致，禅修者知晓了庐山就是“烟雨”，浙江就是“潮”。

探索钻研公案的心理过程到底是一个什么样的状态呢？我认为其意义不在于心理学，而最终在于“形而上学式”的理解。当然，心理学的因素也不可忽视，因为心理学的因素固有其自身存在的价值，但心理学的因素并不能左右和占据禅修的主导地位。心理学如果不向禅修者敞开证悟之门，不仅使禅修者易于陷入错综复杂的罗网，对禅修者来说也只是一个毫无必要而难以驾驭的附属物。为了使参禅者对纯粹的证悟状态而不是心理状态有所觉悟，就必须赋予公案以正当的缘由。禅者之悟应该为世界与人类的未来描绘出崭新的前景。作为独立的个人，作为地球村的一员，作为包括无情有情所有存在的无穷无尽的物质体系的一分子，禅修者应该验证禅悟对人类日常生活的作用和价值。

老到成熟的禅师往往对钻研破解公案的所谓“正道”喋喋不休。这是因为禅修者动辄就容易在心理、逻辑、精神等诸方面误入歧途。所以，必须由谙熟弟子训练方法的练达之师细心慎重地接化施教。

公案每每成为禅修的危险而无用的手段。日本近代著名禅师盘珪曾将公案贬斥为“人为的手段”，极力反对公案禅修的方法。盘珪虽然隶属于曹洞宗一派，但其宗旨有异于曹洞宗，不主张“默照”坐禅。他认为“默照禅”与公案如出一辙，都是人工雕琢的产物。盘珪主张彻底的“不生”，致力于阐扬“人依靠生来所授的‘不生’而生存于世”之理念。所谓“不生”先于物质世界，是人所具有的自我存在。换言之，“不生”就是人认识到自身存在之前的“神”。但是认识世界并非就此而止步，因为如果就此止步不前，即为“非存在”。“不生”了解自身，负有责任，而公案在大多场合阻碍“不生”的自然作用。

下面引用的盘珪有关证悟方法的法语或问答说明了上述论点。[[35]](#_35_11)

某禅修者请教盘珪：

“若是依照和尚‘不生’的教诲，禅修者应该与‘不生’同行。所谓‘不生’是否与‘无记’同为一个概念呢？”

这里所说的所谓“无记”为佛教术语，是指一件事物非善非恶的状态，即“非感觉”“非伦理”“神经系统不健全”“知性不健全”“无分别或不决定状态”等意。

盘珪答道：

“当你毫无意识地面向老衲闻法时，如果有人在你的背上点了一把火，你是否能感觉到背后的灼热呢？”

禅修者答道：

“一定能感觉到。”

盘珪又道：

“如果有了感觉，则不能称其为‘无记’。因为已经感觉到了灼热，所以不是‘无记’。既非‘无记’，所以即使不做其想，即为识别冷暖。自己口称‘无记’，反而感觉到了火灼皮肉之苦，这又如何能称其为‘无记’呢？既非‘无记’，自己就应该更进一步地了解‘无记’的本来面目。即，佛心尊贵贤明而不可思议，并非‘无记’。所谓‘无记’到底存在于何方？你何时可曾‘无记’而生？你须臾未曾‘无记’而存。”

盘珪在其他场合还指出：

“禅修者的‘不生’之心，即为不晓生死的‘佛心’。其证据在于禅修者观察世界时，可以辨明当下形形色色的事物，闻声而知鸟啼钟鸣，而无需思考。我们每个人都在‘不生一念’默默地从早到晚从事着自己的工作。然而，许多人对此却毫无觉察，认为一切日常生活都是由‘分别’和‘思考’所作用的。这是一个极大的误解。所谓‘不生’，作用于我们每个人的身体内部，佛心与凡夫之心并非二物。然而，渴望证悟而发现自心的禅修者寄希望于‘修行用心’（即信奉公案——作者注），这是大错特错之举。

所谓‘不生不灭’之语，如果对于《心经》稍有了解之人都会十分熟悉。公案信奉者不去深入了解‘不生’的根源，而期待通过‘分别’和‘比较’手段证悟成佛，误以为这就是悟得佛性的正道。但是如若通过这种手段求佛得道，就是与‘不生’理念背道而驰，从而失去自己内心深处的生来具有之物。此‘心’既不是‘自己十分聪慧’之心，也不是‘自己特别愚昧’之心，而与禅修者生来所具之心毫无二致。将此‘心’移入‘悟’的状态，即为本末倒置。

禅修者生来即为佛，生来所具之心毫无任何‘迷’（‘迷’与‘悟’相对。不‘悟’即为‘迷’，所谓‘迷’的文字意义可以理解为‘丧失’‘迷路’‘脱离正确轨道而彷徨’等——作者注）。因此，绝无必要生任何邪念和妄想。即使握紧双拳快步疾飞也改变不了‘不生’的命运。禅修者如果急欲改善自身现有状况而有所求，就已经违背了‘不生’的规律。众生生来所具之心无喜无怒、自由自在，就是普照万象的神妙佛心。所谓‘信心’就是坚信这一道理，在日常生活中舍弃一切执著之念。”

盘珪在各种场合都极力宣传“不生禅”并非本能及“无意识者的”哲学之主张。如果“不生”为无意识，那就应该从形而上学、存在论或宇宙论的角度，而不是从心理学的角度来理解。“不生”既不是盲目之力，也不是非合理性的冲动或单纯的生命飞跃。盘珪指出：“‘不生’超越了伦理比较领域，属于理性范畴，可以称之为无分别之分别，秩序之本，在实际活动的世界中主宰知性发挥作用。”

但是，我们不可忘记这样一个事实，即以盘珪、白隐、临济、药山、赵州等为代表的禅林古德们都不是哲学家，他们大部分都是注重实践的极端经验论者。他们期望禅修者不依赖言语议论而亲身与“不生”正面交锋，脚踏实地实践“不生”的生活。因此，禅师将“不生”运用于合理场合时，不依赖论理及辩证法规则来加以表现。他们期望作为一个“不生”领域的亲身经历者，充当禅修者的全方位向导。

结束本小节之前，最后引用一段盘珪与禅修者之间就“大疑”话头的问答。某僧问：

“古语云，大疑之下必有大悟，而和尚却不主张‘大疑’，道理何在？”

在盘珪的时代，日本禅林中存在着信奉公案一派。他们认为破解公案时有必要发“大疑”或生“疑团”，禅林就此展开了活跃的论争。这里引用的盘珪弟子的疑问如实地反映了当时的论争状况。

盘珪本人并不赞赏这种修禅方法。因为他熟知钻研破解公案过程中含有颇多人为技巧，而不是发自禅修者内心的实际要求。所以，他旗帜鲜明地反对依靠公案禅修法来人为机械地生产“大疑”。盘珪指出：

“你是对这一方法持有‘大疑’。当年，南岳怀让禅师参学六祖慧能门下时，六祖曾问：‘什么物恁么来？’南岳不解其意，哑口无言。经过八年参修，他终于悟得了六祖所问本意，便对六祖答曰：‘说似一物即不中。’这就是所谓的大疑大悟。譬如，某僧丢失了唯一的一件袈裟，无论如何仔细寻找都不明下落。丢失了不可须臾或失之物而苦苦地寻找，这就是“疑”，这是现实生活中生出的真正疑念。

当代禅者都以昔日古德曾生疑发问为借口而人为地制造疑念，这并非真正的疑念，而只是模仿之物，因此也不可能从中证悟。这就好比将根本没有丢失之物而权当丢失，去寻找、去追求。”

盘珪一针见血地指出了公案制的最大弱点。公案对人的心理产生作用，其目的在于单纯地顺应哲学意识及宗教意识而生产出主观的意识形态。公案制对于宗教意识产生了强烈的内在冲击作用，但对于哲学意识来说，只是为了单纯地去追赶前者。虽然公案禅修法的实践者只是模仿者，但是其对禅的追求欲望明显地表明，他们并不欠缺内在的欲望希求，禅修者所需要的只是来自外界手段的帮助。如果能够得到具有丰富禅修经验的禅师的恰当指导，利用公案无疑可以完全达到见性证悟的目的。在禅师适当得体的接引施教下，所谓模仿者终将转变为纯粹之人。

但是，公案信奉者有必要充分地认识到，所谓公案是大智大慧的具体表现，而只有当这种表现与大慈大悲相结合之际，方才显示出存在的意义，这是一个绝对不可忘却的事实。

注解：

[[1]](#_1_34) 见《大慧普觉禅师语录》（大正藏第四十七册）。

[[2]](#_2_32) 见《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。

[[3]](#_3_28) 见《续灯存稿》中《明州瑞龙梦堂昙噩禅师语》。

[[4]](#_4_28) 见《五灯会元》卷十五《雪窦重显禅师》。

[[5]](#_5_26) 见《五灯会元》卷五《药山惟俨禅师》。

[[6]](#_6_26) 见《五灯会元》卷四《杭州天龙和尚》。

[[7]](#_7_26) 见《五灯会元》卷五《石头希迁禅师》。

[[8]](#_8_26) 见《五灯会元》卷四《陆亘大夫》。

[[9]](#_9_24) 见《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。

[[10]](#_10_24) 见《五灯会元》卷五《澧州高沙弥》。

[[11]](#_11_24) 见《五灯会元》卷五《澧州高沙弥》。

[[12]](#_12_24) 见《无门关》第四十七则。

[[13]](#_13_24) 见《五灯会元》卷六《亡名古宿》。

[[14]](#_14_24) 见《僧侣之歌》（小池一行 著 笠间书院）。

[[15]](#_15_22) 出自《增广贤文》。全诗为：“酒逢知己饮，诗向会人吟。相识满天下，知心能几人。”

[[16]](#_16_20) 见《敕撰和歌集》《大灯国师》。

[[17]](#_17_18) 见《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。

[[18]](#_18_18) 见《从容录》第十九则（《大正新修大藏经》第四十八册）。

[[19]](#_19_18) 见《无门关》第二十三则（《大正新修大藏经》第四十八册）。

[[20]](#_20_16) 见《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。

[[21]](#_21_16) 见《大正新修大藏经》第三十二册《论集部》。

[[22]](#_22_16) 见《禅关策进》（《大正新修大藏经》第四十八册）。

[[23]](#_23_14) 见《荆棘丛谈》（《白隐和尚全集》卷一）。

[[24]](#_24_14) 见《大慧普觉禅师语录》卷二十三《示妙明居士》（大正藏第四十七册）。

[[25]](#_25_10) 见《指月录》卷三十一（《卍新纂续藏经》）。

[[26]](#_26_10) 见《大慧宗杲祖师语录》卷二十《示无相居士》（大正藏第四十七册）。

[[27]](#_27_10) 见《大慧普觉禅师语录》《大慧普觉禅师法语》卷第二十三《示空相道人》（大正藏第四十七册）。

[[28]](#_28_10) 见《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。

[[29]](#_29_10) 见《大慧普觉禅师法语》卷第十九《示妙证居士》。

[[30]](#_30_10) 见《大慧普觉禅师法语》卷第二十二《示妙智居士》。

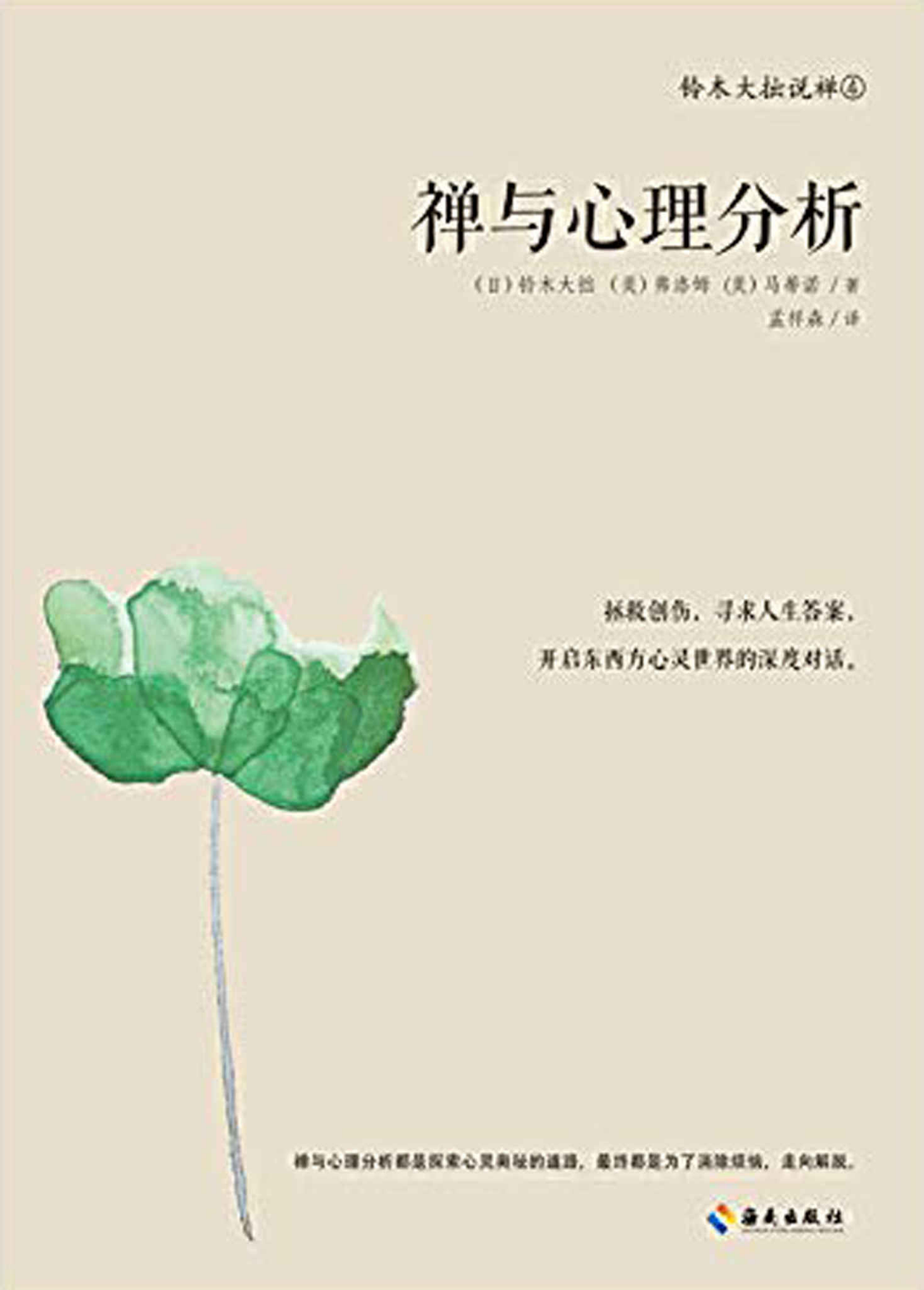
[[31]](#_31_10) 见《大慧普觉禅师法语》卷第二十三《示妙明居士》。

[[32]](#_32_10) 见《高峰原妙禅师语录》（《卍新纂续藏经》第七十册）。

[[33]](#_33_10) 见《论语·颜渊》。

[[34]](#_34_10) 唐朝 贾岛《登江亭晚望》。

[[35]](#_35_10) 见《盘珪禅师语录》（铃木大拙编校，岩波书店，1993年出版）。



铃木大拙说禅④

禅与心理分析

［日］铃木大拙 ［美］弗洛姆 ［美］马蒂诺 著  
 孟祥森 译

海南出版社  
 HAINAN PUBLISHING HOUSE

目录

[前言](#Qian_Yan_____Zhe_Ben___Shan_Yu_X)

[第一篇 禅学讲座](#Di_Yi_Pian____Shan_Xue_Jiang_Zuo_1)

[一、东方与西方](#Yi___Dong_Fang_Yu_Xi_Fang)

[二、禅中的无意识](#Er___Shan_Zhong_De_Wu_Yi_Shi_1)

[三、禅中的自我概念](#San___Shan_Zhong_De_Zi_Wo_Gai_Ni_1)

[四、公案](#Si___Gong_An)

[五、五个步骤（五位）](#Wu___Wu_Ge_Bu_Zou__Wu_Wei)

[第二篇 心理分析与禅佛教](#Di_Er_Pian____Xin_Li_Fen_Xi_Yu_S_1)

[一、今日的精神危机与心理分析的任务](#Yi___Jin_Ri_De_Jing_Shen_Wei_Ji_1)

[二、弗洛伊德心理分析概念中的价值与目标](#Er___Fu_Luo_Yi_De_Xin_Li_Fen_Xi_1)

[三、泰然状态的本质——人的精神进化](#San___Tai_Ran_Zhuang_Tai_De_Ben_1)

[四、意识、抑制与抑制之解除的性质](#Si___Yi_Shi___Yi_Zhi_Yu_Yi_Zhi_Z_1)

[五、禅之原理](#Wu___Shan_Zhi_Yuan_Li)

[六、抑制的解除与开悟](#Liu___Yi_Zhi_De_Jie_Chu_Yu_Kai_W_1)

[第三篇 人类处境与禅](#Di_San_Pian____Ren_Lei_Chu_Jing_1)

[一、人类处境](#Yi___Ren_Lei_Chu_Jing)

[二、禅](#Er___Shan)

[附录一 对话铃木大拙](#Fu_Lu_Yi____Dui_Hua_Ling_Mu_Da_Z_1)

[附录二 临济录（原文）](#Fu_Lu_Er____Lin_Ji_Lu__Yuan_Wen_1)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

我的学识渊博的朋友——前日本京都大谷大学教授铃木大拙博士，近30年来，一直都在做着向西方人士解说和介绍禅的工作……作为他的一个朋友和研究中国思想的历史学者，我一直以热烈的兴趣注视着铃木的著作。

——胡适 一代文化巨匠

# 00049.jpeg前言

这本《禅与心理分析》的缘起，是1957年8月在墨西哥库埃纳瓦卡的一次座谈会——这个座谈会为期一周，由墨西哥国立自治大学心理分析学系赞助[[1]](#_1_37)。

任何心理学家，当他发现他的同事们对一种像禅宗这样的“神秘”宗教体系感兴趣时，都会极为惊奇或者震惊。但是如果他知道大部分参加此次座谈的人，不但对这个神秘宗教体系感兴趣，而且深为关心，则他必将更为惊奇。这些人，在同铃木大拙博士及其理念相处一周之后，从最低限度说，也受到非常清新与激发性的影响。

这一项改变，其原因本书将做说明——特别是在我的文章中。把它们归总起来说，在于心理分析理论的发展，在于西方世界的智力与精神气象的变化，在于铃木大拙博士的贡献——由于他的著作、讲座和他的人格，业已使西方世界对禅有所认识。

我想参加这次座谈的每位人士，正像读这本书的人一样，对铃木大拙博士的著作多少有所知悉。但本书所发表的讲词与铃木大拙博士其他著作的不同之处，在于此处特别讨论心理学方面的问题，诸如无意识、自我等；并且，他的演讲所发表的对象，是一组少数的心理分析家与心理学家，他们关心的问题，在一个星期交谈讨论的时间，都会向铃木博士提出。因此，我相信，这些讲座对于精神病学家、心理学家和许多关心人性问题的有思想的人，一定有其特殊的价值，因为，尽管它们读起来并不“容易”，却会使读者对禅宗有一定程度的了解，俾使他能够继续他自己对禅的认识。

这本书中另两篇文章几乎无须说明。我唯一须提到的是，虽则铃木博士与马蒂诺博士的文章几乎完全保持座谈会时的原样（铃木博士仅把演讲词的形式改为文章的形式），我的部分则完全修订过，在长度和内容上皆是如此。修订的原因主要是座谈会使然。对于禅宗的文字我以前虽有所知悉，但座谈会给我的启发以及随后的思考，导致内容有相当的扩充，以及理念上有相当的修订。这不只就我对禅的领会方面是如此，并且就某些心理分析概念方面亦是如此，诸如，无意识之构成的问题、由无意识转入意识的问题，以及心理分析治疗的目的之问题等。

埃里希·弗洛姆

注解：

[[1]](#_1_36) 参加这个座谈会的是墨西哥和美国约五十名精神病学家和心理学家（大部分是心理分析学家），除去本书中的三篇演讲词之外，还有另外一些演讲和讨论（因限篇幅，此处略去）。

在这本书中，我们只发表了与禅直接有关的三篇演讲词，部分原因是版面关系，部分原因是其他的演讲词，如果不把伴同的讨论一起发表，读者将会觉得不够连贯。

# 第一篇 禅学讲座 铃木大拙



## 一、东方与西方

西方许多深湛的思想家，都从他特定的观点讨论过这个历时悠久的题材——“东方与西方”；但是就我所知，东方的作家都是以东方人的身份来阐述他们观点的相较之下为数不多。这件事情使我选了现在这个题目，作为初步的讲题。

芭蕉（1644—1694）是17世纪日本一位伟大的诗人，有一次他写了一首十七音节的诗，这种诗称作俳句。如果我们把它翻译成英文似乎是这样的：

When I look carefully

I see the nazuna blooming

By the hedge！

よく见れほ

荠花咲く

垣根かな！

当我细细看

啊，一棵荠花

开在篱墙边！

这很像是芭蕉在一条乡村道路上散步，那时他注意到有个什么东西几乎是被篱墙挡住了。于是他走近一些，仔细看了看，发现它不过是一枝野生的花，很不引人注目，而且也总是被路人忽略的。这是一个平凡的事实，在诗里边描绘着，而没有带着任何特别的诗情，除非是在最后两个音节中，这两个音节，日文念做kana。这个感叹词通常是跟一个名词或形容词或副词连在一起，来表示某种羡慕、赞美、忧伤或喜悦的情感，它也可以用英文中的感叹号来表示。在现在这一首俳句中，整首诗就以这个感叹号为结束。

贯穿在这十七个音节，或者，宁可说是十五个音节，而以感叹号为结束的这首诗，其中的情感对于那些不懂日文的人是很难说明的，但我要尽量试试看。这位诗人可能不同意我的解释，但是只要我们知道至少会有一两个人，以我所了解的方式去了解这首诗，那也就没有多大关系了。

芭蕉是一位自然诗人，正如大部分东方诗人那样。他们爱自然爱得如此深切，以致他们觉得同自然是一体的，他们能感觉到自然的血脉中所跳动的每个脉搏。大部分西方人则易于把他们自己同自然疏离。他们认为人同自然除了与欲望有关的方面之外，没有什么相同之处，自然的存在只是为了让人利用而已。但对东方人来说，他们同自然却是非常密切的。当芭蕉在那偏远的乡村道路上的陈旧破损的篱墙边，发现了这一枝不显目的、几乎被人忽视的野草开放着花朵时，他就激起了这个情感。这朵小花是如此纯朴，如此不矫作，没有一点想引人注意的意念。然而，当你看它的时候，它是多么温柔，充满了多么圣洁的荣华，要比所罗门的荣华更为灿烂！正是它的谦卑、它的含蓄的美，唤起了人们真诚的赞叹。这位诗人在每一片花瓣上都见到生命或存在的最深神秘。芭蕉可能自己并没有意识到这个，但是我可以确定，在那个时候他心里跳动的一种情感，颇为近似于基督徒所称为的神圣之爱，这种爱延伸至宇宙生命的最深处。

喜马拉雅山脉可以激起庄严的敬畏，太平洋的波涛可以引起人的无限之感。但是当一个人的心灵诗意地或神秘地张开，他就像芭蕉一样，觉得在每一片野草的叶子上都有着一种真正超乎所有贪欲的、卑下的人类情感的东西，这个东西将人提升到一个领域，这个领域的光华犹如净界那样。在这种情况中，庞大壮丽是与之无关的。在这一方面，这位日本诗人有其特殊的禀赋，在微小的事物上发现伟大，而超乎所有数与量的尺度。

这是东方。现在让我看看，在相似的情况之下，西方所提供的例子。我选了丁尼生（Tennyson）。他可能不是一个典型的可以举出来同远东诗人相比较的西方诗人。但是下面这一首短诗，却与芭蕉所作的十分相近。他的诗如下：

Flower in the crannied wall，

I pluck you out of the crannies；

Hold you here，root and all，in my hand，

Little flower-but if I could understand

What you are，root and all，and all in all，

I should know what God and man is.

墙上的花，

我把你从裂缝中拔下；

握在掌中，拿到此处，连根带花，

小小的花——如果我能了解你是什么，

一切一切，连根带花，

我就能够知道神是什么，

人是什么。

在这一首诗中，有两点是我想提醒各位留意的：

1.丁尼生把花拔下，握在他的手中，“连根带花”看着它，或许是有意地看着它。很可能他同芭蕉在路边篱墙发现一枝荠花时，有着近似的情感。但是两个诗人不同的地方在于，芭蕉并不把花拔下来，他只是看它，他沉湎在默想中。他在心中感觉到某种东西，但是他并不把它表示出来。他只让一个感叹号来说他想说的一切。因为他无话可说，他的感觉太丰富、太深沉了，而他没有愿望去把它概念化。

至于丁尼生，他则是活动的与分析性的。他先把花从它所生长的地方拔下来。他把它从它相属的土地分离。同那位东方诗人十分不同，他并不让花自己去过它的生活。他一定要把它从墙的裂缝中拔下来，“连根带花”，而这意味着植物一定会死。显然他并不顾花的生命目的，但他的好奇心必须满足。就如同某些医学家一样，他要把花活体解剖。芭蕉甚至未曾碰到那荠花，他只是看着它，他“细细”看着它——这是他全部所做的。他是全然不活动的，这与丁尼生的活动性是一个很好的对比。

在此我特别愿意提到这一点，并且，以后还会有机会再提到它。东方是沉默的，而西方则滔滔善辩。但东方的沉默并不就是意味着喑哑和无言无语。沉默在许多情况中是与多言一般善辩的。西方喜欢语言表现。不仅如此，西方还把语言文字变为血肉，并使得这个血肉在它的艺术和宗教上变得过为显著，或者毋宁说过为浓艳、淫逸。

2.丁尼生下一步做的是什么？看着拔下来的花，这朵花很可能已经开始枯萎。他在自己心里提出这个问题：“我了解你吗？”芭蕉却根本不是好追根问底的，他感觉到了那朵卑微的荠花所启示的一切神秘——那深深地伸入所有的存在之渊源的神秘，他沉醉在这种情感中，而以一种无可说的、无可闻的呼喊喊出来。

与此相反，丁尼生则继续他的智力行为：“如果我能了解你是什么，我就能够知道神是什么，人是什么。”他之诉诸理解，是西方典型的行为。芭蕉接受，丁尼生排斥。丁尼生个人的人格是同花分开的，同“神和人”分开的。他既没有把自己和神相认同，也没有和自然相认同。他总是同它们分开的。他的理解是今日人们所称的“科学客观的”理解。芭蕉则是彻底“主观的”（这不是一个很好的用词，因为主观总是被认作和客观相对立的，我在这用的“主观”一词则是我想称为的“绝对主观”的东西）。芭蕉即是处在这种“绝对主观”中，在其中芭蕉看到荠花，而荠花看到芭蕉。在此处并不是所谓移情或共鸣，或两者之融合。

芭蕉说“细细看”（在日语中念做“Yoku mireba”）。“细细”这两个字表明芭蕉在此处已不再是一个观望者，因为花开始意识到它自己，而静静地、滔滔地表白它自己。花的这种静默的雄辩或雄辩的静默，在芭蕉的十七个音节中间响着。这其中有着多么深邃的情感，有着多么神秘的言辞甚至何等的“绝对主观性”哲学，也只有那真正完全体会过这些的人才能领会。

丁尼生，就我所见，第一点，他没有感情的深度；他全然是智力的、典型的西方心态。他是理性主义的代表。他一定得说一些什么，他一定得把他的具体经验抽象化或智性化。他一定要从感觉的领域出来，到智性的领域，他一定得把生活与感受置于一套分析之下，以满足西方追根究底的精神。

我选了这两个诗人——芭蕉和丁尼生，作为趋近事实的两种基本态度的代表。芭蕉代表东方，丁尼生代表西方。当我们把他们做比较时，我们发现两人各自表明了他们的传统背景，依照这个背景，西方的心灵是：分析的、分辨的、分别的、归纳的、个体化的、智化的、客观的、科学的、普遍化的、概念化的、体系的、非人性的、合法化的、组织化的、应用权力的、自我中心的、倾向于把自己的意志加在他人、他物身上的，等。与这些西方的特点相对，东方的特点则可以述之如下：综合的、整体化的、合一的、不区分的、演绎的、非体系的、独断的、直观的（或者宁可说是情意的）、非推论的、主观的、精神上个体化的而社会上则是群体心理[[1]](#_1_39)的等。

如果要把西方与东方的这些特点用个人来象征，则我必须提到老子（公元前4世纪）——中国古代的伟大思想家。我把他认作是东方的代表，而他所称为的“民”则可以代表西方。当我将“民”用来形容西方，我并没有这位老哲学家用这个字时所含有的贬抑意义。

老子把他自己描绘为类似一个愚者。看起来就好像他什么也不知道，对什么事情也没有感觉。在这个功利世界中，他是一点用处也没有。他几乎是无话可说的。然而却有着一些什么，使他和一个无知的呆子不大相同，他只是外表上像一个呆子。

西方人则与此相反，他有一双锐利的、看穿一切的眼睛，深深嵌在眼窝里，像翱翔在高空的老鹰一样，侦察着外在的世界（事实上鹰是某个西方国家的国徽）。然后是他的高鼻子，他的薄嘴唇，他的整个面部表情——所有这些都显示着高度发达的智力，以及行动的准备。这种准备状态可以比之于狮子。事实上，狮子和老鹰是西方的象征。

公元前3世纪的庄子，讲述过一个关于混沌的故事。混沌的朋友们受了他很多恩惠，而希望报答他。他们就互相商量而得到一个结论。他们留意到混沌没有感觉器官，来分辨外在的世界。有一天他们给他凿了眼睛，第二天又给他凿了鼻子，这样一个星期之内，他们把他变成了像他们自己一样有感觉的人。然而，当他们为了自己的成功而互相庆祝的时候，混沌却死了。

东方是混沌，西方则是那些好意的、感恩的，却不知当与不当的朋友。

在许多方面，东方人无疑都显得喑哑而愚笨，因为东方人不是善于分辨和证明的，而且没有显示出如此之多明白可见的智力。他们是混沌的，而显得冷漠。但是他们知道，如果没有这种智力上的混沌性格，他们的智力本身是不能够在人道方式的共同生活中，具有这么大的用途的。各个个体若不是把他们自身同无限相关，就不能够和谐而和平地在一起工作；这个无限，事实上是在每个有限的个体之下作为其基础的。智力属于头脑，它的工作较为令人注目，并且它可以完成很多事物，而混沌则在所有表面的动荡之下保持沉默与安静。它的真正意义从未浮现出来，让各个分子得以认知。

具有科学头脑的西方人，把他们的智力应用在他们各式各样的玩意儿上，来提高生活水准，并省却他们所认为不必要的劳力或贱役。因此他们努力“开发”他们所能够接近的自然资源。东方人呢，则不在意去做各式各样的手工或下贱工作，他们显然满足于“未开发的”文明状态，他们不喜欢做机械头脑的人，不喜欢把自己变成机械的奴隶。对于工作的喜爱或许是东方人的特点。庄子有一则关于农夫的故事，在许多方面有其高度的意义，尽管故事中所讲的事情是发生在两千年以前的中国。

庄子是中国古代最伟大的哲学家之一，我们需要对他进行更多的研究。中国人不像印度人那样善于思辨，因此易于忽视了他们自己的思想家。在中国的文人中，庄子的文体虽然最被推崇，他的思想却未得到所应得的评价。对那个时代流行着的故事，他是一个很好的收集者和记述者。然而，很可能他也发明了许多故事，来说明他的人生观。下面的一个故事，生动地描绘出庄子的工作哲学，那是一个农夫拒绝用桔槔[[2]](#_2_35)从井里提水的故事。

一个农夫挖了一口井，要用来灌田。他用一个桶从井里提水，就像大部分古代人一样。一个路人走过，说：“你为什么不用桔槔？那是比较省力的，而且能够做比较多的工作。”农夫说：“我知道它省力，正是因为这个原因，我才不用它。我所怕的是用这样一个巧机关，人的心会变得像机械。机巧心使人散漫怠惰。”

西方人常常惊奇为什么中国人没有发明更多的机器。他们说，这是很奇怪的，因为中国人曾经有过许多的发明与发现，诸如磁铁、火药、轮子、纸，还有其他许多东西。主要的原因是，中国人以及其他亚洲人喜爱为了生活而生活，而不想把它变成完成另外某些事情的手段，因为这样会把生活转入一个完全不同的轨道。他们喜欢工作，是为了工作自身，尽管从客观上来说，工作意味着完成某件事。但是当工作的时候，他们享受着工作，而并不急急忙忙想把它完成。机械设计比手工要远为有效，并且完成得更快。但机械是非人性的、非创造性的，而因此没有意义。

机械化作用意味着智化作用，而由于智力最主要是讲求功利的，因此，在机械中没有精神上的美感或伦理精神。庄子故事中的农夫不要机巧心灵，其原因就在此处。机器催促人把工作完成，而达到外在客观的目的。事实上机器就是为这个目的而造。工作或劳力除了是一种手段之外，其本身不再有任何价值。这就是说，这样的生活丧失了它的创造性，而变成了工具，人则变成了制造货物的机器。哲学家们谈论着人的意义；但是在我们现在高度工业化和机械化的时代，机械已变成了一切，而人几乎完全降低到奴隶身份。这个，我想，正是庄子所惧怕的。当然我们不能把工业的轮子转回到原始手工业时代。但是，我们却很应该留意到手的意义，以及现代生活中的机械化作用所产生的弊病，现代生活中的这种机械作用过分着重智力，而以整个生活作为代价。

东方就说到此处，现在略说几句关于西方的话。丹尼斯·杜·卢基蒙（Denis de Rougemont）在他的《人类的西方探索》（Man’s Western Quest）一书中，认为“人和机械”是西方文化两个主要特征。这是很有意义的，因为人和机械是两个互相冲突的概念，而西方则艰苦地奋斗着要达成两者的谐和。我不知道西方人这样做是有意识的还是无意识的。我只是想说一说这两个相异的理念，如何影响着现在西方人的心灵。值得留意的是，机械同庄子的工作哲学或劳力哲学相对，而西方个人自由和责任的理念与东方的绝对自由理念背道而驰。我不想在这里做详细说明。我只想把西方现在所面临的或因此痛苦的诸种冲突，做提纲式的说明：

1.人同机械构成了一种冲突，而由于这种冲突，西方经历着巨大的心理紧张，这在它现在的生活中各个不同的方面表现出来。

2.人包含着个人性、个人责任，而机械则是智力作用、抽象作用、一般化作用、整体化作用、群体生活的产品。

3.从客观上或智力上或就机巧心灵来讲，个人责任是没有意义的。就逻辑意义来说，责任与自由相关，但在逻辑中并没有自由，因为每一件事情都被三段论法的严格规律所控制。

4.况且，人是生物，受生物学的律例所统治。遗传是事实，而没有人可以改变它。我生下来并不是出于我的自由意志，父母生我也不是由于他们的自由意志。计划生育就事实来讲是没有意义的。

5.自由是另一个无聊的理念。我过着社会性的生活，生活在群体里，而后者限制着我所有的行动，不论是心灵的或是肉体的。即使当我独处，我仍旧完全不自由。我有着各种冲动，它们并不是总在我的控制之下。有些冲动违背着我的意思，使我去做某些行动。只要我们居住在这个受限制的世界，我们就根本谈不上自由，或做我们愿望的事情。甚至于这个愿望也不是属于我们自己的。

6.人可以谈论自由，但是机械却处处限制他，因为谈论并不能越出谈论的范围。西方人一开始就是受局限和禁止的。他的自发性根本不是他自己的，而是机械的自发性。机械没有创造性，它运作，只是由于或依照放进它里边的某种东西，使得它的运作成为可能。它从不以“人”的身份行动。

7.人唯有当他不再是一个人时才能自由。当他否定自己并融入整体，他才是自由的。更确切地说，当他是自己而又不是自己时，他才是自由的。只有当一个人彻底了解这个看来显然的矛盾，他才有资格谈论自由、责任或自发性。比如说，某些西方人，特别是某些心理分析学家，所谈论的自发性，不多不少正是幼童的或动物的自发性，而不是充分成熟的人的自发性。

8.机械、心理学上的行为主义、条件反应、人工授精、各种各样的自动机化作用、活体解剖、氢弹——所有这些都是密切相连的，从而铸造出一个紧密焊接的固体逻辑锁链。

9.西方致力于变圆为方，东方则致力于使圆等于方。对于禅来说，圆是圆，方是方，而同时方是圆，圆是方。

10.自由是一个主观的词，不能被客观加以解释。当我们试着那样做，我们就一定会陷入纠缠不清的矛盾中。因此，我说，在重重环绕着我们的种种限制所构成的客观世界中来谈论自由，毫无意义。

11.在西方，“是”是“是”，“否”是“否”，“是”永不可以是“否”，反之亦然。东方则使“是”滑入“否”，使“否”滑入“是”，在“是”与“否”之间没有严谨而生硬的区分。这在生命的本性中即是如此的。逻辑是人造的，用来协助功利性质的活动。

12.当西方认识到这一个事实，并且无法解释某些物理现象的时候，它就发明了一些诸如物理学上的补充原理，或不确定原理。然而，不论它能够创造出多少个概念，它都不能够完全包括已存在的诸种事实。

13.此处我们所要讨论的并不关涉到宗教，但做如下的简短比较，仍旧不是无趣的：基督教——这西方的宗教——所论说的是道、肉身和道成肉身，以及风雨般的无常世事。东方的宗教则致力于肉身成道、无言、一心不乱、永久的平和。就禅来说，道成肉身就是肉身成道，沉默彻响如雷，道是非道，肉身是非肉身，此时此地等于空（śūnyatā）与无限。

## 二、禅中的无意识

“无意识”一词，我所指的含义，可能和心理分析家不同，我必须把我的立场解释一下。对无意识的问题我所采取的是什么态度呢？假如我可以用“无意识”这个词，我得说，我的“无意识”是“后科学的”或“前科学的”。你们各位都是科学家，而我是一个禅者，我的态度是“前科学的”——有时我怕甚至是“反科学的”。“前科学的”不是一个恰当的用词，但它似乎表达了我所希望要它表达的。“后科学的”也不算坏，因为禅是在科学或智化作用占据了整个人类研讨领域一段时期之后发展起来的；而禅要求我们，在无条件地把人类活动整个领域交给科学全权统治之前，我们必须停下脚步，在自己心里反省，看看事物是否像它们所应当的样子完好无病。

在对于实物的研究上，科学的方法从所谓的客观观点来看一个物体（对象）。譬如说，设如这桌子上的一朵花是科学研究的对象。科学家们会把它施诸各种各样的分析，植物学的、化学的、物理学的，等等；并把他们从各自研究角度所得关于花的知识告诉我们，并且说，对于花的研究已经尽了，不再有其他事情可述——除非是在其他研究中，偶然还有新的发现。

因此，科学对于实体研究的主要特征，是去描绘一个物体，是谈论关于它的种种，是围着它转，是把吸引我们的感官与智力的任何东西抓住，并把它从物体本身抽离出来，而当所有这些都被认为已经完成，再把所有这些由分析而来的抽象所得物加以综合，而把其结果认作是物体本身。

但这个问题仍旧存在：“那整个物体真正已经被罩在网里了吗？”我要说：“断然没有！”因为我们以为我们所捉住的那个物体，只不过是种种抽象的总和，而不是物体本身。就实际而功利的目的而言，所有这些所谓的科学抽象物，似乎已经绰绰有余。但是，那所谓的物体却根本不在此处。当我们把网拉上来，我们发现某些东西业已从精致的网缝中溜失。

然而对于实体还有另外一种趋近的方法，是先于科学的，或者是后于科学的。我称它为禅的趋近法。

1

禅的趋近法，是直接进入物体本身，可以说是从它里边来看它。去认知这朵花乃是变成这朵花，去做这朵花，如这朵花一般开放，去享受阳光以及雨泽。当我这样做，花就对我说话，而我知道了它所有的秘密、所有的喜悦、所有的痛苦；这就是说，我知道了在它之内所脉动着的全部生命。不只如此，伴同着我对这朵花的“知识”，我知道了宇宙所有的秘密，而在其中也包括了我的自我的秘密，这个秘密到现在为止，一直逃开了我所有的追求，这是因为我把自己分成为两个——追求者与被追求者、物体与影子，何况我永远未能抓住我的自我，而这种游戏又是何等耗尽心力！

然而，现在由于对花的认知，我知道了我的自我。这即是说，由于我把自己失却在花中，我知道了花以及我的自我。

我把这种对实体的趋近法称为禅的方法，是“前科学”的或“后科学”的，或甚至是“反科学”的方法。

这种认知实体或看实体的方法，也可以称之为意志的或创造性的方法。科学的方法是把物体屠杀，把尸体分解，然后再把各部分合并，由此想把原来活活的生命重造出来，而这实际是完全不可能的；禅的方法则是把生命按它所生活的样子来感受，而不是把它劈成碎片，再企图用智力的方法拼合出它的生命，或者用抽象的方法把破碎的片断粘在一起。禅的方式是把生命保存为生命，不用外科手术刀去触及它。禅的诗人唱着：

让一切保留她自然的美貌，

她的皮肤未经手触，

她的骨骼未被撼摇，

无须施朱，无须敷粉，

她就是她，多么奇妙！

科学所处理的是抽象物，在其中没有活动。禅则把自己投入创造的渊源中，而饮取其中所蕴含的一切生命。这个渊源乃是禅的无意识。然而，花并无意识于它自己，是我把它从无意识中唤醒。当丁尼生把它从墙的裂缝中拔下，他便失却了它。芭蕉，当细细看着野篱墙边那羞赧开放着的荠花，就得到了它。我无法说明，那无意识确当是在何处。是在我里面？还是在花里面？或许，当我问“何处”，它何处都不在。设若如此，让我就在里边，而什么都不说。

科学家谋杀，艺术家重创。后者知道由分解是不能达到实体的。因此他用画布、画笔与颜料，来试图从他的无意识中创造出来。当这个无意识真挚而诚实地将自己同宇宙无意识相认同，艺术家的创作便是真挚的。他真真实实地创造了某种东西，他的作品不是任何东西的抄袭，它是因自己而存在的。他画一朵花，而设若这朵花是从他的无意识中开放出来，它就是一朵新的花，而不是一个自然物的模仿。

某一位禅寺的住持，想在法殿的天花板上画一条龙。他请一位知名的画家担任这份工作。后者答应了，但抱怨说他从未看过真正的龙，即使真正有过这种东西。住持说：“不要在意有没有看过这种东西。你自己变成一条活生生的龙，并把它画出来。不要照着陈腔滥调的方式。”

画家说：“我怎么能变成一条龙呢？”住持回答：“你回到你的屋子去，把你的心意集中在上面。你觉得非画不可的时间将会到来。那时，就是你变成了龙，而龙催促着你，为它赋形。”

这位艺术家遵照住持的话，经过几个月的坚持努力，而变得有信心，因为他在他的无意识中见到了自己化身为龙。其结果就是我们今日在京都妙心寺法殿所见到的天花板上的龙。

顺便我要提到一位中国画家与龙的故事。这位画家想画一条龙，但是由于从未看过活龙，就盼望着有这么一个机会。有一天，一条真正的龙从窗子探头进来，说：“我来了，画我吧！”这位画家如此震惊于这个未曾预料的访客，以至于昏倒，而未能好好看它。他未能画出一条活生生的龙。

只是看是不够的。艺术家必须进入物体之内，从里面去感觉它，并让自己去过它的生活。梭罗（Thoreau）被认作是比职业的自然学家更好的自然学家，歌德亦复如是。他们认识自然，正是因为他们能够用自己的生命去过它的生活。科学家则用客观的方式来对待它，即用肤浅的方式。“我和你”可能完全正确，但事实上，我们却不能说这句话，因为当我说这句话时，“我”就是“你”，而“你”就是“我”。二元论必须以某种非二元论的东西作为其基础，否则，就不能维持。

科学靠二元论而繁盛，因此，科学家们意图把一切都简化为量的单位。为了这个目的，他们发明种种的机械器具。工艺学乃是现代文明的主调。任何东西，只要他们不能把它简化为量，就把它视为非科学或前科学的，而加以摒弃。他们设置了一套规律，而凡是超出了这些规律之掌握的，他们就自然把它弃之一旁，认作是不属于他们研究的范围。他们的网不论是何等精密，但由于它们是网，某些东西就必然会溜失，而这些东西因此就不能用任何方式来测量。量必然是无尽的，而科学终要有一日承认，要掌握实体，它是无能为力的。无意识是科学研究的领域之外的。因此，科学家们所能做的一切，乃是指出这一个领域的存在而已。而这也足够科学去忙碌了。

无意识是一种必须去感觉的东西——所言感觉，不是一般而言的意义，而是以我所要称之为最原始或最基本的意义。这可能需要解释。当我们说“我觉得这张桌子硬”，或“我觉得冷”，这类感觉是属于感官领域的，同听或看之类的感觉有所分别。当我们说“我觉得寂寞”或“我觉得高兴”时，就更为有整体意义、内在意义，然而，仍旧属于相对的意识领域。但对无意识的知觉则是远为更基本、更初始，指向“无名”时代，那时，意识尚未从我们所称为混沌状态的自然觉醒。然而，自然并非混沌状态，因为任何混沌状态的事物都不能存在。它只是一个概念，赋予那拒绝用一般的尺度来衡量的领域。自然是混沌的，其意义为，它是无限的可能性的储藏所。从这一个混沌中所发展出来的意识，是肤浅的东西，只能触及实体的边缘。我们的意识，只不过是遍布地球的汪洋中一个漂浮的小岛。然而，是经由这个小岛，我们才能够看出去，看到那无限伸延的无意识本身；对于它，我们所能具有的一切，乃是对它的感觉，但是这个感觉却非小事，因为是由这个感觉，我们才认识到我们这片断的存在具有其充分的意义，而由此我们可以确定，我们并不是白活一场。科学，由其本性使然，从不能给予我们完全的安全与无畏之感，这种感觉是由我们对无意识的感受而来。

我们不能希望所有的人都成为科学家，但是我们却生而具有如此的禀赋，以致我们每个人都可以成为艺术家——当然不是特殊领域的艺术家，诸如画家、雕刻家、音乐家、诗人等，而是生活的艺术家。这个生活的艺术家，听起来可能新奇，但是，事实上我们却生来都是生活的艺术家，只是自己不知道而已。我们大部分人都失于成为这样的艺术家，而其结果，是我们把生活搞得一团糟，问：“生命有什么意义？”“我们岂不是面对着空白的虚无吗？”“当我们活了七八十岁，甚至九十岁以后，我们又到哪里去呢？谁也不知道。”我听说，大部分的现代男女都为了这个原因而患有精神病态。但是禅者可以告诉他们，他们所有这些人都忘了他们是生而为艺术家，是生活的创造家，而一旦他们发现了这个事实与真理，他们将会从他们的苦恼中解脱出来——不论这个苦恼他们称之为精神官能症，或精神病，或其他任何名目。

2

做一个生活的艺术家有什么意义？

任何种类的艺术家，就我们所知，必须用某种工具来表达他们自己，并用某种形式来证明他们的创造性。雕刻家必须有石头或木头或泥土，以及雕刻刀或某些其他的工具，来把他自己的理念刻画在材料上。但是一个生活的艺术家却无须走出他自己之外。所有的材料、所有的工具，以及一般所需要的所有技巧，他都是生而具有，甚至在父母生他以前就已具有。你们会惊奇地说，这太奇怪了，这太出乎寻常了，但是，只要你们略想片刻，我可以确定，你们必然明了我的意思。如果不能，我愿意明明白白告诉各位：我们大家所共同具有的这个身体，这个肉体的身体，就是材料，相当于画家的画布，雕刻家的石头、木头或泥土，音乐家的小提琴或笛子，以及歌唱家的音带。而所有连接在身体上的部分，如手、脚、胴体、头、内脏、神经、细胞、思想、情感、感觉——事实上，凡构成整个人的所有部分——都既是材料，又是工具，让人把他的创造天才表现为行动以及所有形式的行为；事实上，是表现为生命本身。就这样一个人而言，他的生活反映出他从无意识的无尽泉源所创造出的每一个意象。就这样的人而言，他每一个行为都表现了原本性、创造性，表现了他活泼泼的人格。在其中，没有因袭，没有妥协，没有受禁止的动机。他只是如其所好地那样行动着，他的行动像风那样随意扬着，他没有拘囚于片面的、有限的、受限制的、自我中心的存在之自我。他已经从这个监牢中走了出来。唐代一位伟大的禅师说：“当一个人是他自己的主人，则不管他身居何处，他都忠实于自己而行动。”这样一个人乃是我所称的真正的生活艺术家。

他的自我已经触及那无意识，那无限的可能性的渊源。他是“自由自在的”（He is“no-mind”，他是“无心的”），如圣奥古斯丁所说，“爱上帝，并做你想做的”。这同17世纪的日本禅师至道无难的一首和歌相合：

当我们活着，

做一个死人，

彻底死去；

然后如愿而行，

一切尽善。

爱上帝，是要没有自我，没有心，是去变成死人，是从受压抑的意识动机中解脱出来。这个人的“早安”，没有任何人性的利益成分。他只是打招呼而已。他饿了，就吃。从表面上看，他是一个自然人，直接从自然而来，没有现代文化人的种种复杂意识形态。但他的内在生活是何等丰富，因为他是同广大的无意识直接相通的。

我不知把这种无意识称作宇宙无意识是否确切。我之所以喜欢如此称谓它，是因为我们通常称之为意识的相对领域，在某处没入未知境，而这个未知境，一旦我们认知，就进入通常意识，并把后者之中的一切错综复杂的缔结，处理得泰然有序，这些缔结原是以不同的程度折磨着我们的。如此，这未知境同我们的心灵是连接在一起的，并且，就此而言，未知境和心灵一定有某种相同的本性，蕴含着相互的沟通。我们可以如此说，我们有限的意识由于我们知道它的界限，导致我们种种的忧虑、恐惧、不安。但是，一旦我们认知我们的意识是从另外某种东西流出，而这种东西虽然不能被我们以认知一般相对事物的方式来认知，却与我们是密切相关的，我们就免除了种种形式的紧张，并且能彻底安于我们自己及一般世界。这种未知境，我们不可以称之为宇宙无意识或无限创造的渊源吗？由此渊源，不仅各种艺术家孕育他们的灵感，即使我们一般人，也各以他自己的禀赋，把生活化做真诚的艺术。

把日常生活变为艺术，可以由下面一个故事得到某种程度的说明。公元8世纪的道悟，是唐朝的一位伟大的禅师。他有一位年轻的弟子，想向他学禅。他侍奉了师父一段时期，但并没有受到特别的教训。有一天，他对师父说：“我跟随您已经有一段时期了，但未曾听你为我指示心要，为什么呢？”师父说：“自从你来到此间，我没有一时一刻不为你指示心要。”弟子回答：“请告诉我是些什么？”“你送茶来，我接；你送饭来，我受；你行礼时，我点头。我何处没有指示你心要呢？”听了之后，弟子低下头来思考师父话中的意义，这时师父又说：“你一开始思考它，它就不在那里了。你必须立刻看到它，不用推理，不用犹豫。”“见则直下便见，凝思即差。”这句话使得弟子悟见了禅的真理。

只再说一点，禅的真理是一种把单调乏味的生活、索然的平凡生命，变成为一种艺术的、充满真实内在创造的真理。

在所有这些里面，都有着某种早于科学研究的东西，有着某种科学的网所不能打捞的东西。

在禅意义中的无意识，无疑是神秘的、未知的，而因此是非科学的，或前科学的。但这并不意味它是我们的意识所不能达到的，或某种与我们无关的东西。事实上，正好相反，它是与我们最密切的东西，而正由于这样的密切，我们就很难掌握它，正如眼睛不能看到它自己。因此，要意识到无意识，需要意识方面的特殊训练。

就发生的原因而言，意识是在进化的过程中某段时间从无意识中觉醒的。大自然按照它自己的路途运行，并未意识到它自己，而有意识的人则从它而生。意识是一种跃起，但这个跃起并不意味脱节。因为意识是同无意识经常而不断地交织着。确实，没有后者，前者就不能发生作用，它会丧失其运作的基础。这乃是何以禅宗宣称道是“平常心”。对禅宗而言，道当然意味着无意识，而这是在所有时间中都在我们的意识中作用着的。下面一段问答可以帮助我们了解关于禅的无意识：当一位和尚问一位禅师，什么是“平常心”，他回答说：“饿了吃，困了睡。”

我可以确定你们会问：“如果这就是你们禅宗所讲的无意识，把它当作高度神秘的东西，当作人性生活中最高的价值，当作使人变化的东西，我们不得不怀疑它。所有这些‘无意识’的行为，都老早按照精神分析学原理，交付给我们意识中的本能反射领域。我们倒很认为无意识应该跟心灵的更高功能相关，特别是，比如说，就剑术而言，是要经过长年训练才能得到那些功能。至于这些反射行为，诸如吃、喝、睡觉等，是低等动物和婴儿与我们共有的。禅当然不至于把它们当作充分成熟的人要在其中寻求意义的东西。”

让我们看看，在“本能的”无意识与高度“训练的”无意识之间是否有根本的不同。

盘珪禅师是现在日本的禅宗大师之一，常常讲授关于不生的道理。为了证明他的理念，他常常指出我们的日常经验，诸如听鸟啼、看花开等，都是由于我们之中的不生才能经历到。他总结说，不管是何种开悟[[3]](#_3_31)，都必须以这个经验为基础。

从表面上看，这似乎指的是我们的感觉领域和高度形而上的不生之同一。就一种意义而言，这是不错的，但就另一种意义而言，却是错的。因为，盘珪的不生，是一切事物的根源，不仅包括我们日常经验的感觉领域，而且包括过去、现在、未来的一切实体，而充满了宇宙十方。我们的“平常心”，或我们的日常经验，或我们的本能行为，就它们本身来说是没有特别价值与意义的。只有当它们和那不生，或我所称谓的宇宙无意识相涉时，才有意义。因为不生是一切创造的可能性的源头。因此，当我们在吃时，不是我们在吃，而是不生在吃；当我们倦了，睡觉，不是我们在睡，而是不生在睡。

就以无意识是一种本能性的东西而言，它并未越出动物或婴儿的无意识，但这并不是成熟的人之无意识。后者的无意识是受过训练的无意识，在其中，他从婴儿期所经历的一切意识经验，都被并入，而构成他的整个生命。由于这个原因，一个剑士，当拿起他的刀剑，他的剑艺以及他对于整个处境的意识，都退入幕后，而他受过训练的无意识，开始以最充分的程度，演出它的角色。剑之使用于此犹似其本身具有一个灵魂。

或许我们可以这样说，就以同感官领域相关而言，无意识是生命的长期宇宙性进化史的结果，并且是兽类与婴儿所共同具有的。但是当智力开始发展，当我们开始成长，感官领域被智力所侵入，而感官经验的纯朴于焉消失。当我们笑，已经不只是在笑，另有某些东西加了上去。我们吃东西时，并不像我们幼儿时一般，吃混入了智性。而由于我们所有的人都知道这种智力的侵入，或智力的混淆，单纯的生物行为就被自我中心的利益污染。这意味着现在有一个闯入者闯进无意识，而后者不能再直接进入意识的领域，而原先交付给生物本能作用的那些行为，现在变成了由意识和智力来指导的行为。

这一种改变，乃是《圣经》用语中所谓的“纯洁”的丧失，或“知识”的获得。在禅宗和佛教，把它称为“情染”（烦恼），或者“被智性所统御的意识心的干扰”（被分别识所干扰的心作用）。若此，禅要求成熟的人，将这种情染清除，并且也将自己摆脱智性意识的干扰——这是说，设若他真诚希望实现一种自由而自发的生活，使得恐惧、焦虑或不安等情感寻不到空隙去攻击他。当这种解脱发生，就是我们所谓“受过训练的”无意识，在意识的领域中运作。而如此，我们也就知道盘珪禅师的“不生”或中国禅宗的“平常心”是什么。

3

现在我们已经可以听听泽庵和尚对他的武士弟子柳生但马守的教训。

泽庵的教训，主要的重点是要把心永远保持“流动”状态，因为他说，当心停滞在任何处所，就意味着这个“流”被打断，而正是这种打断，是对于心的健康有害的。对武士而言，其意义乃是死。烦恼的污点涂黑了人类般若的智慧，而智力的思考阻碍了它本然的活动。这般若的智慧被泽庵和尚称为“不动智”——是我们内在与外在所有活动的指导者，而当它被阻碍，则意识心就黏滞，而剑就不再听从那“不动智”——这等于我们所说的无意识——的本然、自由、自发的指挥活动，而开始服从由意识所获得的技巧。般若是不动的动者，它无意识地运作于意识领域。

当武士站在他的对手前面，他并不想他的对手，不想他自己，也不想对方剑的动作。他只是站在那里，持着他的剑，忘却了所有技巧，实际只是遵从着无意识的指导。他已经将他自己作为使剑者的身份抹除。当他击剑，不是人在击剑，而是无意识的手中所持的剑在击。有些故事说，击剑者自己都并未察觉到他已把对方击倒——完全是无意识的。无意识的运作在许多情况中，完全是出乎奇迹。

让我举一个例子：七武士。

有一部日本电影，其中有一幕是要考验应聘的武士之剑道的。这当然是虚构，但无疑，全是以历史事实为材料的。主事的首领，设计了一个办法，来考验各人的剑道。他叫一个年轻的乡下人藏在门后，那是每个到此处应聘的人必须经过的地方。当一个武士正要越过这个门槛，那年轻人就拿棍子从门后突然向他袭击，而看这新来者如何行动。

第一个被狠狠地打了一棍，他没有通过这一次测验。第二个躲开了袭击，并且回击了年轻人。他被认为还不够好。第三个走到入口处停住了，他警告门后边的人，不要对这样一个充分熟习剑道的武士玩弄这种卑下的诡计。因为这一个人即使在实际上未曾侦察到那秘密的隐藏者之前，就已感觉出他的存在。这是由于在那些战乱的时期中，这个武士的长期经历所使然。如此他证明自己是一个成功的候选者，去执行在这个乡村所要完成的任务。

在封建时代的那些日子，武士在日常生活中，随时随地都必须警觉。他们这种对隐藏的敌人之察觉，似乎发展到极为有效的程度。这些武士们即使在睡觉时，都准备着遭遇未料的事件。

我不知这种感觉是否可以称为第六感，或一种精神感应术，而因此，是所谓的超心理学的题材。至少有一件事情是我愿意提及的，即是，剑道的哲学家们把武士们所获得的这种感觉，认作是无意识的运作结果，这种无意识是当他到达了无我、无心状态时，所觉醒的。他们会说，当一个人受到最高程度的剑道训练，他就不再有一般的相对意识，他不再关怀他是处于生与死的战斗中。而当这种训练发生效力，他的心就像一面镜子，对方心里的每一个动静都在其中反映出来，而他立刻知道如何攻击对方（正确地说，这不是知识，而是无意识中发生的知觉）。他的剑向着对手移动，似乎是机械式的，完全凭由自己，而对方发现无从防卫，因为剑就落在他完全没有设防的地方。因此，武士的无意识被认作是来自无我，同“天地之理”应合，而把与此理不合的任何事物击倒。武士的竞争或战斗，胜利并非属于最快、最强或最有技艺者，而是属于心纯洁而无我的人。

我们是否接受这种解释是另外一个问题，事实是，杰出的武士拥有我们所称的无意识，而这种心态，是当他不再意识到他的动作，而把一切都留给某种并非属于他的相对意识的东西时所达到的。我们把它称为某物或某人；因为它的存在及其性质是超乎通常意识的领域，我们对它无以名之，除非给它一个消极的名字，叫作X，或无意识。这个未知者或X，是非常扑朔的，而当它同意识以如此一种方式相关联，以致这个X取得了由意识所得到的所有技巧时，我们就把它称为无意识，并无不当。

4

这种无意识性质如何呢？就最广的词意来说，它是否仍旧在心理学的范围之内？它是否同一切事物的渊源相连接，诸如天地之理，或同东方思想家们的本体论所提出的另外某种东西相连？或者我们是否可以像禅师们有时对它的称呼一样，称它为“大圆镜智”？

下面是泽庵禅师与弟子柳生但马守的故事，这个故事对于前面所描绘的无意识可能不直接有关。原因之一是他并没有真正面临敌人，但是，当一个人经过了某种形式的训练，会发展出一种几乎可以称之为超心理的功能，这件事情在心理学家也许并不是无意义的。我或许还应该说一句，柳生但马守的个案，并没有用科学方法去证明过。但在日本的武士记录中，确实有过不少这样的例子，而即使在我们现代的经验中，也有理由让我们相信这种“精神感应性”的直觉可能性，不过我必须重复说明，这一种心理现象，同我前面所说的无意识或许并不相同。柳生但马守，有一天在他的花园里，欣赏着盛放的樱花。他整个看来，完全沉湎在默想中。突然间，他感到后面有一股杀气[[4]](#_4_31)。马守转身，但是他没有看到任何人，只有一个童侍，是平常拿着他的剑跟随他的。不能够断定杀气从何处发出，这件事使他极为困惑。因为在他经过长期的剑道训练之后，他已具有了一种第六感，可以立即侦察出杀气的所在。

他立即回到他的屋子，想解决这个问题，这使他极为苦恼。因为以前当他察觉到杀气的存在时，总是立即就确定它是发自何处。他看来如此懊恼，以致他所有的侍从，都不敢走近他，去问究竟是什么事情。

最后，一个老仆人过去问他，是否身体不舒服，要不要他们做什么事。主人说：“没有，我没有不舒服，只是刚才我在花园里发生一件奇怪的事，超乎我的了解。现在我正在想这件事。”说着，他把整个事情告诉了老仆人。

当这件事传到侍从间，那个童侍就战战兢兢来到主人面前，谢罪说：“当我看到主人全心全意在欣赏樱花，我起了这样一个念头：主人的剑术尽管再好，如果现在我从后面突然袭击他，他恐怕还是不能防卫自己吧。可能就是我这个念头，被主人察觉到了。”这个年轻人说完之后，就准备着接受主人的惩罚。

这澄清了困扰但马守如此之深的整个秘密，而但马守当然并不去惩罚这个年轻的侍从。他因自己的预感没有错误甚为满意。

## 三、禅中的自我概念

禅宗对于实体的趋近法，虽然可以界定为前科学的，有时却是反科学的，因为禅与科学所追寻的方向正好相反。这并不必然说禅是反科学的，而只是说，要了解禅，我们必须要采取另一种立场，而这个立场到现在为止，都被科学家们当作“非科学的”而加以忽视或抹杀。

科学一致都是离心的、外向的，他们“客观地”看着他们取来做研究的物体。如此他们所采取的立场，乃是将物体同他们分开，保持距离，而从不想把他们自己同所研究的对象相认同。即使当他们为了自我省察而向内看，他们也小心地把内在的东西向外投射，如此使得他们自己同自己离异，于是乎，内在的东西并不属于他们自己。他们是彻底惧怕变得“主观”。但我们必须记得，只要我们站在外边，我们就永远是局外者，而就为这个原因，我们就永不能得知物体本身，而我们所知道的一切，都是关于它——而这意味着我们永不能得知我们的真正自我是什么。因此，我们是永远不能预期科学家们可以达到自我，无论他们是何等渴望。无疑，关于它，他们可以说得很多很多，而这是他们所能做的一切。如此，禅劝诫我们，如果想真正意识自我，必须反转科学所追寻的方向。它主张，人类应当关心研究的是人，而人在此处的意义是意味自我，因为能够意识到自我的是人类而非兽类。男人或女人，不期望获得自我知识的，我怕要经历另一个生死轮回。“知汝自己”乃是要知道你的自己（“自我”）。

科学关于自我的知识，由于它将自己客观化，就不是真正的知识。科学的研究方向须得反转。自我需要从内在掌握，而不是从外在。这意味自我不需走出自己之外，就可以知道自己。有些人会说：“这怎么可能？知识总是意含着二分法，知者与被知者。”我回答：“自我知识只有当主体与客体合一才可能，这是说，当科学研究终止，而把所有实验用的玩意儿放下，并承认除非神迹般地跃起到一个绝对主观的领域，而因此超越他们自己，他们就不能再继续探讨。”

绝对主观的领域乃是自我所居之处。“所居”并不十分恰当，因为这仅提示出自我的静态面。但自我是永远在动或在变的。它是一个零，而这个零是一个静态，同时它又是一个无限，这表示着所有的时间中它都是在动。自我是流动的。

自我好比是一个没有圆周的圆，因此，它是一个空。但它又是这样一个圆的圆心，而这个圆心是在圆中每一处所的。自我是那绝对主体的点，它可以传达不动感或安静感，但是由于这一点可以移动至我们所希望的任何处所，到无限变化的处所，因此它实是无点。此点是圆，而圆是此点。当科学的追寻方向被反转，而转向禅，这种显然不可能的奇迹就发生。事实上，禅正是这种不可能之事的实行者。

如此，由于自我从零移向无限，并从无限移向零，它无论如何不是科学研究的一个对象。由于它是绝对的主体，我们所有的努力，要想把它落定在任何客观确定的一点都是不可能的。由于它如此飘忽，而不能被掌握，我们就不能用任何科学的方式对它做实验。我们不能用由任何客观构筑的传达工具来把它捉住。所有的科学才能，都无法做到这一点，因为它不是处在科学才能所能处理的事物范围之内。但自我在受到适当的调整后，知道如何显露其自身，而无须经过客观化作用的程序。

前面我曾提过杜·卢基蒙的一本书《人类的西方探索》，在其中，他认为“人”与“机械”是西方对实体探讨的两个特征。依照他所说，“人”最初是罗马帝国一个法律名词。当基督教讨论到三位一体的问题，学者们就开始把这个词应用到神学上，诸如“神位”或“人位”，这两者是谐和共具在基督身上的。我们现在对这个词的应用，则具备着道德——心理学的所有历史含义。人的问题最终可以归结到自我的问题。

杜·卢基蒙的“人”，在本性上是二元论的，而某种性质的冲突，总是在其自身之内进行着。这种冲突、紧张或矛盾，乃是所以构成人的本质的东西，而因此，恐惧与不安之感，自然就秘密地伴随着他所表现出来的每种行为。事实上，我们可以说，正是这种感觉驱使人去做种种激情与暴烈的偏激行为。人类一切行为的根源是情感，而非思辨性的问题。心理学在先，然后是逻辑与分析，而不是逻辑与分析在先，心理学在后。

因此，依照杜·卢基蒙的看法，西方人只要执着于他们神-人或人-神的历史——神学传统，就不可能超越蕴涵在人的本性中的二元论。就是由于无意识中这种二元论的冲突，以及它所导致的不安感，使得他们向时间及空间做冒险行为。他们是彻底外向的，而非内向的。他们不向内察看人的本性并抓住它，却从客观方面去努力，想把他们从智力平面所分辨出来的二元论冲突加以重合。至于“人”本身，让我引用杜·卢基蒙的话，他说：

人是召唤与回应，他是行动，既不是事实，又不是物体；而对于诸事实与诸物体的详尽分析，永远不能给予他一个无可置辩的证明。（第50页）

人既不是在此亦不是在彼，而是在行动中，在紧张中，在横冲直撞中——甚少成为幸福的均衡之源，如巴赫的音乐所给予吾人者然。（第55页）

此话听来有理，人确实是如杜·卢基蒙所描绘的样子，而与佛教徒关于自我所说的话相应，谓：“行将散灭。”但是，大乘佛教学者所要问这位作者的是：“从概念的观点说出这些有理的话的那个你是谁呢？我们很想具体地、面对面地见见这个你。当你说：‘只要我活着，就是活在矛盾中。’这个‘我’是谁？当你告诉我们，人的基本对立，是要靠信仰来接受，谁是这个持此信仰的人呢？谁是这个经验此信仰的人呢？在信仰、经验、冲突与概念化的背后，必然活着一个人，是他做这一切。”

有一则关于禅宗和尚的故事，他直接而具体地把箭头指向发问者，而让发问者看到它是什么样子。有一位知事巡视一座寺庙。住持领他去看各种遗物。当他们走到一个屋子，见到挂着以前的各任住持像时，知事指着其中之一说：“这是谁？”住持说：“故住持。”知事第二个问题是，“这是他的像，人在何处？”住持无法回答。然而，知事坚持要问。住持十分为难，因为弟子中找不到一个可以使知事满意的人。最后他终于想起最近来到庙里的一个奇怪的云水和尚，这个和尚把大部分闲余时间都用来清扫庙院，使它井然有序。他想到这个看起来像禅宗和尚的人，或许可以回答知事的问题。这个和尚被请进来，介绍给知事，后者恭敬地说：

“贵僧，不幸这些先生们都不想回答我的问题。你是否可以善心为我解惑呢？”

和尚说：“您的问题是什么？”

知事把刚才所发生的事情都告诉他，并把问题又说一遍：“这里是故住持的像，但是人在何处？”

和尚立刻大叫：“大人！”

知事回答说：“在此，贵僧！”

“他在哪里？”

和尚就是这样回答了问题。

这个和尚即是后来的黄檗希运，他是唐代的伟大禅师之一。

科学家们，包括神学家与哲学家，喜欢客观而避免主观，不论主观的意义是什么。因为他们坚定地认为，一项陈述只有经过客观的评价，或在客观上认为确实有效才是真实的，而仅是主观或个人的经验不足为凭。他们忘掉了这个事实，即一个人必然是过一个人的生活，而不是过被概念或科学所界定的生活。界说不论如何精密，或客观，或哲学化，人所生活的却不是界说，而是人本身，而人所研究的主题乃是这个生活。主观或客观不是此处的问题。与我们最致命相关的，乃是由我们自己，由我们亲自去发现这个生命在何处，以及如何生活。那知道自己的人，从不执着于理论，从不写书，从不耽于教训他人，他永远都过着他独立自在的生活。它是什么？它在何处？自我从内在知道它自己，而绝不是从外在。

如我们在黄檗和知事的故事中所看到的，我们通常都满足于画像，或相似物，而想象着人是死的，以致没有像那位知事一样发问：“这是像，人在何处？”把这个故事的脉络译成今日的说法，就是，“存在（包括人）被不断发明的相对解决法和有用的妥协所维系。”生与死的观念是一个相对解决法，而画像是一种情感上的有用妥协。但是，就一个活生生的人而言，情况却非如此，因此，知事要问：“人在何处？”黄檗是一位禅宗和尚，而他毫不犹豫地把他从梦一般的概念世界用“大人！”一声呼喊来唤醒。答案立刻出现：“在此，贵僧！”此处我们看到整个的人从分行抽象和概念化作用的囚室中跃出。当我们了解了这个，我们就知道人是谁，他在何处，以及自我是谁。如某人只同一个动作相认同，而别无其他，则他不是一个活的人，而是一个智性化的人，他既不是我的自我，也不是你的自我。

赵州从谂（778—897）有一次被一个和尚问道：“我的自我是什么？”赵州说：“你吃过早粥没有？”“吃过了。”赵州又说：“那么，去洗碗吧！”吃是一个动作，洗是一个动作，但禅宗所要求的却是动作者自己，是做“吃”和“洗”那个动作的吃者和洗者；而除非这个人从实存上或经历上被掌握，我们就谈不上动作。谁意识到动作？谁把这意识向你传达？而谁又把所有这些不仅告诉自己又告诉他人？“我”“你”“她”或“它”——所有这些都是代名词，代表着它后面的某某。而谁又是这某某呢？

另一个和尚问赵州：“我的自我是什么？”赵州说：“你看到庭前的柏树吗？”赵州禅师所要指的不是看这个动作，而是看者。自我如旋状螺管的轴，永远无法客观化或事实化，但它仍旧是在那里的，而禅宗告诉我们，用赤裸裸的手去抓住它，并把那不可抓、不可客观化、不可得之物拿给禅师看。此处，我们可以看到，禅与科学的不同。然而我们不可忘记，禅并不曾反对科学对实体的趋近法。禅只是想告诉科学家们，他们的方法不是唯一的，还有另一种方法是禅认为更直接、更内在、更真实，而更合乎人的。

人、个人、自我和“ego”，我在这篇演讲中把它们当作是同义词。人是德性的或意志的；个人则同任何种类的群体相对照；“ego”是心理学名词；而自我则既是德性的又是心理学的，并同时具有一种宗教的含义。

从禅的观点来看，使自我的经验独特的而心理学上有其特殊之处的是它饱含了自主的、自由的以及创造的感觉。庞蕴有一次问马祖道一（709—788）：“不与万法为伴的是谁？”马祖回答：“你一口喝尽西江水，我就告诉你。”这乃是“人”或自我所去行的成就。那些只谈相继的感想或印象，或只谈理念，或谈结合原理，或整体主观经验的动力学，或人类活动的螺形线之非实存的轴的那些心理学家或神学家，乃是与禅背道而驰的。他们跑得越是努力，离禅越远。因此我说，科学或逻辑是客观的或离心的，而禅则是主观的或是向心的。

有一个人曾说过：“外在的一切都告诉人，他是虚空，而内在的一切则告诉他，他是一切。”这是一句含有深意的话，因为这是我们每个人，当静坐而深深看入他的生命之最内在的深处时，都会有的一种感觉。某种东西在那里跃动着，而且会用一种缥缈的声音向他说，他不是白白生下来。我又在别处读道：“你只是独自挣扎，你独自走入荒漠，你被世界所遗弃。”但是，让一个人真真实实地向内察看到，他会发现他并不是孤独的，被遗弃的。在他之内有某种尊贵的孤独感，他确实是全然独自站立着，然则他并没有同其他一切存在分离，这种独特而显然的，或从客观上看来矛盾的处境，当我们以禅的方式去趋近实体时，就会发生。他的这种感觉，是来自他个人的创造或原创体验，而这是超越智力或抽象领域的。创造并非只是活动，乃是自我主宰力——我们称为自我——的信仰。

个性也是自我一个重要的标示，但它更具政治性与伦理性，而与责任观念密切相连。它是属于相对领域的。它易于同固执己见相连。它总是意识到他人，而为此被他人控制。因此，个人主义的强调，总是和相互限制的紧张感相互存在。在此处没有自由，没有自发，而只是一种深重的气氛，或压抑感将人罩住，而结果是各式各样的心理骚乱。

个人化作用是一个客观的用词，把人同人加以区分。当这种区分变得极端，对权势的渴望就抬头，而往往变得无法控制。如果它未曾变得如此之强，或者，当它或多或少还有一些消极成分，则当事者就变得对批评与注解极为敏感。这种敏感常常把人驱使到不幸的奴役深渊，这使我们想到卡莱尔（Carlyle）的“衣裳哲学”。“衣裳哲学”是外观世界的哲学，在这个世界中，每一个人都为了其他每个人穿着衣裳，而使得他或她自己显得同自己不一样。这当然有趣。但是当行之过分，人就丧失了他的原创性，而使自己变得滑稽，把自己变成了猴子。

自我的这一面变得过为明显，过为胀大，真正的自我就被挤向后方，而往往缩减至无有，这是说，他被压抑。我们大家都知道，这种压抑意味着什么。因为创造性的无意识是永远不能被压抑的，它一定会用某种方法来肯定它自己。当它不能够用自然合乎于它的方式来肯定自己，它会冲破一切界限，有时用暴力的方式，有时则以病理的方式。不论是哪一种方式，真正的自我都是被摧残了。

由于悲悯这件事情，佛就提出了无我论（non-ego），来把我们从表象的梦幻中唤醒。然而，对于佛提出其教义略带消极的方式，禅宗还不十分满意，而进一步用最为肯定、最为直接的方式来确证它，以便佛门弟子在趋近实体时不致错误。让我们举一个临济义玄（？—867）所提出的例子：

有一天他在法会上说：“在你们的赤肉团里，有一位无位真人，常从你们的面门‘感官’出入。那些还没有体验到的人，试试看！”

有一个和尚走上前问道：“谁是无位真人？”

临济从椅子上走下来，一把抓住他的喉咙，说：“你说，你说！”

那个和尚犹豫，不知如何作答。

临济放了他，说：“多么没用的一段干屎橛子。”

临济的“无位真人”就是自我。他的教训几乎完全是关于这个人的，这个人有时也被称作“道人”。他可以说是中国禅宗思想史中第一个禅师，特别强调我们生活活动中的每一个片断，都有着这个人的存在。他从不倦于教训他的弟子，要体认这个人或真正的自我。这个真正的自我，是一种形而上的自我，同那属于有限相对世界的心理学自我或伦理学自我不同。临济的人被界定为“无位”，或“独立于”，或“无衣”[[5]](#_5_29)，所有这些都使我们想到“形而上的”自我。

在作了这一段初步的解释之后，让我们更为广泛地引用一些临济关于人或自我的话，因为我认为他在此处十分清楚地表达了他的看法，并可以帮助我们了解禅宗的自我概念。

临济论自我——或“于此时，在目前，孤独、明彻，以充分觉知，听此说法者[[6]](#_6_29)”。

1

（在谈过佛的三种身之后，临济继续说）：所有这些，我可以十分确定，都只不过是幻影。大德，你们必须认识到戏玩这些幻影的那个人，他是一切诸佛之源，是从道者于一切处所的庇护所。

听法者与默会此法者，既不是你们的肉体，也不是你们的肚子或肝脏，或肾脏，也不是空虚的空间。如此，是谁默会这一切呢？即是那就在目前，充分觉醒，没有可分之相，而历历孤明者。是这一个了解如何说法。

当你们悟及此处，你们就与佛与祖无异。（那有此了悟的人）于所有的时间中不被打断。他在一切我们眼睛所见之处。只由于我们情的阻碍，直觉才被蒙遮，由于我们的想象，实体才显分殊。因此，我们才遭受一切痛苦，转生三界。依我所见，无物比（此人）更深，而就是由他，我们每个人可以获得解脱。

诸位求道者，心是无形的，能够穿透十方。他透过这个眼睛看，透过这个耳朵听，透过这个鼻子闻，透过这个嘴巴说，透过这个手来抓，透过这个脚来走。

2

诸位求道者，那在此刻，有一个充分觉醒的听法者——这个人不停滞于任何处所，他穿透十方，在三界中他都是自己的主人。进入一切处境，分辨一切事物，他是不能从他自己被转开的。

在一念之间，他会穿透法界。遇到佛，他说佛的话；遇到祖，他说祖的话；遇到罗汉，他说罗汉的话；遇到饿鬼，他说饿鬼的话。

他转向一切处所，遍历一切诸地，教训一切众生，而又仍未出一念之间。

无论他去何处，他都保持纯净，无可界定，他的光透入十方，而万物都是向一本然。

3

什么是正确的了悟呢？

是你进入一切（境）：通常的和神圣的，污秽的和纯洁的；是你进入一切佛地，进入弥勒楼阁，进入毗卢遮那法界，而不论你进入何处，都呈现出一个属于生、住、异、灭之境。

佛，现身于此世，转大法轮，又进入涅槃（而不像我们一般人期望永久留在世间）。然而他的去来，却没有踪迹。如果我们试图追寻他生死的踪迹，无处可寻。

进入无生的法界，他遍历一切诸地。进入华藏世界，他看到一切事都是空虚，而没有实质。唯一实有者，是道人，此人不依任何事物，此刻正在听（我）说法。而此人乃是一切诸佛之母。

因此，佛是由不依于任何事物而生。当了解了这不依于任何事物者，也就见到佛是无可得。

当人得到这一种洞见，他就可说是有了真悟解。

学者们，由于无知于此，就执着于名和句，而被所谓平凡或智慧等名目所阻碍。当他们对于道的看法，被如此阻碍，他们就不能清楚地见到（道）。

即使佛的教训中所说的十二种分别，也不过是字和表示之词（而不是实体）。学者们不了解及此，因此想从字和句中寻求意义。由于他们都依赖着某种东西，他们就发现自己纠缠在因果律中，而无法逃脱三界中的生死轮回。

如果你们想超越生与死、去与来，而能够自由地脱离一切附着，你们就应该认识这一个在此刻听此说法的人。他既无形又无状，既无根又无干，没有居处，而充满活力。

他回应一切处境，而显露他的活力，然而又不是从任何处所而来。因此，当你要寻求他，他就远离；你越是要接近他，他转开得离你越远。他的名字称之为秘密。

4

然而，正在各位求道者面前，于此刻听我说法者，唯他正是此人——他是火不能烧，水不能溺，他即使进入三种凶恶的路途，或进入地狱，却像游览花园一般，即使他进入饿鬼或畜生之地，也不会遭受任何因果报应。何以如此？因为他没有任何拣选嫌弃。

如果你爱智慧者而厌恨平凡者，你就会在生死之海浮沉。种种邪恶的热情是由于心才有，如果你们没有心，又有什么邪恶的热情可以缚住你呢？当你不因分别和执着而受骚扰，你会即刻不需劳力便能得道。如果你带着困扰的心在邻人之间跑来跑去，你是注定要回到生死之地，不论你试着抓住那道，试了多少个无数劫。不如回到你的庙里，安安静静地盘腿而坐。

5

啊，各位求道者！你们这些目前听我说法者，不是（那造成你们身体的）四种元素。你们是那些能应用这些元素的人。当你们能够看到这个（真理），就能够来去自由。就我所见，没有一物是我所嫌弃的。

6

（有一次大师做如下的说法）：学道的人切要对他自己有信心。不要向外寻求。若你们这样做，则只是被不重要的外在事物所牵引，你们将不能辨别对与错。人们会说有佛有祖，但那不过是真正的法所遗留下来的痕迹而已。如果一个人出现在你们面前，展示着二元性的字或句，你们就会困惑而起疑问。由于不知如何去做，你们就在邻人和朋友间跑来跑去，问东问西。你们必致不知所措，那具有高贵性格的人是不会浪费时间去谈论主和贼、是与非、物质与财富的。

我[[7]](#_7_29)坐在此处，我是不分别和尚与俗人的。任何人来到我面前，我都知道他从何而来。不论他想说什么，我都知道他一定是基于语言和文字，而所有这一切都只不过是梦幻。我只见到那骑乘在可能产生的一切遇境之上的那个人：他是诸佛的神秘题旨。

佛境不能自称为佛境，是那无依道人，乘境而出。

如果有人来对我说“我在寻求佛陀”，我就以清净境出来回应。如果有人来求菩萨，我即以慈悲境出来回应。如果有人来求菩提（或觉悟），我就以不可比拟的美妙境出来回应。如果有人来求涅槃，我就以清澈的安静境出来回应。境可以无限变化，人却不变。如此（如人所说），“它[[8]](#_8_29)应合着境而现形，就如月在水中（变化的）映现”。

（此处需要一些解释。上帝，就以其在其自身，同其自身，为其自身而言，是绝对的主体，是它本身。但当它始动，它即是创造者，而世界以其无限变化之境缠卷在内。原本的上帝或主神，并没有孤独地留在万境之后，而是在这纷纭万象之中。是人类的推理——而这是瞬时有限的——常常使我们忘记它，而把它置于我们时空及因果世界之外。佛家的用词在表面与基督教相距甚远，但当我们潜入够深，我们将发现这两个潮流是相交的，或者说，是从同一个渊源中流出的。）

7

诸位求道者！你们切要寻求真正的了解，以便你们可以无犹无豫行遍世界，而不被不合人性的精怪（即那些假禅师）所迷惑。

贵人是那不被任何事物所负累的人，是那留在无为之境的人。在他日常生活中，没有任何特殊的事情标显出来。

当你一旦转向外在，而在你的邻人中去寻找你的手脚（就好像它们不是原本在你身上），你就错了。你可以试图寻找佛陀，但他却不过是一个名字。你还认识这样跑来跑去寻求的人吗？

诸佛、诸祖，在过去、未来和现在的十方中显现，而他们的目的无不是求法。所有的从道者（菩提），那现在求道的人——他们也是在求法，而不是求其他。当他们求得，他们的任务就终了。当他们没有求得，他们就像以往一样，在生存的五道[[9]](#_9_27)上轮转。

法是什么？即是心。心无形，而能穿透十方，它的种种活动在我们面前呈现。人们不信如此。他们想去寻见它的名字、语言，想象着佛法就在名言文字中。然而两者是何等之遥，如天与地！

诸位求道者！你们认为我的说法是关乎什么？它们关乎心，而心既入一般人，又入智慧者；既入不洁者，又入洁者；既入世俗者，又入不世俗者。

重要之处在于，你们既非一般人，又非智慧者；既非世俗者，又非不世俗者。是你们把世俗、非世俗、一般、智慧等名字用在上面。而既不是世俗，也不是非世俗，既不是智慧者亦不是一般人，把名字加在人上。

诸位求道者！切望你们了会这个（真理），并自由运用它。不要黏着于名字，（这真理）是为神秘的题旨。

8

大丈夫当不被他人引入迷途。不论他行至何处，他都是自己的主人。他完全是独立的。

一旦一丝疑念进入，诸种邪恶精神即将心占据。当菩萨怀着一丝疑念，就给生死之魔以良好机会。因此要使心不受激扰，不要渴望外在。

当诸种境遇发生，让它们被照明得清清楚楚。你只要相信这一个于此刻正在行动着的，它不用任何特别的方式来表现自己。

当一念在你心中升起，三界连同一切诸境就升起，这些诸境是可以通过六尘来区分的。当你依照诸境遇来回应，你又何所缺呢？

在一念之间，你既进入污秽界又入清净界，既入弥勒楼阁，又入三眼国土。不论你行至何处，你所看到的只不过是虚名。

9

诸位求道者，真实于自己是何其难哉，佛法深不可测，但当了会，又何其容易！我整日教人何为佛法，但学者们似乎根本不加留心。何其千万次，他们把它踩于脚下！然而，他们所见仍旧是一片黑暗。

（法）无任何形式，然则当它在孤寂之中显现，又是何等清楚！但由于他们信心不足，就意图由名由字对它做解。一生中花去半百岁月，拖着行尸走肉，从这门跑到那门，在整个国土里乱走，肩上背个行囊（装了半开不开的老师们空洞的言辞）。有一天阎罗王非得讨还所有的草鞋钱不成。

大德，当我告诉你们，向外求法无法可得，学者们误会了我。他们转向内在，寻索它的意义。他们盘腿面壁而坐，舌抵上颚，落入不动状态。他们认为这就是诸祖所行的佛教传统。大错，如果你们把不动的纯净状态，认作是要求于你们的状态，就是把无明[[10]](#_10_27)认作主人。古代一位大师说，“寂静的黑渊[[11]](#_11_27)——这确实是我们必须惧怕的”，这即是前面所说的意义。反过来说，你若认为它是动者，则一切草木皆知，何者为动。但这不可称为道。动是风之性，而不动是地之性，两者都没有自性。

当自我在动，你若企图抓住它，它就会立于一种不动状态；当它不动，你若企图抓住它，它会转而为动。它像深水之中鼓波而游的鱼。哦，各位求道者，动与不动，是客观看时（自我）的两面，而那不依于任何事物者却只有道人自己，是他，自由运用（实体的两面），有时动有时不动……（大部分学者都被这二分法的网所罩住。）但如有人超乎通常的思维模式[[12]](#_12_27)，他可以到我这里来，我[[13]](#_13_27)便以我的整体来行动。

大德，此处是学者整个用心处，因为此处没有余地容一丝空气通过。它如闪电，如敲击火石时的火花，（一瞬间）整个即过。学者的眼睛如果空空注视，即全盘皆失。当你把心用在上面，它即从此溜走；一念激起，它就离你而去。那了解的人会发现它即在他面前。[[14]](#_14_27)

大德！带着钵囊屎担子[[15]](#_15_25)，你们沿门跑来跑去，想要求佛求法。但那此刻到处寻求的——你们可知他是谁？他除了无根无茎之外，乃是最为活泼泼的人。你们可以试图把他拥聚，但他无可拥聚；你们可以试图把他拨散，但是无可拨散。你越是追求他，他离你越远。当你不再追求他，看啊，他就在你眼前了！他那超越感官的声音，充满你的耳朵。那些没有信念的人，白白浪费珍贵的一生。

哦，诸位求道者，是（他）在一念之间进入华藏世界，入毗卢遮国土，入解脱国土，入超自然力量国土，入清净国土，入法界。是他进入污秽界，一如进入纯净界，进入平凡界，一如进入圣智界。是他进入畜生界，以及饿鬼界。不论他进入何界，我们都不能发现他的生死痕迹——不论我们如何想界定他的方位。我们所具有的，只不过是空虚的名字，它们就像空中的幻花。它们不值得我们追求掌握。得与失，是与否——所有这些二分法都务必即刻除却……

至于我这山僧，我之掌御自己，不论是用肯定，还是用否定，都与真正的（了悟）相契合。如游玩般，以超乎知觉的方式，我自由进入一切处境，展现自己，而又像我完全没有从事任何事情。在我的环境中无论发生任何事情，都不能影响我。如果任何事务向我走来，而想从我这里得到什么，我就出来，看他。他却不认识我。于是，我穿上各种衣裳，而学者们遂开始种种解释，被我的字句所困。他们完全没有分辨的能力！他们落眼在我穿的衣裳，而分别着它们的各种颜色：蓝、绿、红、白。当我把它们统统脱卸，而进入纯净的状态，他们大惊，茫然若失，东奔西跑着说，我没有衣裳！这时，我要转向他们说：“你们可认得那穿着各种衣服的人？”现在他们终于转过头来，而认识了我（外形中的）！

大德，要小心衣裳（不要把它当作实体）。衣裳不是自己做决定的；是人穿上各种衣裳：清净之衣，无生之衣，觉悟之衣，涅槃之衣，祖衣，佛衣。大德，此诸一切，不过是声音、言辞，不过是我们所换穿的衣裳。腹腔的运动，以及通过齿间的空气，就造成了声音。当我们把它发出来，在语言上似乎有意义。如此，我们知道，它们是不实的。

大德，外在上我们用声音、言辞，内在里我们用意识模式的改变——以此，我们思想和感受；然而，所有这些，都只不过是我们所穿着的衣裳。不要把人们所穿的衣裳当作实体。如果你们这样下去，即使经历无数劫，你们仍旧只不过是衣裳专家而已。你们还必须在三界徘徊，在生死轮回中流转。没有任何事情相似于无为的生活，犹如古人曾说：

相逢不相识，

共语不知名。

今日的学者们之所以不能（达到实体），是因为他们的理解未能越过名字与言辞。他们所做的，是把他们半懂不懂的老衰师父的话录在珍贵的本子上，然后包了三匝五匝，安安全全装在箱子里。这是为了不让别人窥探。自以为师父的这些话含藏了深刻的（法）旨，他们就用最为恭敬的方式珍藏起来。他们犯下的是何等大错！啊，眼睛昏花的求道者！从干骨头中你们如何能够得到汁液？有些人连什么是好什么是坏也不知道。翻遍了许多经典，经过了许多的思量与计较，他们集聚了一些词句（以备自己之用）。这就像一个人，把屎块子含进嘴里，又吐出来传给别人。那些像个多嘴婆，把一句谣言传来传去的人，将这样白白度过一生。

有时他们说“我们是谦卑的和尚”，而当别人问他们什么是佛所教时，他们就闭着嘴，一句话不说。他们的眼睛好像看入黑空，嘴巴弯得像个扁担[[16]](#_16_23)。即使是弥勒佛在这个世界上出现，这些人也注定要到另一个世界去，他们一定会到地狱去受他一生痛苦。

大德，你们从这个地方匆匆忙忙走到那个地方，是为了什么？除了使你们的脚板更阔之外，无一是处。（用你们这种错误的方法），你们无佛可求。（用你们这徒然的努力），你们无法得道（菩提）。（用你们的散漫摸索），你们无法可见。只要你们从外在去寻求一个有形相的佛：（诸如伟人的三十二征记），你们就永远不能认识到他与你（即是说，你的真正自我）无相似之处。如果你们想知道什么是你们的本心，我要告诉你们，它既不是合，也不是离。大德，真正的佛没有形，真正的道（或菩提）没有体（质），真正的法没有相。这三者融为（实体）的一。那些仍然不能体会这个的人，陷于迷茫状态，叫作因无明而轮回的众生。

## 四、公案

1

公案是禅师给弟子的难题。然而，“难题”并不是个很好的用词，我宁愿喜欢中文的“公案”二字。“公”原意为“公开的”，“案”是一个“文案”。但“一个公开的文案”却是与禅根本不相关的。禅的“文案”是我们每个人到这世界来时所带来的文案，并且在他离开之前得设法解明的。

依照大乘传说，佛陀从母腹中诞生出来时说：“天上天下，唯我独尊。”这乃是传给我们的佛之“公案”，而那能正确领会的人，乃是禅的追随者。然而，由于它是对我们“公开”的，是对我们每个人公开的，因此其中并没有隐秘；而对于那有眼能看的人来说，它并没有含着什么困难。设若其中含有任何隐藏的含义，那是在于我们这一边，而不在于那“文案”本身。

公案是在我们里面的，而禅师们所做的，不过是为我们把它指出来，以便让我们比以前看得更为清楚。当公案从无意识中被引到意识领域，我们就说它已被我们了解。为了达成这种觉醒，公案有时以辩证的形式出现，但经常却以完全莫名其妙的方式出现——至少表面上看来是如此。

下面的例子可以归类在辩证形式里。

禅师们常带着一根棍子或棒子，那是走山道时用的。但日子久了，在禅师们的手中就变成了权威的象征，往往用来证明他的观点。他会把这根棒子放在会众面前，说出类似这样的话：“这不是一根棒子，你们怎么说？”有时他又会说出这类的话：“如果你说它是棒子，你就‘触’（或肯定）；如果你不称它为棒子，你就‘反’（否定）。既不用肯定，又不用否定，你们怎么称它？”事实上，这样的公案已经不仅是辩证性的了。下面是由一个有能力的弟子所做的一个解决之例：有一次，当一位禅师说了那样一段话，一个和尚从会众中走出来，把棒子从禅师手上拿下，折成两段，丢在地上。

另外有一位禅师，他把棒子拿出来，说了这么几句像谜似的话：

“当你有棒子，我给你一根；当你没棒子，我要把你的拿走。”

禅师有时十分明白地说：“你来自何处？”或“你走向何方？”但他可能会突然转变话题，说：“我的手像佛，但是，我的腿多么像驴啊！”

你会问：“即使我的手像佛又有什么意思呢？而说我的腿像驴，这根本是乱来了。即使如此，但那与我们最关心最根本的存在问题又有什么关系？”禅师在此处所提出的问题或挑战，如果你愿意那么说，当然是可谓之莫名其妙的。

让我们再举另一个禅师“莫名其妙”的例子。有一个弟子问道：“全然独立，而不与万种事物为伴的是谁？”禅师回答说：“你一口喝尽西江水，我再告诉你。”“不可能的！”我们会立即这样反应。但历史却告诉我们，禅师（马祖）的这句话却打开了问话者（庞居士）意识的深府。

也是这同一位禅师，把另一个和尚踢倒。这个和尚的错误在于问道：“什么是佛祖西来意？”而这意味，“佛法的根本意义是什么？”但是，当这个和尚从地上起来，却拍手从内心大笑出来，说：“多么奇怪，多么奇怪，世间一切形式的三昧，竟在一根发尖上，而我把它的秘密含义了解至最深处！”（也大奇，也大奇，百千三昧，无量妙义，只向一毛头上，一时识得根源去。）在禅师的脚踢和和尚这出奇的反应之间，究竟会有什么关系呢？在智性的层面是永远无法对它们做了解的。所有这些，虽看似莫名其妙，但那赤裸裸站在我们面前的最终实体，却是由于我们的概念化作用使然。那些“莫名其妙”的东西，实际上具有丰硕的意义，而使得我们得以把幕布穿透——这层幕布，只要我们停留在相对论的这一边，就是永远存在的。

2

这种在今日被称作公案的“问答法”，在当日实际发生的时候，并没有今日我们所加诸它们的那些看法。它们只是寻求真理者了悟的途径，是禅师们用来启发那些发问的和尚们的方法。对于禅，略似有系统的研究，是始于12世纪的宋代禅师们。这时期的一位禅师选了赵州的“无”作为一则公案，叫他的弟子们去参。赵州的“无”，故事是这样的：

赵州从谂是唐代的一位伟大禅师。一次，有个和尚问他：“狗有没有佛性？”大师回答：“无。”这个意义就是“没有”。但是，当这被当作公案时，其含义是无关的，重点只是“无”。师父叫弟子们集中整个的心在那没有含义的“无”的声音，而不论文意是“是”或“否”，或到底有没有意义，就只是“无”。

这“无”的声音一直要念下去，直至整个的心都被它浸透，而没有余地留给任何其他思想。这个有声无声地诵着这个声音的人，现在已同这个声音完全合而为一了。重复念着“无”的，已不再是一个个人，是“无”自己在重复着自己。当他移动的时候，不是一个意识到自己的人在移动，而是那个“无”与这个“无”在站或坐、食或饮、说话或沉默。个人从意识领域消失了——而这个意识领域，现在已完全被“无”占据。事实上，整个宇宙只不过是这个“无”。“天上天下，唯我独尊！”这个“无”即是这个“我”。现在我们可以说，这个“无”、这个“我”与宇宙无意识，三者是一，而一是三。在这种合一状态下，意识是处于独特情况的，我称此种情况为“有意识的无意识”或“无意识的有意识”。

然而这仍旧不是悟的经验。我们可以把它视做与“三昧”相应——后者意味“平衡”“一致”或“沉静”，或者“一种平静状态”。就禅来讲，这还是不够的。必须还具有某种觉醒，突破平衡，而把人重新带回意识相对层次，那时就发生了悟。但此所谓相对层次，并非真正是相对的，它是意识层次与无意识层次的交界处。一旦触及这个层次，人的通常意识就浸含了无意识中的信息。这乃是有限的心认识到它是根植于无限的时刻。用基督教的词义来说，这乃是灵魂直接或内在地听到活的神之声音的时刻。犹太人可以说，当摩西在西埃山听到上帝向他宣布说，我的名字是“我是‘我是者’”时，摩西就是处于这种心态。

3

现在的问题是，“宋代的禅师们如何会发现了这个‘无’，作为导致禅之体验的有效方法呢？”然而，这“无”中并无任何智性作用。此处的情况，同宋代以前师生间的问答是十分不同的。事实上，任何时候有任何问题提出，这“问”的本身都意含着智化作用。“佛是什么？”“自我是什么？”“佛的教训中最终的原理是什么？”“生命的意义是什么？”“生命值得活吗？”所有这些问题都似乎要求着某种“智性的”或可辨识的答案。当这些发问者被告以退回他们的屋子中，用心去学习这个“无”，他们如何接受呢？他们唯有目瞪口呆，而不知道如何去应用这个命题。

虽然确实是如此，但我们必须记得，禅的立场是要抛却一切疑问，因为疑问本身是与禅的精神相悖的，而禅所期望于我们的，是要着手于疑问者自身，而不是任何他所发生的东西。下面两个例子可以说明此点。

马祖道一是唐代最伟大的禅师之一，事实上，我们可以说，禅实际是从他做了一个起步。他对待发问者的方式可以说是最具革命性、最具原创性的。发问者之一是水潦，当他问禅之真理时，被大师踢倒[[17]](#_17_21)。另一次，马祖棒打一个和尚，后者的问题是想知道佛教的第一原理。另有一次，他给了一个人一记耳光，后者错误在于问道：“什么是佛祖西来意？”[[18]](#_18_21)从表面上看来，马祖所有这些粗陋的反应，都同所问的问题无关，除非我们把它认作是对那些聪明得竟弄出这类问题的人的一种惩罚。奇怪的是那些被打的和尚竟毫不恼怒。相反的，其中有一个竟如此兴奋喜悦，以致叫道：“多么奇怪，多么奇怪！经典中的一切真理，竟在一根发尖上！”大师踢和尚的背侧如何能产生这样一种超越性的奇迹呢？

据记载，另一位伟大的禅师临济，在被人家问到问题时，常发出令人莫解的喝声；又另一位大师德山，甚至在发问者还没有开口时，就挥起他的棒子。事实上，德山的名言乃是“有东西说也三十棒，没东西说也三十棒”（道得也三十棒，道不得也三十棒）。只要我们仍旧留在相对的或智力的层面上，我们就永远不能从禅师们的行为中见出什么意义；我们永远看不出在所问的问题与禅师们似乎易怒的行为间有任何关联，更不必说这些行为在发问者身上所产生的影响。整个的转机不相关，的确不可解，至少说来也是令人困惑的。

4

实情是，含藏着人类生存整体的东西，不是一件属于智性的事，而就最初始的字义来说，属于意志的事。智力可以提出各种各样的问题——而它这样做是完全正确的——但要期望从智力获得任何最终的回答，这确实是对它要求过高了，因为这不是在智力本性之内的。答案是深深埋在我们生命的床岩之下的。要把这床岩打开，需要意志受到最基本的震撼。当一个人感受到这种震撼，知觉的诸门扉就会打开，而此前所未曾梦见的一个新界域呈现出来。智力提出问题，但处置问题的却不是提议者自身。智力——不论我们怎么说它——终究是表面的，是漂浮在意识层面上的一种东西。为达到无意义，这个表面必须打破。但是，这个无意识若还留在心理学领域，就不可能产生禅宗意义的悟。心理学必须被超越，并且必须叩及我们可以称之为的“本体无意识”。

宋代的禅师们，在长久的体验与对弟子的教育中，必然是发现了这个事实。他们要用“无”来把智力的障碍打破——在这个“无”中，没有一丝智力作用，而只有那越过了智力的意志。但是我要提醒我的读者，不要把我认作是彻头彻尾的反智性主义者。我所反对的是把智性认作最终的实体本身。实体在何处，这确实是必须用智性来决定的，不论它何等模糊。但是要抓握到实体，却只有在智性弃权之后才可能。禅宗知道这个道理，并因此把看似有几分智性成分的话提出来作为公案，这种话在表面上看来似乎要求着逻辑性的处理，或者，更正确些说，看来似乎有着这类处理的可能性。下面的例子可以证明我的意思。

据说六祖惠能要求向他发问的人说：“把你未生之前的本来面目给我看。”又曾经问南岳怀让——惠能的弟子之一——说：“来的是什么东西？”宋代的一位禅师问道：“当你死后，烧成了灰，而灰又撒尽之后，我们在何处相遇？”

日本近代的一位大禅师白隐和尚，常常在他们弟子面前举起一只手，说：“让我听听一手拍掌的声音。”在禅宗里常有许多诸如此类不可能的要求：“用你空手里握着的锄头，骑着驴子的时候走路。”（“空手把锄头，步行骑水牛。”《指月录》卷二，第14页）“说话不用舌头”“奏无弦之琴”“止住这淫雨”，这些令人困惑的命题无疑会使得智力到达最紧张的程度，最终被认作是莫名其妙，不值浪费心力。然而，对下面这个自人类意识觉醒以来，就使哲学家、诗人与思想家们极为困惑的问题，却没有人会否认它合乎理性：“我们从何来？往何去？”而禅师们所有这些“不可能”的问题或陈述，却只是前面那“合乎理性”的问题的“不合理”变奏。

事实上，当你用“合理”的方式来看公案时，一定会遭到禅师的回拒，有时是断然的，有时甚至是讥嘲的，而并不告诉你为什么如此。这样，当你晋见他几次之后，你会不知该怎么办，只有不再理睬他，把他当作“糊涂老顽固”，或当作丝毫不懂“现代理性思考”的家伙。但事实上，禅师远比你对他的判断更知道他在做什么，因为，禅终究不是任何智力的或辩证性的游戏。它所面对的是某种超乎事物的“合理性”的东西，在那里，他知道有着“使你自由的真理”。

不论对任何题目我们做任何陈述，只要它仍旧诉诸逻辑性的处理方式，它就无可避免地停留在意识层面。智力在日常生活中可以为我们提供许许多多用途，甚至于到达毁灭个体或整个人类的地步。无疑，它是一种最有用的东西，但它却无法解决我们每个人在生命过程中必定要遇到的最终问题。这个问题即是生与死的问题，而这关乎着生命的意义。当我们面对这个问题，智力必然得承认它无能为力，因为它必然会碰到死巷或不能越过的墙，这是它本性所无可避免的。智力的死巷——这是我们现在被驱迫进去的——正如“银山”或“铁壁”矗立在我们面前。要想穿越，不仅是需要智力的演练或逻辑的诡戏，而是需要我们整个生命的投入。禅师会告诉我们，那就像爬一根百尺的竹竿，当你爬到尽头，却还得再进一步——那就是一个致命之跃，而根本不再顾及你存在的安危。当你这样跃出的片刻，你发现你安安全全地在“盛放的莲花座”上。扑跃永不可能由智力达成，或由事物的逻辑性达成。后者只能维持，但却永不能做越过鸿沟之跃。而这个，尽管其表面上的逻辑具有不可能性，却是禅期望我们每个人都去做的。为此，禅宗常在背后刺激我们，让我们继续合理化思考的习惯，以便让我们自己去看清楚，用这种荒瘠的方式可以行走多远。禅清楚知道这种思考的界限何在。但是，一般而言，除非我们发现自己身处这个死巷，我们是不知这个事实的。为了唤起我们整个生命，这种亲身经验是必要的，因为我们平常太易于满足于我们的智力成就，而这些成就，终归说来，只是关乎于我们表面生活的。

使佛陀最终觉悟的既不是他的哲学训练，也不是他的禁欲或德性上的严格奉行，佛陀是在放弃了所有这些围绕在我们生活外围的表面实践时，他才达到了觉悟。智性作用、德性作用或概念化作用，只是为了让我们去知道它们的界限。公案的训练是意在使我们深切地痛感这个道理。

如我前面所说，以最初始意义而言的意志，比智力更为基本，因为它是存在于一切存在物的根基中的原理，并且是它，把所有的存在物结合为一。岩石在它所在之处——这是它的意志；江河泊流——这是它的意志；植物生长——这是它的意志；鸟雀飞跃——这是它的意志；人类说话——这是他的意志。四季变迁，天降雨雪，大地有时震动，波涛滚动，星辰闪耀——各随它们的意志。存在即是意志，也因此即是成为（become）。在这个宇宙中绝没有任何东西没有其意志的。所有这些意志由之流出——而无限变化——的大意志，乃是我所称的“宇宙（或本体）无意识”，那是无限可能性的零位储藏所[[19]](#_19_21)。如此，“无”，由于在意识的感受层次所产生的作用，而与无意识相连。那些看起来似乎是智性或辩证性的公案，最后也同样在心理学上导致意识的意志中心，然后导向渊源本身。

5

如我前面所说过的，禅的学生，在伴随师父几年——不，甚至是几个月——之后，会走到一种完全停顿的状态。因为他不知道有何路可走；他曾在对待的层面上试图解决公案，但无论如何没有效果。现在他已被逼到无路可逃的角落。在这个时候，他的师父会说：“这样被逼到角落是好的，已经是你该完全向后转的时候了。”这位师父可能还会继续说：“你必须不再用头思想，而用肚子。”

这听起来十分奇怪。依照近代科学，头充满着灰的、白的，这般、那般连接着的细胞与纤维。禅如何能不顾这个事实，而叫我们用肚子去思想呢？但禅师是一种奇怪的人。他不会听你关于近代或古代科学等等的话。他从他的体验中，更知道他该做什么。

对这种情况，我有我的解释法，尽管或许不合科学。我们的身体，以功能而论，可以分为三部分，即头、肚腹与四肢。四肢是为移动的，但两手却已分化出来，而沿着它们自己的路途发展了。现在，它们是为了创造活动。这两只手和十个手指，铸造一切东西，以便使身体的生活更好。我的直觉是，手发展在先，然后才是头的发展——后者逐渐变为独立的思考器官。当手以这种或那种方式应用着时，它们必须同地面离开，而与低等动物的前肢有所区别。当人类的手这般从地面离开，而把移动完全留给脚部时，手就能随着它自己的路线发展，而这又转而使得头部直立，使得眼睛更为广泛地察见周遭。眼睛是智性的器官，而耳朵则是较为原始的。至于鼻子，由于眼睛现在开始收入更广泛的视域，它最好是离开地面的。视域的这种扩充，意味心灵变得越来越为离开感觉对象，而使得它自己成为一种智力的抽象作用与概念化作用的器官。

如此，头象征了智力，而眼睛，以它的运动肌成为头的有用工具。但是，装着内脏的肚腹却是由不自主神经所控制的，而代表着人的身体结构中最为原始的进化阶段。肚腹部分是更为接近自然的，而自然是我们每个人所来之处，将来所至之处。因此，它们与自然处于更为密切的接触，能够感觉到它，与它谈话，而“察视”它。然而，这个察视却不是一种智力的作用。如果我可以这样说，我要说，它是情感的。“感觉”可能是更好的用词，设若我们以最基本的意义来应用它。

智性的察视是头脑的作用，而因此不论我们从这个来源对自然界做如何的了解，那都是一种自然的抽象物，或自然的代表，而不是自然本身。自然不把它自己的本来面貌显示给智力——即头脑。是我们的肚腹部分感觉它，并了解它的本然。这一种可称为情感性或意志性的了解，是把整个人包括在内的，而以腹部为其象征。当禅师告诉我们把公案放在肚子里，他的意思是说，公案是该由人整个的生命去含蕴的，人应当把自己完完全全同它合一，而不要智性地或客观地看待它，把它当作某种与我们相离的东西。

一个美国科学家有一次到一些原始人那里去，当他告诉他们，西方人是用头来思考的，原始人认为美国人一定全是疯子。他们说：“我们用肚子思想。”中国人和日本人——我不知印度是否如此——在某些难题发生时，往往说：“用肚子想想吧。”或者，只简单地说：“问问你的肚子。”如此，当任何与我们的存在关联的问题发生时，我们就被告以用肚子去“思考”——而不是用任何可分开的身体部分。“肚子”表示我们生命的整体，而头部——这是身体最迟发展的部分——却代表着智力。智力本质上是把物体客观化，加以思考。因此，特别是在中国，理想中的人是形体很胖、肚子很大的人，如所描绘的布袋[[20]](#_20_19)然，后者是将来的佛——弥勒佛[[21]](#_21_19)——的化身。

用肚子去“想”，实际上是说，把横膈膜放松，使得胸部器官有空间适当运作，而保持着身体的稳定和良好的调整来接受公案。整个的程序不是把公案作为智力的对象，因为智力总是把对象从自己分开，从一个距离之外去看它，就好像极怕触及它，更不必说用自己赤裸的手去抓住它了。禅正相反，不但告诉我们用手、用肚子抓住公案，并且要完完全全同它合一。因此，当我吃或喝，那不是我在吃或喝，而是公案在吃或喝。当这种情况达到之后，公案就自行解决了，而不需我做什么。

至于人的身体结构中，横膈膜的意义，我完全不知医学的观点如何，但我以某些体验为基础，对它的常识性的了解是，横膈膜以其与腹部相连而言，对于个人的安定感有着很大的关系，这种安定感是由更为密切的与事物的根基相连而来；这即是说，与最终的实体相连而来。建立这种关系，在日文中称为“下功夫”。当禅师告诉你，用你的肚子对公案下功夫，他的意思不过是叫你成功地建立起这种关系。试图建立起横膈膜与肚子及最终实体之间的关系——这可能是个原始的或者前科学的说法。然而，无疑，我们对于自己的头部以及它在智力活动方面的重要性，也未免过于神经质了。无论怎么说，公案不是用头部来解决的；这就是说，不是用智力或哲学的方式去解决的。在开始时，逻辑的趋近方式不论看似多么可能，公案到最后注定要用肚子部分来解决。

以禅师手中的棒子为例。他拿着它，宣布说：“我说它不是棒子，你说它是什么？”这看起来似乎是要你做一个思辨性的答复，因为禅师的话等于说：“如果A不是A，它是什么？”或“当上帝不是上帝，他是什么？”在此处，逻辑的同一律被冒犯了。当A一旦被界定为A，它必须一直为A，而永不可为非A或B或X。禅师有时可能会做另一个宣称：“这棒子不是棒子，而又仍旧是棒子。”当一个弟子带着逻辑头脑走向禅师，宣布这个挑战根本是莫名其妙，他准会遭到禅师手上这根棒子的敲打。弟子必然会被逼到死巷，而无可逃脱，因为禅师强硬无比，而且绝不向任何智性压力屈服。现在，不论弟子被强迫着去做的“工夫”是什么，都是在他的肚子部位，而不是在他的头脑部位。智力让位给意志。

举另一个例子。六祖要见“你未生之前的本来面目”。辩证在此处是无用的。这一个要求与基督所说“没有亚伯拉罕，我就有了”是相应的。传统上基督教的神学家们对于这句话所做的解释无论是如何，基督的“有”却违反了人类的时序观念。六祖的“本来面目”亦是如此。智力尽可以做它的解释，但基督与六祖必然会把它当作不相关的而加以摒弃。现在，须要向横膈膜低头，而心智要向灵魂低头。逻辑与心理学都要退位，要放到超越一切智性化作用之外。

再继续这个象征性的说法：头是意识，而肚子是无意识。当禅师告诉他的弟子，用身体的下半部去“思想”，他的意思是说，要把公案放到无意识中，而不要放到意识领域中的意识里。公案是“沉入”整个存在中，而不是停留在表面。当然，无须说，从文字上看，这是绝不明白的。但当我们了解到，这公案所“沉入”的无意识底层，是连阿赖耶识（包罗一切的意识）[[22]](#_22_19)都不能掌握的，则我们就知道，公案不再是在智力领域的，它是彻底同一个人的自我相合一的。如此，公案已越过了心理学的一切界限。

当所有这些界限都被越过之后——而这意味甚至越过了所谓的集体无意识——人就达到了佛教所称的“大圆镜智”。无意识的黑暗已经突破，而人看到所有的事物，如在光明的镜子中看到自己的面目一样。

6

用公案的方式来学禅，如我前面所说过的，在中国是始于12世纪的宋代禅师们，诸如五祖法演（死于1104年）、圆悟克勤（1063—1135）和大慧宗杲（1089—1163）。但13世纪禅宗传入日本之后不久，日本也开始有了系统的研究。在一开始，公案被分为三类：直觉的（理致）、行动的（机关）和最终的（向上）。后来到第17世纪，白隐和他的弟子们把分类扩充为五种或六种，但基本上，原先的三分法还是好的。然而，自从这个分类完成之后，属于临济派的学生们，都循着这条路途来研习禅，而这种研习多多少少也是有点陈腔滥调，就以此种情况而言，已显露出败坏的征兆。

学习公案的学生，古典的典型例子，在中国可见之于佛光国师（1226—1286），在日本见之于白隐（1685—1768）[[23]](#_23_17)。不用公案的方式来研习禅，在中国以临济（死于867年）为例，在日本以盘珪（1622—1693）为例[[24]](#_24_17)。对于禅的心理学研究有进一步兴趣的人，请参考笔者关于这个题目的其他著作。

此处我要附加几句话。jñāna（识）通常都被译为“知识”，但译为“直观”更为正确些，有时我把它译为“超越智慧”，特别是当它以“pra”为字头时，例如prajñā（般若智）。事实上，即使在我们直观时，客体仍然是在我们面前，而我们知觉到它，或观察到它，或看到它。此处就有着主体与客体的二分法。在般若智中，则这种二分法已不再存在。般若智所关涉的不是有限客体，它是物的整体意识到它的整体，而这个整体却根本不是有限界的。一个无限的整体超乎我们平常的人性理解。但般若直观却是对这无限所做的“不可解的”整体性直观，而这是我们日常局限于有限的客体或事件的经验中永远不会发生的。因此，换句话说，只有当感官上和智力上的有限客体同那无限自身相同一时，般若智才能发生。与其说这是无限见到其自身的本来面目，不如说一个属于主体与客体二分世界的有限物，现在被般若智从无限的观点所察看，因为后面这种说法更近于我们人类的经验。象征地说，有限这时在无限的镜子中照见了自己。智性告诉我们，客体是有限的，但般若智则相反，它告诉我们客体是超越相对领域之外的无限。从本体论的意义说，这意味一切有限客体或存在物之所以可能成为这客体或存在物，是由于那作为其基本的无限；或者说，诸客体是相对的——因此也是受限定的——铺陈在无限领域上，没有后者，它们就没有停泊之处。

这使我们想起圣保罗致哥林多人的书信（哥林多前书十三章十二节），在其中他说[[25]](#_25_13)：“目前，我们是看看镜子里混淆的反映；那时，我们将面对面看；现在，我只有知识的一些晃现；那时，我将认识上帝，如他认识我。”“目前”或“现在”意指相对的和有限的时序，而“那时”则是永恒——就我们用词来说，即是般若直观。在般若直观或“知识”中，我看到上帝的本来面目，而不是他“混淆的反映”，或者他的一些片断“晃现”，因为我“面对面”站在他面前——不，因为我之存在犹他之存在。

当无意识——即是阿赖耶识——的底层被突破，所显现出来的是大圆镜智，这也就是般若直观。那一切所由出的原本意志并非盲目和无意识；它之所以似乎如此，是由于我们的无知，这无知使那镜子模糊，甚至于使我们昧于它的存在。盲目是在我们这一边，而不是在原本的意志那一边，它既是基本智慧的又是意志的。这意志是般若智加慈悲。在相对的、有限的层面上，我们对这个意志的所见是片断的；这即是说，我们易于把它当作与我们的心灵活动相分离的某种东西。但当它在大圆镜智的镜子中显现其自身时，它即是“本来面目的上帝”。在其中，般若智与慈悲是不分的。当提到其一，其二必无可避免跟着一起出现。

我不得不另外再说几句。在公案的训练中，当禅师提出一个问题，而弟子接受时，我们常常说到一种人际关系。特别是，当禅师严厉而无可更改地反对学生的智力研习法时，学生会由于不知所措，感到似乎要禅师的援手来把他救起。在禅中，禅师与学生之间的这种关系是不被许可的，因为它不能导致学生的开悟。因为从学生的无意识中生起的是“无”的公案——象征着最终实体——而不是禅师。使得禅师把学生打倒，而学生觉醒之后，反过来打禅师耳光的也是“无”的公案。在这种角力式的关系中，没有有限意义的“自我”在内。在禅的学习中，这一点不可做错误的领会，是极为重要的。

## 五、五个步骤（五位）

在此次座谈会的早期，我曾收到一些问题[[26]](#_26_13)，我看过之后，觉得大部分都偏离了禅所围绕着移动的中心或轴。这使我决定今天对禅的生活和教训做更进一步的说明。

禅，我们可以说，是这么一种奇异的题材，关于它，不论我们说多少或写多少，仍旧无法穷尽它的内容。反过来说，如果我们想如此，我们可以举起一根手指或咳嗽一声，或眨眨眼或发一个无意义的声音，而就能证明它。

因此，有人说，即使所有的海水都变成墨汁，所有的山都变成笔，整个世界都变成纸，如果用来写禅，仍旧书写不尽。如此，我的拙嘴——与佛陀是很不相同的——在前面四次座谈中未能使各位对禅有所了解，也就不足为怪了。

下面所说的，在禅的训练中的五个“步骤”，将会有助于我们对禅的了解。这五个步骤称作“五位”，“位”的意思是“境地”或“阶段”“步骤”。这五位可以分成两组：睿智的和情意的。前面三位是睿智的，后面两位是情意的。中间的一位，即第三位，是睿智开始转入情意，知识开始转为生命的转折点。此处，禅生活中的睿智的了解变为动力性的。“道”有了血肉；抽象的观念变形为一个会感觉、会意欲、会希望、会痛苦而能够去做一切工作的活人。

最后两步中的第一步，禅者努力尽他最大的力量在现实中去实现他所证到的道理。在最后一步，他达到了终点，而这其实是没有终点的。

五位如下：

1.正中偏——“在正中的偏”

2.偏中正——“在偏中的正”

3.正中来——“从正中出来”

4.兼中至——“到达兼”

5.兼中到——“安于兼”

正与偏，像中国哲学中的阴与阳一样，构成了一种两极。正，其字义是“正”“直”“公”“平”，而偏，其字义则是“偏”“片面”“差别”“不平衡”。两者的英文对等语为：

正

绝对（the absolute）

无限（the infinite）

一（the One）

神（God）

暗［dark未分（undifferentiation）］

同一（sameness）

空［emptiness（śūnyatā）］

智慧（般若）［wisdom（prajñā）］

理——普遍的（the universal）

偏

相对（the relative）

有限（the finite）

多（the many）

世界（the World）

明［light已分（differentiated）］

差别（difference）

名相［form and matter（nāmarūpa）］

爱（慈悲）［love（karunā）］

事、个体（the particular）

1

正中偏，“正里面的偏”，意味那蕴涵在多中的一、世界中的神、有限中的无限等。当我们思想时，正与偏就是相对的，而不能合一。但事实是，正既不能独自为正，偏也不能独自为偏。使多（偏）之为多的，是因为一在其中。而设若一不在其中，我们甚至连说也不能说起“多”。

偏中正，“偏里面的正”。如果一在多中，多必然也在一中。多使一成为可能。神即是世界，而世界是在神之中。神与世界是分别的，但又是同一的，因为神不能够存在于世界之外，而其一与其二不可分辨。它们是一体，然则又各自保有它的个体性：神是无限无边被分化，而由各个体所构成的世界则在神的怀抱中寻得安息。

现在我们到达禅者生活中的第三步。这是最为重要的转折点，在此处，前两个步骤中的睿智，现在变为意志，人变成了一个活生生的、有感情有意志的人。在此之前，他仅具有智性，仅具有头脑。而现在，他具有了身躯，身躯中的一切腑脏以及肢体——特别是他的手，甚至像观音菩萨般可扩充至一千（象征无限）。而在他内在的生命中，他则觉得像佛陀出世时所说的话一样：“天上天下，唯我独尊。”

附带说一句，当我引用佛陀诞生时所说的这句话时，有科学头脑的人可能会笑笑说：“多么胡说！一个刚刚从妈妈肚子里生出来的婴儿怎么可能说出这么深富哲学意义的话？简直是无法令人相信！”我想这是对的。但我们必须记得，一方面我们是理性动物，另一方面我们同时又是最非理性的动物，喜欢各式各样的荒唐事——这些事我们称为奇迹。基督不是从死里复活升至天国吗？——尽管我们不知道那是何种天国；他的母亲，童贞玛丽亚，不是在活着的时候完成了同样的奇迹？理性告诉我们的是一回事，但在我们每个人心中都有理性之外的某种东西，使我们甘愿接受奇迹。事实上，我们这些最为普通的人，尽管所属的宗教各有不同，却无时无刻不在完成着奇迹。

路德曾说：“我站在此地，我唯有如此。”当百丈怀海被人问到，什么是最为奇异的事情时，他回答说：“独坐大雄峰。”大雄峰是百丈怀海的寺庙坐落之处。在中文原文中并未说明是谁或什么东西在坐，而只是“独坐大雄峰”。坐在那里的人同山不分。禅者，尽管是处在众生纷纭的世界中，他的孤独仍是显然的。

临济的“无位真人”亦是现在我们面前的每个人，是听着我说话的人，或看我书的人。这岂不是我们每个人所经历的最为奇异的事情？因此，哲学家们就有“存在的神秘”之感——设若他真正感觉到它。

我们常常说到“我”，但我只是一个代名词，而不是实体自身。我常常想问：“这个‘我’代表什么？‘我’和‘你’或‘他’或‘她’及‘它’都不过是代名词，而在它背后的是什么？你能够把它挑出来，告诉我说‘这就是’吗？”心理学家告诉我们，“我”是不存在的，它只是一个概念，意指一个结构或诸种关系的合成。但奇怪的是，当这个“我”愤怒时，它会想毁灭全世界，以及它所象征的那个结构本身。这一个“概念”从何处得来动力呢？是什么东西使得这个“我”宣称它是存在中的最真实之物？这个“我”不可能只是一个虚影或幻象，它必然是某种更为真实的东西。而它确实是真实的，因为它就“在此”——在此，正与偏结合为活生生的矛盾合一体。“我”所具有的一切力量都是从这个合一体而来。爱克哈特（Meister Eckhart）说，生活在上帝中的一个跳蚤，也比一个凭空的天使更为真实。空幻的“我”绝不可能是“至尊者”。

“正中来”中的“正”，与“正中偏”或“偏中正”里的“正”不是同一意义的。“正中来”里的“正”，要和后面的“中”连在一起念，念为“正中”，其意义为“从正（而正即偏）与偏（而偏即正）中直接而来。”“来”即是“出来”之意。因此，整个的句子意味：“从正与偏的矛盾合一中直接出来的人。”

如果我们用A代表正，B代表偏，则第一步骤可用下面的图形表示：

_0005_01

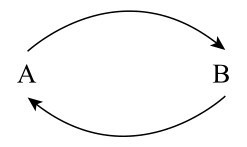
第二个步骤是：

_0005_01

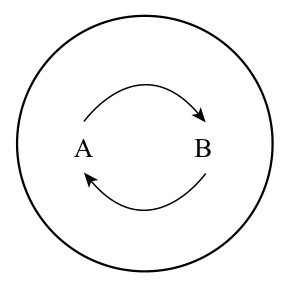
第三个步骤是：

_0005_01

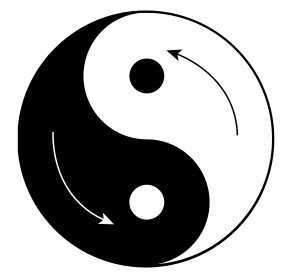
但由于第三个步骤表示着从睿智到意志的转折点，以及从逻辑到人格的转折点，因此该当用下图来表示：



即是说，每一个直线都变为曲线，以表示运动状态；而我们必须记得，由于这个运动不是机械式的，而是活生生的，是创造性的，是无穷尽的，因此，曲线的箭头还嫌不足。或许我们可以用圆环来象征整个运动，使它成为一个无尽转动的法轮形象：



或者，我们更可以采用中国阴阳哲学的象征，作为“正中来”的象征：



“正中来”里的“来”是深具意义的。运动由此处表示出来，与第四步骤“兼中至”里的“至”同等重要。“来”是“出来”，而“至”意味“到达目的的历程”，或者“正在移向目标”。逻辑性的抽象物，Logos（道）现在步出樊笼，而化身为人，如“金毛狮子”般，直接步入纷纭万象的世界。

这个“金毛狮子”就是“我”，他同时是有限的和无限的，不居的又是恒久的，受限制的又是自由的，绝对的又是相对的。这个活生生的形象使我想起西斯廷教堂中米开朗琪罗的《最后的审判》。但禅宗的“我”，就以其外在的显象而言却与基督完全不同，他不像基督这般充满着力量，展用权柄与命令。他是柔和的、不引人注目的，并充满谦卑。

有些哲学家和神学家，把东方的“沉默”同西方的“道”——这个“道”化成了肉身——相对比。然而，他们未尝了解到，东方的“沉默”真意何在，因为它并不与“道”相对立，而是道的本身，它是那“如雷般的沉默”，而不是沉入空无深渊的沉默，也不是那落入死亡的永恒冷漠的沉默。东方的沉默，犹似台风眼，它是风暴的中心，没有它，台风的移动就不可能。把这个不动的中心同它的周遭分开，是把它概念化，而毁坏了它的意义。台风眼是使得台风成为可能的东西。眼与台风互相结合而构成台风整体。在水面上静静移动着的鸭子，不可同它在水面下急急划动着的脚分开——尽管我们看不到它的脚。二元论者往往未曾见到整体。

那些以二元论的观点来思考的人，往往偏重于动的一面或可见的一面，而忽略了其他一切，把动的或可见的一面赋予最大的重要性。譬如，芭蕾舞是典型的西方产品。身体与肢体的律动以最为复杂而和谐的活动方式进行着。我们再看看日本的“能”，何等不同！芭蕾舞几乎全是运动，几乎是脚不着地。运动是在空中进行的，几乎没有静止状态。在“能”一方面，舞台所呈现的却是一个全然不同的景观。静定、庄严，就似乎在行一种宗教仪式，舞者的脚部稳定地落在地面上，而他的重心放在腹部，他从花道[[27]](#_27_13)步出，走向凝视着他的观众。他动着而犹如没有动。他表现出老子的“无为之为”的教训。同样，禅者永远不是显目的，他总是自我隐没的，全然不矫作的。当他宣称自己为“至尊者”时，在他的外在没有任何形迹显露出他的内在生活。他是不动的动者。而事实上，这正是那真正的“我”出现之处——不是我们每个人日常所肯定的那个“我”，而是在无限中发现其自身的那个“我”。这个“我”是我们每个人最安全的基地，是我们每个人都可以在自身中发现的。在这个基地上，我们每个人都可以没有惧怕，没有焦虑，没有犹豫不决的折磨。这个“我”几乎可以被人以为根本没有它的存在，因为它一点也不跋扈，它从不喧闹地要求被人认知，被人看得最重。二元论者没有见到此处，他们推崇芭蕾舞，而感到“能”令他们厌倦。

我们曾讨论过沙利文的焦虑观念，而认识到，焦虑可以分成两类，即精神官能性的焦虑与存在的焦虑，并知道后者是更为基本的焦虑，并且，当这基本的焦虑解除之后，精神官能性焦虑就不治自愈。所有的焦虑，其起源都是由于在我们的意识中感到对我们的处境不完全知悉，这一种知识的缺乏导致不安全感，并因此产生各种程度的焦虑。不论我们遭遇的是何种处境，这个“我”都是这个处境的中心。因此，当我们对这个“我”不能彻底知悉时，诸如下面的想法与问题就会不断折磨我们：

“生命有什么意义？”

“所有的一切真正都是‘虚空的虚空’吗？设若如此，是否还有希望去抓到那真正值得追求的东西？”

“我被丢进这残酷的现实旋涡中，一切都是受摆布的，一切都是被限制的，一切都是绝对无法更改的。我多么无助！我只是命运的玩偶。然而我渴望自由；我要做自己的主宰，我无法为自己做抉择，然而不管怎么样，我却非做选择不行。我不知如何是好。但是，在这一切困惑人、折磨人的问题后面的那个‘我’又是谁呢？”

“何处是安全的地方，可以让我没有焦虑之感呢？或者，什么是‘我’？因为，我知道，‘我’可能就是那安全之处。这难道竟是我到现在还没有找到的吗？我一定得找到这个‘我’，然后就一切都安然了！”

2

“正中来”已经对所有这些问题做了回答，但是，当我们到达第四步“兼中至”时，我们对于这个“我”就知道得更多，对于它强烈的行为知道得更多，然而，这行为却是无为。这一种情况，我希望在我们到达第五步时，能够变得明晰，在第五步时，禅者已经到达他最后的目标。在此处，他纯朴地坐着，身上布满了尘埃。

现在让我们说一说第四个步骤。事实上，第三步和第四步是密切相连的，我们无法把它们确切分开。

当禅者的心灵还处于逻辑或认知状态时，他仍旧会意识到正与偏，把它们认作是矛盾的统一。但当走入“兼中至”时，他已经从台风眼中走出，而投身到风暴之中。正与偏这时一同抛却。他现在自己即是风暴。

“兼”意为“两者”，既是黑又是白，既是暗又是明，既是爱又是恨，既是善又是恶——而这乃是禅者现在生活于其间的世界实况。“正中来”仍残留着第一与第二步骤的余迹，但“兼中至”则已完全把它们丢在背后，因为现在生命自身把一切智性上的困惑悉行剪断，或者更确切些说，它现在无所区别地、整体地包容了睿智的与意志的一切事物。现在它面对着我们所处身于其中的整个世界，以及它的一切“残酷事实”。禅者现在直接“落足”（至）于这个世界。他真真实实的生活于焉开始。“兼中至”的意义乃是：“他现在步入二元世界（兼）之中。”禅者的慈悲生活现在是真真实实开始了。

赵州从谂，唐代伟大的禅师之一，他的寺庙所坐落的山中，有一座出名的天然石桥。有一天，一个和尚来拜访赵州，对他说：“您的石桥是天下闻名的，可是我看起来却不过是驼背的木桥而已。”

赵州回答说：“你只看到驼背的木桥，却没见到真正的石桥。”

和尚说：“什么是石桥？”

赵州说：“骡马从上过，驴子从上过。”

恒河的沙，尽管被千万牲口践踏，尽管千万牲口的屎尿排在上面，却从不抱怨。千万牲口的脚印在恒久的时间中都慢慢被平复，而它们的屎尿都被吸收，留下那沙子永远是干净的。赵州的石桥亦是如此：不仅是骡马、驴子从上面经过，现在还有各式各样的交通工具，包括汽车、大卡车等，而它永远都愿意荷载它们。即使当它们滥用了它的温厚，它却仍旧一丝未被骚乱。禅者的“第四个步骤”正像这样一座桥。当他的左脸已经被打，他可能不会把右脸也转过来，但他却为了他的人类同胞之福利默默地工作着。

一个老妇人有一次问赵州：“我是个妇人，妇人的生活真是可怜。小时候，她要听父母的命令。出嫁后要听丈夫的命令。等到老了，又要听儿子的命令。她的生活除了听命之外就没有别的。为什么她必须过这种永无自由和独立的生活呢？而有些人却连一点责任也不必负担，为什么她不能像这些人一样呢？我反对这种古老的生活方式。”

赵州回答说（愿你这样想）：“让别人去拥有他们所要的吧，至于我，我愿继续命运给我的任务。”

我们可能要抗议，赵州对老妇人的劝告，无疑是要她过一种绝对依存的生活方式，这与现代的生活精神是完全相悖的。他的劝告太保守、太消极、太自我溟濛，不顾个人的独立性。难道这就是佛教所谓的忍、受与无为吗？我并不想替赵州辩护。

但让我们选一个例子，可以使赵州自己去回答这个问题并表明他自己的看法。

有人问他：“你真是了不得的圣人啊！当你死后，你要到哪里去呢？”

大师回答：“我要在你们所有这些人之前到地狱去！”

问话人如闻晴天霹雳，说：“这怎么可能？”

大师毫不犹豫地回答：“如果我不先到地狱，谁会等在那里救你们这些人呢？”

确实，这句话说得刺人，但从赵州的禅的观点来看，他是完全对的。此处他毫无自私的动机。他整个的生命都是为了他人。设若不是如此，他不会这般毫无隐讳地直言直语。基督说：“我是道路。”他召唤别人从他得救。赵州的精神与基督相同。他们两者都没有骄横的自我中心精神。他们只是朴直地、全心全意地表白他们的爱之精神。

有一个人问赵州：“佛是觉者，并且是一切众生的大教师。他一定是完全免除了所有的烦恼，是不是？”

赵州回答说：“不是，他有最大的烦恼。”

“这怎么可能！”

“他的大烦恼就是要拯救众生！”这是赵州的回答。

日本一位伟大的禅师曾把禅者在这一方面的生活做如下的描绘：

菩萨在对立矛盾物中转换——黑与白、暗与明、平等与差别、一与多、有限与无限、爱与憎、友与敌等。在尘与灰中，菩萨以无限变化之身，头上、脸上都是泥泞灰尘而工作着。在那种种烦恼无限混乱中，菩萨在世事的变迁无定中生活，正如日本谚语所说：“七次翻覆，八次站起。”他像火中莲花，在火的洗礼中，越烧越亮。

临济对他的“无位真人”有如下的描绘：

“他在屋子里，但并没有离开路，他在路上，但并没有离开屋子。他是常人还是大圣人？无人能断。连魔鬼也不知把他放在什么地位。连佛陀也不能随意安置他。当我们想把他指出，他已不在那里，他已到山的那边。”

《法华经》中说：“只要一人未曾得救，我就要回到此世来帮助他。”在这经中，佛说：“菩萨永不进入最终涅槃。他要停留在众生之中，为教育与开悟他们而工作。只要能有助于众生幸福，他不辞任何苦难。”

在一本称作《维摩经》的大乘佛经中，其主要对话者是一位佛陀的在家弟子，他是一位大哲者。有一次，据说他病了，佛要一个弟子去探问他。但没有一个弟子敢去，因为维摩诘是如此无敌的谈话者，以致当代中没有一个人能打败他。最后，文殊接受了佛陀的托付。

当文殊问到维摩诘的健康时，后者回答说：“我生病是因为众生皆病。只有当他们痊愈我才能痊愈。他们不断受着贪、嗔、痴的侵袭。”

如此，我们可以看出，爱与慈悲乃是佛与菩萨的本质。这些“烦恼”使得他们只要一人尚未开悟，就留在众生之中。有一句谚语说：他们“八千次往来于此病苦世界（娑婆往来八千度）”，这句话的意思是说，佛与菩萨会无限次地到我们这充满苦痛的世界，这正是因为他们的爱没有边界。

中国人对于佛教的伟大贡献之一，是他们对于工作的观念。把工作当作佛教的一个特点，而有意地去努力建立起来的是约千年前的百丈怀海禅师，他是使禅堂组织与佛教其他组织有所不同的人。在百丈怀海之前，和尚们的主要时间是用在学习、坐禅与遵守戒律上。但百丈怀海不满足于此，他要追随六祖惠能的榜样——六祖原先是中国南方的一个农夫，靠砍柴、卖柴为生，后来他获得允许加入僧道，又被指定到后面劈柴碓米，以及其他卑微的工作。

在百丈怀海特别为禅宗和尚们建立的新寺院中，规则里有一则就是关于工作的：每个和尚——包括方丈在内——都需参加手工或卑微的工作。即使当百丈年老之后，他都拒绝把庭院工作放下。他的弟子们为了他的高龄担心，把他的工具藏起来，免得他再像以前一样辛勤工作。但百丈说：“不做工我就不吃饭。”

就由于这个原因，在日本以及中国的禅宗僧堂都是干净整齐的，和尚们随时都准备着去做任何劳作——不论是多么脏的，多么不讨人喜欢的。

工作的精神恐怕自古以来就深深根植在中国人的心灵中，就如我在第一章提到的，庄子故事中的农夫拒绝用桔槔，他不在乎慢慢地做，因为他爱工作。这与西方的——实际上，是整个现代世界的——节省劳力观念完全是不相合的。现代人由于设备的精巧而节省劳力，但是当他们节省了劳力，盈余了大堆时间来娱乐和做其他事情。他们却发了数不尽的怨言，抱怨他们的生活是何等不令人满足，或者，他们转而去发明武器，只要按一下按钮，就可以杀死数千万人。况且，你听听他们怎么说：“这是为了和平。”当我们不把潜藏在人性里面的基本邪恶摧毁，却听凭智力任行其是，让它去发明种种扫灭人类最迅速有效的方式——这岂不是令人吃惊的事吗？当庄子故事中的农夫拒绝变成机械心灵时，他是否预见了21或22世纪之后的这些所有的邪恶？孔子说：“小人有了太多的闲空，必定会去想出种种恶事。”

在结束之前，让我再谈谈菩萨或禅者的六种德行——名曰六波罗蜜：

1.布施（Dāna）

2.持戒（Sila）

3.忍辱（Ksānti）

4.精进（Virya）

5.禅定（Dhyāna）

6.般若（Prajñā）

（1）布施或施舍 其意义是为了众生的福祉，把自己所能够给予的一切都给予出去：不仅是物质方面的，而且包括一切知识——世俗方面的知识，以及宗教上或精神上的知识（属于法——最终的真理——的知识）。菩萨为了解救他们，甘愿牺牲自己的生命（关于诸菩萨的故事，见于《本生谭》）。

日本佛教史中，关于禅师的自我牺牲，有一个令人醒目的例子，大约在16世纪，日本被许多诸侯瓜分，掌权者都是些好战者。织田信长后来建立最有势力的一国，当他打败了邻近的武田一族，这家人有一个逃到禅寺里寻求保护。织田的军队要求把这个人交给他们，但住持不肯，他说：“现在他来求我保护，我是佛陀的信徒，不能放下他不顾。”军队的首领威胁说，如果不把人交出来，就把里面连人带庙一起烧毁。由于住持仍不屈降，那座庙——有好几栋建筑——就开始被放火烧起来。住持和少数几个愿意跟他一同牺牲的和尚，被逼到塔门的第二层上面，在那里，他们盘腿而坐。住持要每个和尚把这时所想的说出来，并要他的追随者们为了这最后的时刻而做心理准备。每一个人都表达了自己的观点。当轮到住持时，他只是静静地诵念了下面几行诗，然后与他的追随者们一同烧化：

为了平心静思，

不须山中隐退。

自净诸般情欲，

火焰亦足清心。

（2）持戒 即遵守佛陀的戒律，这些戒律有助于德性生活。对出家人来说，戒律是用以维持僧伽制度的方式。而僧伽乃是一个典型的社会团体，其理想是过一种安详、和谐的生活。

（3）忍辱 这两个字通常被解释为“耐心”，但其正确的意义是有耐心，或更正确些说，沉静地去做谦卑的事情，或者，如孔子所说：“人不知而不愠，不亦君子乎？”追随佛的人，当未被人充分赏识时，绝不会觉得受了屈辱，即使被人家很不公正地忽视了，亦然如是。在任何不利的环境下，他们仍旧沉静而有耐心。

（4）精进 字源学上的意义是“精力充沛”。它的意思是说，要恒久热忱地献身于与法相合的每件事物。

（5）禅定 即在任何环境之下都保持心的平静，不论这环境是合意还是不合意。而尽管逆境一个接着一个来临，仍旧既不被骚扰，又不被挫折。这需要极深的训练。

（6）般若 在英文中——以及整个欧洲语文中——没有一个字和此词相当。因为欧洲人没有完全相等于般若的经验。般若是当一个人以最基本的意义感受到诸事物的无限整体时的经验，用心理学的方式说，就是当有限的自我突破了它的硬壳，而将它自己同那无限相关联时的经验——这无限包括了一切有限之物，因此亦包括了一切瞬时变迁的事物。这种经验相类于对于某种事物的整体直观，这种直观超出了我们所有特殊化的、特定化的经验。

3

现在我们到达最后一步：“兼中到”。在这一步和第四步间的不同，是用“到”来替代“至”。事实上，“至”和“到”是同一个动作，意味“到达”。但依照传统的解释，“至”还没有完成“到达”的动作，行者还在路上，而“到”则表示已经完成了动作。禅者业已达到了他的目的，因为他最终的境地已经达到。他仍旧像以往一样不屈不挠地工作，他同他的同胞一同留在世界上。他的日常生活并未改变，改变了的只是他的主体。白隐是日本近代禅宗的创始人，曾经这样来表明这种情况：

雇佣了这个拙愚的老圣贤，

让我们用雪将井填满。

毕竟，禅者的生活到了此一境地，已经没有什么可说，因为他外在的行为并不是显赫的，他完全沉浸在内在生活中。外表上他可能褛褛褴褴，以最卑微的身份在工作着。在封建时期的日本，乞丐中往往有不被人识出的禅者。至少我们可以找到一个例证。当他死后，他乞食用的碗偶然被人注意到，而发现上面有用中国古文写的一些话，表示着他对禅的领悟以及他对生命的看法。事实上，日本的一位伟大禅师——盘珪禅师就曾做过乞丐，后来人们认出了他，而请他去教当时的封建诸侯。

在结束之前，我要再引一则能够表明禅宗特性的“问答”，并希望它能够把前述禅者的生活做更明了的表达。在禅者的生活中，与基督教的圣者们最为不同之处，可能在于他们的爱中缺少那种易动情感的特色。基督教的圣者们，把爱以一种特有的方式归向基督，但佛家弟子却几乎与佛没有关系，而只是与他们的同胞相关。如我们在前面所提到的，他们的爱是以一种为他人工作的方面表示出来。

泰山脚下有一个茶店，是一个老妇人开的，而山上则有一座闻名全国的禅寺。每当有行脚的和尚向老妇人询问怎样去泰山时，她就说：“直走。”当和尚照着她所指的方向走时，她却说：“又一个走了同样的路。”禅僧们都弄不清楚她是什么意思。

这件事传到赵州的耳朵里。赵州说：“好，我去看看，到底是怎样的老太婆。”他走到茶店，问老妇人怎样去泰山。当然她告诉他直走，而当赵州也和其他和尚同样做时，那老妇则说：“一个好和尚，他和别人走了同样的路。”当赵州回到僧众之间时，他说：“今天我把她看得透透彻彻！”

我们可能要问：“赵州既然和别的和尚没有做任何不同的事，为什么他能够把老妇人看得透透彻彻呢？”这个问题是我们每个人都得自己去回答的。

总之，禅要我们去做的是：为自己寻求开悟，并帮助他们如此去做。禅也有“祈祷”——尽管这同基督徒的祈祷很不相同。这种祈祷通常分为四种，而后两种则是前两种的扩充：

众生无边誓愿度

烦恼无边誓愿断

法门无量誓愿学

佛道无上誓愿成

禅有时不论看似何等令人困惑，或神秘，或充满矛盾，它终究是一个单纯的教训：

诸恶莫作，

众善奉行，

自净其意，

是诸佛教。

这不是可以用于一切人类处境的吗？——不论是现代或古代，还是西方和东方。

注解：

[[1]](#_1_38) 基督徒把教会认作是拯救的中介，因为教会象征了基督，而后者是拯救者。基督徒不是个人独自同上帝相关，而是通过基督；而基督是教会，并且教会是他们聚集在一起的处所，让他们经由基督向上帝祈求拯救。就这一点而言，基督徒是群体心灵的，但就社会意义而言，他们采用个人主义。

[[2]](#_2_34) 桔槔：横木的一端有水桶，另一端缚以重物以汲水。见《庄子·天地篇》。

[[3]](#_3_30) 见下文页，以及Essays in Zen Buddhism第一卷，第227页以下。

[[4]](#_4_30) 这种经验是武士们常常提到的。这是一种无法描绘的东西，只能从内在感觉到，是从某个人或某个东西发出。人们常常说到，某些刀剑充满了杀气，而另一些则使人感觉到敬畏，或尊敬，或慈善。这要靠造剑者的性格或气质而定，因为艺术作品反映出艺术家的精神。在日本，刀剑不仅是屠杀的兵器，而是一种艺术品。当一个人或明或暗地存着一种意念，想杀某人，他也会散发出杀气。当一队士兵出发要去攻击敌人，据说上空也会盘旋着这样一种杀气。

[[5]](#_5_28) 无衣，既意味着独立“无依”，又意味着无衣。衣，第一个意义是“依”，第二个意义是“衣”。

[[6]](#_6_28) 译注：下面九段系依铃木大拙英文所译，皆取自《临济录》。与之对应的《临济录》原文见本书附录二。

[[7]](#_7_28) 整个的说法中，“我”都代表那“人”，或者用“我”的说辞，代表那“绝对主体”。

[[8]](#_8_28) 原文无“它”字，因中文主词常省略。此处“它”代表“实体，或人，或自我”。

[[9]](#_9_26) 五道：神道、人道、畜生道、饿鬼道、地狱道。

[[10]](#_10_26) 梵文为Avidyā（译注：英文原用“the darkness of ignorance”）。

[[11]](#_11_26) 不动、清净或安静——所有这些都是指一种意识状态，在其中所有的思想波动都一律引退。也被称作无知的黑渊，或无意识的黑渊。这是学禅的人要用一切方法去避免的，而不要把它认作是禅宗格律（discipline）的最终目标。

[[12]](#_12_26) 一般而言，人对于了解佛教真理的禀赋分为三种：上、中、下。

[[13]](#_13_26) “我”原文是用“山僧”，临济以此指他自己，这个谦卑的称谓，不仅是指临济那属于这个处处受限制的世界之个体，也是指那居住在绝对主体或虚空的超越境界中的悟者。一个在这种境界中的人，是不会像一个片面个体化的人或心理学所界定的自我那样行动或行为的，他也不像一个抽象的概念那样行动或行为，而是以他整个的生命或人格而行动。当我们继续读下去，将会更为明显。

[[14]](#_14_26) “它”是由译者（铃木大拙）所加，意指法或实体或人或道。

[[15]](#_15_24) 钵囊是旅行的和尚装乞食的钵子用的。屎担子是一种轻蔑词，指那些眼睛尚未开向佛法、心还被空洞的名词及闲杂的思想所充满的和尚。后面这些东西，就像排泄物一般，是不应该留在身体里的。那些只知堆积观念，而根本不能实现这些观念的和尚，也被称作“饭囊”或“臭皮囊”。

[[16]](#_16_22) 讽喻嘴巴紧闭之状。

[[17]](#_17_20) 见前，并参看笔者所写的Living by Zen（London，Rider，1950），p.24。

[[18]](#_18_20) 参看笔者写的Studies in Zen（London，Rider，1955），pp.80 ff.。

[[19]](#_19_20) 即老子的“无名天地之始”的“无名”状态。

[[20]](#_20_18) 布袋，七福神之一，形似弥勒佛。

[[21]](#_21_18) 参考笔者所写的Manual of Zen Buddhism（London，Rider，1950）中第129页的插图，那是一个理想的禅者走出来，要去市场——即世界——以拯救众生。

[[22]](#_22_18) 参考《楞伽经》（The Lanka Vabara Sutra，London，Routledge 1932），pp.38，pp.40，pp.49等，并参看笔者的Essays in Zen Buddhism，Series（London，Rider，1949），p.253 ff.and p.252。

[[23]](#_23_16) 参看笔者的Essays in Zen Buddhism，Series（London，Rider，1949），p.253 ff.and p.252。

[[24]](#_24_16) 临济语录，是由他的弟子所编写，包括一万三千三百八十字，被认作禅宗语录的最佳纪录之一。1120年所出现的宋代版本，被认作是以更早的版本为根据的，但后者已失传。参看笔者的Studies in Zen，pp.25 ff。

至于盘珪，请参看笔者的Living by Zen，pp.11ff。他强烈反对盛行于他当时的公案习禅法。他与白隐同代，但较为年长，就我们所有的材料，后者对他一无所知。

[[25]](#_25_12) Knox版。

[[26]](#_26_12) 1.在禅的著作中，何以对文化条件、社会结构与人类福祉的关切如此之少？与这个问题相关的是，禅（发现最终的自我）用于成为致死的原因，如在剑术中。如此，在这样一种对自我的回返中，是否对于人人风云不测的生活，有迟钝感的危险？禅师和学生们是否参与他们所处时代的社会问题？

2.禅对于伦理的态度如何？对政治与经济剥削的态度如何？

3.悟与基督教中所说的改宗（译注：由不信教变为信教的转变）之间有何区别？在你的一本著作中，你说你想它们是不同的。除了在谈论这件事情中所用的文化语言的不同之外，是否还有任何其他的不同？

4.在基督教的神秘主义中，充满了爱欲的图像——在悟中是否有任何此种痕迹？或者，是在悟的先前阶段有这种痕迹？

5.禅是否有一个标准以分辨真正的神秘体验和幻觉的体验呢？

6.禅对于个人的历史，他的家庭、教育和社会建制所给予他在同自己疏离方面的影响，具有何种兴趣？我们有一些人关心这件事，想由个人的教育与社会建制方面的改善，来阻止后代的这种疏离。如果我们知道是什么东西造成不健康，或许我们就能够做一些事情，使得成年人的危机在发生之前，不致发展出来。

7.禅是否曾提及何种童年的发展经验最能导致成年时的开悟？

8.禅师们对待学生，开始时似乎不顾及学生本身是何种样子，或者说，至少并不明白或直接表示出此种注意。然则我们仍旧可以想见，这样一个人学禅可能是出于虚荣，或意在寻找一个新的神——这种需要他自己可能是无意识的。如果他认识到这件事实——即是，他自己的方向只能把这种体验变成灰烬——则是否有助于他发现那正确的路途？禅师是否会说出他个人的感受以及在寻道途中可能遭遇的阻碍？即或未尝这样做，我们是否可以设想，如果这样做了，是否会使学生更易于达到目标？

9.就你对心理分析的了解而言，你觉得它能够向患者提供开悟的希望？

10.对于可能出现在坐禅中的心象，禅的态度是什么？

11.对于情绪的成熟，以及人在社会存在——即“人际关系”——中的自我实现等问题，禅是否关心？

[[27]](#_27_12) 花道：日本旧剧舞台的一部分，由舞台旁侧贯通观众席的演员上下场的一条道路。

# 第二篇 心理分析与禅佛教 埃里希·弗洛姆



在这个题目中，我们讨论到两个体系，这两者都是关乎人的本性的理论，并且是导致人的泰然状态的实践方法。两者各自代表东方与西方的典型思想。禅是印度的理性与抽象思考同中国人讲求实际的性格相融合的结晶。心理分析全然是西方的，而禅则全然是东方的；心理分析是西方人道主义同理性主义的结晶，也是19世纪浪漫主义对人心中的种种黑暗力量之追求的表现，这些黑暗力量逃出了理性主义的掌握。更进一步回顾，希腊的智慧和希伯来的伦理，是这一门科学性的治疗学的精神源泉。

然而，尽管禅与心理分析，两者所讨论的都是人的本性，以及使人蜕变的实践方法，两者的区别却大于相似之处。心理分析是一种科学方法，是彻底非宗教性质的。禅则是一种达到开悟的理论与方法，它是一种体验，这种体验，在西方人看起来，可以说是宗教性的或神秘性的。心理分析是一种治疗精神疾病的方法；禅则是精神拯救的道路。关于两者之间的关系所做的讨论，是否除了说它们之间只有彻底而不可沟通的区别之外，就得不出任何结果呢？

然而，许多心理分析家却逐渐对禅感到越来越大的兴趣。[[1]](#_1_41)这种兴趣的根源何在？它的意义是什么？本文的目的就是想对这些问题做一个回答。本文并不想对禅宗思想做一个系统的呈现，这个任务是超乎我的知识与体验的；同时本文也不想把心理分析做一个全貌的呈现，因为那是本文的篇幅所不允许的。但是，在本文的第一部分，我仍将说明心理分析的一些重点，这些重点同心理分析与禅之间的关系有着密切关联。同时，这些重点代表了弗洛伊德的心理分析所延伸出来的基本概念，这些基本概念有时被我称为“人道主义的心理分析”。以这种方式，我希望表明出来，禅的研究何以对我有极大的意义，并且我相信，对于学心理分析的人都有着重要的意义。

## 一、今日的精神危机与心理分析的任务

在本文讨论之初，我们必须思考一下在历史上的这个艰困时期，西方人在精神上所经历的危机，以及心理分析在这个危机中的作用。

生活在西方的人，虽然大部分没有清楚地感觉到（或许大部分人一向都是如此），他们正在经历着西方文化的一个危机，但是至少一些有批评眼光的观察者都共认这个危机的存在，并了解它的性质。这个危机可以被描绘为“不安”“倦怠”“时代病”，死气沉沉，人的机械化，人同自己、同他的同胞以及同自然的疏离[[2]](#_2_37)。人追随理性主义，业已到达理性主义变得完全不合理性的地步。从笛卡尔以后，人就日益将思想同情感分离；人们认为只有思想才是合理的，而情感，由其本性使然，就是不合理性的。人被劈为两半，一半是智性，这被认为是真正的我，它要控制另一个我，就如同要控制自然。用智性控制自然，以及生产更多更多的货物，变成了生活的最高目标。在这个程序中，人把他自己变成了物，把生命变成了货物的附属品，生活被持有所统治。在西方文化的根源（希腊和希伯来文化）中，生活的目标是完美的人，现代人则认为生活的目标是完美的物，以及如何制造此物的知识。西方人现在处于一种精神分裂性的无能——无能于体验情感。因此，他感到焦虑、躁郁和绝望。口头上他仍旧把幸福、个人主义和创造视做生活的目标，但实际上他没有目标。问问他为什么活着，他所有这一切经营是为什么，他会十分难堪。有些人会说，他们为了家庭而活，有些人会说是为了“玩乐”，另外一些人会说是为了赚钱，但实际上，没有一个人知道是为什么而活；他没有目标——除了是想逃避孤寂与不安全感之外。

确实，进教堂的人，今日比一向都多，讨论宗教的书变成了畅销书，而大家口口声声说上帝，也比一向更多。然而这种现象却是深沉的唯物态度同非宗教态度的掩饰，并且是对19世纪一个空洞的反应，这个反应的原因是由于人们感觉到不安全，感觉到需要同他人一致化。19世纪明显的倾向，可由尼采的名言表示出来：“上帝已死。”今日的人们表面上虽信奉宗教，但就真正的宗教态度而言，没有实质。

19世纪的舍弃有神论的观念，从某个角度来看，是一件不小的成就。人跨出了一大步，投入客观之中。地球不再是宇宙的中心；人丧失了他在一切造物中的中心角色，一切万物不再是由上帝所造并受他统治的。弗洛伊德从新的客观观点来研究人的潜藏动机，而认为人信仰一个全能、全知的神，是由于人类生存状态的无助，是由于人想求得伸出援手的父母亲——这父母亲便以天上的神为代表。弗洛伊德看出来，人唯有自己救自己；伟大的教师、父母、朋友与爱人的援手，确实能给他帮助——但是只能帮助他勇敢地接受生存的挑战，并用全心全力去做反应。

人放弃了父母般的上帝这个幻象，但他也同时放弃了所有伟大的人道宗教的目标：克服自私的自我所构成的种种限制，而达到爱、客观、谦虚和对生命的尊重，如此，使得生活本身成为生命的目的，而人变成他潜能中所能够变成的样子。这些目标是西方伟大的宗教的目标，同时也是东方伟大的宗教的目标。然而，东方与西方的不同之处却在于它们的宗教没有受到父神这个概念的拖累；西方的一神论宗教中，却对这个父神表露出强烈的渴求。道教和佛教在合理与讲求实际方面，要超乎西方宗教。他们能够实事求是地、客观地去看人，而除了“觉悟者”之外，并没有别的东西可做人的引导者，而人又是可以被这些觉悟者所引导的，因为每个人在内在里都有着觉醒与开悟的能力。这乃是何以东方的宗教思想——道教与佛教，以及它们在禅宗中的结合——对今日西方具有了如此大的重要性。禅宗帮助人为他的生存问题寻得答案，这个答案在本质上同犹太-基督教所给予的答案并无不同。然而禅宗的答案却与现代最珍贵的成就不相冲突，即它不违背理性、真实主义与独立。东方的思想比西方思想更合乎西方的理性思想，可以说是一件耐人寻味的事。

## 二、弗洛伊德心理分析概念中的价值与目标

心理分析是西方人的精神危机以及寻求解决的意图的典型表现。在近来的心理分析学发展中，在“人道主义”的心理分析与“存在主义”的心理分析的发展中，明显呈现出这一种趋势。但是，在我讨论我的“人道主义”心理分析学之前，我要说明一下，弗洛伊德自己的体系，并不像大部分人所以为的，只关乎“疾病”与“治疗”的概念，而是关乎人的“拯救”的，它绝不只是精神病人的治疗学。表面上看来，弗洛伊德是新的精神病治疗学的创始人，而他终生的主要兴趣也就是放在此处。然而，如果更近一些看，我们会看出在这个精神病治疗学背后有着一种完全不同的兴趣，而这个兴趣是弗洛伊德甚少表明，甚或连他自己都很少意识到的。这个隐藏的概念其首要的目标并不是精神疾病的治疗，而是一种超越疾病与治疗的东西。这种东西是什么？他所建立的“心理分析运动”的宗旨是什么？弗洛伊德对人的未来的看法又是什么？他的运动所赖以建立的教条是什么？

弗洛伊德给予这个问题最清楚的答案可能就是“何处有本能冲动，何处就要有自我”。他的目标在于用理性来控制非理性的、无意识的欲望，在于使人从他的无意识力量中解脱出来。人若想控制他自身之内的无意识力量，就务必对这些力量有所认知。弗洛伊德的目标在于对事实有恰当的知识，而这种知识乃是人在这个世界上唯一的引路灯。这些目标是理性主义、启蒙哲学与清教伦理的传统目标。然而，宗教与哲学虽然设定了这些目标，以便通往乌托邦，弗洛伊德则是——或者，他相信自己是——第一个把这些目标建立在科学基础上（他使用的方式就是对无意识领域的发掘），并指出这些目标如何得以实现。弗洛伊德一方面代表了西方理性主义的极致，一方面他又以他的天才克服了理性主义的虚假与肤浅的部分，转而将理性主义与浪漫主义结合在一起。这浪漫主义，在当时的19世纪，正是理性主义的有力反对者，因为它所尊重的是人的非理性面，即人的情意面[[3]](#_3_33)。

至于对个人的治疗，弗洛伊德所抱的哲学与伦理目标要比一般人所想象的更大。在导论上，他曾提到想用某种神秘的实践方式来导致内在人格的基本改变。然后他继续说：“我们必须承认，心理分析治疗学选择了一个类似的方法。它的目的在加强自我，使它更能不依赖超自我来扩充它的监视领域，以便占领本能冲动中更多的部分。何处有本能冲动，何处就应有自我。这是一种文化工作，如同须德海之填平。”他以同样的口吻说，心理分析治疗学意在“将人从他的精神官能症状、禁止以及变态性格中解救出来”。[[4]](#_4_33)他也同样看出，心理分析者不只是一个“治愈”患者的医生，他说：“心理分析者为了在某些分析情况下作为患者的楷模，在某些情况下作为患者的教师，他必须在某种意义上处于超越的地位。”他又说：“最后，我们不可忘记，分析者与患者的关系是建立在对真理的爱上面，即是建立在对事实的认知上，它排除任何的回避和欺骗。”

在弗洛伊德的心理分析概念中，还有其他因素是超越一般疾病与治疗概念的。对于东方思想——特别是禅宗——有所了解的人，在听到我下面所要述及的因素时，会注意到它们同东方思想并非无关。此处最先要提及的是弗洛伊德的知识导致改变的概念，他认为理论与实践不可分开，而在知己的这个行为本身中，我们就改变了自己。无须说，这一个概念同弗洛伊德当时和今日的科学心理学的概念有所不同，在这种科学心理学中，知识只是理论上的知识，而对知者没有改变的作用。

弗洛伊德的方法还有另一点同东方思想，特别是禅宗密切相关。对于有意识的思想体系的高度估价——这在现代西方人是典型的态度——弗洛伊德并不赞同。他认为，我们的意识思想只不过是我们内在心理程序的一小部分，同我们内在的巨大力量相比，它其实是很不重要的。我们内在的这些力量是黑暗的、非理性的，同时又是无意识的。为了对人的真正本性有所洞察，弗洛伊德要打破有意识的思想体系，他所用的方法是自由联想。自由联想抛弃了合逻辑的、有意识的、约定俗成的思想方式，而另辟新途。它导向我们人格的新渊源，即无意识领域。关于弗洛伊德的无意识领域的内容，不论我们有何种批评，他却由于自由联想的方法而超越了西方约定俗成的理性思维模式，而移向一个新的方向。这个方向在东方思想中已经有着更彻底、更进一层的发展。

还有另一点是弗洛伊德同当代西方态度彻底不同的。我的意思是，他愿意花费一年、两年，或更多的时间为同一个人做心理分析。当然这使得弗洛伊德受到许多批评。无须说，我们应当使分析工作尽量迅速有效，但此处我想强调的是，弗洛伊德有勇气说：我们可以为一个人花费好几年的时间，只要能帮助他了解自己，就是有意义的。从功利的观点来看，从盈亏的立场来看，这是不值得的。我们会说，这样一种冗长的分析是不值得的。从社会效果上来看，一个人的改变并没有什么重要。如果我们要了解弗洛伊德的方法的意义，则必须超越现代“价值”观念，超越手段与目的的现行观念，超越借贷对照表。如果我们认为一个人不是任何物所可与之比拟的，如果他的解放、他的幸福、他的觉悟——或者不论我们用什么名称来称呼它——是我们“最终的关怀”，则我们就不能用时间同金钱作为衡量此目的的尺度。具有眼光与勇气发明这样一种方法，其中蕴涵着对一个人如此广大的关切，这是超乎西方习俗思想的。

前面的话并不是说弗洛伊德在有意识的意向中，接近东方思想或禅宗思想。我前面所提到的许多因素，在弗洛伊德的心中与其说是有意识的，不如说是无意识的。弗洛伊德完全是西方文化的产儿，又特别受18与19世纪思想的影响，以至于即使他接触到禅宗思想，他都不会与它相关。弗洛伊德对于人的图像，本质上是18与19世纪的经济学家与哲学家所绘制出来的图像。这些人把别人看做是一个竞争者、孤立者，他之所以与别人相关只是由于要交换经济与本能的满足。就弗洛伊德看来，人是一个机器，由力比多所驱使，而其控制原则则是将力比多兴奋保持最小必需量。他认为人基本上是自我本位的，而同他人相关只是为了满足本能欲望的需要。就弗洛伊德看来，乐趣是紧张之解除，而不是喜悦之体验。人被看做是智性与情意分裂的；人不是整个的人，而是启蒙哲学家们所言的智性自我。友爱是一种不合理的要求，是同事实相反的；神秘体验是一种向婴儿期的自我迷恋之退化。

前面我试图要说明的是弗洛伊德的体系中虽然有这些同禅宗相违背的地方，它却仍然有些因素超越了一般的疾病与治疗概念，超越了关于意识的传统理性概念，这些因素导致心理分析更进一步的发展，而这个发展却与禅宗思想有着更为直接的相似之处。

然而，在我们讨论“人道主义的”心理分析与禅宗的关联之前，我想指出一件事实，即是，来要求做心理分析的患者以及他们所提出的问题的改变。这个改变对于了解心理分析的进一步发展是十分重要的。

在这个世纪的开始之际，来找精神病学家的主要是有病症的人。他们或者是一只手瘫痪了，或者是有驱迫性的清洗症，或者是有某种去除不掉的念头。换句话说，依照病这个字在医学上的意义，他们是生病了；某种东西阻碍了他们，使他们不能像所谓的正常人一样发挥社会功能。如果这是他们所生的病，则他们的痊愈概念是与他们的疾病概念相一致的。他们想把这些病症排除，而他们的“健康”观念，就是不要生病。他们要求和一般人一样健康，或者我们可以这样说，他们不要比社会一般人更不快乐、更不安宁。

这样的人现在仍旧来向心理分析者求助，而对他们来说，心理分析仍旧是一种治疗方法，旨在把他们的病症排除，使他们能够发挥社会功能。但以前他们在心理分析者的病患中占多数，现在他们却是少数——或许这并不是数量上的减少，而是由于比例上的减少。今日的病患多数并非习俗意义上的病人，他们在社会上照常运作，但他们确实患着时代病，即我前面说过的那种死气沉沉。心理分析的这种新患者并不知道他们害的是什么病，他们抱怨心理躁郁、失眠、婚姻不快乐、工作无趣以及其他类似的困扰。他们通常相信这种或那种症候是他们的问题所在，只要把这些症候排除，他们就会一切如常。然而，这些患者通常并不知道他们的问题不在于躁郁、失眠、婚姻或职业。这些种种不同的抱怨只是我们的文化所允许他们表达的形式，在这些形式的更深处，有一种东西是所有这些自以为病症不同的人所共有的，这个共同的疾病是人同他自己的疏离，同他的同胞，同自然的疏离；是感觉到生命像沙子一般从手间流失，而未曾生活就要死去；是感觉到生活在富裕之中却没有欢乐。

对于这些患时代病的患者，心理分析能够给予什么帮助？这个帮助是——并且必须是——与以前的“治疗”不同的；以前的治疗是要把病症排除，让患者重新能够执行社会作用。对于那些患染疏离症的人，治疗之法并不在于使他没有疾病，而在于能够使他达到泰然状态。

然而，如果我们想说出泰然状态的定义，则将会遭遇到相当的困难。如果我们留在弗洛伊德的体系中，则泰然状态就应该用力比多的理论来界定，如此则它是充分的性行为能力，或者换一个角度来说，是对于隐藏的俄狄浦斯情结之察觉。这些定义就我看来，只触及真正的人类生存问题及整个的人所到达的泰然状态边缘。任何人如果要对泰然状态的问题给予一个试验性的解答，必须超越弗洛伊德的参考坐标，而对于人类生存的基本概念有所讨论——尽管这个讨论必然是不完整的；人类生存的基本概念乃是人道主义心理分析的基础。只有以这种方式我们才能打下基础来比较心理分析与禅宗思想。

## 三、泰然状态的本质——人的精神进化

对于给泰然状态下定义，第一步我们可以这样说，泰然状态是同人的本性相合的状态。然而，如果更进一步，则我们会发现这样的问题：依照人的生存条件而言，人的存在状态是什么样的呢？而这些条件又是什么？

由人类的生存为我们立下一个问题：人是没有经过自己的同意而被抛到这个世界上来的，而复又没有经过他的同意被夺离这个世界。动物在它的本能中就秉具着适应环境的能力，但是，人虽然完全生活在自然界中，却缺乏这种禀赋。他必须去过他的生活，而不是被生活来支配。他处于自然之内，而又超越自然；他对于他自己有所认知，而这个认知却使他见到自己是个分离的单元，而这使他感觉到不可忍受的孤独、失落与无能。被生下来，这件事本身就立下一个问题。在他生下来的那一刻，生命就向他提出了一个问题，而这个问题是他必须自己作答的。每一刻他都得回答它——不是用他的头脑，也不是用他的身体，而是他，是那思想、做梦、睡觉、吃饭、哭和笑的他，是他整个的人来回答它。生命所提出的这个问题是什么？是我们如何来克服因隔离而产生的痛苦、囚禁、羞耻？是如何同我们自己、我们的人类同胞以及自然结合为一？无论如何，人必须对这个问题有所回答；而即使疯狂，也是一种答案；因为疯狂则外在世界不复存在，是我们完全生活在我们自己的壳子之内，而因此克服了因隔离而来的惊惧。

问题总是同一个。然而，答案却有好几种，或者从基本上来分，答案有两种。一种是退化到知觉还未曾觉醒的状态，这即是退回到尚未出生的状态。另一种答案则是充分诞生，是发展人的认知能力，理性以及爱的能力到达一种超越自我中心的地步，而同世界达成新的和谐、新的合一。

当我们说到诞生时，我们所指的通常都是生理上的诞生，这是婴儿在母亲腹中怀孕大约九个月之后所产生的结果。但是这种诞生的重要性在很多方面都被高估。婴儿诞生之后的第一个星期，同成年的男人或女人相比，在很多方面仍旧是像住在子宫内部一样。然而，诞生时却有一个独特的地方，即是脐带被剪断了，婴儿开始了他的第一个活动：呼吸。自此以后，每一个原始韧带，都要靠真诚的行动才能剪断。

诞生并非只是一个行动，而是一个程序。生命的目标是在充分诞生，而我们的悲剧则是我们大部分人直至死时都没有如此诞生。活着就是每一分钟都在诞生。当诞生停止，死亡就来临。从生理上来看，我们的细胞组织是处在继续诞生的程序中；然而，从心理学上来看，我们大部分人却到达某一点之后就不再诞生。有些人根本就是死胎；在生理上他们继续活下去，而在心理上他们的愿望则是返回子宫、泥土、黑暗、死亡；他们是疯狂者，或近乎如此。另有许多人沿着生命的道路向前更进一步。然而，他们仍旧没有把脐带完全剪断；他们对于母亲、父亲、家庭、种族、国家、地位、金钱、神等仍旧有着共生性的附着；他们从未能充分地成为他们自己，而因此也就从未充分诞生。[[5]](#_5_31)

对于生存问题做退化性的解答，可以采取种种不同的方式，但这些人共同之处则在于他们必定失败，而导致痛苦。人曾经同自然处于前人类的、乐园式的合一状态，一旦他从这种状态被分开，他就永不能回返，两个天使带着火剑阻挡他的去路。要想完成回返，只有两条途径，即是死亡或疯狂，而不是生活与清醒。

人可以在数种层面上寻求这种退化性的结合，而这几个层面也同时是几个病理学与非理性的层面。他可能渴望着回返子宫，回返母亲大地，回返死亡。如果这个目标是彻底而未加限制的，则结果就是自杀或疯狂。另一种危险较少而病理较浅的退化方法，是仍旧想同母亲的怀抱或母亲的手以及父亲的命令缔结在一起。这种种不同的意图表示着种种不同的人格。那想留在母亲怀中的人，是永久依赖性的乳儿，当他被爱、被照顾、被保护、被赞美时，他就会感觉到安适快乐；当他受着同无所不爱的母亲分离的威胁时，他就充满不可忍受的焦虑。同父亲的命令缔结在一起的人，可能会发展出相当的自发性与活动性，但他永远都需要有一个权威来做基础，这个权威对他发号施令，夸奖他或惩罚他。另一种退化性的性格方向是破坏，其目的是想由破坏一切人、一切物的欲望来克服隔离。这样的人可能想把一切人、一切物都吃掉，而合并到自己之内，这就是说，他把世界以及其他的一切当作食物；另一种方式是想直接毁灭一切——除了他自己之外。另外还有一种方法来克服隔离的痛苦，就是想把自己的自我建立起来，成为一个隔离的、巩固的、不可破的“物”。如此，这样的人就把自己的财产、自己的权势、自己的威望、自己的聪明来当作自己。

一个人要想从他的退化性结合中挣脱出来，必须逐渐克服他的自我迷恋。刚诞生不久的婴儿，甚至在感官上未曾认知到外在于他的世界之存在；他和他母亲的乳头及乳房仍旧是一体，他是处于一种主体、客体尚未分别的状态。不久之后，对于主体、客体的分别能力发展出来，但也仅是察觉到我和非我的不同。但从情意上来说，要想克服自我迷恋性的全知全能态度，必须达到充分的人格成熟，当然这是极不容易达成的。这种自我迷恋的态度，可以清楚地见于儿童或精神官能症的人的行为中，但两者不同的地方在于，前者通常是有意识的，后者则是无意识的。儿童并不把事实以其本身的样子来接受，而是以他所要求的样子来接受。他生活在他的愿望中，而他对事实的看法是依照他所要求的样子。如果他的愿望未被实现，他就愤怒，而他愤怒的作用是（经由父母亲的中介而）强迫世界符合他的愿望。在儿童的正常发展中，这个态度会慢慢改变，变得能够认知事实，接受它以及它的律则，并因此接受必然性。在精神官能症的人中，我们一定会发现他不能到达这个阶段，对于事实不能放弃自我迷恋性的解释，他坚持事实必须符合他的想法。而当他发觉情况并非如此时，他可能会有两种反应：一种是强迫事实来符合他的愿望（这就是说，去做无法做到的事），另一种反应是感到自己的无能为力，因为他不能做到无法做到的事。这样一种人的自由观——不论他对这个自由观是否察觉到——乃是一种自我迷恋式的全能观。但是一个充分发展的人，他的自由观却是认知事实和它的律则，并且在必然律的范围之内来行动。他用自己的思想与情意来了解世界，并以建设性的态度来与世界相关。

这些不同的目标与方式，基本上并不是思想体系的不同。它们是不同的生活方式，是整个的人所做的不同的答案，以便回答生命向他提出的问题。在宗教史上，各个不同的宗教体系所提出的答案是对同一个问题的答案。从原始的食人族到禅宗，人类对于存在问题只提供出少数答案，而每个人在他自己的生命中，也将这些答案之一作为他的答案，不过通常他并不知道他的答案是什么。在我们的西方文化中，几乎每个人都以为他的答案是基督教的或犹太教的答案，或经过启蒙之后的无神论的答案。然而，如果我们能够对每个人的心灵做X光透视，我们将发现有那么多食人族，那么多图腾崇拜者，那么多各式各样的偶像崇拜者，而只有甚少的基督徒、犹太教徒、佛教徒和道教徒。对于人的生存，宗教是一种定形的而精密的答案，由于它可以公开被人分享，并且由于众人可以共同参加宗教仪式，所以即使最低的宗教也会使人产生一种合理感和安全感。然而，当一个人不去分享这种宗教，当退化的愿望同意识及现存文化相冲突，就产生了秘密的、个人的“宗教”，而这种宗教即是精神官能症。

要想了解一个患者——或任何人——我们必须知道他对生存的答案是什么，或者用另一种方式来说，他的秘密的、个人的，他以全心全力所献身的宗教是什么。大部分我们所认为的“心理问题”，只是他的基本“答案”的结果，因此，除非我们了解这个基本答案——即是他秘密的宗教——我们就不能“治愈”他的疾病。

现在我们再回头来讨论泰然状态，由前面所说的一些话中，我们如何对它界定呢？

泰然状态是到达了理性充分发展的状态——此处所用“理性”二字并不仅是智性判断的意义，而是（用海德格尔的说法）“让事物以其本身的样子”而存在，并由此掌握真理。只有当一个人克服了他的自我迷恋，当他变成开放的、有回应性的、敏锐的、觉醒的、空虚的（用禅宗的说法），他才能泰然。泰然状态意味同人与自然充分关切，克服隔离与疏离，而体验到同一切的存在之物合而为一——然而又同时体验到我自己是一个不可分的单元，是一个我。泰然状态意味完全的诞生，变为人所应当是的样子；它意味具有充分的喜悦与悲伤能力，或者，换一种说法，从一般人所处的半睡眠状态觉醒，充分觉醒。设若能够如此，则也就意味着具有创造性；这就是说，对自己、对他人、对一切存在之物，能够反应与回应；是以我真正的、整个的人，对每个人、每个物来做反应与回应，并且是依每个人、每个物的本然样子来对他们做反应与回应。在这种真正的回应中，有着创造性，那是把世界如其本相来看待，并且体验到那即是我的世界，是那由我创造性的了解而被我创造的与改变的世界，而因此，这个世界不再是“那边的”陌生世界，而是我的世界。最终，泰然状态意味放下我的自我，放弃我的贪婪，不再追求自我的扩张与衍存。我在生活中去做自己、去体验自己，而不是在持有、存积与贪婪和利用中去做自己、体验自己。

前面我曾试着说明个人与宗教的平行发展。由于这篇文字所讨论的是心理分析与禅宗的关系，我觉得对于宗教发展的某些心理层面必须再做更进一步的说明。

我曾说过，人由于他的存在本身而面临一个问题。这个问题起自人内部的矛盾，即是他生存于自然之内，而同时又超越自然，这是因为他是一个对自己的生命有所察觉的生命。任何人，当他聆听到这个问题向他提出之后，而把对这个问题的回答当作他“最终关怀”的事——并且不只是用他的思想，而是由他整个的人来回答——他就是一个“宗教性的”人；所有的体系，凡是想提供或传授这种答案的就是“宗教”。反过来说，任何人——以及任何文化——如果对这个存在的问题充耳不闻，他就是非宗教的，而最好的例子莫过于我们这些生活在20世纪中的人。我们意图用种种方法来把这个问题抹除，比如说用财产、声望、权势、生产、玩乐等，试图忘记自己的存在。不论他如何经常想到神，或进教堂，也不论他如何相信宗教的一些观念，设若他——这整个的人——对存在的问题充耳不闻，设若他对这个问题没有答案，则他就只是在举步不前，他就像他所制造的百万种物品一样，存在而后消失。他没有体验“生活在神之中”，而只是对神做了一些思考。

但是，诸宗教的共同点只是在于它们要给存在问题一个答案，除此之外它们并不必然有共同点。就以宗教的内容而言，是没有一致性的，事实上如我们前面所说，答案基本上有相反的两种，一种是回到前人类的，前意识的存在状态，抛弃理性，重新变为动物，而由此再同自然合一。达成这种愿望的方式有许多种，其极端形式的一种，我们可见于日耳曼人的“狂战士”秘密社会组织（“狂战士”原文为“berserkers”，其意为“熊衫”）。这种组织里的人，把自己认同为熊；一个年轻人在加入这个组织时，必须“用一阵可怕而侵犯性的愤怒发作来改变他的人性，这个发作使他同化为狂暴的兽类[[6]](#_6_31)”。以返回前人类的状态来与自然结合，并不是原始的社会所独有，当我们把希特勒的褐衫同熊衫比较，就可了然于这个事实。国家社会党的大部分分子是世俗利益者、投机分子、追求权力的无情政客、Junkers[[7]](#_7_31)、将军、商人和官僚，但这个党的核心以希特勒、希姆莱和戈培尔为代表，基本上则与原始的熊衫党没有区别，他们被“神圣的”愤怒所驱使，而以毁灭作为他们宗教展望的最终实现。20世纪的熊衫党复活了“仪式谋杀”的传说，在他们对于犹太人的行为中表现出他们最深的欲望：仪式谋杀。他们仪式谋杀的对象最初是犹太人，其次是外国居民，然后是德国人本身，最后是在完全的毁灭仪式中谋杀了他们的妻子、儿女和他们自己。以返回前人类状态来同自然结合，还有其他一些掩饰性较少的宗教。这可见于对于图腾动物的崇拜中，见于崇拜树木、湖泊、洞窟的宗教体系中，见于那些目的在清除意识、理性和良心的狂乱宗教崇拜中。在所有这些宗教中，神圣之物乃是那些将人转变为前人类状态的东西，而“神圣者”（譬如巫师）乃是那种沿着退化的途径走得最远的人。

另一个极端则是以完全相反的方向寻求存在问题答案的宗教，其所用的方法是完全从前人类存在状态脱离，是发展人类所特有的爱与理性的潜能，并由此寻得人同自然、人同人的新和谐。在某些原始社会中，虽然可能有人沿着这个方向做过努力，但就整个人类而言，巨大的分界线却在大约公元前两千年到公元元年开始之际这段时间。道教与佛教出现于远东，伊克纳顿（Ikhnaton）的宗教革命出现于埃及，琐罗亚斯德的宗教出现于波斯，摩西的宗教出现于巴勒斯坦，羽蛇神的宗教出现于墨西哥[[8]](#_8_31)，这些宗教都代表了人性的充分转变。

所有这些宗教都寻求着合一——并不是由退化到前个人、前意识的乐园状态，而是在新的层面上的合一。这种合一是只有人在经历到他的隔离，在通过与自己及世界的疏离阶段，并充分诞生之后才能达到的。这个新的合一具有一个前提，即是人的理性充分发展，并且这个发展将导致一个阶段的诞生，在这个阶段中，理性不再排除人的直观。这个新的目标是在我们的前方，而不是在我们的后方，人类曾经给予它许多象征：道、涅槃、悟、善、上帝。这些象征的不同是由于各自的环境文化的不同使然。在西方传统中，为这个目标所选的象征是一个至高的国王或酋长的权威形象。但早自旧约时期开始，这个形象就从任性的统治者变为受契约与诺言约束的统治者。在先知文学中，这个目标被认作是弥赛亚时期中人同自然的新和谐；在基督教中，上帝将他自己显现为人；在迈蒙尼德（Maimonides）哲学以及神秘主义中，人神同形同性的因素以及权威的因素几乎已经完全消失，不过，在西方的民间形式中，它们几乎没有多大变动。

犹太、基督教与禅宗的思想中所共同的是，它们都察觉到为了完全开放、回应、觉醒以及活泼等，我必须放弃我的“意志”（这两个字是指我强迫、指导和窒息内在于我和外在于我的世界的欲望）。在禅宗的说法中，称之为“使自己空虚”——然而这并不意味着消极态度，而是开放自己以便能够接受。在基督教的用意中，则常被称作“抹杀自己，而接受上帝的意志”。在这两种说法的背后的经验，基督徒与佛教徒的区别并不大。然而，就以一般的解释与了解而言，基督教的说法却被认作是不要自己做决定，而把决定权留给全知全能的天父，后者看顾着人，并知道何者与他为善。显然由此而得到的体验，并非开放与回应，而是顺从与屈服。设若没有上帝的概念，则人反而最能做到顺从上帝的意志，做到真正的舍弃自我。如果我忘却上帝，反而能真正顺从上帝的意志。禅宗的“空”概念蕴含着舍弃自己的意志的真确的意义，然而却没有退化为偶像崇拜的危险。

## 四、意识、抑制与抑制之解除的性质

在前面一章，我曾试着把人和人类生存做概念性的说明，人道主义心理学的目标就是以这些概念为基础的，但这些概念是另一些人道主义的哲学或宗教中也具有的。因此我们现在必须把心理分析为了达成目标所特有的方法做一番介绍。

心理分析方法中最为特殊之处，在于想把无意识变为意识——或者，用弗洛伊德的说法，是把本能冲动变为自我。这句话说来甚似简单，但事实并非如此。问题立刻会出现，诸如：无意识是什么？意识是什么？抑制是什么？无意识如何变为意识？设若这种情况发生，其结果是什么？

我们必须先考虑的是，意识与无意识有几种不同的含义。第一个意义，是就功用而言的；在这种意义下，“意识”与“无意识”是指一个人内在的主观状态。说某人意识到这个或那个心理内容，意思是说，他察觉到他的某种情感、欲望或判断等。在这种意义下，无意识是指他没有察觉到他的内在体验；如果他对所有的体验——包括感官知觉——全都没有察觉，则他就会完全像是无意识的人。谓某人意识到某些情感等，意思是说，相对这些情感而言，他是有意识的；谓某些情感是无意识的，是说相对这些情感而言，他是无意识的。我们必须知道，“无意识”并不意味没有冲动、情感、欲望、恐惧等，而只是说他没有察觉到它们。

另一种十分不同的说法，是把意识与无意识当作我们身体内的某种部位，以及与此等部位相关的某些内容。有些人用“意识部分”“无意识部分”其意义就是如此。在这种意义下，“意识”是人格的一部分，有其特有的内容，而“无意识”则是人格的另一部分，有其另外的特有内容。在弗洛伊德的看法中，无意识部分主要是非理性的领域。在荣格的思想中，却几乎正好相反，他认为无意识部分主要是智慧的最深渊源，而意识部分则是人的智性部分。在这种看法中，无意识部分被认作是一个房子的地窖，凡是在上层无法存放的东西，都堆积在地窖里面；弗洛伊德的地窖主要储藏的是恶，荣格的地窖主要储藏的是人的智慧。

正如H.S.沙利文（Sullivan）所说，把“无意识”当作人的部位是很不幸的，这种看法把其中所寓的心理事实做了错误的解释。我愿附带说明一句，这种看法可以说是我们现代西方文化一般趋向的产品，现在西方文化是用“有”的观念来看事物，而不是用“是”的观念。我们有了焦虑问题，有了失眠症，有了躁郁症，有了心理分析医生，正如我们有了一辆汽车、一座房子或者一个小孩。以同样的口吻说，我们有一个“无意识”。由此可以知道，许多人用“下意识”一词来代替“无意识”，并非偶然。显然，下意识更符合部位观念。我可以说“我没有意识到”某件事，但我不能说“我下意识到”它。

关于“意识”，另外还有一种常常导致混淆的用法。意识被认作是与反省的智性相同，而无意识则被认作是未经反省的经验。当然，这种用法设若不是同另外两种意义相混淆，是我们无须反对的。然而，智性的反省固然常常是有意识的，但并非我们所意识到的事物都是智性的反省。如果我看一个人，我就察觉到他，并察觉到因他而在我之内所引起的一切，但只有当我把我自己同他加以分别，而置于主客对待的地位，我的意识才会同智性的反省合而为一。当我察觉到我的呼吸，情况也是如此；事实上，当我开始去想我的呼吸时，我就已不再察觉到它。我的一切，乃至我自己同世界相关的事情都是如此，这些我们稍后再做讨论。

既已决定把意识与无意识当作察觉与不察觉，而不当作人格的两种“部位”以及其中的内容，我们现在必须考虑一个问题：是什么东西阻止某种经验，使它不能被我们察觉到或者意识到呢？

但在我们讨论这个问题之前，先得回答另一个问题。如果我们以心理分析立场来言意识与无意识，则包含着意识的价值比无意识要高。否则我们何必扩充意识的领域呢？然而，一般所言的意识，显然并没有这样的价值。事实上，大部分人在他们的意识心中所具有的只是虚妄幻象。这并不是因为人们无能力看到事实的真相，而是由于社会所造成的结果。人类历史中（除了某些原始社会之外），各社会大部分是由少数人统治并剥削大多数人。为了得以这样做，这少数人通常是用武力，但只是武力还不够。长久下来，多数人必须变得自愿接受剥削——而要到达这一步，人的头脑里必须装以各式各样的谎言与幻象，以便使他们接受少数人的统治。然而，人们对于他们自己、他人以及社会等所存的看法为幻象，这还不是唯一的原因。在历史的发展中，每个社会都因其生存所需而发展成某一个形式，并陷在这个形式之中，而忽略了众人与共的人性面，即更广泛的人性目标。社会目标与普遍目标的冲突也导致所有种类的社会性幻象，这些幻象抹除了人性目标，并把那个社会的目标合理化。

因此我们可以说，意识的内容大部分是虚构与幻象，不能呈现事实的本相。因此，这样的意识是没有什么价值的。只有当隐藏的事实（即未被意识到的）被揭露出来（即变为被意识到的）才是有价值的。这一点我们稍后再做讨论。现在我所要强调的是我们的意识绝大部分只是“虚假的意识”，它是社会所填塞给我们的虚假与不真的认识。

但社会的作用还不只是把幻象导入我们的意识，并且也阻止我们察觉真相。从这一点再向前进，就把我们导致抑制或无意识如何发生的问题。

动物对于它周围的事物具有意识，用R.M.柏克的话来说，我们可以称它为“单纯意识”。人的头脑结构由于比动物的头脑更大更复杂，就超越了这种单纯意识，并成为自我意识，察觉到他自己是他经验的主体。但或许由于它的极度复杂[[9]](#_9_29)，人类的察觉方式就有着各式各样的可能性，而任何经验若想被我们察觉到，则必须是头脑的范畴所能容纳的；这些范畴是由意识的思想所赖以构成的。有些范畴，如时间与空间是普遍性的，并构成众人与共的知觉范畴。另一些，譬如因果范畴是许多人所有的，但并非一切人所有。还有一些范畴是更不普遍的，并且随社会文化的不同而有所不同。不管这些范畴的变化如何，经验若想被我们察觉，必须要能够置入我们的概念体系[[10]](#_10_29)以及它的范畴，并被这个概念体系和它的范畴所接受、关联和排列组合。这个体系本身乃是社会进化的结果。每一个社会由它的生活以及关联和感觉的模式，发展出一个范畴系统，而这个系统决定了知觉的形式。这个系统，似乎可以说像一个社会条件所形成的过滤器；经验除非能够透过这个过滤器，就不能被我们察觉。

如此，问题是要更为具体地了解“社会过滤器”如何作用，以及如何让某些经验通过，而不让另一些经验通过。首先我们必须考虑到，有许多经验并不容易被我们察觉到。肉体的痛苦可能是最容易被我们察觉到的，性欲、饥饿等也是容易被察觉的，很显然，凡是与各人或团体生存有关的感觉都容易被我们察知。但是至于更为精细或复杂的经验，诸如在清晨看到一朵玫瑰花蕾，上面有一滴露水，而那时空气仍旧清冷，太阳刚刚出来，一只鸟在唱歌——这样的一个经验，在某些文化中（例如在日本）容易被人察觉，而在现代西方通常是不会被察觉的，因为它没有“重要到”值得引起注意。微妙的感情经验是否能被察知，要以那个社会文化中以何种程度来培养这种经验而定。有许多感情经验，在某种语言中是没有字句来表达的，而在另一种语言中则有充分的表达言辞。譬如说，在英语中我们有一个“爱”（love）字，它所涵括的经验范围是从喜欢到情欲到友爱，以至母爱。在一个文化中，如果各种不同的感情经验没有不同的字来表达，则让这种经验被我们察觉到，就几乎是不可能的。一般说来，如果语言中没有字句来表达某种经验，则这种经验就极少被我们察觉。

然而，这只是语言的过滤作用之一。语言间的不同，不仅是由于它们对某些情感经验用不同的字句来指陈，而且也由于字句的结构、文法及字源的意义而不同。整个的语言包含着一种生活态度，它是以此体验生活的方式[[11]](#_11_29)。

现在举几个少数的例子。有些语言中，譬如说，“下雨”（“it rains”）这个动词形式，是依我以如何的方式经验到下雨而定的，我是在外面被雨淋湿了，或是我躲在屋子里看到下雨，或者是有人告诉我下雨我才说下雨。显然，对于所经验的事实注重其来源，这对人们经验这个事实的方式是有深刻影响的。（譬如说，在我们现代的文化中，重点是落在知识的纯粹智性面的，我如何知道一件事情，是直接或间接经验到，或听来的——并不重要。）在希伯来语中，动词变化原则，主要是决定一个活动是完成的（完成式）或未完成的（未完成式），而活动发生的时间——过去、现在、未来——则属次要。在拉丁文中，两种原则（时间与完成）共用，而在英语中，则主要是时间感。无须说，动词的变化也表示出经验方式的不同[[12]](#_12_29)。

另一个例子是，在不同的语言中动词及名词有不同的用法，甚至相同的语言中，不同的人也有不同的用法。名词指涉“东西”，动词指涉活动。日益渐多的人喜欢用持有的意念来思考，而不用生活或活动的意念来思考，因此，他们喜欢名词甚于动词。

语言由于它的用字、文法、结构，以及其中所含藏的整个精神，决定了我们如何去体验，以及何种体验会透入我们的知觉。

逻辑是第二个层面，来决定人如何思想，何种经验得以被我们察觉的。大部分人以为他们的语言是“自然的”，并认为其他的语言只不过用不同的用词来表示同样的事物，他们也以为决定思想的那些规则是自然的，是普遍相同的。他们以为在某个文化体系中不合逻辑的在其他语言中也不合逻辑，因为他们以为他们的逻辑是“自然的”。亚里士多德逻辑与矛盾逻辑（paradoxical logic）的不同就是一个好例子。

亚里士多德逻辑是以同一律（A是A）、矛盾律（A不是非A）与排中律（A不能是A又是非A）为基础。亚里士多德说：“同一事物就同一点而言，不能同时属于某一事物又不属此一事物……这乃是一切原则中最为确定的原则。”[[13]](#_13_29)

与亚里士多德逻辑相反的一种逻辑，我们可称之为矛盾逻辑，它认为A与非A在作为X的表词时，并不互相排斥。矛盾逻辑在中国与印度思想中，在赫拉克利特的哲学中以及后来的黑格尔与马克思思想中都占着主要的成分。矛盾逻辑的普遍原则被老子说得十分清楚：“正言若反。”[[14]](#_14_29)庄子也把它说得很清楚：“其一也一，其不一也一。”

在一个社会文化中，设若亚里士多德的逻辑是无可置疑的，在其中生活的人要想察觉同亚里士多德逻辑相冲突的经验，就是极其困难的——设若有其可能性——因为在这个文化的立场看来，那种经验根本是无意义的。弗洛伊德的好恶相克的概念是一个很好的例子，这个概念是说，我们可以对同一个人同时又爱又恨。从矛盾逻辑的观点来看，这个经验是十分“合逻辑的”，但从亚里士多德逻辑的观点来看，则没有意义。结果是，大部分人很难察觉到好恶相克的情感。如果他们察觉到爱，他们就察觉不到恨——因为两种相冲突的情感，在同时对同一个人发生，乃是根本无意义的[[15]](#_15_27)。

这个过滤器除了语言和逻辑之外，还有第三个层面，就是经验的内容。每个社会都会排除某些思想和情感，使它的社会分子不去思考、感受和表达它们。有些事情不但是不可以去做，而且甚至不可以去想。譬如说，在好战的部落中，它的分子是以屠杀和抢劫为生，但是它的分子之中，可能有人对杀与抢感到厌恶。但极可能他不会察知这种情感，因为这种情感同整个部落的情感无法相合；察知这种不相合的情感，可能会导致完全的孤立感和放逐感。因此，这样一种厌恶感，很可能不会进入他的知觉，却发展成为呕吐现象。

在一个爱好和平的农工部落，如果有人具有屠杀和抢劫的冲动，则会发生类似的情况。他也很可能不让自己察觉到他的冲动，但是却会发展出一个症候——可能是强度的恐惧症。我们还可以举另外一个例子：在我们的那些大城市里，一定有许多店老板有着这么一两个顾客，十分需要一套衣服，却连最便宜的都买不起。在这些店老板中一定又有少数几个，具有人性的自然冲动，想用那顾客出得起的价钱把衣服卖给他。但这些店老板中，又有几个让自己察觉到这种冲动呢？我想非常之少。大部分会把这冲动抑制，而我们可能会发现这些人之中对这个顾客表现出冒犯性的行为，以便掩饰他无意识的冲动，或者那天晚上他会在梦中把人性的冲动表现出来。

关于知觉的内容，我们可以再进一步提出两个问题。何以某些内容不合于某些社会呢？再者，各人何以如此惧怕察觉到被社会所禁止的内容？

对于第一个问题，我必须涉及“社会性格”的概念。任何社会为了生存，都必须把它的分子加以塑造，使他们愿意做他们所必须去做的。他们的社会功用必须变得内在化，变成某种他们想要去做的事情，而不是他们不得不去做的事情。一个社会不允许这种模式被破坏，因为假如这种社会性格丧失了稳固性，许多分子就不会再做他们被期望去做的事，因此以原先的模式而生存的社会就会遭受到危险。当然各个社会对于它的分子的社会性格塑造有着不同的弹性，为了保护这种性格而立下的禁忌也不相同，但所有的社会都有禁忌，而破坏禁忌则会导致放逐。

第二个问题是，人为什么如此惧怕那隐含着的放逐危险，而不让他自己察觉到“被禁止的”冲动。要回答这个问题，我必须重提我在别处曾做过的讨论[[16]](#_16_25)。简单地说，除非他发疯，否则他就一定要以某种方式与他人相关。与他人全然无关则会把他带到疯狂边缘。就以他是一个动物而言，他所惧怕的是死亡，而就以他是一个人而言，他所惧怕的则是完全孤独。这种惧怕要比弗洛伊德概念中对阉割的惧怕还要严重，它是不让人察觉到被禁忌的情感与思想的主要原因。

如此我们得到的结论是，意识与无意识是受社会制约的。凡是能通过社会的三重过滤器（语言、逻辑和禁忌）的情感与思想，我都能够察觉。凡是不能通过过滤器的经验，都留在知觉之外，这就是说它们是无意识的[[17]](#_17_23)。

关于受社会所制约的无意识，还有另外两点须加说明。一种是比较显然的，就是社会的禁忌因每个家庭的不同而有加减。一个儿童由于惧怕被父母遗弃，为了不触犯他父母亲的禁忌，除了社会的正常意志之外，还把这些受到禁忌的经验加以抑制。反过来说，父母亲如果有十分开放的内在和很少的“意志”，则由于他们的影响，往往使得社会过滤器（和超自我）较为宽敞和容易通过。

第二点涉及一个更为复杂的现象。我们不但抑制同社会思维模式不相合的那些欲望，并且凡是不合于整个人类的生长与结构原理，不合于“人道良心”的冲动，我们也同样加以抑制。

毁灭的冲动，或退回子宫的冲动，或死亡的冲动，吃掉那些我想与之接近的人的冲动——所有这些以及许多其他退化性的冲动，可能与社会性格相合，也可能和社会性格不合，但它们却无论如何都不合于人的本性进化目标。婴儿要求被喂奶是正常的，这即是说，它与婴儿在进化中所处的状态是相符的。如果成年人仍要求同样的目标，则他就是病态的；由于他不仅被他的过去所推动，也同样被他整个结构之内的目标所推动，因此，他会在他现在的样子与应当是的样子之间察觉到分裂；在此处，“应当”一词不是道德意义上的命令，而是蕴涵在他由此发展出来的染色体中的进化目标，这些目标与他的身体结构、眼睛的颜色等，都是早就“存在”在染色体中的。

人如果与他所生活于其中的社会群体丧失接触，则他就会惧怕遭受到彻底的孤立，而由于这种惧怕，他不敢去想“不可去想”的事物。但人也惧怕同人性完全隔离，这个人性是蕴涵在他之内，并代表他的良心的。完全无人性，也同样是可怕的——虽然历史的证据似乎告诉我们，设若整个社会都采取非人性的行为模式，则不合人性不如被社会流放那般可怕。一个社会越是接近人道的生活模式，则孤立于社会同孤立于人性两者的冲突就越小。社会目标与人性目标的冲突越大，则个人在这两个危险的极端之间被分裂得也越严重。无须说，一个人——由于他自己智力与精神发展——越是感到与人性的一体，就越是能够忍受社会的流放，反之亦然。一个人有何种能力服从他的良心，是依他以何种程度超越他的社会界限而变为一个世界公民而定，就是说，依他以何种程度成为“大同者”而定。

个人不允许自己察觉与他的文化模式不相合的思想与情感，因此他必须抑制它们。从形式上来说，什么事物被意识到，什么事物不被意识到，除了个人的、家庭的因素与人道良心的影响之外，是依社会的结构以及其所产生的情感与思维模式而定。至于无意识的内容是什么，却无法做一般性的界定。但有一句话是我们可以言之无误的，就是，它总是代表着整个的人，包含着他一切光明与黑暗的潜在性；人对于生存问题的种种不同答案，其基础都包含在无意识中。在最为退化性的文化中，由于其中的分子倾向于退回动物生活，则这种愿望就是统御性的愿望，并且被当事者意识到，而所有想从这个层面上生起来的欲望都被抑制。如果一个文化已经脱离了退化方向，而走向精神进化的目标，则那些代表黑暗的力量就不被当事者意识到。然而，人不论是身处何种文化，他自身之内都具备着一切潜在的可能性；他是原始人，是兽类，是食人族，是偶像崇拜者，并且是具备着理性、爱与正义能力的生物。因此，无意识的内容既不是善也不是恶，既非理性亦非非理性，它两者皆是，它是一切人性的总汇。无意识是整个的人——减去那与他的社会相符的部分。意识代表社会人，代表着人生于其中的历史处境的种种限制。无意识则代表普遍的人性，代表着整个的人——这个人的根是在宇宙中；无意识代表着他之内的植物，他之内的动物，他之内的精神；它代表着他的往日，直至他人类的曙光初现，并代表着他的未来，直至他将变为充分的人类，那时自然将人性化，而人亦将“自然化”。

把意识与无意识做了上述的界说之后，现在我们要问，将无意识变为意识，或解除抑制是什么意义呢？

在弗洛伊德的概念中，将无意识变为意识，只有一个有限的作用，这最主要是因为他认为无意识的主要内容是受抑制的、本能的欲望，这些欲望之所以受抑制，是由于它们同文明生活不相合。他只处理独特的本能欲望，诸如乱伦冲动、阉割恐惧、阳具嫉羡等；他认为这些冲动在患者个人的历史中是被抑制的。而察觉到这些冲动，则被认为有助于自我对它们的控制。当我们越出弗洛伊德的这个有限的概念，而采取我们前述的观点时，则将无意识变为意识（“本能冲动变为自我”）就具有了更广、更深的意义。将无意识变为意识，是将普通人性这个理念变为活生生的体验。它是人性的真实体验，是人道主义在经验上的实际实现。

弗洛伊德看得很清楚，抑制作用会严重干扰人对事实的认识，而把抑制解除，则会导致对事实的重新认识。弗洛伊德把因无意识欲望而来的偏曲称为“转嫁”，H.S.沙利文后来称之为“小儿性偏曲”。弗洛伊德对这个现象的最早发现，是患者对分析者的态度——患者并不把分析者以分析者本身的样子来看待，而是把他作为自己的期望、欲望和焦虑的投射，这些情感是幼年时因某个同他有重要关系的人而经验到的。只有当患者触及他自己的无意识，他才能把他自己所产生的偏曲克服，而见到分析者本身，以及他的父亲或母亲的原本样子。

弗洛伊德发现的重点，在于我们以一种偏曲的方式来看事物。我们以为是以一个人本来的样子来看他，而实际上我们却只看到我们自己对他的投影，却不察觉。弗洛伊德不仅看到转嫁的偏曲影响，并且也看到由抑制而产生的许多其他偏曲性影响。一个人若是被自己所不知的冲动所驱动，而这些冲动又与他有意识的思想（这代表着社会现实的要求）相违背，则他就会把他自己无意识的欲望投射出去，成为他人的欲望，因此他没有察觉到它们是在他自己之内，却——愤怒地——以为是在他人心中（“投射”）。或者，他会为他的冲动发明合理的借口，而实际上它们的原因完全不同。这种意识上的理由，只是我们无意识的真正动机的假原因，弗洛伊德称这种行为为合理化作用。不论我们所遇到的是转嫁、投射或合理化作用，当事者所意识到的都只是一个假象，而他所抑制的（即他无意识的）却是真相。

把上面所说的几点综合在一起，我们对于无意识-意识得到一个新的概念。我们可以这样说，一般人虽自以为是醒着的，实际上却是半睡。“半睡”二字，我是说他同事实的接触只是十分片面的；他所以为的事实（他之内的和他之外的），大部分只是由他的头脑所构筑的一组假象。他对于事实真相的察觉，只以他的社会作用的所需为限。他对于他的同胞的认知，也是以他对他们的合作的需要为限；他对于物质的和社会的事实的认知，是由于他需要认知它们，以便操纵它们。他对于事实的认知是以生存的目标使此等认知为其所必需为限。（在睡眠状态中，对外界实况的认知力则是暂时搁置起来，而在必要情况下，很容易恢复过来；在疯狂状态下，则对外界实况不再有充分的认知能力，并且无论在任何危急状况下，都不会恢复。）一般人的意识主要是“假意识”，包括虚构与幻象，而他所未曾认知的部分却正是事实的真况。因此，一个人所意识到的事物和他好像意识到的事物是不同的。他所意识到的，大部分都是幻象；但对于隐藏于这些幻象之后的实况，他却可以好像意识到。

由于前面的讨论，我们还可以见到无意识的另一个层面。由于意识只代表着由社会模式所模造的那一小部分经验，而无意识则代表着四海皆同的人的富源与深度，因此抑制状态会导致这样的结果，即是我这个偶然的、社会的人，同我整个的人性的人被分开了。我对自己是陌生人，正如同每个人都成了我的陌生人一般。我从那人性经验的巨大领域被切断了，我只是人的一块碎片，是一个残废，这个残废只体验到他自身之内和他人之内实况的一小部分。

到现在为止我们所说的只是由抑制所产生的偏曲作用，另外还有一种情形是我们必须提及的，即是头脑化作用。这种作用不至导致偏曲，但它却使体验变成不真的体验。我以为我看到了，但实际上我只看到文字；我以为我感受到了，但实际上我只是在想那感受。受制于头脑化作用的人是疏离性的人，他就如同柏拉图的譬喻中所说的洞窟人，在洞窟里他只看到物体的影子，却把这些影子当作了直接真实的物体。

这种头脑化作用，同语言文字的暧昧不明是有关系的。一旦当我把某些事用语言文字表达，疏离随之发生，而原先充分的体验现在已被语言文字所替代。充分的体验实际上是存在到用语言文字表达时为止。头脑化作用在现代文化中实际比历史上任何时代都更为普遍与强烈。科学与工艺的成就是以智力为条件，因此近代就特别强调智力性的知识，而教育与学识也就以此为重，结果是语言文字取代了体验，然而当事者却没有察觉到这一点。他以为他看到了某些事物，他以为他有了某种感受，实则除了记忆与思想之外，并没有体验。当他以为他抓住了事实，其实只是他的头脑我（brain-self）抓住它，而他自己、他这个整个的人、他的眼睛、他的手、他的心、他的肚子，却什么也没抓住——事实上，他并没有参与他以为是他的体验。

如此，在无意识变为意识的过程中，所发生的是什么？要回答这个问题，我们最好把它改换一个方式来说。实际上，并没有“意识”这样一种东西，也没有“无意识”这样一种东西。所有的仅是种种程度的意识-认知与无意识-不认知。因此，我们的问题宁可这样说：当我对我原先所没有认知的事物逐渐认知时，所发生的是什么？依照前面所讨论的意义，这个问题的答案是这样：这个程序的每一步，都使我了解到我们“正常”的意识虚幻、不实。去意识到原先所未意识到的事物，而因此扩充了自己的意识，意思是触及真情实况，并且——在这种意义上——是触及真理（在智性上与情意上）。扩充意识，意味醒来，意味拉起一重幕，离开洞窟，意味把光带入黑暗。

这种体验是否就是禅宗所称的“开悟”体验？

这个问题容后讨论。此处我要对心理分析一个至关重要的问题做进一步说明，即是使无意识变为意识[[18]](#_18_23)需要洞见与知识，这洞见与知识，其性质为何？无疑，弗洛伊德在心理分析研究的最初几年，所持的是一般理性主义的观点，即是知识是智性的、理论性的知识。他认为向患者说明某些发展何以会发生，并告诉他分析者在他的无意识中发现了什么，就已足够。这种智性的知识，是所谓的“解释”，被认为可以使患者发生改变。但不久以后，弗洛伊德和其他心理分析者就不得不发现斯宾诺莎的话中所蕴涵的真理，即是智性的知识，除非也同时是情意的知识，就不能导致改变。他们越来越明显地看到，智性的知识就以其本身而言，并不能产生任何改变。一个人由于在智性上知道了他无意识的欲求，顶多可以对它们做更多的控制——然而，这是传统伦理学的目的，却不是心理分析的目的。患者如果仍旧保持着一个科学的观察者的态度，把自己当作他考察的对象，则他就没有触及他的无意识，他只不过是想到它，他并没有体验到他自身之内那更广阔、更深沉的实况。发现自己的无意识，绝不是一个智性的行为，而是一种情意的体验，这种体验几乎是不可说的。然而，这并不意味思考不能预先为这种发现铺路；但这个发现，其本身却是一个整体的经验。这种体验以自发与突然为其特征。当事者的眼睛突然开了，自己同世界都从不同的角度显示出来。在这种体验发生之先，通常都会经历到甚大的焦急，然后则是新的力感与安定感呈现出来。无意识的发现过程可以说是经验领域的连续扩充，这些经验是被深刻地感受到，是超越理论性的、智性的知识的。

这一种体验性的知识，其重要性在于它超越了主客对立的知识与觉察。这种主客对立的知识与觉察，是由于以自己作为智性主体，来观察作为一个客体的自己而得：由于体验性的知识超越了这种主客对立的知识，因此也就超越了西方的、理性的认知概念。（在西方传统中对于体验性的知识有些例外的例子，这可见于斯宾诺莎的最高认知形式——直觉，也可见于费希特的智性直觉或柏格森的创造意识。所有这些直觉范畴都超越了主客分裂的知识，就禅宗的问题来说，这种体验是十分重要的，我们在谈到禅的时候加以讨论。）

心理分析学的要素还有另一点是需要在此提及的，即是心理分析者的角色。原先这同一般“治理”患者的医生并没有什么不同。但经过一些年月之后，情况则有了基本的改变。弗洛伊德认识到，分析者自己需要经过分析，即是须经历他的患者后来所需经历的程序。心理分析者之所以需要经过分析，其理由是要把分析者的盲点、神经官能症倾向等解除。但从弗洛伊德整个的观点来看，这个解释是不够的，因为，如我们前面所引用的，弗洛伊德曾经说过，分析者要去做一个“模范”、一个“教师”，要能够在他和患者之间，以“对真理的爱”为基础建立起关系，并排除任何“回避或谎骗”。在这段话中弗洛伊德似乎感觉出分析者具有一种超乎一般医生的作用。然而他仍旧没有改变他基本的概念，即分析者是一个站开来的观察者——而患者是他观察的对象。在心理分析学的历史中，站开来的观察者这个概念从两方面得到修正，一方面是来自弗兰兹（Ferenczi），另一方面是来自沙利文。弗兰兹在生命的最后几年，认为分析者只做观察和解释是不够的，还必须能够爱患者——就是那种患者像孩子般所需要的爱，但又从未得到的爱。弗兰兹心中并不是认为分析者应当对患者感觉到情爱，而是母爱或父爱，或者说是爱的关怀[[19]](#_19_23)。沙利文从另外的途径得到同样的结论，他认为分析者绝不可带着站开来的观察者的态度，而应该是抱着“参与性的观察者”的态度，由此超越了以往的观念。在我看来，沙利文还不够彻底，而心理分析者的角色定义为“用心的参与者”，比“参与的观察者”更确切。但即使“参与者”一词也不能把此处的意义确切表示，因为参与仍旧是站在外面。对于另一个人的知识，需要在他里面，要去成为他。分析者只有在自身之内体验到患者所体验的一切，才能够对患者有所了解，否则他只能具有关于患者的智性知识，但他永不能真正知道患者的体验，也不能向患者表达出他分析和了解他的体验。在分析者与患者间这种建设性的关系中，在充分投身于患者的行为中，在向患者充分开放并做回应的态度中，在这种同患者共处于中心对中心的关系中，存乎着心理分析的了解与治疗的基本条件。[[20]](#_20_21)分析者必须变成患者，然而他又必须仍旧是他自己；他必须忘记他是医生，然而他又必须知道他是医生。只有如此他才能够给予“解释”，而这个“解释”由于是源自他自己的体验，因此具有权威。分析者分析患者，但患者也分析了分析者，因为分析者由于分析了患者的无意识，就不得不把自己的无意识更为厘清。因此，分析者不但治愈了患者，并且也被患者所治愈。他不仅了解了患者，并且最终导致患者也了解了他。当这个阶段到达之后，也就到达了一体与相通的阶段。

同患者的这重关系，必须是实事求是的，必须免除任何情绪作用。分析者或任何人都不能“拯救”他人，他可以做一个引导者，或者说，做一个产婆；他可以指示道路，移除障碍，有些时候可以给予一些直接帮助，但却绝不能去做那只有患者自己才能做的事情。他必须把这件事十分清楚地告知患者——不仅是用语言，并且用他整个的态度。他也必须强调，要认清他们实际的处境，这个处境比一般两人之间的关系更为受到限制。设若这个分析者还要过他自己的生活，并且同时治疗着好几个患者，则他同患者相处的时间就更受到限制。但是当患者与分析者相遇的这一刻，却是没有限制的。当他们相遇，当分析治愈在进行之际，当他们互相谈话之际，则不论对患者或对分析者而言，世界上再没有其他事情比他们的对谈更为重要。分析者在同患者共同工作了一些年月之后，确实已经超越了传统医生的角色任务。他变成了教师、模范，甚或变成大师——设若他在未能达到充分的自我认知和自由，未能克服他自己的疏离与隔离之前，都能把自己认作是受分析者。分析者的言教性的分析并不是自我分析的最后步骤，而只是开始，即是说，是日益觉醒的开始。

## 五、禅之原理

前面我把弗洛伊德的心理分析与人道主义的心理分析之间的脉络做了一番简短的描绘。我曾把人的存在以及这个存在所提出的问题做过讨论，我把泰然状态界定为疏离与隔离的克服，而心理分析所试图达到的目标则是穿透无意识。我曾讨论无意识与意识的本质是什么，而在心理分析学中，“知”与“察觉”又意味着什么；最后，我曾讨论到心理分析者在分析过程中所扮演的角色。

为了讨论心理分析与禅之间的关系，我似乎应当把禅宗做一番系统描绘。幸亏这个工作不需我来做，因为铃木大拙博士在此书前面的禅学讲座中（以及他的其他著作中），已经尽可能向我们传达禅宗的意义——这是说，在禅宗可由语言文字所能传达的范围内。然而，与心理分析直接相关的一些禅宗原理，我还是需要做一番说明。

禅的重心是悟的获得。凡没有得到这种经验的人，永不可能对禅有充分的了解。由于我没有悟的经验，因此我只能用一种切线的方式来谈论它，而不是以应当谈论它的方式谈论它——所谓应当的方式就是出自充分的体验。但这并不是像C. G.荣格所说的，悟“是一种启蒙的艺术与方法，这种艺术与方法是欧洲人实际上无法去品味的”。[[21]](#_21_21)就以这方面而言，禅并不比赫拉克利特、爱克哈特或海德格尔更为难解。困难之处在于去获得悟所需要的巨大努力，这个努力是绝大部分人所不愿付出的，因此即使在日本，得悟的人都非常之少。然而，虽然我不能以任何权威来谈论禅，却由于幸运地读到铃木大拙博士的著作，听过他少数的演讲，并且读过凡是我所能接触的一切禅佛教作品，因此，对于禅的结构，我至少得到近似的理念。这个理念，我希望可以使我将禅与心理分析做一个假定性的比较。

禅的基本目标是什么？用铃木大拙的话来说：“禅就其本质而言，是看入自己生命本性的艺术，它指出从枷锁到自由的道路……我们可以说，禅把储藏于我们之内的所有精力做了适当而自然的解放，这些精力在通常的环境之中是被挤压、被扭曲的，因此它们找不到适当的渠道来活动……因此禅的目标乃是要救我们免于疯狂或残废。这就是我所说的自由，是要把秉具在我们心中一切创造性与有益的冲动自由展示出来。我们都拥有使我们快乐和互爱的能力，但我们一般对这些能力视而不见。”[[22]](#_22_21)在这段定义中，我们发现禅宗的一些基本重点，这些是我愿意再加以强调的：禅是看入自己生命本性的艺术，它是从枷锁到自由的一种方式，它解放我们自然的精力；它防止我们疯狂或残废，并且它使得我们得以为快乐与爱表现我们的能力。

禅的最后目标是开悟的体验，被称为顿悟。铃木博士在他这几篇讲辞以及他的其他著作中，已经把顿悟做了尽可能的解说。在此处，我愿强调几点，这几点对西方读者——尤其是心理学家——有特别的重要性。开悟不是心智的变态，不是一种神志恍惚状态。它不是可以见于某些宗教现象中的自我迷恋心智状态。“如果我们可以用什么话来形容它，则我们只能说它完完全全是正常的心智状态……”正如赵州所说，“禅即是平常心”，“不论门是向里开还是向外开，都要靠枢纽”[[23]](#_23_19)。开悟对一个人有着特殊的影响。“你整个心智活动现在都以一种新的格调来作用，而这比你以往所经历到的任何事情都更使你满足、和平、欢乐。生命的调子改变了，在禅之中有着使生命更新的东西。春花更美，山溪更为清澈。”

十分显然，如铃木博士上面所描绘的，开悟乃是泰然状态的真正实现。如果我们想用心理学的说法来说明开悟，则我要说，它是这样一种状态，在这种状态中，人完全和他外在的真实及内在的真实一致，他对于那真实充分认知，并且充分了解。他认知它——而不是他的头脑，也不是任何其他部分，而是他，是整个的人。他认知它，不是把它当作一个用思想去了解的客体，而是它——那朵花、那只狗、那个人——是在它或他之内的充分的真实性中去认知它。觉醒的人对世界是开放的，有回应性的，而他之所以能够开放和回应，是因为他不再把自己当作一个物来执着，因此他变得空虚，而准备着接受。开悟的意思是“整个人格对于真实的充分觉醒”。

有一件极重要的事是我们必须去了解的，即开悟绝非一种意识的分裂或恍惚状态，绝非在自己沉睡之际，自以为觉醒。当然，西方的心理学家易于认为顿悟只不过是一种主观状态，是一种自我催眠。即使像荣格这样同情禅宗的人，都未能免除这种错误。荣格写道：“想象作用，其本身是一种心理事件；因此，开悟不论是真的或是想象的，都无关紧要。一个开悟的人，或自以为开悟的人，都相信自己是开悟的……即使他是在说谎，他的谎言也是一种精神上的事实。”当然，这是荣格对于宗教经验的“真实性”一向所抱的相对论态度，我则与荣格相反。我认为谎言绝不是“精神事实”，并且，就从宗教体验上来讲，谎言除却是谎言之外，什么也不是。但不论是非曲直究竟如何，荣格的立场是绝无法得到禅佛者同意的。在禅宗而言，有一件事是极为重要的，即是分别真悟和假悟：真悟所获得的新观点是真实的，假悟则可能是歇斯底里或精神病态的。在这种情况之下，学生会自以为他得到开悟，而禅师则要让他弄清楚他没有开悟。不让学生把假悟当成真悟，正是禅师的任务之一。让我们再用心理学的说法来说，对于真实的充分觉醒，意味到达充分的“建设性性向”。这是说，自己与世界相关，不是出以接受性的、剥削性的、囤积性的或市场性的方式，而是以创造性的、积极主动性的（采斯宾诺莎的字意）。在充分的建设性状态中，不再有将我和“非我”隔开的幕帷。客体不再是客体，它不再是面对我，而是与我一同。我所看到的玫瑰不再是我思想的一个对象，因为当我说“我看到一朵玫瑰时”，我只不过是把一个物体（玫瑰）放在“玫瑰”这个概念范畴里，而现在我看一朵玫瑰是以“一朵玫瑰的玫瑰是一朵玫瑰”的态度来看。建设性的状态同时又是最高的客观态度；当我看一个客体时，我不再因我的贪婪与惧怕而将它偏曲。我看它是以它本来的样子来看，而不是以我所希望或不希望的样子来看。在这种认识态度中，没有小儿性的偏曲。其所具有的是完全的活泼，而其综合则是主体-客体的综合。我强烈地体验到，然而客体又仍旧原封未动。我赋予它生命，而它又赋予我生命。只有那些未曾认知他对世界的认识是何等偏曲的人，才会觉得开悟是神秘而不可信的。一个人设若认知到那偏曲的程度，则他也就认知到另一种不同的认知，后面这一种，我们也可以称为充分如实的认知。对于这种认知，我们可能只有偶尔的体验，然而我们却可以去想象它是什么样子。一个初学钢琴的小孩子，不能像大师弹得一般。然而，大师的演奏却不是神秘的事，那只是孩子初步体验的完成。

对于真实不加偏曲，不用头脑作用来认识，乃是禅体验中一个基本因素。下面两则故事把这一点说得十分清楚。一则是一个禅师同一个和尚的谈话：

“为了相合于真理，你是否做过什么努力呢？”

“做过。”

“怎么做？”

“饿了吃，困了睡。”

“别人也是这么做，他们可不可以说也是在做训练呢？”

“不。”

“为什么？”

“因为他们吃时不在吃，而在想着许多其他的事，他们就这样任自己被骚扰着；当他们睡时不是在睡，而是梦着千百件事，所以他们与我不同。[[24]](#_24_19)”

这个故事几乎不需任何解释。一般人，由于受着不安全感、贪婪、恐惧的驱使，不断地落入幻象的世界（而不觉知），他们把这个世界覆以诸种性质，但那些性质本来并不是在那里的，而是他们投射上去的。前面那段故事发生时，情况是如此，而现在又是如何呢？今日几乎每个人都是用他的思想来看、来听、来感觉、来尝味，而不是用他自身之内的看、听、觉、味的力量。

另一个故事具有同样的启发性。一个禅师说：“在我开悟之前见山是山，见水是水。当我被教导着开始开悟时，见山不是山，见水不是水。现在，我已开悟，水又是水，山又是山。”于此我们又看到对事实的新的趋近。一般人就如同柏拉图的洞窟人，只看到影子，而误以为是本质。一旦他察觉到这个错误，他就知道那只是影子而不是本质。但是，当他开悟之后，他就离开了洞窟的黑暗，走入光明，于是，他看到的是本质而不是幻象，他觉醒了。当他处在黑暗中，他不能了解光明（如《圣经》所说“光要照进黑暗，而黑暗不懂得”）。一旦他从黑暗中出来，他就懂得了以前与现在的不同：以前他所看到的是幻影，而现在他看到的是真实。

禅的目标是认识自己的自性，它寻求“知汝自己”。但这种知识不是现代心理学家的“科学”知识，不是那把自己当作客体来认知的智性知者的知识；禅宗对自我的知识，不是智性的，不是疏离性的，而是知者与被知者合而为一的充分体验。如铃木所说：“禅的基本理念是触及一个人生命中内在的运作，并且用最直接的方法去做，而不依靠任何外在的或加添的力量。”

这种对自己的自性洞察不是一种智性的察觉，不是站在外面来做的洞察，而是从内在里体验。智性与体验性的知识不同，乃是禅的重要性，而同时也是西方学生在对禅的了解上所遭受的基本困难。西方人（除了少数例外，如神秘教派），两千年来都相信生存问题的最终答案可以用思想来得出，宗教与哲学中的“正确答案”有无上的重要性。由于这种观点的坚持，铺下了自然科学的发达之路。在西方传统中，正确的思想蕴涵在方法学中，并且为了把思想用于实践——即是用于工艺——正确的思想乃是必需的，但是这样的思想并不能对生存的最终问题提供解答。禅则是建立在如下的前提上：生命的最终答案是不能用思想来提供的。“当事务依通常的顺序进行时，智性上的‘是’与‘否’可以说是十分方便的；但生命的最终问题一旦出现，智性就无法给予满意的解答。”就由于这个原因，所以开悟的体验永不可用智性的方式来传达。“除非对方原先就具有了这个体验，否则任何解释和论证都是不能沟通的。设若开悟可经由分析而使另一个从未开悟的人完全了解它，则开悟就不是开悟了。因为，开悟设若变成了概念，就不再是它本来的样子，因此也不再是禅的体验。”

不仅是生命的最终答案不能由任何智性公式来提供，并且为了达到开悟，我们还得把许多的心智构想排开，因为这些构想阻碍真正的洞察。“禅要人的心灵自由而不被阻碍。即使是合一与整体的观念也是一种障碍，是一种陷阱，使精神的原本自由受到威胁。”更进一步的结论是，参与和移情的概念——这是被西方心理学家极其强调的——不能在禅宗思想中获得地位。“参与或移情，是对于原本的经验所做的智性解释，但就以经验本身而言，却没有余地去做任何二分法。然而，智性却阻碍其自身，而将经验分裂为两部分，以便做智性的处理。原本的一体感因此消失，而智性以其典型的方式将事实分成碎片。参与或移情乃是智性化作用的结果。那些没有原创性体验的哲学家，就易于沉溺在参与或移情之中。”[[25]](#_25_15)

不仅是智性，而且任何权威性的概念或形相都会限制经验的自发性，因此，禅“不认为经典或智者们对经典的注解有任何基本的重要性。个人的体验强烈地对立于权威和客观的启示……”在禅宗中，神既不被否认也不被坚持。“禅要求绝对的自由，甚至脱离神的自由”，它甚至要求脱离佛而自由，因此，禅宗有言：“说了佛字，赶快漱口。”

在西方，教育的目的是逻辑思考的日益精微，但禅宗对于智性的洞察则有不同的态度；它的教育方法“在于把弟子逼入困境，而要想逃离这个困境，不是靠逻辑思考，而是经由更高层次的心灵”。因此，教师不是西方意义的教师。就以他能够主宰他自己的心灵而言，他是一位大师。因此他把唯一能够传达的东西传达给他的弟子：即是他的生命。“不论禅师能做什么，他都无法帮助弟子掌握住这个东西，除非后者已经为了它做充分准备……要掌握最后的实相是只有自己才能做到的。”[[26]](#_26_15)

禅师对于弟子的态度，是使现代西方读者感到困惑的，因为现代的西方人认为只有两种情况：一种是非理性的权威，这种权威限制了自由，并剥削对方；另一种情况则是没有任何权威的放任主义。禅则代表另一种形式的权威，即是合理的权威。禅师并不对弟子发号施令；他对弟子没有任何要求，甚至也不要求他开悟；学生来是自己要来，去也是自己要去。但就以弟子要求从禅师学习而言，有一件事情是必须得承认的，就是禅师是一个禅师；这是说禅师知道弟子所想要知道的是什么。就禅师而言，“他没有什么要用言辞来解释的，也没有什么神圣的教条。不论你肯定或是否定，都吃三十棒。不可静止，也不可明辨”。[[27]](#_27_15)禅师同时又完全没有不合理的权威，他的权威是无所求的，而这种权威的来源乃是真实的体验。

真实的洞察同性格的改变是不可分的，除非我们懂得这一点，否则就不能对禅有所了解。在这一点上，禅是植根于佛教思想，就后者而言，性格的改变乃是得救的一个条件。贪婪、自负和自我炫耀必须要丢弃。对于往日的态度是感恩，对于现在的态度是服务，对于未来的态度是责任。以禅的态度来生活，“意味以最为珍惜最为尊敬的心灵状态来对待自己和世界”，这个态度乃是“秘密的美德基础——这种美德是禅宗最典型的特点。它意味不要浪费自然资源，即在经济与精神上善用一切你所接触到的事物”。

禅的伦理目标是要达到“完全的安全感和无畏”，是要脱离枷锁走上自由。“禅是一种关于性格的事，而不是关乎智性的事，这意味禅把意志视为生命的第一原则，而从其中生长出来。”

## 六、抑制的解除与开悟

从对于心理分析和禅所做的讨论，我们可以看出两者有何种关系。

现在读者必然十分惊奇，禅与心理分析互不相干的看法原来只是对两者的表面了解使然。事实上正好相反，两者的相似倒更使人惊奇。这一章就是想把两者的相似之处做详细说明。

让我们以铃木大拙博士的话（这在前面已引用过）来做开头：“禅就其本质而言，是看入自己生命本性的艺术，它指出从枷锁到自由的道路……我们可以说，禅把储藏于我们之内的所有精力做了适当而自然的解放，这些精力在通常的环境之中是被挤压、被扭曲的，因此它们找不到适当的渠道来活动……因此禅的目标乃是让我们免于疯狂或残废。这就是我所说的自由，是要把秉具在我们心中的一切创造性与有益的冲动展示出来。我们都拥有使我们幸福和互爱的能力，但我们一般对这些能力都视而不见。”

对于禅的目标所做的这番描绘可以不加改变地用来形容心理分析所期望的目标，即洞察自己的本性，获得自由、幸福与爱，解放精力，免于疯狂或残废。

我们面临着在开悟与疯狂之间做选择。这种说法似乎令人吃惊，但是，就我看来，这却是源自可见的事实。精神病学所关心的虽然是某些人何以会疯狂，真正的问题则是大部分人何以没有疯狂。想到人在世界中的处境，他的隔离、孤寂、无能以及他对这些事情的认知，我们会觉得这些负担超出了他的荷载能力，因此他很可能“被压碎”。大部分人为了避开这个结果而采用补偿的方法，例如使人疲惫的僵化生活，同群体一致对权力、特权和金钱的追求，对偶像的依赖——这是同他人在宗教仪式中所共享的——自我牺牲式的被虐生活，以及自我迷恋式的自我膨胀——总之，是由变成残废而逃避了疯狂。所有这些补偿作用，都可以在某种程度上使人不至疯狂，但可以真正克服潜在的疯狂的基本办法，却是对于世界做充分性、建设性的回应，而这个回应的最高形式乃是开悟。

在我们讨论到心理分析与禅的中心关联之前，我要再对一些细微的相似之处做一番说明。

第一点要提到的是禅与心理分析相同的伦理指向。达到禅的目标，其条件之一是克服贪婪——不论是对于所有物的贪婪，或对于荣耀的贪婪，或任何其他形式的贪婪（在旧约《圣经》中被称为“贪图”），而这正是心理分析的目标。弗洛伊德在力比多进化的理论中——从口腔接受性经由口腔虐待性，肛门性到生殖器性——就蕴涵着健康的性格是从贪婪的、残酷的、吝啬的性格发展出来，成为一种积极主动的、独立的指向。用我的词汇来说，就是从接受性的性向经过剥削性的、囤积性的、市场性的性向发展为建设性的性向[[28]](#_28_13)。不论我们用的是什么词汇，基本的重点则是一样，即在心理分析的概念中，贪婪是一种病理现象。当一个人没有发展出他积极主动的、建设性的能力时，就有着贪婪存在。然而，心理分析和禅原本上都不是一个伦理体系。禅的目的超越了伦理行为的目标，心理分析亦是如此。我们可以这样说，这两个体系都认为，它们的目的达成，会同时导致伦理的改变，即是克服贪婪，并获致爱与慈悲的能力。它们并不是想使人因压抑“恶”欲而过美德的生活，而是想使人的恶欲在扩大的意识所放出的光与温暖下，得以融化消失。但开悟与伦理改变之间的因果关联不论如何，认为禅可以不必克服贪婪、自我荣耀、痴愚而能达到其目的，或不必达到谦卑、爱与慈悲而可获得开悟，则是根本的错误。认为心理分析的目的可以不必经由人格的类似改变即可达到，也是同样的错误。一个达到建设性层次的人，就不再是一个贪婪的人，而同时他也克服了他的自大自负，以及全知全能的幻想；他是一个谦卑的人，并且实事求是地看待他自己。禅和心理分析两者的目的都是某种超过伦理的东西，然而，除非是发生了伦理上的改变，它们的目的都是无法达成的。

这两个体系的另一点相同之处是它们都坚持要脱离任何权威，都坚持独立。弗洛伊德批评宗教，其主要理由即在于此。他认为，宗教的本质在于以神来取代会帮助人、会惩罚人的父亲，以对于神的依赖来替代对于父亲的依赖。依照弗洛伊德的看法，人在对神的信仰中，实际是继续他幼童时期的依赖、信仰神，不是成熟者的行为，因为成熟意味只依靠自己的力量。一个宗教竟然说：“说了佛字，赶快漱口！”弗洛伊德对这样一个宗教将会怎样说。一个宗教既没有神，又没有任何非理性的权威，它的主要目标仅是在将人解放，使其脱离一切依赖，使他成为主动者，向他指明，背负他命运的责任的是他自己，而非任何他人——对这样一个宗教，弗洛伊德要怎么说。

然而，我们仍旧可以问，这种反权威的态度同禅师与心理分析者的角色岂不是抵触吗？这个问题复又显示出禅与心理分析之间一个深度相关的因素。在这两个体系中，都需要引导者——即自己已经经历过那个体验，而现在要引导患者（学生）达到那个体验的人。这是否意味学生变得依赖禅师（或心理分析者），而禅师的言辞因此变成了学生的金科玉律？无疑，心理分析者确实面临着患者对他的这种依赖（转嫁），并认识到这种依赖所产生的有力影响。但心理分析的目的则是在了解这种缔结，最后并解除它，使患者得到充分的自由，使他脱离分析者而独立，因为患者现在已经在自身之内体验到原先无意识的东西，并且把它归入他的意识中。禅师——心理分析者也是同样——比他的学生知道得多，因此对于他的判断具有信心，然而这绝不意味他要把他的判断强加在学生身上。他并没有叫学生来，而如果学生要走，他也不加阻止。如果学生自动来找他，要在他的指导下走过开悟的陡坡，禅师是愿意帮助他的，但学生却必须自己照顾自己。我们没有一个人是可以救另一个灵魂的，人只能自救。禅师所能做的，只是产婆的事，是登山向导的事。正如一位禅师所说：“我其实没有什么话要告诉你们，如果我要这样做，将来会变成我们的笑柄。再说，不论我说什么，那终究是我的，而绝不会是你的。”

赫里格尔论箭术的书为禅师的这种态度提供出醒目而具体的说明[[29]](#_29_13)。禅师坚持他合理的权威，即是，对于箭术他知道得更精，因此坚持要用某种方法来学习它；但是禅师并不要任何不合理的权威，他不要对学生有任何权力，他不要学生对教师持续依赖。当学生一旦自己成为精通箭术者，他就可以依照他自己的意思去做，而禅师所期望他的，只是能时时知道他在做什么。可以说，禅师爱他的学生。他的爱是一种脚踏实地的、成熟的爱，是为了学生达到他的目的而尽各种努力的爱，然而他又知道，禅师所做的任何事都不能为学生解决问题，都不能为他达到目的。禅师的这种爱是非情绪性的，是脚踏实地的爱，这种爱接受人类实际上的命运，即是，我们没有一个人可以救另一个人，然而，我们又必须尽一切努力给予帮助，以使另一个人能救他自己。任何的爱，设若不知道这个界限，而认为自己可以“救”别人的灵魂，则是其本身尚没有驱除自大与野心。

心理分析者与禅师的相似之处（或应当相似之处）几乎无须提出更多的证据。弗洛伊德认为要使患者脱离分析者而独立，最好的方式就是分析者采取镜子般的、非人格化的态度。但是，如弗兰兹、沙利文、我自己和其他的一些心理分析者则注重心理分析者与患者之间为了达成了解，需要有相互的关联；不过，我们会完全同意这个关联必须免除一切情绪作用，不切实际的偏曲，并且特别要免除心理分析者对于患者的任何干预——不论是何等不显明和间接——甚至于不可要求患者痊愈。设若患者想要痊愈，想要改变，这当然是好的，而分析者愿意帮助他。如果患者对于改变的抗拒力过大，则责任不在分析者。分析者所有的责任只是尽力提供出他的知识与努力，是将自己为患者所欲达到的目标贡献出来。

禅宗与心理分析还有另一个相同之处。禅的（教育）方法可以说是要把学生逼入角落。公案使得学生无法在智性思考中寻求庇护。公案就像一个障碍，使得学生无法再逃。心理分析者也做着——或应当做着——类似的事。他必须避免用种种的解释来喂养患者，因为这只能阻止患者从思考跃入体验。他要把合理化的借口一个一个移除，把拐杖一个一个撤走，使得患者再无从逃避，使他突破充满心中的种种幻象，而体验到真实——即是说，对于以前未曾意识到的某些事情，现在开始意识到。这个程序常导致大量的焦虑，若不是有分析者在一旁给予信念，有时甚至会阻止患者的突破。但这种信念的给予，只是由分析者“在那里”，而不是由言辞，因为言辞会阻止患者去体验他只能用体验才能获得的东西。

到现在为止，我们所讨论的都是禅与心理分析间的切线性的类似处。但这些比较若要具有意义，我们必须把禅与心理分析的主旨做比较才行。禅的主旨是开悟，心理分析的主旨则是克服抑制，把无意识变为意识。

关于意识与无意识，我们已在前面做过讨论，现在让我们把它做一个总结。心理分析的目的是使无意识变为意识。然而，当我们说到“意识”和“无意识”时，我们是把文字当成事实了。我们必须坚持说明，意识与无意识所指的是功能作用，而不是处所或内容。因此，恰当一些说，我们只能说有种种不同程度的抑制状态，即是，只有那些能够透过语言、逻辑与内容所组成的社会过滤器的经验，才能够被我们发觉。如果我能够把这过滤器撤除，则我就可以以一个四海皆同的人来体验我自己，这即是说，由于我的抑制被撤除，我就触及我生命之内最深的本源，而这意味触及一切人性。如果一切抑制都被撤除，则就不再有与意识相对的无意识，有的只是直接的体验。由于我对自己不是陌生人，因此没有人和物对我是陌生的。再者，如果我们某一部分同我自己是疏离的，而我的“无意识”同我的意识是分开的（这就是说，我的“整个我”同我的“社会我”是分开的），则我对世界的了解也在几方面是虚妄的。

第一，是小儿性偏曲（转嫁）。我体验我同他人的关系，不是由我整个的自己去体验，而是由我分裂的、幼稚的自我，因此，我是把他人当作我幼时某个对我有重要性的人来看待，而不是把他当作他真正的自己来看待。

第二，处于抑制状态的人，以虚假的意识来体验这个世界。他并没有看到存在的事实是什么，而却把他的思想图像加在事物上面，经由他的思想图像与幻象来看事物。使他产生种种激情与焦虑的乃是这思想图像，是那有偏曲作用的帷幕。并且，受抑制的人并没有真正体验人与事物，却是用头脑化作用来体验。他自以为同世界接触，实则他只是同语言文字接触。小儿性偏曲、虚假的意识，以及头脑化作用三者并不是各自分开的，而是同一个假象的三个重叠层面，当四海皆同的人与社会人分开时，这个假象就存在着。当我们说生活在抑制状态的人是疏离的人时，我们实际上只是用另一种方式描绘同样的现象。他把他自己的情感与观念投射到客体上，于是不把他自己当作他的情感的主体，却受制于那荷载着他的情感的客体。

与疏离的、偏曲的、虚假的、头脑化的体验相对的是直接的、立即的、对于世界的完整的领会，这种领会我们可见之于未被教育所改变时的婴儿和幼童。就新生的婴儿而言，尚没有我与非我之分。这一种分离逐渐发生，而当婴儿能说“我”，达其成功。然而，儿童对于世界的体会仍旧是比较直接、立即的。孩子在玩球的时候，他是真正看着球在动，他是充分地处于这个体验中，而这乃是何以一个经验可以反复又反复，其乐无穷。成人也认为自己看到了球在滚动。当然，就以他看到了一个客体球在客体地板上滚动来说，这是对的，但他并没有真正看到球在滚动。他想球是在地板上滚动着的。当他说“球在滚”时，他实际上只肯定：（1）他知道那边一个圆形物体被称为球；（2）他知道一个圆形物体在平滑的表面上受到推力时会滚动。他的视觉作用只不过为了证明他的知识正确，而由此使得他在世界上有安全感。

非抑制状态是一种再度对事实获得直接、不偏曲的领会，再度获得儿童的单纯与自发性。然而，在经历过疏离的历程及智性发展的历程之后，非抑制状态乃是在更高一层面上返回纯洁状态。这一种回返，是只有在丧失纯洁之后才可能的。

整个这个观念可以清楚地见之于旧约中人之堕落的故事和先知们的弥赛亚概念。在旧约故事中，人在伊甸园里是处于未分的合一状态。没有意识，没有区分，没有选择，没有自由，没有罪。他是自然的一部分，并且他未察觉到他同自然之间有任何距离。这种初始的、先个人的合一状态，由于第一个选择行为而打断。这第一个选择行为，既是第一个不顺从行为，又是第一个自由行为。这一个行为使得意识产生。人察觉到他自己是他，察觉到他同夏娃女人的分离，以及同自然、动物和土地的分离。当他察觉到这种分离时，他感到了羞耻——正如当我们体验到同我们的人类同胞分离开，我们每个人都会感到羞耻（虽然这是无意识的）。他离开了伊甸园，而这是人类历史的开始。他无法再回到原始的和谐状态，但他却可认充分发展他的理性、他的客观性、他的良心以及他的爱，而致力于达到一种新的和谐状态，以使得——如先知们所说——“地充满了对神的认识，如水充满了海洋”。在弥赛亚的概念中，历史乃是由前个人的、前意识的和谐发展为新和谐的历程，这新和谐是建立在理性发展的完成上。这一个新和谐被称为弥赛亚时期，在其中，人与自然、人与人的冲突将会消失，荒漠要变成果实累累的山谷，羔羊要同狼为伴安息，刀剑将打成犁头。弥赛亚时期是伊甸园的时期，然而又正是它的反面。弥赛亚是合一、直接、整体的时期，但它又是充分发展的人复归于婴儿的时期。

同样的理念也在新约中表示出来：“我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”[[30]](#_30_13)这一段话的意思很清楚：我们必须重新变为孩童，对世界做非疏离的、创造性的领会；但在重新变为儿童的行为中，我们却并不是儿童，而是充分发展的成人。到了那时，我们就确实体验到新约中所描绘的事情：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”[[31]](#_31_13)

“意识到无意识”意味克服抑制，克服自己同自己的疏离，因此也克服了自己同陌生人的疏离。它意味觉醒，摆脱幻象、假象与谎言，依照事物的本来样态来看事物。觉醒的人是解脱的人，他的自由既不被他人限制，又不被自己限制。察觉到以前所未察觉之物，这个历程乃是内在革命的历程。创造性的智性思想与直觉性的直接领悟，其根源都是这真正的觉醒。谎言只在疏离状态下才是可能的，在那种状态下，人体验不到事实——除非是把它当作一个思想。在向真实开放的状态中（这种状态是存在于充分觉醒中的）谎言是不可能的，因为充分的体验会使得谎言融化。分析到最后，使得无意识成为意识，意味生活在真实中。事实不再被我疏离，我对它是开放的：我任它是它自己的样子；因此，我对它的回应也是“真实”的。

对于世界这种直接而充分的领悟，乃是禅的目的。由于铃木博士在本书中写了关于“无意识”的一章，我因此可以参考他的讨论，并试图将心理分析与禅的概念间的关联做进一步的廓清。

第一点，我愿意再次指出，用词上的困难把事情弄复杂了，而这个，我相信是不必要的。我们把意识与无意识当作名词专用，而不把它们当作为功能来用——后者是指整个人对于他的体验所察觉的或多或少而言。我相信，如果我们脱出用词上的困难，我们将更易于认清，使无意识成为意识同开悟之间的关联。

“禅的趋近法是直接进入物体的本身，从里面来看它。”[[32]](#_32_13)这一种对事实的直接领会，“也可以称之为意志的或创造性的方法”。接着，铃木说道“禅的无意识”乃是这种创造性的渊源，并接下去说：“无意识是一种得去感觉的东西——所言感觉，不是一般而言的意义，而是我要称为的最原始或最基本的意义。”此处的说法是把无意识当作内在的一个领域，并且要超越它，而且，如铃木继续说的：“对无意识的感觉乃是……基本的、初始的。”把这段话用功能作用的方式来讲，我想我不赞同说感觉到“无意识”，而宁愿说，是察觉到一个更深的和没有习俗化的经验领域，或者，换一种说法，是把抑制的程度降低，而由此降低了小儿性偏曲、图像的投射以及头脑化作用。铃木说禅者是“同广大的无意识直接相通”，我则愿意这样说：“禅者察觉到他自己的真如，并以充分的深度而不加幕帷地察知世界。”稍后，铃木又用功能方式的言辞来谈论：“事实上，正好相反，它（无意识）是同我们最密切的东西，而正因为这样的密切，我们就很难掌握它，正如眼睛不能看到它自己。因此，要意识到无意识，需要意识方面的特殊训练。”此处，铃木选择了从心理分析的观点所正要选择的说法：“其目的是在意识到无意识，而为了达到这个目的，意识方面的特殊训练是必要的。”这是否意味禅与心理分析具有相同的目的，而不同之处仅在于它们在训练意识方面有不同的发展？

在讨论这个问题之前，我愿意先讨论几点需要厘清的地方。

铃木博士在他的讨论中提到了我曾提过的一个问题，即是知识与无知（纯洁）状态的相对。因知识获得而导致的纯洁丧失，在禅和佛教中一般称为“情染”（烦恼），或“由智性所统御的意识心干扰（被分别识所干扰的心作用）”。“智性”这两个字引起了一个十分重要的问题。智性是否与意识相同？设若如此，使无意识成为意识就意味着更进一步的智性作用，而这正好与禅的目标相反。况且，它也同心理分析的目标相反，因为心理分析旨在克服智性作用。

必须附带说明的是，弗洛伊德在心理分析工作的早期，认为由分析者给予患者的适当知识，足以治愈患者，那时他确实认为智性是心理分析的目标。我们也必须说明，目前许多分析者在实践上仍旧未脱出这个智性的概念，而弗洛伊德也从未清楚说明过智性作用与情意的、整体的体验的不同——后面这种体验是由真正的“贯穿”所发生的。然而，心理分析的目的却正是这种实验的、非智性的洞察。如我前面所说，察觉到我的呼吸并不意味想到我的呼吸；察觉到我手的运动，并不意味想到它。况且，一旦我想到我的呼吸或我手的运动，我就不再察觉到它们。对于一朵花、一个人，我的喜悦、爱或平和的体验亦复如是。在心理分析中，所有真正的洞察，其特性都是如此——即是，不能用思想来表达——而所有低劣的心理分析其特点则是把“洞察”用复杂的理论来表达，而这些理论同直接体验毫不相干。真正的心理分析洞察是突然的，它的来到不可勉强、不可预料。它不是起始于我们的头脑，而是，用一个日本人的意象，是起始于我们的肚子。我们无法用语言文字掌握它，而设若我们要如此做，它就溜掉了；然而它又是真正的、可以意识到的，而凡经历过这种事情的人，就变成了另一个人。

婴儿对于世界的直接领会是意识、客观性与事实感（同自己相分开的事实）尚未充分发展时的领会。在这种状态中，“无意识是本能性的，它并未超乎动物与婴儿的本能。那不是成熟的人的无意识”。从原始的无意识脱出，而到自我意识的时期，世界是以一个同自己疏离的世界而被体验的，而这种体验的基础乃是主体与客体的分裂、世界人（四海皆同的人）与社会人的分裂、无意识与意识的分裂。然而，设若意识受到训练，而打开自己，把那三重过滤器松开，则意识与无意识之间的分裂就会消失。当这种分裂完全消失，则就有直接的、非反省性的、意识的经验，这正是没有智性作用与反省作用的那种体验。这种知识乃是斯宾诺莎所称为的最高形式的知识——直觉；是铃木所说的“直接进入事物之内，从里面看它”的趋近法，是意志地或创造性地认识事物的方法。在这种直接的、非反省性的领悟经验中，人成为“创造性的生活艺术家”——而这本是我们每个人都有的，只是我们都忘了它。“就这样的人（创造性的生活艺术家）而言，他的每一个行为都表达着原本性、创造性，以及他活泼泼的人格。他的行为中没有因袭、妥协，也没有受禁止的动机……他没有拘泥于他片面的、有限的、受限制的自我中心存在中的自我，他已脱出他的牢狱。”

“成熟的人”若能把“情染”和智性的干扰清除，就能够过“自由与自发性的生活，而骚扰性的情感如恐惧、焦虑或不安全感找不到余地来侵袭他”。铃木在此处所说的解脱，从心理分析的观点来说，即是充分的洞察所可引出的结果。

还有一个用词的问题，我希望简单说明一下即可，因为用词的问题一向都不是最重要的。前面我曾说过，铃木曾提到意识方面的训练，但在另一些地方他又说到“受过训练的无意识包含着他自幼所经历的一切意识经历，而构成他整个的人”。一时用“受过训练的意识”，一时又用“受过训练的无意识”，可能会使我们感到冲突。然而，实际上我认为一点也不冲突。在使无意识成为意识的过程中，在到达充分的、非反省性的体验的过程中，意识与无意识都是要受过训练的。意识必须受训练，以便卸除它对习俗过滤器的依赖，而无意识也必须受训练，以便从它幽密的、分离的存在状态中脱出，进入光明。但事实上，意识的训练和无意识的训练是一种比喻性的说法。需要受训练的既不是意识，也不是无意识（因为既没有一个叫作意识的东西，也没有一个叫作无意识的东西），而是人；人必须受训练将他的抑制取消。去充分地、清楚地体验真实，而又不要用智性的反省——除非是智性的反省在所必需。

铃木建议把这种无意识称为“宇宙无意识”。对于这个用词，由于铃木在他的讲座中解释得十分清楚，因此，并没有什么可以辩论之处。但我却喜欢用“宇宙意识”一词，这是柏克（Bucke）用来指陈一种新的、脱升出来的意识[[33]](#_33_13)。我之所以喜欢这个用词，是因为无意识成为意识时，它就不再是无意识（但请不要忘记，这并未变成反省性的智力）。宇宙无意识只有当我们同它分离——也就是说，当我们没有意识到事实时——才是无意识的。当我们觉醒，并触及事实，则就没有我们所说的无意识的东西。另外必须说明的是，我喜欢用“cosmic consciousness（宇宙意识）”而不用“conscious（意识）”，这是因为前者是指一种察觉的功能作用，而后者有指人格之内某个处所的意义。

所有这些讨论使我们对禅与心理分析有何种了解？

禅的目的是在开悟：对于真实做直接而非反省性的领会，取消了情染与智性化作用，而如实地认识到自己同宇宙的关系。这一个新的体验乃是儿童时期直接而前智性的领悟重现，但却是在更高一层，是人的理性、客观性与个体性充分发展之后的结果。儿童的直接与合一的体验是在疏离和主客体分裂的经验之前，而开悟则是在此种经验之后。

就弗洛伊德所表达的方式来说，心理分析的目的是使无意识被人意识到，是用自我来取代本能冲动。确实，在他的意思中，所要发掘的无意识的内容只局限在人格的一小部分，即是在儿童早期活泼存在着而后来被遗忘的本能欲望。把这些欲望从抑制状态解放出来，乃是心理分析的目的。再者，抑制的部分发掘，是为了治疗患者的病症——这同弗洛伊德的理论前提已经是相差甚远了。同病症有关的部分之外的无意识，则甚少受到注意。后来，死亡本能概念、情爱概念和自我诸层面的发展，在近年来逐渐导入心理分析学，才把弗洛伊德的无意识内容方面的概念做了某些扩充。非弗洛伊德各学派，对于需待发掘的无意识给予甚大的扩充。其中最为激进的是荣格，但阿德勒、兰克（Rank），以及最近所谓的新弗洛伊德派心理学家们都有贡献。然而（除了荣格以外）范围虽然扩充了，其目的却仍然是为了治疗病症，它未能包括整个的人在里面。

然而，如果我们顺着弗洛伊德的原始目标前进——即使无意识被意识到——则它最后的结论一定会突破弗洛伊德自己所立下的界限——即是本能欲望的发掘，以及病症的治疗。如果我们追随充分发掘无意识这个目的，则任务不限于本能，也不限于任何其他经验，而是在于整个人的整个经验；如此，则其目的在于克服疏离，并克服在对世界的认识方面主客体分裂；如此，无意识的发掘就意味克服情染与头脑化作用；它意味抑制的解除，我自己之内的世界人与社会人的分裂的消除；它意味意识与无意识这对立两极的消除；它意味到达对真实的直接领会状态，既无偏曲，亦无智性反省的干扰；它意味执着于自我的欲望之克服；它意味放弃有一个不坏的自我幻象——当我们执着于这个自我时，我们就想把它扩充、保存，如埃及法老的木乃伊。意识到无意识，意味开放、回应，没有任何东西，却要去生活。

将无意识充分复原为意识，其目的要比一般心理分析的目的显然更为彻底。理由很容易看出，要达到这一个整体的目标，需要超乎大部分西方人所愿做的努力。但姑不论努力的问题，即使这个目标的展望也是有条件的。只有从某种哲学的立场才能对这个目标做展望。对于这个立场我们无须做详细的描绘。我们只要这样说就够了：它的目的不是消极性的——疾病的消除，而是积极性的——泰然生活；而这个泰然生活蕴涵在同世界充分的结合中，蕴涵在对世界的直接而无情染的领会中。这个目的最佳的描绘即是铃木的“生活的艺术”一词。我们必须记得，生活的艺术是以人道主义的性向为其土壤，而佛、先知们、耶稣、爱克哈特，以及诸如布莱克、惠特曼、柏克这些人的教训，都是从这个土壤上生长出来的。除非我们如此去领会，否则“生活的艺术”就失去它特有的意义，被偏曲为今日以“快乐”为名所行的事情。我们也同样不可忘记，这一个性向包含着伦理目的。禅宗虽超越了伦理，却包含着佛教的基本伦理目的，而这些目的则是一切人道主义的教训所共有的。如铃木在本书的讲座中所清楚说明的，禅的目的达成，蕴涵着一切贪婪的克服——不论是对物的贪婪，还是对名誉或欲爱的贪婪；它蕴涵着自我迷恋性的自我荣耀的克服，以及全能的幻象的克服。再者，它蕴涵着克服屈服于某种权威的愿望——屈服于权威的人，认为这个权威可以为自己解决自己生存的问题。当然，只为了治疗疾病才去发掘无意识的内容的人，是不会想去达成这个彻底的目的的——这个彻底目的存乎抑制的克服。

但认为抑制的解除同治疗无关，则又是错误的。性格若非经过分析与改变，治愈病症和防止病症复发就是不可能的，同样，若不是整个人经过彻底改变，精神官能症的性格特征也就不能改变。性格分析的结果有时相当令人失望（弗洛伊德在他的“分析有止境还是无止境”中，把这一点表现得再诚实不过），正是由于精神官能症性格的治疗目的还不够彻底；只有当这个有限的目的被超越，并纳入更广的、人道的目的之中，才能够使人免于焦虑和不安全感，才能达到泰然生活状态。为达有限的目的，其方法或许较为有限而且不费时间，而长期的分析所需用的时间与精力却只能去达成彻底的“改变”目的，而不适用于部分的“改进”目的。这一种看法又由我们前面所说过的一段话来支持和加强。人若没有对世界达成创造性的关联——其最充分的成功是开悟，则他就只能用僵化的生活、偶像崇拜、破坏性向，对财产、名誉等的贪婪来补偿潜在的抑制。当这些补偿物破灭之后，他的神智就受到威胁。潜存的疯狂的痊愈，唯有态度的改变——从对于世界的分裂与疏离，改变为对它创造性的、直接的领会与回应。如果心理分析可以帮助患者走上这条道路，则它就能帮助患者达到真正的健康；若非如此，则它只能帮助改善补偿作用。换句话说，某个人的某种病症可能得到“治愈”，但他却不能“治愈”他的性格。人不是一个物[[34]](#_34_13)，人不是一个“个案”，而分析者设若把人当作一个物体，他就谁也治愈不了。况且，分析者所能做的也只是在同患者互相的了解中——这意味体验他们的一体性——帮助他觉醒。

然而，在我们说这些话时，我们必须准备面临一项反驳。即是，如果像我前面所说，充分地意识到无意识，是像开悟一般困难和彻底，则我们把它做一般性的讨论岂不是没有意义的？并且，认为只有这个彻底的目的才能使心理分析治疗有真正的成就，亦不成了空洞的想法？

设若只有完全的开悟和完全的不开悟，则前面的反驳确实是有效的，但情况并非如此。在禅宗，开悟有许多阶段，而顿悟乃是最终的和决定性的步骤。然而，就我所知，沿着开悟的方向前进的每个步骤，都被认为是有价值的——尽管当事者永远达不到顿悟的阶段。铃木博士有一次曾把这一点做如下的譬喻[[35]](#_35_13)：“如果把一支蜡烛拿到全然黑暗的屋子中，黑暗就消失，那里就有了光。但若增加了十支或一百支或一千支，则屋子将更亮。然而，决定性的步骤是第一支蜡烛，是它穿透了黑暗。”

在心理分析程序中，所发生的情况是什么呢？当事者第一次察觉到他是虚荣的，他是惧怕的，他在憎恨，而在意识中，他还总以为他是谦虚、勇敢而充满爱心的人。这新的洞察可能伤害到他，但却为他打开一扇门；它使他不再把他自己所抑制于内的东西投射到他人身上。他向前进，他体验他自己之内的婴儿、儿童、成人、罪犯、疯狂者、圣人、艺术家、男人与女人；他更深一层触及人性，触及世界人；他抑制得少些，比较自由些，比较不像以前那样需要投射和头脑化作用。于是，他可能第一次体验到他是如何在看彩色，如何在看球滚动，他的耳朵又如何突然转向音乐——以前他只是听到它；在感觉到他同他人的一体中，他可能第一次瞥见，他所当作某种东西来执着、培养与拯救的自我，只是一个幻象。他察觉到，以持有自己来试图回答生命的问题是贫瘠之途，他应做自己和成为自己。所有这些都是突然的、出乎意料的，而没有智性的内容掺入其中。然则自此以后，这个人觉得比以前自由了、强壮了，不那么焦虑了。

到现在为止，我们听说的都是目的，并且我曾刍议，如果我们把弗洛伊德的变无意识为意识的原则推到最后，则我们就达到开悟的概念。但就这个目的的方法而言，心理分析与禅确实是完全不同的。禅的方法，我们可以说，是用“坐禅”，公案与禅师的权威，对疏离性的知觉方法做正面攻击。当然，所有这些都不是可以同佛教思想的前提，同体现在禅师身上与禅堂气氛中的行为与伦理价值分离的“技巧”。我们也必须记得，那不是“每个星期五小时”的关怀；学生投身于禅宗寻求教训，这件事本身就是一个极重要的决定，这同他以后所行经的道路有着重大的关联。

心理分析的方法与禅的方法是全然不同的。它训练意识用不同的方法来掌握无意识。它指引注意力，使它注意到那被偏曲的知觉；它导致当事者认识到自身之内的虚假；它以解除抑制的方法，来扩充人性经验的领域。心理分析的方法是心理学的、实验的方法。它考察当事者从儿童期以来的心理发展，并试图恢复他早期的经验，以便帮助这个人体验他现在所抑制的东西。关于当事者对世界所存的幻象，它一步步揭发，以便小儿性偏曲和疏离化的智性作用得以清除。由于对自己比较不再陌生，当事者也对于世界不再陌生，不再隔离；由于他开放了他同他内在宇宙的沟通，他也就开放了他同他外在宇宙的沟通。虚假的意识消失了，而意识-无意识的两极对立亦与之一同消失。一个新的真实观出现，在这种观点中，“山又是山”。心理分析的方法当然只是一个方法，是一种准备，但禅也同样是一个方法。而由于它是方法，因此永不能保证一定会达到目的。使得这个目的得以达成的因素是深植于个人人格之内的，而就从实际上来看，我们对这些因素还所知甚少。

前面我所做的刍议是，揭露无意识，若推至极端，可以成为开悟的一个步骤，但这必须放在哲学的意涵上来看，而就这方面来说，最彻底、最实际的成就是禅。但心理分析所用的方式到底能把我们导致何种地步，则必须由以后大量的实验才能得知。前面的观点是表示一个可能性，因此还是需待验证的一个假说。

但可以确定言之的是，对于禅的知识，对于禅的关怀，已经在心理分析的理论与技术上产生了最为丰硕、最为澄清性的影响。禅在方法上虽然与心理分析不同，却可使心理分析的焦点更为集中，为洞察力洒下新的光辉，并且使什么是“见”，什么是有创造性，什么是克服情染与虚假的智性化作用，更为清楚；而情染与智性化作用乃是主体-客体的分裂所必然造成的结果。

就智性化作用、权威、自我的虚幻，以及泰然生活状态方面而言，禅宗思想会把心理分析者的视域加深、加广，并且帮助他达到更为彻底的概念，即是充分的意识，其最终的目的是对真实的领悟。

禅与心理分析的关系如果还可以再做一些说明，则我会以为，心理分析学对学禅的学生是有意义的。我可以想象到，心理分析可以帮助禅学生避免假开悟（当然，这就不是开悟）的危险，这种假开悟是纯粹主观的，是一种精神病的或歇斯底里的现象，或者是一种自我催眠状态。心理分析的厘清作用可以帮助禅学生避免幻象，而这乃是开悟的本质条件。

不论心理分析对禅是否有任何用途，站在一个西方心理分析者的立场，我要表达我对东方这项珍贵的礼品的感谢。我特别要感谢铃木博士，他如此成功地把东方思想用西方思想表达出来，使得本质精华毫无所失，使得西方人——设若他愿做这番努力——对禅能够了解到顿悟以前所能够了解到的一切。设若不是“佛性在我们每个人心中”，设若人与存在不是共有的范畴，而对真实的直接领悟、觉醒与开悟不是共有的体验，这种了解如何可能呢？

注解：

[[1]](#_1_40) 参看荣格（Jung）为铃木大拙所著的《禅佛教》所写的导言以及法国精神病学家Benoit关于禅的著作《无上智慧》（The Supreme Doctrine，New York，Pantheon Books，1955）。已故的凯伦·霍妮（Karen Horney）在世的最后几年，对于禅宗感到强烈的兴趣。在墨西哥的库埃纳瓦卡所举行的这一次会议——本书就是由此产生——是心理分析家们对于禅的兴趣的另一个印证。心理治疗和禅的关系，在日本也相当受重视。请参看载于Psychologia，An International Journal of Psychology in the Orient，第一卷第四期（1958）中的Koji Sato’s Psycho-therapeutic Implications of Zen以及同一杂志的其他文章。

[[2]](#_2_36) 请参看齐克果、尼采等人的著作。现代的作家则请参看存在主义哲学家们的著作以及Lewis Mum ford、Paul Tillich、Erich Kahler、David Riesman等人的作品。

[[3]](#_3_32) 心理分析运动这种半宗教的性质，可参看笔者所著的《弗洛伊德的使命》（Sigmund Freud’s Mission，World Perspective Series，ed.R.N.Aushen，New York，Harper，1959）。

[[4]](#_4_32) “Analysis Terminable and Unterminable”，Collected Papers，Hogarth Press，V.316。

[[5]](#_5_30) M·爱克哈特在The Book of Benedictus一书中，曾把人的进化——从对于母亲和父亲的固着到充分的独立与开悟做如下的阐明：“在第一阶段，如圣·奥古斯丁所说，内在的人或新人追随着善者与虔敬者的脚步。这时他仍旧是他母亲怀中的婴儿。”

“在第二阶段，他不再盲从善者的脚步，他热切追求正确的教训、神圣的智慧。他把背转向人，而把脸转向神，他离开了母亲的膝盖，他对着天上的父微笑。”

“在第三阶段，他越来越同他的母亲分开，离他母亲的怀抱越来越远。他逃脱了顾虑，抛开了惧怕。虽然他可以无畏地以粗鄙和不公正的态度来对待所有的人，但这并不能使他满足，因为在他对于神的爱中，他已经完全被善行的愿望所充满；神已使他如此坚固地生活于喜悦、崇高和爱中，以致凡是不合于神的，他都觉得没有价值而可厌。”

“在第四阶段，他更为成长，并扎根在爱中与神中。他欢迎任何挣扎、试探、敌意或痛苦，并且是心甘情愿的、欢欢喜喜的。”

“在第五阶段，他处于和平中，享受着至高的、无可说明的智慧所给他的充实。”

“在第六阶段，他被神的永恒性所变形。他已到达充分的完美，而不再顾及短暂的事物与生命，他被吸引到神的影像中，而变成神的孩子。这是最高的阶段，是永恒的安静与至福，内在的人和新的人的目的是永恒生命。”（Meister Eckhart，translation by C. de B. Evans London，John M.Watkins，1952），Ⅱ，p.80—p.81。

[[6]](#_6_30) Mircea Eliade，Birth and Rebirth（New York，Harper，1958），p.84。

[[7]](#_7_30) 19世纪的普鲁士贵族党。

[[8]](#_8_30) 请参看Laurette Séjournée的Burning Waters（London，Thames ＆Hudson，1957）。

[[9]](#_9_28) 关于意识的神经学基础，William Wolf博士的私人通信给了我很大的启迪。

[[10]](#_10_28) E.Schachtel在关于儿童时期的记忆遗忘方面，曾表示过同样的观念。［请参看他发人深省的论文：《记忆与儿童时期的遗忘》（“Memory and Childhood Amnesia”in Psychiatry，Vol.X，no.1.1947）］。如这篇文章的题目所指示，他特别讨论的是儿童期的遗忘症，以及儿童所用的范畴（schematas）与成人所用的范畴的不同。他总结说：“儿童早期的经验与成人的记忆的范畴与组织的不相合，主要是由于……成人记忆的约定俗成。”我认为他关于儿童与成人的记忆所持有的看法是正确的，但我们发现，不同的并不只是儿童与成人的范畴，而且各个不同的文化之间的范畴也是不同的，再者，这个问题不仅是关乎记忆的问题，而且是整个意识的问题。

[[11]](#_11_28) 请参看Benjamin Whorf启发性的著作：Collected Papers on Metalinguistics（Washington，D.C，Foreign Service Institute，1952）。

[[12]](#_12_28) 这种不同之处的重要性，由旧约的英文译本及德文译本可以十分清楚地看出来；希伯来语中用完成式来表达一项情感经验时，译者常常把它误解。例如，希伯来语中爱的完成式意谓“我充分爱”（“I love fully”），但英语则译为“我爱了”（“I loved”）。

[[13]](#_13_28) Aristotle，Metaphysics，Book Gamma，1005 b 20，引自R.Hope所译的Aristotle’s Metaphysics（Columbia Univ.Press，New York，1952）。

[[14]](#_14_28) Lao-Tae，“The Tao Teh King”，“The Sacred Books of the East，”ed.by F. Max Mueller. Vol. XXXIX（Oxford University Press，London，1927，p.120）。译者按：系出自《老子》第七十八章。

[[15]](#_15_26) 关于这个问题，更详细的讨论请见笔者所著的《爱的艺术》一书。

[[16]](#_16_24) 请参看笔者在《逃避自由》（Escape from Freedom，New York，Rinehart，1941）和The Sane Society（New York，Rinehart，1955）两本书中关于这个概念所做的讨论。

[[17]](#_17_22) 关于意识的这一层分析与马克思就意识问题所达到的结论相同，“并非意识决定人的生存，而是人的社会生存决定他们的意识”（Zur Kritik der Politischen Oekonomie，Berlin，Dietz，1924，foreword，P.LV）。

[[18]](#_18_22) 对于这种改变，英文中没有确切的字句来表达。我们可以称之为“未受抑制时的状态之恢复”或者更为具体些，称之为“觉醒”，我则建议称之为“抑制之解除”。

[[19]](#_19_22) 请参考S.Ferenczi，Collected Papers，ed.by Clara Thompson（Basic Books，Inc.）以及Izette de Forest在The Leaven of Love（New York，Harper，1954）一书中关于弗兰兹的理念的杰出研究。

[[20]](#_20_20) 参看“心理学的界限与危机”一文（载于《基督教义的心理分析》）。

[[21]](#_21_20) 参看铃木大拙的《禅学入门》（An Introduction to Zen Buddhism，London，Rider，1949）的前言。

[[22]](#_22_20) 铃木大拙《禅佛教》（Zen Buddhism，New York，Doubleday Anchor Book，1956，p.3）。

[[23]](#_23_18) 请参看铃木大拙《禅学入门》（An Introduction to Zen Buddhsim，London，Rider，1949，p.97）。

[[24]](#_24_18) 出自铃木大拙《禅学入门》（An Introduction to Zen Buddhism）。

[[25]](#_25_14) 铃木大拙：Mysticism，Christian and Buddhist，World Perspectives Series，ed.R.N.Anshen（Harper，New York，1957），p.105。

[[26]](#_26_14) 铃木大拙：《禅佛教》。

[[27]](#_27_14) 铃木大拙：《禅学入门》。

[[28]](#_28_12) 参见Man for Himself（New York，Rinehart，1947），Chapter Ⅲ。

[[29]](#_29_12) Eugen Herrigel，《箭术中的禅》（Zen in the Art of Archery，New York，Pantheon Books，1953）。

[[30]](#_30_12) 《路加福音》第十八章十七节。

[[31]](#_31_12) 《哥林多前书》第十三章十二节。

[[32]](#_32_12) 铃木大拙《禅学讲座》，见本书第一部分。

[[33]](#_33_12) 请参看Richard R.Bucke，Cosmic Consciousness，A Study in the Evolution of the Human Mind（Innes ＆ Sons，1901；New York，Dutton，1923，17th ed.1954）。顺便提一下，柏克的这本书恐怕是关于这个问题最适合的书。柏克是一位有伟大知识与体验的精神病学家，在这本书中发展出人类意识进化的假说。依照他的假说，人是从动物的“单纯意识”演化到人类的自我意识，而现在则又进一步发展为宇宙意识；这是一个革命性事件，在过去两千年中已经在一些特异的人身上发生过。柏克所描绘的宇宙意识，在我看来正是禅宗所称的开悟体验。

[[34]](#_34_12) 参看《基督教义的心理分析》一书中“心理学的界限与危机”一文。

[[35]](#_35_12) 就我所记得，是在一次私人谈话中。

# 第三篇 人类处境与禅[[1]](#_1_43) 理查德·杜·马蒂诺



## 一、人类处境

我想利用这一个钟头的时间，把禅做一个全面性的讨论，当然它的重点是落在此次会议的中心课题上，也就是深层心理学和精神治疗学。因此，我将以我的浅陋所见，把禅与人类处境间的关系做一个一般性的讨论。

基本上说来，人的存在是一个自我意识的存在。人并不是生来就落在人性存在中的。婴儿尚不是人，白痴永远不完全算是人，“狼孩”只是类似人，无望的精神病者或许不再是人。

但婴儿、白痴、“狼孩”或精神病者也不纯粹是兽类。婴儿的前自我意识状态，白痴发育不全的自我意识，“狼孩”迟来的自我意识，以及精神病者偏曲的自我意识，都是以一个东西为根源，而这个东西本可以作为他们正常发展的范式的。这个范式即是自我意识，一般在人类社会中所生长的儿童，约在两岁到五岁间第一次呈现出来。对这个现象的起源与发展我们姑不在此讨论，让我们对它的本性直接做分析，并察看它在人类处境中的意涵。

自我意识意味自我察觉。对自我的察觉可以从肯定词“我”表示出来。对自我的肯定意含着自我的分歧，是自我同非我区分、分别。自我的肯定也意含着自我本身的分叉。

自我肯定包含着肯定者与被肯定者。就以肯定者而言，它做出肯定自己的行为。就以被肯定者而言，它是将一个存在着的事实呈现在自己面前。自我的察觉与肯定是自我所做的一个行为，而同时又是交到自我面前的一个事实。作为主体——肯定者的这个自我，在时序上并不比作为客体——被肯定者的自我为先。它的个体性（不可分性）也不比它的分叉为先。自我意识一旦产生，即刻就有自我，而当有了自我，即刻它已经是客体与主体，是主动者与被交给事实者。他是活泼、主动的主体，具有自由与责任，同时它又是一个消极的、被给予的客体，是被注定的、命定的，而没有责任的。这是在自我意识中的自我的永久本性与结构。这是人的基本存在处境，这个处境可以说是被限制的主体性。

这个主体性虽然是受限制的，但仍然是主体性。自我意识的产生意味主体性的产生。存在之所以成为人性存在，正是由于这个主体性。由于是一个主体，自我察觉到自己，并具有自己。再者，由于是一个主体，它就遭遇到并认知到他人的主体亦同样察觉并具有他们自己，因此它可以学习如何去控制和训练自己，使自己成为一个中心人物。然而，婴儿还不算是一个人，白痴永远不完全算是人，“狼孩”只是类似人，精神病者或许不再是人。再者，以作为一个主体而言，自我可以察觉到并且具有一个世界——它的世界。而且，以作为一个主体而言，它在它主体的自由中，可以在各方面超越它自己和它的世界。为向它自己及它的世界表示它不可剥夺的主体性，它永远可以说“不”。

作为一个主体，自我可以在友谊、悲悯与爱中从自己走出来，参与他人的主体性。同时，作为一个主体，它可以有语言，并享受意义，可以发问、起疑和了解，可以反省、估价和判断，可以领会、造假和利用工具，可以做决定和执行决定，可以工作，可以有创造性，经由某种客体或行为来表达它自己。事实上，唯有由于它是主体，它才能具有客体。

如此，在主体性中，自我具有并能超越它自己和它的世界，可以爱，可以了解，可以做决定，可以创造，并可以生产。这是自我意识的伟大面。这是人性中存在的尊严。

然而，正由于作为一个主体——而这是它的伟大面的一部分——自我发现自己的主体性只不过是受限制的主体性。作为主体，它虽然有自由超越它自己和它的世界的任何一个层面，它作为一个自我却没有自由超越它的主体-客体的对立结构。即使它是一个超越者，它仍旧同被它超越的东西相连。作为主体的自我，永远都同作为客体的自己以及它的世界相束缚在一起。作为主体，它行动，并具有它的世界。作为客体，它只是它自身所处的世界的一部分，它是以它的特殊性与有限性被交到它自己面前的。唯因它是一个主体，它才具有一个客体，同样，除非它是一个客体，或具有一个客体，它就永不可能是一个主体。

自我不但是客体-依赖的和客体-限制的，还是客体-阻碍的。在主体性中，自我既察觉和具有它自己，同时又同它自己分离和隔断。作为自我，它永不能以充分和真实的个体性来同它自己接触，了解或具有它自己。它若想做这种企图，则它只能退得更远。自我不断从它自己逃开，因此它只能变得像是一个客体。在它的中间，它是分歧离异的，它超乎它自己的探寻，从自己被阻碍、被移开、被疏离。正是在它具有自己中，它不具有自己。

正如它对自己的察觉一样，它对世界的察觉与具有——实际上，后者只是它对自己的察觉的一个向度——也是一样，即是，具有正是不具有。在自我对它的世界的察觉与具有中，世界永远是一个客体。在反省思辨中来说，自我在它的主体性中可以把世界视为一个整体，而它自己是其中的一部分。然而，正如从反省所见的自己是客体面，同样，以此方式所见的世界也是就主体而言的一个客体。不论是在直接察觉中还是在概念化作用中，世界都是一个客体；而作为主体的自我，是同它有着距离的，是分离的、隔离的。

正是这种主体-客体的二分法，构成了存在的暧昧性和冲突，并且，事实上构成了自我在自我意识中的矛盾。自我在它的结合中分叉脱节，它在自己之内被分区划界，而却不能支持或实现其自我。在它的关联中它被孤立和排拒，它被限制于它所属的世界中，然而又被从这个世界割断。它具有它自己和它的世界，又不具有它自己和它的世界，它既被它自己和它的世界所拘束和限制，而同时又同它自己及它的世界割断，这个自我乃是被两种分裂所撕开，即内在的分裂与外在的分裂。在它的主体性中它永不是纯粹的主体，在它的自由中永不存在绝对自由，它既不是它自己和它的世界的根基，也不是渊源，它既有自己又有世界，但又从未完全具有。这是自我在自我意识中的苦境，是人在人类存在中的不幸处境。

用实存的说法来表达这个苦境，即是自我对于生与死的双重焦虑。对生的焦虑与对死的焦虑乃是一个基本焦虑的两个表现：这个基本焦虑是由于要克服内在苦楚的分裂与矛盾所起的焦虑，这分裂与矛盾阻止自我，使它不能充分成为它自己。由于生而起的焦虑是由于必须同这个矛盾战斗并解决它。由于死而起的焦虑是怕这个解决尚未达成，生命就告结束。只有在自我意识中的自我——为了“做”自己——才有发现并实现自己的需要。这是一个生而秉具的命令，只是对婴儿尚未呈现，对白痴未十分呈现，对“狼孩”只类似呈现，而对精神病者或许永不会再完全呈现。至于对天生完全的动物而言，它则是根本没有的事。

对一个小动物——设若这是可能的，并设若语言不是自我意识的产物——问道：你将来长大了要做什么？这是无意义的。然而，人类的儿童却内在、外在都遭遇到这个问题。因为，只是生物学的或生理学的成长或成熟，并不足以构成作为人类的人的成长或成熟。无疑，女人做母亲要比男人做父亲更近乎实现自己。因此，如果一个小女孩说“我将来要做妈妈”，这似乎是适当的；但一个男孩若说“我将来要做爸爸”，这似乎就被认为答非所问，甚至要使人大为吃惊。

然而，一旦我们认知人的意含不仅是生物性的，则做母亲就不是作为一个人的最后实现。事实上，没有任何角色、功能或职业能最终满足人类的。然而，自我由于在内在的矛盾中寻求它的完成，竟被这个矛盾所误导，以致以为角色、功能或职业可作为满足人类的最后实现。

由于自我即使在沉思其自己的主体性时，都只能见到它的某些客体面向，因此，它自然易于将生命混同于“做某种东西”。主体在其自我发现的任务中，将它的某种客体图像认作了是它自己。经由这种图像，它希望立即能够既证明它自己，又可以自他人得到承认与赞赏，或者是与他人结盟，或者是控制他人，或者是从他人独立。因为在它双重的疏离中，自我遭遇到他人的主体性——这或作为一种挑战，或作为一种威胁——所加之于它的绝对限制。

由于依赖着这投射出去的客体图像来建立它自己，并克服所受到的威胁，自我就很可能把这受限制的、有限的图像认作是它全部的自己，是它的根基、它的渊源，以及它最终的意义，这个图像给它支持，并且是经由这个图像它得以实现其自身。他的主体性大部分或者是全部——现在都奉献和臣服于这个图像的内容——财富、权力、威望、男性美、女性美、知识、德性的完美、艺术创作、身体美、声望、个性或“成功”。实际上他自己认同这些内容，把注意的焦点完全集中在它们身上，以及由它们所构成的自我概念上。在这种依附与固着中，它很容易成为自我中心这个幻象的牺牲品。自我永远都在追寻它自己，但又永远追求不到；自我不但是客体-依赖、客体-阻碍的，而最后还是客体-统制和客体-欺骗的。

这客体图像不论是变成事实、理想或幻想，其中所蕴涵的基本欺骗还是相同的。整体的自我绝不是它的任何片面，譬如它的身体、头脑、才智、地位、“人格”、善、职业、社会或生物学功能、妻子、父亲、母亲、统治者、科学家、思想家、艺术家、实业家——这样的自我，不论是何等丰富，不论何等具有它自己，都不是充分具有它自己，也没有将他作为一个人的身份做最终的实现。

这个真正的主体性可以从自身走出来，以献身于爱、创造、理想或某种任务来表现它自己，然而，以这种方式来表现它自己，它仍旧是束缚于和依赖于它借之表示其自身的那个客体——所爱的人、艺术工作、理想、职业或工作。长期受困于这种受客体所限制的主体性中，这个主体若没有客体就不能做一个主体，因此，它受着客体限制与剥削。也就由于如此，这个主体在对于它所爱的对象之爱中——本能爱或心灵爱——隐含着或公开表露着敌意。这种敌意，以及作为爱的（或创造活动或道德的）主体所含有的骄傲与特有的兴趣，使得主体对于自己的不纯、罪过或罪恶（就以献身于宗教者而言）产生深度的恶心和自责。

这个自我，为了要做一个主体，必须有一个客体，但它却永不可能在任何客体中或经由任何客体而完成它自己。它在客体中或经由客体所完成的自我，尽管有时是真诚的，但仍旧是受限制的、短暂的、会晦暗失光的。不管主体的创造活动如何丰硕，生活内容如何丰富，成就如何伟大，它的自我仍旧是未完成的。由于它不能在自身之内来支持它自己，并且或许因感到自己的不配、没有价值、罪过或罪恶而受折磨，因此它认识到忧郁的面目和孤寂、挫败或绝望的时刻。内在里受着不定、不安的骚扰，甚至对自己轻视或恨恶，外在则很可能表现出诸种心理上的或身体的不安症状。

然而，自我还是常常设法涵容由不安所产生的苦痛，并在这种处境中度其终生。但即使如此，它仍旧时时受着威胁，怕那郁积的、根深蒂固的不安终会爆发为不可涵容的忧苦与惧怕。这种情况的发生，是在自我不再能够找到借口化除它的无价值感或罪过感，或当它对于神圣宽恕变得严重的疑虑，或者当它的客体图像的构成因素失落、毁灭或幻灭了之际，或者失去了对它的吸引力之际。而有时候，日常生活的一般事务也会突然使它创痛地认识到，不仅生活中的每个内容是变动不居的，而自我本身也是变动不居的。这个自我，从小到老，心灵和肉体都受制于疾病和不定，到最后终是要死。

从智性上来说，死的不可避免，当然是自我一向就知道的。然而，对自己这种“不存在”的预先体验，却会根本粉碎借客体图像来完成自我的幻想。由于必死而产生的严重焦虑，锐利地使自我认识到，要想用任何客体的内容来满足作为一个人的意义是根本不可能的。自我完全陷在必须活和必须死的双重焦虑中，它必须忍受最为刺痛心肺的疑虑：是要活着还是不活。

这种刺痛心肺的不幸，或许最为深刻地表白了自我的困境：不论它做什么，它都不能解除它的冲突矛盾。自我只要还仍旧是自我，它内含的冲突矛盾就仍旧存在。

对自己的这种困扰在做了开放而诚恳的认识之后，自我可能具有勇气与力量来背负它的消极性，并继续努力去“活”。尽管这常常构成英雄行为，但却仍未构成自我的积极实现。以接受和忍受来肯定主体的意义，至多仍旧只是潜含的，而不是实际的肯定。如果向坏处说，则重新又会变成幻象。

在这种忍受和支撑中，自我有时认为自己是它存在的一切责任的背负者。以一个客体而言，它是一个被动的、被限制的东西，是它作为一个主体不能用行为与决定所全然左右的东西。昧于这个事实，因此即使当它陷在极大的生命灾难中，它竟然还宣布它是“命运的主宰”，是“灵魂的船长”。

再者，这种自我欺骗之所以能够维持，通常总是由于将情感、温暖、同情和爱压抑下来。那严格自律并使得自己坚强面对生命的消极面的自我，常常变得僵硬，不肯低头，害怕它一旦松懈，就会整个瘫痪。然而，正是这种不能缓和的紧张，使得它处于朝不保夕的情况中，因为它随时都惧怕着自己断掉和崩溃掉。由于承受了过度的负荷、过度的压抑，它可能突然将自己投向完全相反的一面。

与这种情况相反的是意图避免或否认处境的消极面。自我意图否认不顾实际的处境所加予它的限制。处于客体-依赖和客体-压缩的枷锁中，自我意图逃避（而不是去背负）这个枷锁。它陷落在它本想逃避的死路中，而面前则临着内在的裂隙，使它不能充分实现它自己。而它所用的方法则是拒绝承认客体本来的样子，或者是努力去忘掉它，或者是意图否认它。

这个自我漠视组成它的行为与决定的因素，现在投身到行为与做决定的洪流中，以便分散它的注意力，或者仅是为了工作与决定而去工作与决定。在后面这种情况中，自我意图使得主体完全不受客体的限制，而落入双重的幻象中。一方面，作为主动的主体，它想把客体面削减，另一方面，它又惧怕着，除非它一直保持着主动动态，否则它自己就会缩减为客体。

然而，不论动机如何，主体若剥除了客体内容，就不再是一个有意义的主体。它迅即变成盲无目标的操劳，而其目的则只是为了“有得做”“有得玩”，是驱迫性的自发性，放纵的自我武断，不负责任的不随和，或任性的自由与恣情纵欲。不论是哪一种，都只能提供消遣性的兴趣与满足，而即使这些消遣性的兴趣与满足也只能维持片断时间，不久就会衰弱而变得苦辣与枯燥。在绝望中，自我寻求加强这些行为的浓度，于是更加去做，更加去寻求乐趣，更加与社会人群不随和，更加把“所有这一切都干掉”，更加需要多量的麻醉剂、酒、性与倒错。

这一个历程在病理学上是一个邪僻的历程。蕴涵在自我的主-客结构中的客体面，不能被扫除，然而却一再地被弄得空泛、无用；而自我的主体性，由于否认了客体因素的意义，也变得无意义、空虚与放荡。这个自我没有认知到，除非它是一个客体或具有一个客体，它就不能成为主体，因此它恣意投入它不负责任的主体性中，而因此所能做到的却是将它自己缩减了。

由于在“去做自己”方面的努力失败了，自我无法忍受这看似不可能成功的任务所带来的焦虑与负荷，因此它可能受到诱惑——甚至是受到驱迫——把这所有的努力全盘放弃。于此，它选择不“做自己”，想以放弃它的主体性的方式来逃避它的困境。宗教的或俗世的崇拜，讽嘲的态度，对于大众习俗的奴性屈服，心理上向婴儿期未觉醒的依赖状态的退返，或直接的精神分裂——不论是哪一种方式，自我都逃避了它的困境，也放弃了它的自由与责任，并放弃了它自己。

然而，就以其为一个人而言——就是说，以其为自我意识中的自我而言，这样做会产生两种虚妄。尽管放弃主体性仍旧是主体性的一种表示，当自我不再是一个真正的主体时，则就不再是真正的自我。自我不论以何种方式和程度来放弃它的主体性，都必然会导致它自身的缩小与损害。在盲目的迷信或偶像崇拜中，在对于行为与决定的虚无否定中，在对于群众的附和中，在回返子宫的企图中，或在退入精神病的行为中，人性都被否定了，或甚至被毁灭了。放弃主体性与放任主体性是同样虚妄的。

最后，由于不能忍受或面对这困境，自我在对它自己的无助的认知中，可能不是经由放弃主体性来选择“不做自己”，而是经由放弃自己。在逼人的困境同冲突中，自我直接采取自我毁灭的方式而自杀。

如此，所努力的方式不论是决心、接受、逃避或放弃，自我的意图处理它内含的冲突矛盾，都不断面临着崩溃的威胁，它的解决法充其量只是暂时的、片面的，而有时则陷入虚妄幻象与虚无毁灭中。当然，上述各种方式并不是单独出现的。在实际生活中，通常都是数种混合，而程度各有不同，占主要地位者也各有不同。然而，不论是积极的或消极的，负责任的或不负责任的，深刻的或肤浅的，都是来自自我最基本的渴望，就是在自我内在与外在的疏离、隔离、冲突矛盾中，想去发现、实现、真正认知、回返和充分去成为并具有自我以及自我的世界。这一种渴望与寻求，构成了自我意识中的自我的主要与最终的关怀。这种寻求与实现也就是禅宗的起源与最终目标。

## 二、禅

依照传统的说法，禅[[2]](#_2_39)始于第6世纪的中国，那时一个叫做神光的人，由于不能满足于儒家和道家的教训，而求教于附近的佛寺中一个从印度来的禅师。这位印度大师叫做菩提达摩，他盘腿面壁而坐，并不接见这位造访者。神光则由于深度的不安而坚持拜访。最后，有一夜天降大雪，神光仍然站在外面，及至天亮时，雪已及膝。菩提达摩感动了，问神光何以如此。神光眼含泪水，请求这位印度大师用智慧来帮助他受困扰的生命。菩提达摩说这条道路有不可忍受的困难，包含着极大的考验，是缺乏毅力与决心的人所不能达到的。听了这话，神光把他带着的一把利刃拿出来，斩断了左臂，放在菩提达摩面前。到了此时，菩提达摩才收他做学生，并取名为慧可[[3]](#_3_35)。

这个故事很可能是传说性的，但其中却包含着象征的意义，可以帮助我们了解禅；在这个故事中我们最先注意到的是不安而令人发狂的自我寻求教师。禅师就似乎是在等待着一个寻求他的人走向他。但即使这时，他仍旧不立即给予承认。从表面上看来，他最初的反应似乎是带着轻视的。这种表面上的不在意甚至拒绝，实际上是刺探求问者的真诚与否。当禅师确定了求问者的真诚性，即刻就是开诚地承认与接受。

确实，是那逼迫人的、不放松的实存困境，使得慧可再次来见菩提达摩，使他整夜站在雪地中，使他斩断他的左臂。被他内在的冲突矛盾所折磨，而又不能被古典的教训所缓和，慧可因此已经用他整个生命为赌注，来向菩提达摩求教。

不论这个故事的历史可靠性有多少，使得禅宗真正开始的，都是对人生困境的寻求解答。如果没有这种寻求的欲望，则访遍无数庙宇，盘腿沉思几十年，参见千万禅师，仍旧只落个学禅的空名。因为禅既不是任何客观上可让人学习的东西，也不提供此种东西；它既不是心理学、宗教、哲学、历史、社会学，又不是某种文化。禅宗的唯一组成成分是人自己的具体生命和存在，是它的基本冲突矛盾与不完整，而且，这个生命与存在不仅有着愿望，并且真正地去寻求和谐与实现。任何人，设若以禅宗之名却不求解决内含于生命中的困境，则不论他如何自称“正统”，都不再是真正的禅者。

慧可被菩提达摩收为学生之后，就开始求问真理。菩提达摩则明言真理是不能从身外求得的。但慧可不能除苦，他的心不安，他恳求师父为他安心。

此处又可看出，慧可的烦恼是从他内在的冲突矛盾产生出来的。中文的“心”字既指头脑又指心，而不只是指心或头脑。希腊文的“psyche”或德文的“geist”或许更为接近它的字意。在前面那句话中，我们可以把心认作是作为主体的自我。这个作为主体的自我，处于被限制的状态，被不安所骚扰，现在要求平复。

菩提达摩其实已经预料到这个情况，当他说解决不可从外而得时，他已经给了指导。然而慧可还未能了解，或者是由于感到无助甚至绝望，他坚持请求菩提达摩为他安心。

菩提达摩的反应如何？他有没有潜入慧可的往日——他个人的历史、他的父母亲、他的童年，以及他何时开始感觉到骚扰不安，以及它的原因、症候，周遭环境等？他有没有探索慧可的当前情况——他的职业、他的婚姻状况、他的梦等，并加以解释？菩提达摩的回答是：“把心拿来，我为你安！”[[4]](#_4_35)

菩提达摩抛开慧可生活中过去与现在的一切特殊之处，而直探人类困境的核心。自我处在内含的冲突矛盾中，既不能解决又不能忍受；但菩提达摩所发出的挑战，不是要它说出它感到什么问题，而是指明它自己本身乃是问题的承受者。把那受苦的自我主体拿来！菩提达摩和自他以后的禅宗都了解到，并非自我有了难题，而是自我本身乃是一个难题。把那受苦者本身指明出来，你就得安。

自菩提达摩以后，禅宗的基本态度——不论在形式上、语言文字、行为或表情上有何等变化——就是直指自我意识中的自我之主客二元结构的冲突矛盾。而禅宗的唯一目标就是要克服内在和外在的裂隙——这裂隙将自我同它自己以及它的世界分隔——以便自我得以充分认知自己是什么，世界是什么，并充分去做自己。

7世纪的惠能是继菩提达摩之后最伟大的禅师，有一次，当一个和尚向他求教时，他只简单而一语中的地说：“来的是什么东西？”[[5]](#_5_33)据说这句话使得那个和尚——南岳费了八年的时间才回答。另一次，惠能问道：“父母未生你以前的面目是什么？”[[6]](#_6_33)这即是说，在你的自我意识中的自我未做主客分别之前，你是什么？

日本到现在还在盛行的禅宗两个大宗之一[[7]](#_7_33)是临济宗，它的建立者临济义玄有一次说：

“在你们的赤肉团里有一个无位真人，常从你们的面门出入，如果你们没有体验，试试看！”

有个和尚出来问：“什么是无位真人？”

临济从禅床上下来，抓住那个和尚说：“你说，你说！”

和尚正要开口，临济则把他推开说：“无位真人，是什么干屎橛！”便回到方丈屋子中。

为了帮助自我觉醒到并认识到这个“无位真人”[[8]](#_8_33)——也就是说，充分地去做自己，真正认识自己——某些禅师（特别是临济宗的禅师们）用了“公案”[[9]](#_9_31)的方法。11～12世纪，禅宗在中国受到极大的推崇，许多人都来学禅，但并不是出于迫切的存在需求，禅师们就采用了公案的方法。早期的禅师们对于求教者，外表上大概和菩提达摩一样冷漠。然而，后来的禅师们出于真正而悲悯的助人愿望，就叫凡是向他们来求教的人都去参一个公案。

第一个有系统地运用公案的禅师是12世纪的大慧宗杲，有一次他说：

我们从何生？往何去？知道从何生、往何去的人才真正可称为佛弟子。但阅历过这生与死的是什么人？对这何来何去一无所知的又是什么人？突然认知到生命的何去何来的是什么人？而面对这公案，不能把眼睛定住，由于不能领会它，五脏就像吞下了火球却不能立即吐出来那般难过的又是什么人？如果你想知道他是谁，要向不能用理性去解的地方去解。当你这样去领会他，你就知道他终究是超乎生死干扰的。[[10]](#_10_31)

最终的目标还是同样的：要去领会那不能用理性去解的东西，也就是说，去领会那超乎智性的主客结构的东西。为了这种目的，公案——它是一种问题、挑战或要求——在禅师的应用之下，乃是要产生两个作用的。第一个是穿入深处，唤起那自我意识中的自我之深藏的关怀。第二个是激醒这基本的愿望，同时又使得它们有适当的方向。因为只是把它们唤醒是不够的，为了避免它们可能陷入的许多歧途与陷阱，它们必须小心加以引导，甚至加以养育。

在较早时期（或者说，在公案尚未曾应用的时期），向禅师来求教的人通常都是由自身的体验而感受到生存问题的人，他们已经被某种实存的、逼人的困惑扰乱了。然而，通常他们的问题都是还没有探入最深处。问题虽然已经发生了，但既不知它们的根源，又不知它们真正的性质，因此就没有一个确切的形式，因而易于被隐蔽或扭曲。虽然强烈而认真，这种渴望和追求常常还是盲目的、散乱的，需要正确的奠基与指导。

在这种时期，当学生面对禅师的时候，常常遭受到不可抗御的挑战：“把你的心拿来！”“来的是什么东西？”“什么是父母生你以前的本来面目？”“你死了以后烧成灰，散尽了，你在哪里？”[[11]](#_11_31)或者，只是“说！说！”——其效果常常是给予正确的指引。虽然如此，这些挑战或问题并没有被称作公案。禅师与学生之间这种自然发生的直接交流，叫作“问答”。但由于这些问答是在激起和指导自我的最终关怀之处，后来许多就被当作了公案，或者当作了某个公案的基础。

因此，我们可以设想，具备这双重作用的公案是经过悉心设计的，以便能够达到以前自然的、未加悉心设计而达到的成果。我们也可以说，在较早时期——我们姑不论禅宗本身的术语——学生各自有他们自己的公案，这正如同燃烧的东西有火一样，虽然他们的公案尚未具备恰当的形式或焦点，但公案是有的；但到了后来，来求教的人却既没有适当形式的问题，又没有像火一般燃烧的内容。因此，禅师就得从外面把这两种东西一并唤起。在这种情况下，公案不是自发的，而是完全从外面给予的。

但我们又必须立即说明，当“问题”或公案仍旧是在“外边”，或从外面而给予时，它就是没有效果的，而推至最后，也就不是禅宗。然而，公案的性质、结构以及它的用法，却是悉心设计过的，正好可以杜绝这个危险。因为从本质而言，公案就不允许把它放在自我意识中的自我的主客二元结构中。它甚至连“意义”都没有，它不能被“解释”，或被完满解答，它不是一个主体自我之外的客体。最为明显的例子是最早的、最广泛使用的一个公案：“无”。

这个公案——和许多其他公案一样——是记录下来的问答。9世纪的中国禅师赵州有一次被人问到狗子有没有佛性，他回答说：“无！”其原意只是说狗子没有佛性。但后来当作公案时，却完全脱离了原来的狭窄意义，而是叫学生去“观”无，去“变成”无。这个公案乃是“观无”或“成为无”，显然在主客二元的架构中，它根本是找不到意义，也无从掌握的。

同样，后来当禅师们把“什么是父母生你以前的本来面目”当作公案时，或者，当18世纪日本的禅师白隐把“听一只手掌的声音”当作公案时（他喜欢这个公案，甚于“无”，因为前者有较多的智性因素），这些挑战或问题也同样是不能回答的，事实上，在自我意识的主客结构中，在它的智性或逻辑中，它是没有意义的。不论在获得“解答”或“领悟”之后，这个公案具有何种智性因素，但把它当作一个由主体自我所发出的客体问题来看待时，不论从认识论来看，或从其他角度来看，它都是无法了解的。

不论是“无”“一掌之声”“烧成灰之后你在何处？”或“本来面目”，公案——不论自发的或是给予的——都没有提供任何可以当作客体去了解与掌握的东西。设若学生想把它客体化，在细心而明敏的禅师面前，会立刻受到不留情的回拒。

有时候——如在日本所发展出来的“公案系统”——在某个公案中仍旧余留着形式或内容上客体性。为了把这些余留的东西清除，并加深领会，禅师就再给学生一个公案，如此一个跟着一个。设若用得不当，这种公案系统就变成了它自己的障碍，终致落入公案原先所慎防的危险中。

公案唯一确切的内容乃是争扰不休的自我本身。对于公案的真诚寻求“解决”，乃是分裂的自我寻求自己的重合与实现。从公案的起源来看，它乃是这种实现的表达。不论学生自己是否认识到，他同公案的奋斗乃是他为了实现自己而同自己的奋斗。如果学生把公案当作客体问题来解决或回答，则不论是自然发生的公案，或由禅师给予的公案，他在去意图回答或掌握时必然陷入虚妄。因为，如我们所已说过的，自我的问题正是主客二元对立所产生的问题。

然而，禅宗并没有像我这样把这件事做智性的、概念性的与分析性的解释。它宁愿直接而具体地用问答或公案来挑战，而自我在它的主客二元结构中，则绝对无法作答。这一种攻击，经由登峰造极的语言、行为、姿态动作的表达，构成了禅宗特有的方式，宣布——并使自我了解——自我无法在其自身之内完成自己，自我要想在它主客二元的结构中解决它的冲突矛盾是根本不可能的，因为这个冲突矛盾正是主客二元结构。

因此，公案乃是要在情意上、智性上以至于身体上都激起“大疑”来，以至于整个的自我变成了一个“大疑团”。而除非自我本身变成了大疑团，就不能说它到达大疑的地步。

为了达到这个开始的目标，并为了达到最后的目标，公案就同另一个早已存在的“集中”方法相并行——即是“坐禅”。这种盘腿而坐，两只脚各放在对面的大腿上，脊椎挺直，双手合十或重叠于前方，以“观照”或“默想”的方法，在佛教以前许久就盛行于印度了。释迦牟尼据说就是在这种姿态中成道的。当慧可去见菩提达摩时，据说后者也是以这种姿态面壁而坐。但一个世纪之后，惠能反叛了这种传统，因为他觉得这只是纯粹的拘泥形式，会流于寂静败坏。因此，在他之后关于静坐就很少有人提到。但众所公认的则是，禅宗和尚和这段时期的学生，总得有坐禅的时间。

就以自然发生的公案来说，这种“集中”的内在动力是来自学生的内在骚扰与不安。注意力的焦点和方向最易于集中于不久前同禅师的会见与问答上。学生在这样的会晤之后，易于把它的效力带到“禅堂”的坐禅中。

然而，设若公案不是自行发生的，而是由禅师给予的，则自我对于它的困境就尚未感到强迫性的程度，因此往往还缺乏“集中力”来攻破公案。在这种情况下，临济宗除了公案和坐禅之外，还有所谓摄心[[12]](#_12_31)和参禅。

依照寺院的规定，每年有六个月或八个月，每月一个星期的时间，要和尚或学生全心全意来参禅和他的公案。早晨三点钟起身，直至晚上十点钟（或更晚一些），除了轻微的暂时工作，比如诵经、吃饭、听讲、参见禅师以及短时间的休息外，他们全部的时间都用来参禅，这样连续七天。这段时期称为摄心，而白天的时候，两次到五次参见禅师——强迫性的或自动的——则被称为参禅[[13]](#_13_31)。

在这种生活与紧张认真的气氛刺激之下，公案可能开始发生效力。要打瞌睡时，精神涣散或疲倦时，受到上位和尚的警策，并且受到禅师的刺激、启发甚至驱使，学生就越来越落入他的公案中。由于他所提出的解答一再被回拒，他就变得越来越动摇，而终致丧失了原来的信念与安适感。渐渐地，他所能提供的越来越少，而禅师却仍旧坚持他必须“作答”，这时，这个学生再无法以“某人”的身份来把他的问题当作“某物”来解答，于是他就面临自我在意图实现其自身时所遭受的同样挫折与绝望。

自我作为主体而不能把公案作为一个客体来解决，正同于自我在主客二元分叉中不能去解决它存在的冲突矛盾，因为它的冲突矛盾就是这个分叉。就学生而言，禅师所给予的这个公案——现在也像是自发的公案——乃是自我本身的一个实际的“问题”形式或表现，而他为得到一个“解答”所做的斗争也同生与死的斗争是同样痛苦的。如此，就学生而言，这个公案变成了生活的关键，是生命唯一而主要的关怀之事。他面对这个公案，实际上乃是直接、立即而燃眉之急地面对他自己的困境。而由于不能处理它，他就真正像“吞下了火球而不能立刻吐出来那样感到五内俱焚”。

和尚或学生在没有达到“决断”之前，常常拒绝去见禅师，这是原因之一；而有时在参禅的会晤中，甚至要打着、拉着、拖着才肯去的，有一次甚至要四个和尚把他抬出禅堂去见禅师。

禅师坚持要对公案提出解答，绝不是出自任何由外在而来的权威。相反，一个真正的教师乃是受苦的自我最终实现的体现。他对公案要求解答，乃是自我要求自我提供解答。学生拒绝去见禅师，乃是自我拒绝去见那已完成无上成就的自我，因为那个自我给他无所遁逃的镜照。不去见禅师，至少可以暂时不必用完全的与不妥协的诚实去面对那内在的挣扎与要求谐和的命令。由于以前的许多次的参禅，自我所做的努力与企图不论是片面的或虚妄的，都被斥责回来，现在，自我努力要躲藏在隐蔽处，不敢把已经半裸的自己呈现完全的裸露窘状中。因为把自我做如此完全的裸露，乃是对它本身存在的一个威胁，甚至会使它有疯狂或死亡的危险。

用更为与禅相近的说法，自我被否定了和剥除了每一种其他方面的作用之后，现在是用牙齿咬着树枝挂在悬崖。然而，尽管处境是这般艰险，只要它能咬住，暂时还是可以存活下去。设若在这种境况下，自我被迫要在禅师身上真诚地去面对它的自我，并接受强迫性的命令：“说，快说！”则它真正面临了必死决心的命令。而且，它也了解，设若在禅师的命令下他待着不动，不做回答，则它甚至连牙齿也不准用了。当然，它也感觉到，终要有一刻它必须如此做，这是绝对必需的，但是在目前，它却无法去承受。

禅师的这种否定与剥夺作用并不是一种虚无性的否定。禅师所剥除的是自我作为一个主体所得以当作客体来攀附和对待的。这也包括那些使自我得以做有限的实现的种种内容。因为就自我作为主体而言，只要它还是一个客体，或者还攀附着一个客体，它作为自我的内在冲突和困境就仍继续存在。因此，现在的目标就是把一切客体因素剥除——包括本身的身体——以便把自我的这种主客二元结构打断并赤裸地展现出来。自我没有了客体，就不再是主体，因此也不再能维持自己。然而，禅正是要把学生逼到这彻底而基本的地步，并且，像一位近代的禅师那般提出这样的挑战：“不用嘴，不用心，不用身体，现出自己来！”

被逼到这个极端，学生的挣扎与寻求开始改变。他的坐禅，原来是把公案当作一个客体而去集中他的注意力，去与之争斗的，到了现在却剪除了这客体化的公案以及它的一切内容，因此，他的坐禅已经没有客体对象了。这不过是这个历程的顶峰，这个历程的开始是公案在学生的内在产生效力，而终致浸透他整个存在。由于外在性越来越少，一般的沉思或默想也就越来越无效，终致一切客体层面都完全剥除了。然而，这个公案却仍旧是存在着，没有解决，而禅师也坚持要求自我提出答案。

就公案而言是如此，就自我本身而言亦是如此。自我处在它实存的困境中，既不能建造它，又不能忍受、放弃或逃避它，既不能向前，又不能后退，又不能稳定站立。然而它又被逼着非得移动，非做解答不可。在彻底被剥夺了一切力量、内容、根源与能力以及它自己本身之后，它还是要面对禅师的命令：现出自己来。在这种困境之下，自我经历着极端的无用与无助感，这种感觉通常是要导致自杀的。但在禅宗，这种焦虑却不会产生这种全然的无助感。

禅弟子的处境和一般导致自杀的处境是不同的，因为禅弟子有禅师作为他的活榜样，使他确定他的问题可以获得解决，禅师表现着由最后的谐和而产生的真诚的爱与悲悯，他不仅经由这个爱来支持学生，而且由他本身的生命使学生得到鼓励与肯定。学生似乎可以察觉到禅师就是他自己，并且甚至更甚于学生自己。学生也同样感觉到禅师像他自己一样经历着这折磨苦痛。如此，就学生来说，禅师乃是学生自己的生命充分实现之后所产生的权威、肯定与爱。

另一方面，就禅师而言，学生又同时是禅师本身，因为禅师由于他的爱与悲悯，必然会投入学生最内在的冲突矛盾中。他要探入创伤的中心，赤裸裸地触及它，然后才能痊愈。

然而，自我的痛苦与焦虑并不是直接从创伤与冲突而来，而是来自作为负伤者的自我。从外在被否定了一切客体内容，这个自我在内在里却仍旧不是无主体的，因此也就不是真正无客体的，它仍旧攀附着。然而，一旦它变成了根本的冲突本身，则这冲突就能自己支持它自己，而在自我外缘的那些冲突就被遗留在后面。

因此，禅宗最初的目标就是要逼使整个自我——身体上以及精神上——去成为这个彻底的冲突矛盾，或者说去成为“大疑团”。这个“大疑”或“大疑团”也就是在自我意识中的自我的全然而内在的困境。公案——以及坐禅、摄心和参禅——的最初用意是要将自我激起，使它不仅是忍受那冲突矛盾，而是实实在在地成为那活生生的冲突矛盾。

为了自我能于自我处真实，它必须认清它最终的界限——不是以外在的诸种失败与不可能性来认识，而是从它内在二律背反的结构。自我一向是一个客体指向主体，现在，要让它确实认识到它的界限，则它的客体指向的一切内容都务须被剥除、否定。当这个自我无法再做更进一步努力离开自己转向外在事务，它于是就经历着内在的变形，它不是作为一个主体而在反省中把自己当作客体来认识，而是彻底变成那根本的冲突矛盾。只有当它充分变成了这个冲突矛盾，它才是无主体、无客体的。因为只有当自我意识成为这个核心冲突矛盾，才被掌握住了。现在它不是流体的了，不是受限制的主体了；它现在是无主体、无客体的，是整个的、固体的、实存的一团。

然而，这却不是婴儿的前自我意识状态，也不是白痴的发育不全的自我意识，也不是“狼孩”的发育延迟的自我意识，也不是精神病者已经损坏的自我意识，也不是被麻醉者麻木的自我意识，也不是不省人事者的昏沉自我意识，也不是无梦的睡觉时的沉寂的自我意识，也不是催睡状态下被搁置起来的自我意识，也不是昏睡时的停滞的自我意识。这宁可说是自我意识本身，在它自身的彻底冲突矛盾中，并且也就是这个彻底的冲突矛盾，是未受变动的自我意识本身。它既非空白，又未把自己消除。它没有主客区分、自己与非自己的区分，它又绝不是滞呆而无生气的。事实上，它是极其敏锐的。再者，由于尚未解决，它的斗争继续着，不过已不仅是以自我而行。自我已经变成了公案，而两者都已变成了斗争与“集中”，变成了“大疑团”，变成了既无主体又无客体的根本冲突矛盾本身。

这是一个彻底为自我的自我。不再是主体或客体，它现在既不能欲求又不能做企图。这时与一般自杀前的似无助状态是不同的，因为现在是实存的极度无助自身，在其中连自杀都是不可能的。只要作为主体的自我还能够采取一项行动，哪怕是自杀，它就仍然不是真正的无助。

同样，自我乃是这根本的冲突矛盾，是这个根本的冲突矛盾构成真正的困境、真正的死路、真正的价值虚无与意义虚无、真正的“无出路”。这是自我在被剥除了一切幕帷与外皮之后彻底而绝对的困境，这乃是最终的根本否定。

这个根本的否定，是一个必需的步骤，但它并不纯是消极性的否定，它不是最终的目的，而是一个预备条件。这还仍旧不是解决或实现。成为“大疑团”——在根本上成为根本的冲突矛盾——并不是最终的目的。

自我由于不再是主客冲突的自我，因此，作为这种主客冲突的自我便消除、失去力量、不动。它的无主体与无客体情况，乃是将枷锁与阻碍全部撤销，因为在这种枷锁障碍中，主客体完全陷在二元对立的束缚中，互相做无望的纠缠与妨碍。但现在这种消极的无主体与无客体、无心、无体，仍旧是不够的。不用身体，不用口，不用心，却仍旧需要表明自己。根本的冲突矛盾或“大疑团”仍旧需要彻底而根本的破除与解决。

然而，只有当这个临危状态的“大疑团”已经实现之后，才能够把它根除。就是在这种最为紧张、最为微妙的状态中，某件日常生活中的事情，或者禅师的某一句话、一个动作、一个姿态，突然激起基本而革命性的大动乱，而根本的“大疑团”即刻破除，并同时豁然洞开。

正如在自我意识中的自我既是一个行为又是一个事实，它的突破与解决也具有行为和事实的性质，但其程度却已不是相对的，也不仅是属于作为自我的自我。因为，即使当它是那根本的“大疑团”时，它已超越了平常的自我意识。当它是“大疑团”时，虽然主体与客体，自己与非自己仍是消极性地未加区分，它却已囊括了整个存在领域，包括存在与非存在之分本身。就以它是根本冲突矛盾而言，它是存在的深渊，或者更确切些说，是存在与非存在的二律背反的深渊。但从消极上说，它虽然是冲突矛盾与深渊，从积极上说，它又是根本-核心，即是基本与渊源。

从自我去趋近它，这个核心乃是最终的极端与最后的界限，是这个冲突矛盾——这乃是自我意识——的最内在的中心。就以实际上做了这个核心而言，自我已经消费了，但仍未完全销蚀。就以它仍旧以它自己本身为这个根本核心——尽管已经耗尽——它仍旧以消极性的意义为这个根本——作为根本界限、根本阻碍和根本困境。如此，自我只是“犹如死”。然而，当这个消极根本核心突破、根除并反对它自己，则自我就真正“大死”一番，而这又同时是大生与“大悟”。

“大死”是自我在彻底的否定中对它自己死去。这并不是虚无性的毁灭或投入空虚或空无之中，而是突然的根除与转向，是突破与驱散那冲突矛盾与深渊。对这根本否定的否定，其本身乃是肯定的。这消极的消散同时又是积极的解决。在自我意识中的中心冲突矛盾中自我将自己否定为自我，因着这种否定而积极肯定地达到解决与实现。在自我的死亡中，它诞生为作为真我的真我，并觉醒为作为它真我的真义。

再一次要强调的是，这根本冲突矛盾并不是形而上学或本体论的假设。它是最为急切的一个事实。因此，它的突破与转向它自己也是一个具体的事实。自我在作为这个根本核心冲突矛盾的突破与消散的同时，又直接立即得到了合一与完成。原来受限制受阻碍的最终界限，现在成为自由作用着的原本渊源与最终的根基。它现在已不再以原先自我意识中的根本冲突矛盾为中心，而却以它的真我根基与渊源为中心。根本界限、回转与转向自己，变成了根本渊源与根本基本。根本核心的这一个彻底的、天变地异的根拔、转向与回转，在禅宗被称为“悟”。

悟的突破以及在根本冲突矛盾中的自我消散，乃是自我或根本向它真我的根本渊源的觉醒。向它真我的觉醒，同时又是真我的觉醒。从核心冲突矛盾的“大疑团”中的自我意识来看，全然的突破、分解与死，乃是向真我的觉醒与开启。但从相反的方向来看，向自己的觉醒与开启，乃是真我本身的觉醒与开启。实际上，这就是自觉：那被唤醒的乃是那觉醒的，是那因此觉醒的，是那对之觉醒的。它是行为又是事实，同时又是它的真我的根本、根源，先于行为与事实。

作为既非动态又非静态的根本与根源，它却不是死寂的同一性，或空虚、抽象的普遍性或一体性。同时它也不是单纯的非二元性，或“恶平等”。虽然它的真我是根本、是渊源，先于静态与动态，它却不滞留于它的真我之中，而是永不停息地将它的真我表现出来。事实上，在向它的真我觉醒之后，它认识到，在二元矛盾中作为主体的自我，其本身的主体性最终还是从它的自己所发源出来。同样，自我欲克服它的疏离与隔离，并完成它自己的渴望，其最终的泉源也正是它的真我。由于从它的真我分裂了，它渴望着并寻求着回返它的自己。处在具有又不具有它自己和它的世界的矛盾中的自我，实际上，其困境就是具有又不具有它的真我。

在当初的自我意识中，作为主体的自我不但同它自己被分离开，并且同作为客体的它的世界被分离开，因此，它是同它自己的根本与渊源被切断了。它的个体性从内在里被分割时，从外在被孤立时，是掘了根的，因而是无法维持的。这样一种个体性，从里面被撕裂，从外面被分离，对它自己的渊源是陌生的，它就永远不能真正地知道或肯定它自己，因为它永远未曾真正是它自己或具有它自己。只有对作为自我的自己死去，并向作为真我的真我觉醒，它真正的、自律的个体性才确实第一次实现。它不再仅是自我了，从此以后，可以将它称为真我-自我，或自我-真我。只有当那活生生的根本冲突矛盾突破之后，并在根本上对它自己死去，在解决与实现中觉醒于真我，在自我意识中的自我主客二元结构的困境才能根本消除。作为自我的根本的真我，最后终于脱离了一切内在、外在二元对立的分裂。现在它已不再从未解决的、分叉的核心的深渊来挣扎着去“做自己”，现在它是它的真我，并且是从它的真我源流出来，而这个真我既是作为主体的它自己，又是作为客体的它自己的源流。

现在已不像当初的自我意识中受限制的主体性，它已不再是受客体所约束阻碍或被剥夺的主体。同时主体与客体也不像在“大疑团”状态中互相停留在它们冲突矛盾的二元性的深渊中。在这冲突矛盾的核心中被根除与倒转，它们自此植根于它们最根本的根源中，并以此根源为中心。它们已经是超根源和超中心的，它们已不再陷于互相的矛盾中，而变成了那个渊源的自由流动的表现。

从它的真我的根源来看，正是这种从它的真我所出的自由与不断的流动才是它向它的真我之不受阻碍的回返，这个回返虽经由时间，却是在永恒中。真我表现乃是如此：表现的是被表现的，是经由它而表现的，是将它做表现的。

从觉醒的主体来看，由于它是它最终的根本展现，它乃是纯粹的或无条件的真我主体，正如同它的客体是纯粹的或无条件的真我客体。正如主体是它的真我表现与运作，同样，客体亦是它的真我的表现与运作。由于是纯粹的、无条件的主体与客体，主体就是客体，客体就是主体。它们的二元性，不再是冲突矛盾或二元的，而是合一的非冲突矛盾的、非二元的二元性。在无条件的主体性的绝对自由中来去无碍，主体照见客体并被照见，正如客体照见主体并被主体所照见。鉴照的是被鉴照，是从它而被鉴照的，是在其中被鉴照的。自我、自我意识和它的主客二元结构，现在变成超根源的、超中心的，并且彻底变形，现在是非冲突矛盾的、非二元性的自我-真我，或真我-自我。

作为自我的渊源，真我-自我既是有形的，又是无形的。它是无形之形。它是无穷尽的根本，没有任何确定之形，而它的无形也不是一个确定的形式。既非理论性的，亦非抽象的，这个无形真我乃是一切形的源泉。由于无形，它乃能够在实际的存在中产生一切形式，将它的真我表现于一切形式，并且是一切形式。

在它觉醒的真我-认知中，在它真我-自我的实现中，它是并且具有真我-自我的形式。然而，就以它为根本渊源而言，它永非真我-自我的单纯形式。在空间中，它自己与非它自己是它的形，在时间中，自我-真我乃是它的存在与非存在。确实，它是已实现了的忘我，超乎它自己与非它自己，超乎它的存在与非存在。它可以以无条件的肯定来肯定：“我是”与“我不是”，“我是我”与“我不是我”，“我是我因为我不是我”，“我不是我，因此我是我”。事实上，无条件的真我肯定乃是无条件的动态真我-肯定-否定，或真我-否定-肯定（这可以说是爱的本性或道）。

况且，由于它在真我中统一和完成，它乃是他者，正如他者是它的真我。它自己和其他存在只是主体与客体的二元性的一个面向，正如它自己是它的真我的一个展现，同样，他者也是它的真我的一个展现：“我是我”“你是你”“我是你”“你是我”。

就以主体与客体、自己与他者而言是如此，以它自己与世界而言亦是如此。“当我看到花，我看到我的真我；花看到我的真我；花看到花；花看到它的真我；我的真我看到我的真我；它的真我看到它的真我。”

此处乃是在无上的活动与实现中活生生的与创造性的爱，无尽地表现着它的真我，无尽地表现着那被表现者。表现者即是被表现者，是与之一同表现者，是为之被表现者。只有此处才是主体、客体，它自己，他者，世界与存在的整体而无条件的肯定，因为只有此处才是真我的整体而无条件的肯定，是被真我并经由真我而肯定真我为真我-自我。

现在，它就是父母生他以前的“本来面目”了，并且知道了“本来面目”。现在它看到了“无”，听到“一掌之声”，并且又以“不用体、口、心”而表现它的真我。现在它悟到“在烧成灰，散尽后”它是谁，在何处。

这是人类存在在越过了它当初的自我意识的实存冲突矛盾之后所完成和实现的。这是人最后终究实现为人，充分展现的是他的真我与他的世界，并具有他的真我与他的世界，能够“改变山河大地，将它们变为（自己的）真我”，并“改变（自己的）真我，将它变为山河大地”。[[14]](#_14_31)

这乃是就我有限的了解中的禅与人类处境的关系。

注解：

[[1]](#_1_42) 这一篇文章所采取的立场当然是由作者单独负责，但作者愿意在此向Reinhold Niebuhr教授、保罗·蒂利希（Paul Tillich）教授、久松真一博士，特别是铃木大拙博士致以深刻的谢意。

[[2]](#_2_38) 禅是禅那的简称，后者是由梵文dhyāna音译而来，意为“集中”或“观照”。

[[3]](#_3_34) 《景德传灯录》，卷三。

[[4]](#_4_34) 《景德传灯录》，卷三。

[[5]](#_5_32) 《五灯会元》，卷三。

[[6]](#_6_32) 出自《宗门葛藤集》。

[[7]](#_7_32) 另一宗是曹洞宗。

[[8]](#_8_32) 引自铃木大拙Living by Zen，p.23。

[[9]](#_9_30) 中文“公案”二字，意谓“公开的文案”。

[[10]](#_10_30) 铃木大拙：Living by Zen，pp.171—172。

[[11]](#_11_30) 铃木大拙：Living by Zen，p.189，n.5。

[[12]](#_12_30) 意味“集中心意”。

[[13]](#_13_30) 这只是就一般而言，不是更精细的区分。

[[14]](#_14_30) 参看铃木大拙：Living By Zen，pp.26-27。

# 附录一 对话铃木大拙



这次会谈的节目制作人金纳（Robert Emmett Ginna，Jr）在访问结束之后感叹道：“我发现铃木博士是个圣人。”

对于禅宗，铃木博士那种绝不妥协、满含诗意，且具有深度宗教性的解释，在他的追随者看来，实在是灵性与智慧的双重挑战。从这篇短文里，也许我们还不能全然领会那浑然无我的境界，但我们无疑会发觉，这里所谈的禅的神秘主义，和甘地的哲学思想有相当的近似之处。

同铃木博士谈话的是麻省理工学院哲学教授休斯顿·史密斯（Huston Smith），他曾一度遁入禅寺，专心潜修禅学。

史密斯：铃木博士，佛陀死后所遗留给后人的，究竟以什么最重要——是那些诲人不俗的讲词，还是他那堪为典范的人格？

铃木大拙：当然是他的人格。每次讲道自然也都是人格的表现。当他濒近寂灭，他最后所说的是：“当自求解脱，切勿求助他人。”这便是他的最终遗言、最后训示。

史密斯：这岂不意味着人世上并无恩典，并无来自天上的救赎？

铃木大拙：这正是上座部佛经复述佛陀的临别训词时所说的——没有恩典，没有外力的救赎。如果有所谓救赎的话，那救赎也只有来自自己本身。

史密斯：你提到了上座部，那意思是说佛教里还有派别的不同。佛教分裂过吧？

铃木大拙：是的，是的。每一个宗教都不免如此。不过禅宗却是一切佛教宗派的根基。

史密斯：让我们来谈谈你学禅的经过吧……你什么时候才下决心终生研究禅学？

铃木大拙：你说研究，但这和研究一种科学或什么别的东西是不大相同的。一种宗教性的冲动，宗教性的自觉心理，总是自自然然地浮现……而除非你心中的疑难能够得到解答，有所归属，你的心便不可能再感觉宁静。

史密斯：你是不是天生就禀赋了宗教性的冲动？

铃木大拙：并不是天生的。它是后来才觉醒的。

史密斯：它什么时候在你身上觉醒？你还记得吗？

铃木大拙：啊，这我倒不能说得很清楚。不过开始有这种倾向应该是在十六七岁吧。从那时起，我一直追求着如何把我的宗教热情安定下来。

史密斯：嗯。你费了多久的时间？

铃木大拙：好几年后我才感觉安定下来了。但我一旦有了自己的证验，便有一股强大的欲望在我身上觉醒，要我把这些传播出去，告诉别人。

史密斯：你曾经正式上过大学吗？

铃木大拙：没有。我本来应该在一所大学里接受教育的，但我不太在意他们教导学生的正式课程。我自动退学了——像个不良少年，我想，后来我就进入一座禅寺，与世隔绝。

史密斯：你留在那里多久？

铃木大拙：那至少也有七八年。

史密斯：当你决心——像你所说的，当你寻得了自己的答案，经历那美妙的体验，而决心把这件事传播出去时，你是不是马上就选择了西方作为你传播的地方？

铃木大拙：不，没有这回事。直到我第一次访美，我才有了那样的决定。那差不多是六十年前的事。我发现西方世界对东方民族的想法和感觉十分无知。在一个美国的小镇待了十一年以后，我回到日本。这时我才发现，日本式的生活，事事物物，在我的眼前都有了截然不同的意义。

史密斯：比如说，什么？

铃木大拙：日本所特有的东西——就像茶道、花道、绘画或者诸如此类有意思的东西。

史密斯：所以便有一种感觉，觉得日本生活里西方闻所未闻的这些面向是有价值的？

铃木大拙：不错，正是这样。

史密斯：所以，从那时起，你更决心要献身致力于向西方解说东方，特别是佛教里的禅宗？

铃木大拙：是的，尤其那些我们可以说是源于禅宗对生命的了解而发展出来的各种艺术。

史密斯：关于禅宗的英文著作，你的书是最早出现的吧？

铃木大拙：不止禅宗，还包括了佛学的概论，以及佛学的源流。

史密斯：我很想知道，关于西方为什么对禅宗发生兴趣，你有什么意见？

铃木大拙：我想那大概是因为西方已经在我们称作科学的研究里走过头了。科学研究追求着一种确切的方向，而东方的思考方式则正相反。

史密斯：禅宗是怎么开始的？

铃木大拙：相传禅的开始，是在一次法会上，佛陀正在讲道的时候。他的一个弟子拿了一枝花献给佛陀。佛陀接过了它，一句话也不讲，只是拿着它遍示众人。没有人知道佛陀的意思是什么。但是当佛陀环顾众人的时候，他注意到有一位名叫迦叶的尊者对着他笑。佛陀也笑了。他说：“我有一个宝贵的东西，托付给你。”禅便这么开始。

史密斯：那么，在这一笑里便包含禅的一切胜境了？

铃木大拙：并不是微笑本身，而是佛陀的托付和迦叶对佛陀真正意味上的了解。如此一来，佛陀的心灵便和其弟子的心灵合而为一了。

史密斯：绝对的同一。

铃木大拙：这个嘛，我倒不敢说。但是如果我们要勉强去解释它的话，也许可以说是同一——是一种相合，即两个心灵间的某种融汇。

史密斯：禅的胜境就这样子从佛陀的心里传到这位弟子的心里。这实在是很脆弱的一回事。

铃木大拙：事实上，一点也不脆弱。你对我说话，我回答你。这是脆弱吗？

史密斯：只有迦叶亲闻（亲见）佛陀的“拈花授法”。理论上，每一个禅师的心灵和情境都应该和他相同——都该是他的精神弟子。

铃木大拙：不错，如果我举起一根指头而你微笑，这时禅便在我们之间传递了。

史密斯：当你遇到一个参悟的人，你如何去认出他呢？

铃木大拙：我想，禅宗在心理上与其他宗教教义，以及其他佛教宗派的教义不同之处，即在它对无意识的察觉，不即不离，若即若离。以形而上学的观点言之，“有限”原是“无限”，“无限”原是“有限”。若你真能“理解”这点，你便了解禅了。

史密斯：铃木博士，你说过禅宗的道德特征是“即”与“离”，这是什么意思？

铃木大拙：这在禅宗里是很重要的部分。在现实生活里，只要我们还活在这物理世界里，我们便免不了和某些或好或坏、或美或不甚美的东西有所联系。但是在《圣经》里我们可以读到（可能是在保罗的一封书信里）：“我们活在这个世界里，但不属于这个世界。”这便表达了既即又离的理念。所以，只要还活在这相对性的世界，我们只有依附着对现实的双重看法。

但是在这相对性世界的另一面，我们有一个不再是相对性的世界——那个世界我或者可以把它称作彼岸。在那个世界里，绝无执着依恋，那里无善、无恶、无罪、无丑。白莲虽长于污泥之中，但当它伸出了水面，那花会是多么的美丽！

史密斯：依你看来，禅宗所用的是什么方法？

铃木大拙：就拿挂在那儿的“大日如来像”来说吧。依我看来，“大日”所代表的就是“佛性”。大日或称毗卢遮那，是真言宗所供奉的。大日如来纹风不动。他一点也不动，他只是静静地坐着，亘古宁静。

在我们每个人身上都有着“佛”或“佛性”，存在于那永恒的实体里。而去接触或去成为这佛、这佛性、这大日……那便是禅所竭尽心思引导我们去做的。也就是说，我们必须去接触这佛性，这万佛之源。一旦我们到达这一点，我们便能理解存在的意义，人生的真相。

当禅宗提到“无明”和“悟”的时候，“无明”指的是我们自身心智的造作，而“悟”代表的是无明之雾散尽以后的心境。要驱散那障眼的云雾，必须使用某种方法，禅宗所教的便是这种方法。

史密斯：你曾说过，每一位追寻者的心情都免不了要经历一段时期的纷扰不安。而就像你方才提起的，我相信当你年轻的时候——差不多十七八岁时——你也有过这种纷扰的心境。那时你在禅寺里到底用了什么方法才求得解脱。

铃木大拙：这就牵涉到意识的问题了。我们的意识总是这样子——起伏不定，从不安宁。但是若想达到那境界，若想明心见性，这些意识的波涛必须设法平静。那便是说，它们必须变得像个宁静的汪洋，无波无浪。或者，像经典里说的：“像繁星映照在汪洋上，镜也似的海洋。”那是必要的。为达到这种心智的安宁，为了去体现它，我们使用“公案”。公案是一种只能体会而不能用理智解释的问题。

史密斯：你能为我们举一个例子，说明公案是怎么作用的吗？

铃木大拙：大概可以这么说，公案的用意，是要阻止每一个想用理智解答问题的尝试。他们有时说，公案就像一根莫名其妙的铁棒——一根丢掷在我们面前的铁棒，硬要我们说它有什么意思或它是什么。

我举另一个例子。赵州是唐朝的一位大禅师。一个和尚问他，狗是不是有佛性。事实上，佛性被认为是我们每一个都拥有的——不只是人类，还兼及众生，无情与有情（没有知觉的和有知觉的）。所以，那个和尚的想法是，既然万有之中皆有佛性存在，一只狗必然也有佛性。但是大师却否认这点，他说“无”。

史密斯：啊，你要怎样处理这个公案？你会怎么做？

铃木大拙：那位弟子很可能会绞尽脑汁去思考它。

史密斯：是吗？

铃木大拙：既然万物都有佛性，一只狗必然也有佛性。大师的答案为什么却是否定的？所以，那个弟子便会以逻辑的或辩证的眼光来探讨它，他可能会说“是”就是“否”，“否”就是“是”；“有”就是“无”，“无”就是“有”。这个弟子可能会用这些话来回答大师。大师自然要一一回绝。经过几次回绝之后，这个弟子再也没有办法去理解大师了——在理智上一点办法也没有。弟子被迫——我们可以说，有点人工地——走进一个僵局，一条死路。他放下了他的自我。那就是说，他抛却了他整个的存在。这时他便达到了那意识的安宁境界。

公案带来了那种心境。当万有俱寂之时，有些事情发生了——一个浪花出现了。

史密斯：你的意思是说，当心情达到这么深沉的安宁之时，某种刺激却是必要的？

铃木大拙：当那种情境达到之后，某种东西浮现。这种浮现，这种东西，都必须经历。

史密斯：这种浮现，是不是会使人回到现实世界里？

铃木大拙：是的，那是，当这个阶段到达之时——你便会听到它。一个声音，唤醒了一个人。一般而言，那总是和感觉世界有关的。一般以为佛陀见辰星而悟道，而有人则是听到敲门的声音。

史密斯：或者破瓦打到了翠竹？

铃木大拙：对的，正是这样。

史密斯：而当这个弟子达到了这种深沉宁静的境界——透过了这纤微的、生动的感性经历——以一种清新的眼光，前所未有的凛冽心境重回到尘世里。

铃木大拙：是的，那有所领悟的片刻——那是很重要的。

史密斯：我待在禅寺里的那一周是我有生以来肉体上最受苦的一周，我要说精神上也是如此——睡得很少，差不多每晚三四个小时，最简单的食物……如果有人在沉思之时昏昏欲睡，便会猛然被打醒。我对这种地方的严厉实在很觉惊奇。这在训练上是必要的吗？

铃木大拙：那多少有些不自然。那并不是必要的。如果你不靠任何外力自己趋入那走不通的死巷，当然更好。

史密斯：那么，铃木博士，这些方法合起来终于带你进入一种唤做“悟”的特殊体验。那是什么样子的？是不是和你一切其他的经验全不相同？

铃木大拙：悟的体验是一种整体的感觉。

史密斯：感觉每一件事？

铃木大拙：不是每一件事。如果你说“这个，这个，这个”——那只是在计量——我们可以说，只是一系列的整体经验。但是悟的体验是某种整体感，不是一个接着另一个，却是先验地感觉，整个地体会这“整体”。这种感觉不是我们所谓心理学上的感觉，而是某种更根本的体会。那是一个意识到自己的“我”——不是以主体或客体的身份，而是以“我”为“我”去领会。

史密斯：所以对禅的心领神会将为个人的生活带来前所未有的自由？

铃木大拙：不错，这正是我的看法。有些精神分析学家以为自由是自发的，只是去“做你所爱的事”。这纯然是一个大错误，我们必须小心防范这种看法。

禅宗的特色是：喜纯、诚挚与自由。许多想研究禅宗的人，对自由有很大的误解。他们以为自由是纵情放任或不顾道德。但是真的自由，我愿说，是照着事物本来的样子去看它们，是去体会万有的“本来面目”。那才是自由。

史密斯：铃木博士，墙上挂着一幅有名的日本画，画的是一个和尚对着月亮大笑。

铃木大拙：是的，是的。

史密斯：这是不是表达了禅的感受？如果是的话，到底是什么意思？

铃木大拙：那又是要讲一个故事，可以吗？

史密斯：当然。

铃木大拙：关于墙上这幅画有一个故事。有一个禅宗大师，有一天晚上看到月亮从云里冒出来。他开怀大笑。寺院周围的村民们——我该说多远呢？差不多方圆十里之内——都听到他的笑声。村民们惊讶着声音来自何方。他们一路寻找，来到了禅寺。那时他们才发现昨晚的笑声是禅师看到月亮而发出的。图画画的就是那一幕。不论一个人笑得多么大声，声音也传不了一里远。但是当一个悟禅之人大笑，它震撼乾坤——何止五里、十里、二十里。那种情形，便是自由及自由的生活。

（林克明 译）

# 附录二 临济录（原文）



1

明知是光影，大德，你且识取弄光影底人，是诸佛之本源，一切处，是道流归舍处。是你四大色身，不解说法听法，脾胃肝胆，不解说法听法，虚空不解说法听法。什么解说法听法，是你目前历历底，勿一个形段孤明，是这个解说法听法。若如是见得，便与祖佛不别。但一切时中更莫间断，触目皆是，只为情生智隔，想变体殊，所以轮回三界，受种种苦。若约山僧见处，无不甚深，无不解脱，通流心法，无形通贯十方，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。

2

道流，即今目前孤明历历的听者，此人处处不滞，通贯十方，三界自在，入一切境差别，不能回换，一刹那间透入法界，逢佛说佛，逢祖说祖，逢罗汉说罗汉，逢饿鬼说饿鬼，向一切处游履国土，教化众生未曾离一念，随处清净，光透十方，万法一如。

3

如何是真正见解？师云，你但一切入凡入圣，入染入净，入诸佛国土，入弥勒楼阁，入毗卢遮那法界，处处皆现国土，成住坏空。佛出于世转大法轮，却入涅槃不见有去来相貌，求其生死，了不可得，便入无生法界，处处游履国土，入华藏世界，尽见诸法空相皆无实法。唯有听法无依道人，是诸佛之母，所以佛从无依生，若悟无依，佛亦无得，若如是见得者，是真正见解。学人不了为执名句，被他凡圣名碍，所以障其道眼，不得分明。只如十二分教，皆是表显之说，学者不会，便向表显名句上生解，皆是依倚落在因果，未免三界生死。你若欲得生死去住，脱着自由，即今识取听法底人，无形无相，无根无本无住处，活泼泼地，应是万种施设，用处只是无处，所以觅着转远，求之转乖，号之为秘密。

4

唯有，道流，目前现今听法底人，入火不烧，入水不溺，入三涂地狱如游园观，入饿鬼畜生而不受报。缘何如此，无嫌底法。你若爱圣憎凡，生死海里沉浮。烦恼由心故有，无心烦恼何拘，不劳分别取相，自然得道须臾。你拟傍家波波地学得，于三祗劫中终归生死，不如无事向丛林中，床角头交脚坐。

5

道流，你祗今听法者，不是你四大。能用你四大。若能如是见得，便乃去住自由。约山僧见处，勿嫌底法。

6

如今学道人，且要自信，莫向外觅。总上他闲尘境，都不辨邪正。只如有祖有佛，皆是教迹中事。有人拈起一句子语，或隐显中出，便即疑生照天照地，傍家寻问也太忙然。大丈夫儿，莫只么论主论贼，论是论非，论色论财，论说闲话过日。山僧此间不论僧俗，但有来者尽识得伊，任伊向甚处出来。但有声名文句，皆是梦幻。却见乘境底人，是诸佛之玄旨。佛境不能自称我是佛境，还是这个无依道人，乘境出来。若有人出来，问我求佛，我即应清净境出，有人问我菩萨，我即应慈悲境出，有人问我菩提，我即应净妙境出，有人问我涅槃，我即应寂静境出，境即万般差别，人即不别。所以应物现形，如水中月。

7

道流，切要求取真正见解，向天下横行，免被这一般精魅惑乱。无事是贵人，但莫造作，只是平常。你拟向外傍家求过，觅脚手，错了也。只拟求佛，佛是名句。你还识驰求底么？三世十方佛祖出来，也只为求法。如今参学通流，也只为求法。得法始了，未得依前轮回五道。云何是法？法者是心法。心法无形通贯十方，目前现用。人信不及，便乃认名认句，向文字中求意度佛法，天地悬殊。道流，山僧说法，说什么法，说心地法，便能入凡入圣，入净入秽，入真入俗。要且不是你真俗凡圣，能与一切真俗凡圣，安着名字；真俗凡圣与此人安着名字不得。道流把得便用更不着名字，号之为玄旨。

8

大器者，直要不受人惑，随处作主，立处皆真，但有来者，皆不得受。你一念疑即魔入心；如菩萨疑时，生死魔得便。但能息念，更莫外求。物来即照。你但信现今用底，一个事也无。你一念心生三界，随缘被境分为六尘。你如今应用处，欠少什么？一刹那间便入净入秽，入弥勒楼阁，入三眼国土。处处游履，唯见空名。

9

道流，实情大难。佛法幽玄，解得可可地。山僧竟日与他说破，学者总不在意，千遍万遍，脚底踏过黑没焌地。无一个形段历历孤明，学人信不及，便向名句上生解。年登半百，只管傍家负死尸行，担却担子天下走，索草鞋钱有日在。大德，山僧说向外无法，学人不会便即向里作解，便即倚壁坐，舌拄上颚湛然不动，取此为是祖门佛法也，大错。是你若取不动清净境为是，你即认他无明为郎主。古人云，湛湛黑暗深坑，实可怖畏，此之是也。你若认他动者是，一切草木皆解动，应可是道也。所以动者是风大，不动者是地大，动与不动俱无自性。你若向动处捉他，他向不动处立；你若向不动处捉他，他向动处立，譬如潜泉鱼鼓波而自跃。大德，动与不动是二种境，还是无依道人，用动用不动……如有出格见解人来，山僧此间便全体作用……大德，到这里，学人着力处不通风，石火电光即过了也，学人若眼定动即没交涉。拟心即差，动念即乖。有人解者不离目前。大德，你担钵囊屎担子，傍家走求佛求法。即今与么驰求底，你还识渠么？活泼泼地只是勿根株。拥不聚，拨不散，求着即转远，不求还在目前。灵音属耳。若人不信，徒劳百年。道流，一刹那间，便入华藏世界，入毗卢遮那国土，入解脱国土，入神通国土，入清净国土，入法界，入秽入净，入凡入圣，入饿鬼畜生，处处讨觅寻，皆不见有生有死，唯有空名，幻化空花，不劳把捉，得失是非，一时放却……如山僧今日用处，真正成坏玩弄神变，入一切境随处无事。境不能换。但有来求者，我便即出看渠，渠不识我，我便着数般衣，学人生解，一向入我言句。苦哉瞎秃子，无眼人把我着底衣，认青黄赤白，我脱却入清净境中，学人一见便生忻欲，我又脱却，学人失心忙然狂走言，我无衣。我即向渠道，你识我着衣底人否，忽尔回头认我了也。大德，你莫认衣，衣不能动，人能着衣；有个清净衣，有个无生衣、菩提衣、涅槃衣，有祖衣有佛衣。大德，但有声名文句，皆悉是衣变。从脐轮气海中鼓激，牙齿敲磕成其句义，明知是幻化。大德，外发声语业，内表心所法，以思有念，皆悉是衣。你只么认他着底衣为实解，纵经尘劫，只是衣通，三界循环轮回生死。不如无事。相逢不相识，共语不知名。今时学人不得，盖为认名字为解。大策子上抄死老汉语，三重五重，复子里不教人见，通是玄旨以为保重，大错。瞎屡生你向枯骨上，觅作么汁？有一般不识好恶，向教中取意度商量成于句义，如把屎块子向口里含了，吐过与别人；犹如俗人打传口令相似，一生虚过。也道，我出家。被他问着佛法，便即杜口无词，眼似漆突。口如扁担，如此之类，逢弥勒出世，移置他方世界，寄地狱受苦。大德，你波波地往诸方觅什么物，踏你脚板阔，无佛可求，无道可成，无法可得。外求有相佛，与汝不相似，欲识汝本心，非合亦非离。道流，真佛无形，真道无体，真法无相。三法混融和合一处。辨既不得，唤作忙忙业识众生。



## 智慧禅

禅不是哲学，也不是宗教，而是一种基于“静”的境界，一种洒脱的行为和体验。但禅的境界看不见、摸不着，只有自己去体验，去受用。当心如止水，心上无尘，一花一草便是整个世界。

禅也是一条探索开发智慧之路。我们每个人都具足如来智慧德相，只因妄想执着而不能证得。禅告诉我们，若人生不得自在，不得圆满，千万不要在桎梏之外去求解脱，不要在烦恼之外去求菩提。因为，圆满觉悟的人生就在本心之间，一转身、一刹那，便是无限的解脱。

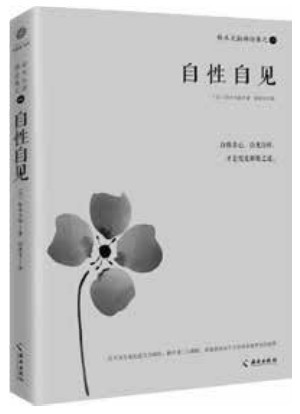
拥有一颗平常心，回归本真，让人生如行云流水，这便是参透人生，便是禅。



禅是什么

［日］铃木大拙 著

本书是“世界的禅者”、日本当代禅宗大德铃木大拙先生所著禅学经典著作之一，主要探讨禅的本质。在本书中，铃木大拙先生以自身对禅的深切体会为基础，借助西方现代思想方法深入透彻地解答了“禅是什么”，有助于现代读者走出心灵的困境、摆脱俗世的纷扰，找到最真实的自己。



铃木大拙禅论集之一·自性自见

［日］铃木大拙 著

我们常常不知生命的究竟意义为何，禅让我们睁开“第三只眼睛”，看清由于我们的无知而未能梦见的境界。本书主要从历史源流分析禅的根本精神和发展轨迹，彻底分析从中国起源的禅宗如何一步步融入到日本文化之中，进而演变成独具日本民族特性的禅学传统。



铃木大拙禅论集之二·开悟之旅

［日］铃木大拙 著

在铃木大拙看来，公案参究是一种求悟的手段，是现代禅修的要件，更是禅学能够延伸到今天的重要因素。基于此，铃木大拙在书中重点论述了公案参究与禅悟、念佛之间的关系，以及公案参究对禅悟的促进作用等。铃木大拙对于禅悟的见解，是对参禅者进行的透彻提点，依此修习，可以拨云见月，廓然开悟。



铃木大拙禅论集之三·菩萨行处

［日］铃木大拙 著

本书重点揭示禅对于人们现实生活的影响、对于人们精神世界的滋养及疗愈作用。铃木先生文笔凝练，论述真切深刻，又闪烁着智慧的光芒，对于现代读者同样具有深刻的启迪意义，尤其有助于现代人自行自省、安顿心灵、挣脱藩篱，如实地看清生命的奥秘和人生的意义。



铃木大拙禅学入门

［日］铃木大拙 著

本书是铃木大拙禅学经典系列的入门读物，也是大众了解禅学的最基础的书。铃木大拙以其对东西方哲学的修养为背景，将禅学融合于西方哲学领域，使禅的思想性可以在比较广泛的基础上得到交流，也为人们提升精神品质开启了一扇窗户。



禅生活

［日］铃木大拙 著

《禅生活》从崭新的角度阐述了禅的精髓，让读者进一步了解禅与生活的因缘关系，明了日常生活中一举手、一投足的真实面目。在书中，铃木大拙首先从西方的“神”及“神圣的思想”引申出禅生活的论断，接着论述了何为证悟以及如何获得证悟，最后借用大量公案实例分析了公案对人的证悟的重要性。



禅与心理分析

［日］铃木大拙 著

本书是融合禅学与心理学的经典名著，主要根据禅学大师铃木大拙与著名心理分析学家弗洛姆等人在1957年展开的东西方思想对话整理而成。禅与心理分析，在拯救心灵创伤、寻求人生答案、超越自我、迈向心身健康之路等方面，都具有异曲同工之妙。



佛陀之心

［越南］一行禅师 著

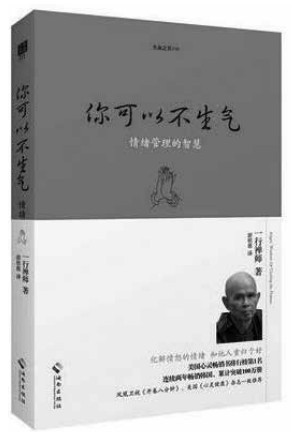
一行禅师以自身的禅修体悟以及深入浅出的笔法，将佛法浓缩成一篇篇贴近生活的禅修指导，对佛教的基本教义做了最生活化的阐释。本书直探佛法心要，对于想安顿身心的读者来说，是一本贴近佛陀本怀的生活佛法书。



越用力，越焦虑

［越南］一行禅师 著

《越用力，越焦虑》是写给每一个活在奋斗、慌乱、焦虑、迷茫中的现代人们，是给千万都市人的生命启示录。在这个到处充满压力的社会，我们用力地生活，为什么反而会活得这样辛苦，过得如此慌乱？究竟是我们不够努力，还是一不小心用力过了头？



你可以不生气

［越南］一行禅师 著

《你可以不生气》是一行禅师写给当今人类的伟大著作。一行禅师提醒我们，把生气当作自己的孩子，好好地拥抱、照顾，受伤的孩子很快就可以康复。本书告诉我们在这个躁动不安的时代，如何平息内心愤怒火焰，获得身心健康，走向快乐和幸福。



景德传灯录

（宋）道元 著

《景德传灯录》是宋真宗年间释道原编撰的禅宗灯史。其书辑录自过去七佛，及历代禅宗诸祖五家五十二世，共一千七百零一人之传灯法系。《景德传灯录》在宋、元、明各代流行颇广，特别是对宋代教界文坛产生过很大的影响。



五灯会元

（宋）普济 著

“五灯”指五部禅宗灯录：①北宋法眼宗道原的《景德传灯录》；②北宋临济宗李遵勖的《天圣广灯录》；③北宋云门宗惟白的《建中靖国续灯录》；④南宋临济宗悟明的《联灯会要》；⑤南宋云门宗正受的《嘉泰普灯录》。《五灯会元》合“五灯”为一书，叙录简要。



联灯会要

（宋）悟明 著

《联灯会要》选录自《景德传灯录》《天圣广灯录》等书。自卷一至卷二十九前半部分计收录过去七佛以及天童正觉法嗣净慈慧晖等六百余人之示众法语与机缘问答。卷二十九后半部分为《应化贤圣》《亡名尊者》，收录佛陀波利等二十一位应化贤圣，以及二十七位无名尊者。卷三十为《傅大士心王铭》等十四篇短文。



嘉泰普灯录

（宋）正受 著

《嘉泰普灯录》内容普及王侯、士庶、女流、尼师等圣贤众庶，故名《普灯录》。全书用时十七年，于嘉泰四年（1204年）编成。它是介绍禅宗师承的经典之作，不仅仅是宗门的师承关系，还包括修行的正确与否，以及禅的真伪。



天圣广灯录

（宋）李遵勖 著

《天圣广灯录》收录了释尊、西天二十七祖、东土六祖、南岳下九世、青原下十二世，约三百七十余人之略传及机缘。而于南岳下禅师之叙述特别详细，马祖以后之诸师语录几乎全部收录。本书是佛教禅宗的经典之作，完整呈现了禅宗的精髓，是禅宗修行的必读之书。



建中靖国续灯录

（宋）惟白 著

《建中靖国续灯录》是承继《景德传灯录》及《天圣广灯录》而来的传灯录，故名《续灯录》。本书依禅门法脉相续的次第，辑录师资略历、机缘语句、古则公案及偈颂等，并特别偏重云门宗禅者语录的揭载。全书分正宗、对机、拈古、颂古、偈颂五门。

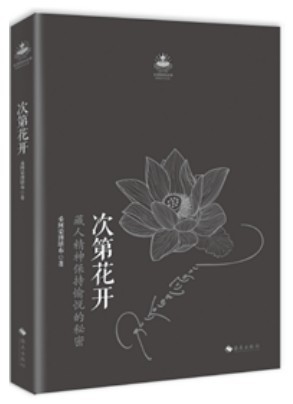


## 修心坊

佛法是一种关于生命的学说，其智慧在于通达世界和生命的实相，可以帮助人们建立一种理想的人生境界，找到人类存在的终极意义。

佛法不是笼统僵化的说教，也不该是仅限于学者、专业人士在小范围内研究、实践的高深学问和专门技术。佛法中最幽深的理论，是与我们当下的身心活动紧密联结的，也是为了解决现实人生中遇到的问题。

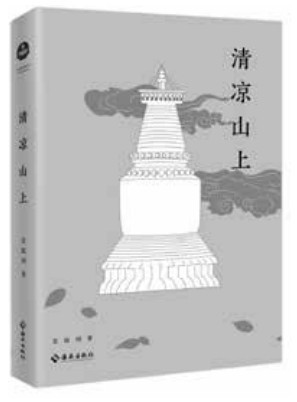
一个人经历的世事越多，越会怀疑自己所要追求的东西，疲惫的感觉也就越强烈。其实，让人疲惫的不是现实的束缚，而是心灵的颓废，是不知道该如何面对世界与人生。我们无法去外面找一颗现成的没有烦恼的心来移植到自己身上，也别想某天早上醒来突然就发现自己改头换面成了个“解脱的人”。我们唯一能做的只有面对当下，回归内心。



次第花开

希阿荣博堪布 著

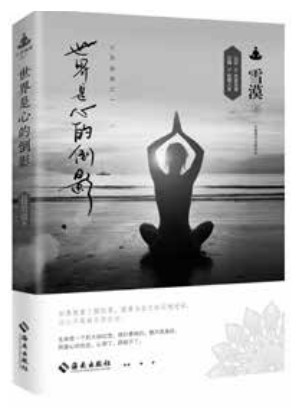
《次第花开》是希阿荣博堪布所写的心灵随笔集，以现代人的思维和表达方式，将心灵世界应有的美好境界娓娓道来。书中处处散发着慈悲与智慧的光芒，堪布睿智柔和的文字，朴实生动的开示，帮助我们坦然地面对心的本性，并从各种困惑中解脱出来，获得重塑心灵世界的力量。



清凉山上

菩提洲 著

本书忠实记录了《次第花开》一书的作者希阿荣博堪布2012年7月对五台山（别名清凉山）各胜境的参观朝拜。沿着25年前法王如意宝朝礼五台山的足迹，尊者带着弟子们一路发愿、供灯，讲述五台山各胜境的历史典故以及诸多大圆满祖师在五台山上修行的故事。



世界是心的倒影

雪漠 著

本书是著名灵性作家雪漠专门针对现代人而写的心灵随笔集。雪漠的观点源于传统的大手印智慧，同时对这一古老智慧做了通俗化的表述和阐发，直指人心，有着穿透人心的力量。对于那些时时为痛苦所困，以及陷入热恼和焦虑的人，本书无疑是一剂智慧的良药。



让心属于你自己

雪漠 著

《让心属于你自己》是雪漠根据自己二十年闭关修炼大手印的经验和对生活的智慧感悟，告诉我们如何跟焦躁的心说再见，如何拥有一颗真正属于自己的心。阅读此书，将会为忙碌的现代生活提供一份参照，带来一点启迪，展示另外一种觉悟的可能性。



海云继梦讲人生·非常心经

海云继梦 著

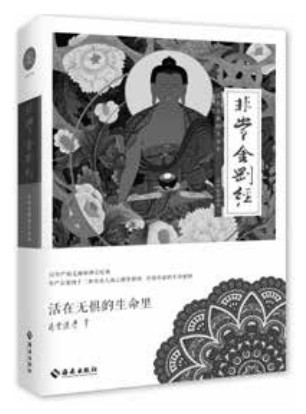
本书是一代高僧对《心经》实修实证的感悟，海云继梦以华严的精神体会《心经》的生命本质，强调修行需要的不是概念，也非理论，而是实实在在的直观体验和生命感受，修行的关键就在于如何把生命与经文中的义理相融相契。



海云继梦讲人生·非常坛经

海云继梦 著

海云继梦法师以华严精义阐释禅宗经典《坛经》。他认为《坛经》是理解其他经典的基础，从而以实修与经典相印证，进而指导实修的明心法门、见性关窍，阐述不执着的生命最美丽，从而活在自由自在的生命里。



海云继梦讲人生·非常金刚经

海云继梦 著

这是一代高僧对《金刚经》实修实证的感悟，作者在书中强调修行需要的不是概念，也非理论，而是实实在在的直观体验和生命感受，画饼好看不能充饥，所以修行的关键就在于如何把经文中的义理真真切切地灌注到自己的生命中去。



秘密之书

［美］迪帕克·乔普拉 著

《秘密之书》凝聚了伟大的精神导师迪帕克·乔普拉一生的智慧和洞察力，细述了15个改变生命的秘密，包括完美爱情的秘密、治愈的秘密、慈悲和信念的秘密等。本书凭借深入浅出的理论阐述和生动形象的事例解析，一步步将读者引入精神修习的旅程。



世界上最快乐的人

咏给·明就仁波切 著

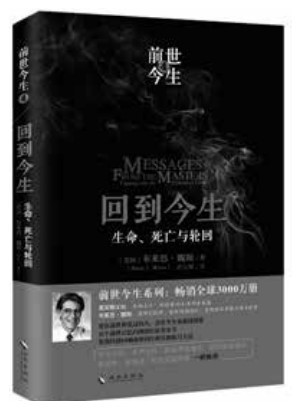
当代国际心灵导师、藏传禅修大师明就仁波切，在《世界上最快乐的人》一书中，阐述他自己是如何通过佛法禅修克服童年时代的恐慌症，获得内在真正的快乐的。本书行文轻松活泼，所述故事生动幽默，更重要的是，处处有着仁波切充满智慧的慈悲话语。



世界上最幸运的人

咏给·明就仁波切 著

21世纪被称为“焦虑年代”。焦虑已经是人类长期的症状。我们不安和烦恼，在解决的过程中又制造出更多的纠葛和问题。此书正是一本解除焦虑的实用手册，教导大家用佛教的洞见和实修，来解决日常遭遇的难题。



回到今生

布莱恩·魏斯 著

布莱恩·魏斯在书中揭开了宇宙基本的生命动力及疗愈的能量——“爱”，这股能量使人们经历无数次生命。他强调通过前世回溯重新去扩张与体验爱的经验，并且教导我们如何“灵性自助”，告诉我们放掉愤怒、建立相爱的家庭，培养丰富的爱与同情心的重要性。



如莲绽放

泽仁扎西堪布 著

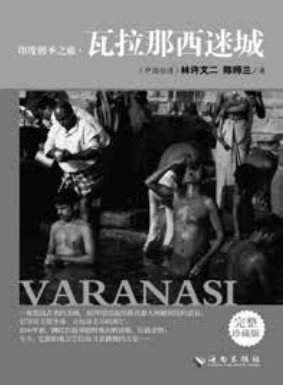
《如莲绽放》是一部图文精美的心灵随笔集，也是藏地的心灵指引书。泽仁扎西堪布在书中将佛家智慧以浅白、优美、精练的语言表述出来，告诉我们如何快乐地生活、找到心灵的归宿，获得自在安乐。



大通方广忏悔灭罪庄严成佛经

陈斌冠 勘校

本书是本师释迦牟尼佛于其涅槃日，在前往拘尸那罗城外的娑罗树林涅槃的途中，无请自住而言说法的一部极为重要的大乘经典。经中世尊为众生开显忏悔无量劫以来所造作的重罪恶业之行事、坛法、观修、梦相等，令众生除罪消业，入解脱门，成就佛果。



印度朝圣之旅·瓦拉那西迷城

陈师兰、林许文二 著

瓦拉那西是印度北方邦恒河岸边的一座有着两千多年历史的古城。相传当初佛陀曾经到此处传教。今天，这里仍然是印度佛教传统保存得十分完整的地点之一，也是印度修行者聚集的圣地。本书详细地从历史、传说、生活习俗、宗教传统、建筑风格等方面描绘了这座神秘的古城，以第一手的资料和图片，呈现出古城迷人的历史与现状。



印度朝圣之旅·桑奇佛塔

陈师兰、林许文二 著

本书是探寻早期佛教艺术、印度古文明的一部立体史书。桑奇佛塔位于印度中部，遗址内总共有51个大大小小的塔寺遗迹，包括佛塔、塔门、寺院、僧院、石柱等。桑奇为人类保存了最古老、最完整、最壮丽的佛塔，而千姿百态的刻绘、浮雕则展示了佛陀的图像密码、古印度人的生活样貌。



印度朝圣之旅·恒河十二圣地

陈师兰、林许文二 著

本书沿着佛陀诞生、出离、开悟、传教直到涅槃的途径，结合当地的历史人文特色，详细地介绍了印度的佛教十二圣地：蓝毗尼、迦毗罗卫、菩提迦耶、鹿野苑、王舍城、那烂陀、舍为城、憍赏弥、僧伽施、巴特那、吠舍离、拘尸那罗，让读者能够全面了解印度圣地的过去与现况，以及圣者佛陀的一生。



## 生命之书

生命本是一场修行，而修的正是一颗心。只有让心安住下来，才能坦然面对人生的起伏。

禅修，是生命的艺术，也是疗愈心灵的良药。

对于每一个寻求内心平静的人来说，禅修无疑是极好的礼物。

“生命之书”将心定和尚、铃木俊隆、德宝法师等禅学大师的精彩教示分享给全世界。

用内观、禅定、正念、八正道等修行方法，放下执念，回归当下，享受自在的人生。



心定

心定和尚 著

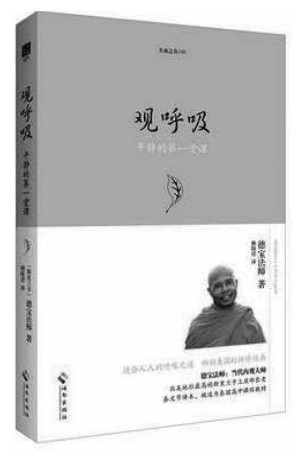
本书根据星云大师弟子——心定和尚在禅堂或佛学讲座的讲稿整理而成，内容包括参禅修定的具体方法、要领、佛法上的思考和理解，以及如何将这些修行的方法运用到生活中。他的这些弘法教学，既具深度，又能做条理的层次分析，对参禅修定的初学者来说是很好的禅修导引。



内观

［美］威廉·哈特 著

内观是印度古老的自我观察方法之一，早在两千五百年之前，已在印度被传授，它是治愈一切烦恼的良药，亦称生活的艺术。本书介绍了葛印卡老师所教导的内观方法的梗概，希望借此增进对佛陀教导的精华——内观方法的了解。



观呼吸

德宝法师 著

本书是德宝法师用人人都看得懂的语言写成的禅修经典著作。在书中，德宝法师开篇就指明禅修的目的，以及常人对禅修的种种误解，然后系统地介绍了如何通过单纯的觉察与呼吸的掌握，达到正念，让心变得稳定、敏锐和专注。



八正道

德宝法师 著

在本书中，德宝法师以实际禅修经验，解说了八正道每个道支的深刻内涵，并分析了人们对此可能产生的误解或偏见。本书不仅让人们明白何谓快乐的内在生活，而且还教导人们如何在日常生活中运用八正道达到快乐。尤其重要的是，他融合了南传佛教教理的诠释和现代人的思考方式，精心解说，令人耳目一新。



禅者的初心1

［日］铃木俊隆 著

铃木俊隆禅师用最简单的语言，从日常生活的情境切入，阐明如何在生活中保持初心，实现禅心。本书指导人们如何修行，说明何谓禅生活，禅修是以何种态度和了解为前提的，并且鼓励读者活出自己的真实本性。



禅者的初心2

［日］铃木俊隆 著

《禅者的初心·2》由禅师在世最后三年间的35篇开示讲稿编辑而成。铃木俊隆禅师以寻常生活的语调、幽默感和一颗慈悲心，教导我们如何打开本性，找到原初的自我，回归广大的心胸，超越得失荣辱，享受真实的生命。



禅的思想

［日］铃木大拙/著  
 李濯凡/译

海南出版社  
 ·海口·

目录

[序](#Xu_____Shan_Shi_Xing_Wei__Shi_Sh)

[第一编 禅思想](#Di_Yi_Bian________Shan_Si_Xiang_1)

[导论 无知之知 无分别之分别](#Dao_Lun____Wu_Zhi_Zhi_Zhi__Wu_Fe_1)

[二入四行观](#Er_Ru_Si_Xing_Guan)

[安心法门](#An_Xin_Fa_Men)

[信心铭](#Xin_Xin_Ming)

[顿悟无生般若颂](#Dun_Wu_Wu_Sheng_Ban_Ruo_Song_1)

[参同契](#Can_Tong_Qi)

[坐禅箴](#Zuo_Shan_Zhen)

[第二编 禅行为](#Di_Er_Bian________Shan_Xing_Wei_1)

[导论 无功用的行为 无作之作](#Dao_Lun____Wu_Gong_Yong_De_Xing_1)

[无功德](#Wu_Gong_De)

[超个我](#Chao_Ge_Wo)

[个与超个的矛盾](#Ge_Yu_Chao_Ge_De_Mao_Dun)

[矛盾与戏剧](#Mao_Dun_Yu_Xi_Ju)

[超个的逻辑](#Chao_Ge_De_Luo_Ji)

[无功用行为](#Wu_Gong_Yong_Xing_Wei)

[哪个是梦幻](#Na_Ge_Shi_Meng_Huan)

[超个与无我](#Chao_Ge_Yu_Wu_Wo)

[无功用](#Wu_Gong_Yong)

[三昧](#San_Mei)

[道德的与宗教的](#Dao_De_De_Yu_Zong_Jiao_De)

[狮子颦呻三昧](#Shi_Zi_Pin_Shen_San_Mei)

[临济之喝](#Lin_Ji_Zhi_He)

[羚羊挂角](#Ling_Yang_Gua_Jiao)

[驴事未去马事到来](#Lu_Shi_Wei_Qu_Ma_Shi_Dao_Lai_1)

[按剑者](#An_Jian_Zhe)

[无刃剑](#Wu_Ren_Jian)

[驴觑井](#Lu_Qu_Jing)

[无手人行拳](#Wu_Shou_Ren_Xing_Quan)

[依靠道德搞不懂的东西](#Yi_Kao_Dao_De_Gao_Bu_Dong_De_Don_1)

[内在的知觉](#Nei_Zai_De_Zhi_Jue)

[能知者](#Neng_Zhi_Zhe)

[知者为超越者](#Zhi_Zhe_Wei_Chao_Yue_Zhe)

[能所的分别](#Neng_Suo_De_Fen_Bie)

[埃克哈特的眼](#Ai_Ke_Ha_Te_De_Yan)

[佛魔一念](#Fo_Mo_Yi_Nian)

[宇宙灵](#Yu_Zhou_Ling)

[反射性之外的东西](#Fan_She_Xing_Zhi_Wai_De_Dong_Xi_1)

[用是知，知是用](#Yong_Shi_Zhi__Zhi_Shi_Yong)

[法身](#Fa_Shen)

[一人](#Yi_Ren)

[行脚的法眼](#Xing_Jiao_De_Fa_Yan)

[第三编 禅问答](#Di_San_Bian________Shan_Wen_Da_1)

[参考书目](#Can_Kao_Shu_Mu)

[解读](#Jie_Du)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

# Figure-0211-0001 序

禅是行为，是生活，是每天的体验，是日常的行住坐卧，因此我们说“平常心是道”，说“日日是好日”。人类也必须像其他生物那样生存，饿了就吃，渴了就喝，这是每一个人最为切实而亲近的事情。但是，我想问一问，是谁在做这些行为呢？是谁在被人招呼之后应声作答？是谁遇到熟人就会适当地寒暄打招呼？是谁受到表扬就会高兴，被人骂就会生气？这些是谁的行为呢？我们有配偶、父母、子女，他们一个接一个地出生或死去，他们从哪里来，死后又去了哪里呢？当不再把这些事情看成家常便饭的时候，禅就产生了。在此就有了概念性的把握和原理性的构成。但是，禅的生命并不存在于借助某种媒介对日常经验加以解释的地方。再强调一下，将“大都日用光中，回头换面，左之右之，物物上、头头上现前，曾无有间隙”之处的东西，在当下隔断前后联系地加以把握才是禅之机要。

因此，如道元禅师所说，禅就在“鱼行似鱼，鸟飞似鸟”之处。如果试图从思想的角度来评述，那么禅已经不在这里了。从知的角度来看，禅是无知之知、无分别之分别；从行的方面来看，禅是无行之行、无作之作。但是，无论怎样，人没有思想是不能生存的，所以禅也必须找到讲述自己的方法。这个方法就是禅的问答。因此本书按照知、行、问答的顺序编撰而成。实际上最先写的是“行”（第二编）。行即生活，乃禅的主体，所以我自然而然地就从此下笔了，于是本书的中心也就搁在了此处。

我本想在第一编将禅的思想的发展轨迹条分缕析地叙述一下，但这或许是本书无法完成的工作。第三编的“问答”部分，还希望读者参考《禅问答与悟》一书。

铃木大拙

1943年正月于湘南风流庵

# 第一编 ／ 禅思想

禅，原本是在大乘佛教思想的基础上形成的，毋庸置疑，禅的思想根源是大乘佛教思想。印度式的禅那是一种观法，中国的禅则力图在我们平常的行为方面发挥功用。一句话：禅的思想是无知之知、无念之念、无心之心、无意识之意识、无分别之分别……

## 导论 无知之知 无分别之分别

禅原本是离不开经验的，即离不开人们的日常生活，所以禅思想最终就是禅行为，禅行为最终就是禅思想。

如今日本以“禅”冠名而广为世人所知的训练或修身之法（śiksā），早在一千两百多年前的中国就已经由汉族人完成了。它完成于唐代，而其起源则要向前追溯三百年，也就是六朝时代。

禅原本是在大乘佛教思想的基础上形成的，所以毋庸讳言，它的思想渊源来自印度。也就是说禅的依据是大乘经典。但是禅在中国却走上了不同的发展道路。“禅”字源于梵语的“禅那（jhàna）”[[1]](#_1__Shan_Na_____Jiu_Mo_Luo_Shi_Y)，但今天的禅与印度的禅那已大相径庭。结跏趺坐的方式仍然是传统的，但是内容已经不同。这并非是完全放弃印度式的传统，但如果用它来解释今天的禅就大错特错了。因为今天的禅是在中国的汉民族当中形成的，所以它将汉民族特有的性质融入其中，已经不是具有印度民族特性的东西了。我们在理解禅的思想时必须要考虑到这一点。

禅思想的根源是大乘佛教的思想，但是在中国形成的禅有其特有的表现形式。也可以说佛教在印度已经消亡了，但是在中国和日本还活着。虽然今天在有些地方不得不说它几乎是徒有其表，但在东方各国还不能说佛教已经消亡。也许在印度还能看到佛教的一部分精神仍然存在，至少我觉得像圣雄甘地这样的人物只能在印度出现。

可以说，禅思想在中国大大发展了它的行动性。印度式的禅那是一种观法，凝心守静。而禅在中国则力图在生活本身，即在我们平常的行为方面发挥功用。禅远离了印度式的静态性，而向动态的方向发展，但这并不是说它忘记了禅定。菩提达摩6世纪初来到大梁[[2]](#_2__Da_Liang_____Ji_Nan_Zhao_Lia)，直到一百多年后的唐代时惠能出现，禅都没有充分显露出它本来的特性。从达摩到惠能的五六代一直主张守一、看净、看心，并倡导实修。到了惠能时，他主张定慧不二，重视见性经验，奠定了中国禅的基础。见性经验并不能与平时思考的神秘论的见神经验或凝心状态相提并论。总之，在见性经验看来，知与行是合一的，所以禅也自然兼具动静两个方面。佛教称静态为体，动态为用。与其说体用两个方面并行不悖，不如说两者相互交融，形成禅的经验，构成禅的思想。

一句话，禅的思想是用无知之知、无念之念、无心之心、无意识之意识、无分别之分别、相非之相即、事事无碍、万法如如等成语、短语来表述的。禅的行为被解释为无功用、无行之行、无用之用、无作之作、无求之求。对于禅，如果我们用语言来表述、说明的话，总是会使用悖论式的文字。可以说，这表明禅思想的超越性。禅是无法用常人的平常语言来表述的，必须通过非常的语言，即充满矛盾的语言来表述。

禅原本是离不开经验的，即离不开人们的日常生活，所以禅思想最终就是禅行为，禅行为最终就是禅思想。这是因为人类的经验一方面是行为，另一方面是思想。一般情况下，我们将思想与行为分开表述，但是禅在阐述它的思想时也在阐述它的行为。总之，禅的“思想”的幽旨专门用一问一答的形式来阐明，这也是禅思想史的独特性。但是并不忽视其他的方法、形式。禅从一开始就回避建立像天台宗、华严宗那样的宏大的思想体系，但是禅也没有忘记用韵文的形式形象地吟咏，或是按照一定的韵律通过吟咏汉民族洗练的、一流的词句来弘扬禅意。这是达摩西来之后的习惯。隋唐时期，三祖僧璨[[3]](#_3__Seng_Can_____Yi_Ju_Shi_Shen)的《信心铭》、傅大士[[4]](#_4__Fu_Da_Shi_____Nan_Zhao_Liang)的《心王铭》[[5]](#_5____Xin_Wang_Ming________Fu_Da)、法融[[6]](#_6__Fa_Rong_____Niu_Tou_Zong_Zu)的《心铭》、僧亡名[[7]](#_7__Wang_Ming_____Ju_Qing__Yan_K)的《息心铭》[[8]](#_8____Xi_Xin_Ming________Seng_Wa)、永嘉大师[[9]](#_9__Yong_Jia_Da_Shi_____Chu_Tang)的《证道歌》等被记载在《传灯录》[[10]](#_10____Chuan_Deng_Lu________Ji)中的自不必说，如果再加上那些已经湮灭的，以及近年来敦煌等地出土的文献，我相信这将是一个庞大的数字。

本书将从达摩的遗作开始，将几部韵文著作按照原文逐字逐句地加以解说。这样做，一方面是希望读者能欣赏到原文，另一方面也是因为禅与汉语有着无法分割的关系。

## 二入四行观

可名之曰同一真性的东西实际存在于万有之中，只是被外来的妄想之尘所蒙蔽，所以必须通过壁观来与真性冥符。

下文是对汉文原文大意的翻译或解释。为了特别说明而添加的文字收在括号内。读者只读译文就已经能够充分理解原文的意思了，但我还是希望能够为想确认译文的正确性的读者提供参考，就列出了汉文原文。

1

夫入道多途，要而言之，不出二种：一是理入，二是行入[[11]](#_11__Zhe_Li_1_8Ze_Yi_Wen_Yuan_We)。

可入道之路，多倒是很多，但最重要的有两条：一是理入，二是行入。

2

理入者：谓借教悟宗。深信含生[[12]](#_12__Han_Sheng_____Yi_Qie_You_Sh)同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观[[13]](#_13__Bi_Guan_____Ji__Mian_Bi_Jin)，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教，此即与理冥符[[14]](#_14__Ming_Fu_____An_He__Qi_He)。无有分别，寂然无为，名之理入。

所谓“理入”，就是通过经典之教诲来体悟玄理。如此便可明白——深信所有的人都具有同一的真性，但被妄想（迷）这个外来的污尘所遮蔽，未能显现出来。若能舍弃妄想，回归真性，凝住壁观，就能明白，既没有自己，也没有他人，无论是凡人还是圣人，都是平等的。坚定不移地守住这种体验，不要被文辞丽藻迷惑。如此这般，就可与真性之理冥符，其间再不会有任何区隔。这样得到的寂然无为的境界，叫作“理入”。

3

行入谓四行，其余诸行悉入此中。何等四耶？一、报冤行；二、随缘行；三、无所求行；四、称法行。

“行入”包括四行，其他诸行都可包含在其中。何为四行？一是报冤行，二是随缘行，三是无所求行，四是称法行（此四行的意思容后说明）。

4

云何报冤行？谓修道行人，若受苦时，当自念言：我从往昔无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天、非人所能见与，甘心忍受都无冤诉。经云：“逢苦不忧，何以故？识达故。”此心生时，与理相应。体冤进道，故说言报冤行。

所谓“报冤行”，是指修道之人在面临苦难的时候，必须作如是想：自己历经过去无量劫，舍本求末，在各种世界流浪，使他人对自己抱有冤憎之心，做了无数的违害本心之事。虽然今生没有犯下别的什么罪业，但是自己过去罪业的果报而今已经成熟，并被施加到自己身上。这不是天降之业，也不是他人强加的。没有人知晓，必须自己忍受，不能有不平之心，不能怨恨任何人。经书上说，即使遇到困苦，也不必忧烦，为什么呢？因为穷究其理，自然会晓畅明白。无论是谁，如有此心，都能与自然之理相合，这是因为通过体验冤憎，才能走上大道。

5

二随缘行者，众生[[15]](#_15__Zhong_Sheng_____Yi_Qie_You)无我，并缘业所转，苦乐齐受。皆从缘生。若得胜报荣誉等事，是我过去宿因所感。今方得之，缘尽还无。何喜之有？得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道。是故说言随缘行。

二是所谓“随缘行”，因为众生的本质本就是无我（这将在后文解释），所以才超越了因果，而且都因业而流转，时而受苦，时而享乐。这些都源自当时的业缘。即使在人世间有什么好事情，那也是因为自己过去的宿因感动了佛而得来的。如果缘尽，则一切皆无，所以也没有什么值得特别高兴的。得失都是因缘而生，所以最好是心中不抱增减（即喜忧），泰然不动。因为冥冥之中顺道而行，才叫随缘行。

6

三无所求行者，世人长迷，处处贪著，名之为求。智者悟真，理将俗反。安心[[16]](#_16__An_Xin_____Wan_Quan_Ting_Zh)无为，形随运转。万有[[17]](#_17__Wan_You_____Wan_Wu__Wan_Xia)斯空，无所愿乐。功德[[18]](#_18__Gong_De_____Ji_Gong_De_Tian)黑暗[[19]](#_19__Hei_An_____Ji_Hei_An_Nu__Ji)，常相随逐。三界[[20]](#_20__San_Jie_____Fo_Jiao_Zhi_Zho)久居，犹如火宅。有身皆苦，谁得而安？了达此处，故舍诸有[[21]](#_21__Zhu_You_____Suo_You__Yi_Qie)，息[[22]](#_22__Xi_____Ting_Zhi)想无求。经云：“有求皆苦，无求乃乐。判知无求，真为道行。”故言无所求行。

三是无所求行。世间之人已迷失很久了，所以所到之处都充满贪欲。这就叫作求。智者领悟真性，自然与俗人不同。因为心有所安，所以没有什么可焦虑的，就会随形而动。万物（在本质方面）是空，所以不要对其抱有愿乐。功德天和黑暗女总是形影相随。永居三界，就如同身在火宅。只要有所谓身（所谓心）这样的东西存在，就会成为苦的种子，就不可能安心。如若了达这个道理，就不会贪念诸有，自然也就无所求。经书上说，若有所求，就都是苦；若无所求，就都是乐。只要懂得无求，就是真正行于大道。这就是无所求行。

7

四称法行者，性净之理，目之为法。信解[[23]](#_23__Xin_Jie_____Dui_Fo_Fa_Xin_W)此理，众相[[24]](#_24__Xiang_____Rong_Mao__Wai_Gua)斯空，无染无著，无此无彼。经云：“法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故。”智者若能信解此理，应当称法而行。

四是所谓“称法行”。性（即绝对的存在）本是清净（绝对的），这就叫作法。若信解此理，就会明白，一切有相（相关的）之物皆是空，即远离染著，彼此不能抓到。经书上说，法无众生（相），那是因为远离了众生垢；法无我（相），那是因为远离了我垢。智者若能信解此理，就能做出符合法理的行为。

8

法体无悭，于身命财，行檀舍[[25]](#_25__Tan_She_____Bu_Shi)施，心无吝惜。达解[[26]](#_26__Da_Jie_____Ming_Bai__Li_Jie)三空，不倚不著。但为去垢，净化众生，而不取相。此为自行，复能利他，亦能庄严菩提[[27]](#_27__Pu_Ti_____Fan_Yu_bodhiDe_Yi)之道。檀施既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度[[28]](#_28__Liu_Du_____You_Yi_Zuo_Liu_D)，而无所行，是为称法行。

就是说，法之体没有贪吝等欲望，所以若循之而行，就能抛弃身命财，行檀波罗蜜[[29]](#_29__Tan_Bo_Luo_Mi_____Tan_Na__B)。即使向他人施舍，自己心中也不会觉得可惜。因为理解三种空（人空、法空、俱空），所以不再拘泥于事物。净化众生是为了去垢，不会滞涩于相。这就是自行（也可叫作他行），也能利他。因此也能实现菩提之道。这是第一波罗蜜的檀那（布施）行，而其他五个也都是为除却妄想而行六度。而无论怎么行，都不留行的痕迹，就叫“称法行”。

据此来看，达摩认为，可名之曰同一真性的东西实际存在于万有之中，必须将其显现出来。只是因为被外来的妄想之尘所蒙蔽，所以必须采取一种叫作壁观的修行之法，来与真性冥符。一旦凝住于此法，就能远离自他凡圣等的分别，进入寂然无为的境界。这个境界即真性。真性是同一性的，是历史性发展的。也就是说，通过业缘而形成众生的世界。如果不看这个同一性，就会因被众生界的个多性所捕捉而抱有冤诉之念。智者超越了业缘的世界，所以即使处在违害无限的生死喜忧之间，仍能甘心忍受，进入大道，并依大道而生活。

在叫作业缘的历史性的现实生活之中，有无数受苦的机会。即使现在没有意识到某些罪业，它也是宿殃，来自存在本身，也即非天、非人，最好是被施加什么就接受什么。这就叫随缘行。无我存在于历史性的现实深处，我们称之为“众生无我”。无我，即无心、无为、无求，因此才“缘业所转”。若只看现实中的业缘，则有得失，有苦乐，有增减，有功德天与黑暗女的形影相随，有运转，有随逐，因而不知其所穷极。但是这些都是编织在无我的布料上的“识达”，所以一旦“与理冥符”，就能住在“安心无为”的境界。这就是“称法行”，就是“符合法理的行为”。

只要符合法理，自然就会无所求行。无所求行与称法行是同一行为的两个方面。可以说前者是消极的一面，后者是积极的一面。最后的结果是“修行六度，而无所行”。行而不行，这是理行二入的宗旨，即达摩西来之意。行入是行，理入是不行。因此二入，而形成行而不行这样的般若[[30]](#_30__Ban_Ruo_____Fan_Wen_prajnaD)的即非逻辑[[31]](#_31__Ji_Fei_Luo_Ji_______Jin_Gan)。禅家一般认为，达摩的“二入四行论”比较浅显，就是说还不是“道之极”。但也未必如此，虽然在表现形式上还未脱印度遗风，但是在主旨方面，与唐宋时期的禅家所宣扬的内容没有分毫差别。因此临济[[32]](#_32__Lin_Ji_____Lin_Ji_Yi_Xuan)也说：

“自达摩大师从西土来，只是觅个不受人惑底人。”[[33]](#_33__Chu_Zi___Lin_Ji_Lu_______Da)

所谓“不受人惑”，就是不为现实中的业缘所困惑。我们必须明白，这与“体用”的概念相似，我们不能分开来看达摩的二入，理入和行入不过是从理和行两个方面来看同一事物而已，两者不应分开思考。无理之行、无行之理，都是跛脚人的脚步。因而禅者不从概念上解读——当然这也很重要——而是从所谓的事上得解，从事中见法。

仔细分析一下达摩的理行二入说，就会发现，他之后展开的禅思想的大意都已经包含在其中了。达摩作为中国禅宗初祖，已将后来可能发展出来的所有的禅意都收到他的二入论里了。临济也引用了西天二十二祖摩拏罗尊者[[34]](#_34__Mo_Na_Luo_Zun_Zhe_____Ju_Sh)的《传法偈》，禅意尽在此偈中，达摩的二入也未出其外。

心随万境转，

转处实能幽。

随流认得性，

无喜复无忧。[[35]](#_35__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

临济还说：

“菩提无住处，是故无得者。道流[[36]](#_36__Dao_Liu_____Xiu_Dao_Zhe_Liu)，大丈夫汉，更疑个什么？目前用处更是阿谁？把得便用，莫著名字，号为玄旨。与么见得，勿嫌底法。”[[37]](#_37__Chu_Zi___Lin_Ji_Lu_______Da)

这也不过是叙述了无住之住、无得之得、无用之用、无名之名、无见之见、无行之行。达摩用达摩式，临济用临济式，而德山[[38]](#_38__De_Shan_____De_Shan_Xuan_Ji)用德山式，洞山[[39]](#_39__Dong_Shan_____Dong_Shan_Lia)用洞山式，各用各的表现手法，所以仅从文字来看，会很“迷惑”吧。然而说到“把得便用”其意，就没有什么“嫌底法”了。达摩说“与理冥符”，说“冥顺于道”，说“信解此理”，说“与理相应”“悟真”，说“归真”，说“真为道行”等，都是洞彻三空——人空、法空、俱空——之义。人空、法空是否定主客对立的世界。俱空则是再否定这个否定。所以如果对三空之义不加以分别解释，而是一解而达解，那么在般若的即非逻辑当中，就只能是下文所说的无得之得。对比的否定之否定，即俱空观，对比反而被全盘接受，个多的世界直接变成一如的世界，于是禅的生命绵延不绝。临济有临济式的表现手法，《临济录》有：

问：“如何是西来意？”

师云：“若有意，自救不了。”

云：“既无意，云何二祖得法？”

师云：“得者是不得。”

达摩自西方来到唐土，他的目的是什么呢？

临济回答，如果达摩有什么意旨，那么他连自己都救不了吧。

又说，如果达摩没有任何意旨，只是单纯来到东土，那么慧可[[40]](#_40__Hui_Ke_____Yi_Ming_Seng_Ke)又是得了什么法而成为禅宗二祖的呢？

所谓“得法”，就是不得之得。（一说得到或拿到手，就会觉得有什么东西在那里。其实客观上并不存在那样的对象，主观上也没有能拿出来给别人看的东西。）

云：“既若不得底，云何是不得底意？”

师云：“为尔向一切处，驰求心不能歇。所以祖师言，‘咄哉！丈夫，将头觅头’。你言下便自回光返照，更不别求。知身心与祖师不别，当下无事，名得法。”

若是“不得”之“得”，就必须有“不得”。那么这个“不得”又是什么呢？

临济回答，若问是否有所谓“不得”，就说明你迷惘在驰求之心，即相对的、对象性的思维之心中。一说什么，就认为那里有“一物”。所以祖师说：“你这个傻瓜，你是想在自己的脑袋上再摞一个脑袋呀。”你们最好按照我所说的，停止向外寻找什么对象性的东西，应该把光转向内。所谓“向内”，就是不要总是把东西当作对象来看。如果这个能做到，就会明白自己和祖师不是不同的人。一旦明白，那么从此时起，立刻就会成为本来无事之人。所谓“得法”，就是这个意思。

在达摩的二入论中成为问题的是壁观。“壁观”是什么意思呢？不是很清楚。一说到“凝注壁观”，就会想象是一种凝心状态。但是这样一来，既不会有行，也不会有用，更不会有知。所以我觉得，“壁观”是指惠能等主张的定慧不二的境界。达摩的表述看上去似乎有些不够充分，但是这也是不得已的。他的思想必须从他以后的发展过程中去回顾。他不是哲学家，而且他留下的文字也只有只言片语。

据记载，达摩在教授慧可时说：“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”[[41]](#_41__Tang__Zong_Mi___Shan_Yuan_Z)一般认为，这个“如墙壁”就是壁观的当体。一旦停止与外缘即环境的联系，停止内心的动摇，心即凝注于壁观。但这也未中肯綮。在问为什么的时候，受教后的慧可回答：“了了常知故，言之不可及。”[[42]](#_42__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)如果“凝注壁观”就是沉滞于“性净之理”，就不会有慧可那样的体悟，达摩也就不会在印证之后说“此是诸佛所传心体”[[43]](#_43__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)了。壁观不仅是观照，还是智。智是定慧不二的智。然后产生四行，特别是称法行。如果没有这个智，也就不会有这个行。行即是用。如果不深入探明这些消息，就不能吃透达摩的二入说。

因此，我们再读一下达摩的《安心法门》，看看禅思想的始源是什么。《安心法门》不像二入说那样可以归纳在一起，只是按自己的想法把达摩所言串在一起。所以，可以认为每一段都具有独立个别的性质。

## 安心法门

安心得于“慧眼开”处，用慧眼能看到心，并摆脱心的束缚，即能超越分别计较心。

1

迷时人逐法，解时法逐人。解时识摄色，迷时色摄识。[[44]](#_44__1_14Ze_Yuan_Wen_Chu_Zi_Da_M)

迷茫的时候，我们被对面的东西到处追赶；开悟的时候，对面的东西就跑过来，成为我们这里的东西。开悟时，外境被摄入我们的心中；迷茫时，我们的心反而被外境左右。

2

但有心，分别计较，自心现量者，悉皆是梦。若识心寂灭，无一动念处，是名正觉。

人一有自心，就会分别，就会做各种各样的计较。这就是有心，是自心现量。这种分别计较所产生的东西都是梦幻，不具有现实性。当这种分别的有心寂灭，计较之一念不动的时候，就是正觉。（所谓“一念不动”，就是不从二元的、对象的角度看待事物，也不仅是寂静。）

3

问云：“如何自心现量？”答：“见一切法有，有不自有，自心计作有。见一切法无，无自不无，自心计作无。乃至一切法亦如是，并是自心计作有，自心计作无。”

问：“自心现量是什么意思？”

答：“我们会问，物是有，还是无？所谓有和无，并非有自然是有，无自然是无。因为我们在自己的心中计量有无，所以才形成拥有有、拥有无的世界。也就是说，我们是在分别计较的心里制造出有无的。”（有和无是对象性逻辑的产物，并不是各自独立的。它们都是相关联的存在，所以不能认为它们已经离开了分别它们的自心。分别加上无分别，即在一念不动之处才有正觉。）

4

又若造一切罪，自见己之法王，即得解脱。

虽然我们曾经造作过许多罪业，但这些罪业都是从我们这颗以分别为主的有无之心产生的。还有超越有无的东西，即法王。一旦我们发现法王就是我们自己，那么解脱之门就打开了（“天上天下唯吾独尊”[[45]](#_45__Yu_Chu___Wu_Deng_Hui_Yuan)之义）。

5

若从事上得解者，气力壮；从事中见法者，即处处不失念；从文字解者，气力弱。

佛教分理和事。理是指概念上的普遍性的理，事是个多的特殊之义。所以从我们的日常经验中得到解悟、体会法理的人，在其得力方面大有值得一观的东西。在行住坐卧上不失其解。相反，仅在概念和文字上得到解悟的人，其力量自然就很微弱。

6

即事即法者，深从汝种种运为。跳踉颠蹶，悉不出法界，亦不入法界。若以法界入法界，即是痴人。

若是从事上得悟，而且洞彻法理，那么无论做什么事，无论是蹦是跳，都不会跑到法界之外，也不会进入法界之中（因为这个人与法界一起运为行动，所以这里没有出入的问题）。反之，痴人想从自己之外来看法界，所以试图对本来就在那里的东西建立出入的分别观，并以此来约束自己和他人的行为。迷惑就是从这里产生的。

7

凡有所施为，终不出法界心，何以故？心体是法界故。

无论做什么事情，都不可能跑到法界心之外去。因为我们的心是以法界为体的，也就是说，心即法界，法界即心，所以我们的心是不会跑到法界之外的。（这里的“法界”可以理解为开悟的世界。）

8

问：“世间人种种学问，云何不得道？”

答：“由见己故，不得道。己者我也。至人逢苦不忧，遇乐不喜，由不见己故。所以不知苦乐者，由亡己故。得至虚无，己自尚亡，更有何物，而不亡也？”

问：“世间的人们都在学习各种学问，但是怎么也不能得道，这是为什么？”

答：“那是因为他只看到自己。所谓‘自己’，就是我，就是所谓‘我呀，我呀’的‘我’。至人即使处于苦乐之境，也不特别地喜，也不特别地忧。这是他不看自己的缘故。即使有苦乐，也不从自我中心主义的角度来看待，这就是没有自己。知晓无的境界的人，无论置身于什么样的环境都不会成为环境的俘虏。”

9

问：“诸法既空，阿谁修道？”

答：“有阿谁，须修道。若无阿谁，即不须修道。阿谁者，亦我也。若无我者，逢物不生是非。是者我自是，而物非是也。非者我自非，而物非非也。”

问：“假如诸法已经是空，那么就没有任何人，于是也就没有人修道了吧？”

答：“如果有谁的话，那么这人原本就应该修道。但是如果没有任何人，就不需要修道了。这里所说的‘阿谁’就是我。一旦到了无我、无自己的地步，那么对万境就不会抱有是非之念。是也罢，非也罢，这样的价值判断是将我置于其中而做出的。物，即对境自身并不叫作是与非。也就是说，对境自身没有是与非。

10

即心无心，是身通达佛道。即物不起见，名为达道。逢物直达，知其本源，此人慧眼开。

即心无心，却要通达佛道。即物而不引起这样那样的自见，这就是达道。如果有人对于从对面过来的事物，直达其理（其间不用什么媒介），通晓其本源，那么这个人的慧眼就打开了。

11

智者任物不任己，即无取舍违顺。愚者任己不任物，即有取舍违顺。

智者任由对面的事物，而不确立这边的自己，所以就没有取舍违顺。反之，愚者则总是优先确立自己，而不任由对面的事物，所以就有取舍违顺。

12

即一切处，无处，即作处无作法，即是见佛。若见相时，即一切处见鬼。

如果无论身处何地，都不被所在之处——叫作“此”——所捕获，那么在做某事时，对其行为就不受自觉意识的约束。这就是见佛（就是抓住真实的存在）。相反，若承认相（对象）且被相捕获，那么无论到哪儿，都会见鬼（将不存在错认为是存在）。

13

取相故，堕地狱。观法故，得解脱。若见忆想分别，即受镬汤炉炭等事，现见生死相。若见法界性，即涅槃性。无忆想分别，即是法界性。

堕入地狱是因为被相（非存在）所捕获，得解脱是因为看到法（存在）。忆想分别（由取相而生起），所以看到它的人就造出了地狱的因。也就是说，认为生死存在于现实——真实——之中，然后就要受镬汤炉炭之苦。相反，如果彻悟法界之性，也就明白这是涅槃之性。若问法界之性是什么？它只存在于没有忆想分别的地方。

14

心是非色故非有，用而不废故非无。用而常空故非有，空而常用故非无。

心不是色法（对象性），所以在这种意义上就不是有，但是因为没有所谓“休废其用”一说，所以也不能说是无。虽说有用，但是又没有可控制它的东西，此即是空，所以也不能说是有。空就是空，但因为用总是从中产生，所以不能说是无（心不属于有无的范畴）。

有关《安心法门》的历史性研究，在拙著《少室逸书》中曾有所介绍，所以在此省略。这个题目不是达摩自己选定的，而是后人从达摩的遗作中摘录出以上14则，体会达摩的意旨，而加上“安心”二字的吧。本来达摩在《二种入》的序言中已经阐明了开示“大乘安心之法”的主旨，所以由此可知，他是以心为主题，在汉地迈出了他传道的第一步。达摩的继承者慧可，在与达摩见面时说“觅心了不可得”[[46]](#_46__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)也是这个理由吧。《安心法门》的主题自然也必是心，而且安心就是达摩和慧可最为关心的事情。根据敦煌出土的《楞伽师资记》[[47]](#_47____Leng_Qie_Shi_Zi_Ji_____Qu)的记载，求那跋陀罗[[48]](#_48__Qiu_Na_Ba_Tuo_Luo__Gunabhad)在达摩之前，就已经在教授“安心”了。安心这个词是从什么时候开始使用的呢？我也不清楚，但这个词能指示宗教的终极目标。只要心不在真实体之中被捕获，人就总是处在不安的状态。有的人没有充分觉悟到这种不安性，但是虽说没有觉悟，却不能说没有不安。其证据就是，这类人的感性生活是极其落寞的，他们经常感到恐惧。如果源头不静，那么在末端就不可能不乱。心在其根源就必须要沉静下来，必须像岩石一样盘踞在大地上。于是这心之石就必须扎根于大地之下。“心”原本是什么呢？

《安心法门》中的“心”有两种含义。一种是我们平时所说的心。心理学家称其为“意识”。《法门》还将这个心叫作人，使其与法相对。有时也叫作己，叫作我。一旦以这个我或己为中心，来面对外境和内境，迷惑的世界就出现了。迷惑就是自心计或自心现量。从逻辑上看，就是分别计较或忆想分别。由于这个分别而出现了诸法，出现了生死之相。若将体和相分开来说，那么心即是心相。如果将有和无分开来看，那么心就是有心。一方面，《安心法门》似乎就是这样来思考心的。这是对心的一般的看法。

另一方面，心似乎又是这样的。

这个心与有心相对，是无心的心；与心相相对，是心体；与我相对，是无我；与有无之心相对，是非有非无之心。心以诸法为对境来看生死之相，但心就是法本身，正从生死之境解脱出来。因此，心是法界心，又以法界为体。从自生死中解脱这个角度来说，心是涅槃，是佛，是法王。心通过自心计，或自心现量，或分别计较，或忆想分别，来观一切法（或诸法），并以此为有、为无。心则与之相反，因为不见一物，所以诸法皆空。因为心是无我，是无心，所以“己自尚亡，更有何物而不亡也”，与只看心的立场正相反。

以此观之，心与心似乎是绝对不能相容的两个极端。但是，因为心即物不起见，所以从心的方面来看，也不能说心与心是相互矛盾、相互冲突、相互抵消的。而且必须要说的是，发生这样的事情是在从心看心的时候。对于心来说，分别计较是其特性，所以才用所谓的自心计来有无一切，是非一切，并使种种运为跳跃颠仆。所以只要心是心，就不能离开其分别性，就不能不起见。而且一旦起见，就不能见心。心若不是不见之见，就看不见。心若不超越自身，就不可能成为心。心的性质是忆想分别或分别计较，所以它的用就不得不受限制，就不能说“用而不废”。这是只属于心的用。心能够变成这样，是因为它既不是色，也不是识，也就是说，是因为心自身具有“用而常空”“空而常用”的性质。把心的这种性质叫作“性净之理”正是前文《二种入》一章中达摩所主张的。称法行于“无染无著，无此无彼”之处得以实现。行即是用。称法行，即符合法之理的用来自于空，因此不见之见除了来自于此，别无出处。分别计较的心通过舍弃、否定自身，才能从起见中解脱，才能体认无见之见。这就叫“法逐人”，就是道元[[49]](#_49__Dao_Yuan_____Ri_Ben_Lian_Ca)所说的“万法来证我”。与此相反，“人逐法”就是自心计。《法门》中的“是者我自是，而物非是也。非者我自非，而物非非也”就是这个意思。

假如心与心如上所述是完全不同的存在，两者之间没有任何共同点，是绝对矛盾的话，那么心就没有机会看心，心也不能对心产生作用。然而达摩以及之后的禅者虽然排斥分别计较，却又依靠分别计较，即以此为媒介来表述无分别的心体，这是什么原因呢？虽说不立文字，却又大量地使用文字，欲将不立文字文字化，这又是为什么呢？在一方面绝对不可能的东西，在另一方面却不仅将其说成可能，甚至还当作现实来加以论述，这又是为什么呢？

从经验事实的角度来看，可能、不可能都可以看作逻辑上的假说。而事实上也就是这么一回事，即因为是这样，所以是这样。从禅者的角度来看，这只不过是无绳自缚而已。但是这样一来，不但哲学家不认可，就连作为普通人的我们也都希望说得更清楚一些吧。那所谓的清楚因为甚不清楚而让人为难，结果就成了请求在“分别计较”方面给我们说点什么。但是，这分别计较实际上正是禅者所排斥的东西，所以从禅者的角度来看，就变成不得不用自己不喜欢的东西来表述自己了。禅者把这叫作“草里辊”[[50]](#_50__Cao_Li_Gun_____Yu_Chu_Song)“不知拖泥带水出”，但我觉得这也没有是非，所以想稍微辩解几句。其实，这样的问题属于哲学领域，不是本书的读者所要求的。但是，如果想说一点自己的所思所想便如下文。

分别计较心（即心）是相对的、实验性的、合理的，所以总是处在主客相互牵制的世界里。然而这个心是不以此为满足的。它是不安心。不安心也有各种各样的相，但最根本、最现实、最为痛彻的，就是直面生死的现实。也可以称其为罪恶观，或追求存在的意识。生死是无常的。对于时时刻刻都在变化的事物是无法安心的。安心如果不是建立在不变、不动、不生不死的事物之上，是不可能的。我很想找到永远不变的存在。若加以情绪化的解释，那么我感觉自身的相关性中有一些缺陷，即罪恶。在将罪恶看成是染污的时候，就会憧憬“毕竟净”[[51]](#_51__Bi_Jing_Jing_____Nie_Pan)的境界。为什么这样呢？我必须说，这是因为分别计较心达不到心的程度。心毕竟不是心。所以若说是心，般若的逻辑就必须是这一事实的道取。

在哲学家当中，有的人会说，虽说分别心要向自己之外去寻找非自己的东西，但他所求的东西事实上是否真的存在却是另一个问题。就像做梦，在醒着的现实界，曾经看到的东西、将要看到的东西、想要看到的东西，都是那样真实地存在着的吗？这是单靠梦中的事实或可能的东西难以穷究的。也可能有学者认为，这甚至是另外一个需进行逻辑性考察的课题。但是，这种想法还是没有离开分别计较心。一旦成为心本身的根本问题，那么无论如何都一定会表现出比心更重要的用。这似乎要从根本上推翻心，所以在未遇到推翻的事实本身的时候，必须说，在此之上没有使分别计较发挥作用的余地。心感到不安一定是对推翻的无自觉的憧憬。三条腿的人，也许能够想象得出，也能在梦里见到，但仅以此不能证明三条腿的人的存在，所以仅靠无自觉或无意识的憧憬，或许解释不了不安心。但如前所述，这只不过是在分别计较的圆周上不断地转圈而已，当然无论如何也跳不出这个圆周。只要将此作为唯一的立场紧紧地抓住，就根本不可能跳出三条腿的逻辑框框。现在的问题是关于分别的圆周的，所以如果依靠只在所限定的圈子内起作用的逻辑，那么其对整个圆圈是不可能有效的。假如能够有效，那么整个圆圈就不是它自己，就成为包裹在自己当中的个多的一。我必须说，这是非常不合理的。因此，不安心、罪恶感、对象逻辑的超越诉求无论如何都无法从分别计较心所生存的地方产生出来。因而，只靠这心的用是搞不清楚它的实情的。总之，不安心——以此概括因宗教意识的抬头而产生的所有的心理状态——是事实，是动摇个多的存在的根底的东西，所以必须要想办法加以处理。但是，如果靠分别计较心无法做到，那么我们应该怎么做呢？

根据达摩的“安心法门”，安心得于“慧眼开”处。慧眼，在这里虽然是新的词汇，但佛教大体就是慧的宗教，佛教的教义就是围绕着慧或智慧展开的。用慧眼能看到心，并摆脱心的束缚，即能超越分别计较心。《二种入》将这种“慧眼开”叫作壁观。壁观的相关解释有很多种，而依我今天的认识，壁观相当于今天所说的直观或直觉。而且慧眼将无媒介的直觉性当作它的性质。“安心者壁观”[[52]](#_52__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)，除却不安心并非分别计较本身，必须是无分别无计较本身，必须是不起见，逢物“直达”，知其本源。所谓“直达”，是指不借助如知识之类的媒介直接通达。《法门》云：“识心寂灭，无一动念处，是名正觉。”而正觉、慧眼开、壁观都是指同一事象。它寂灭识心的分别计较，它在没有丝毫动念之处，即还没有产生依靠媒介的知识之处。一般只能把它叫作直觉或直观。这就叫作“即物不起见”。所谓“物”，就是对象。所谓“即”，就是成为对象本身。一旦成为对象，那么所见之物与被见之物之间的对立就消失了。于是，就不会形成作为媒介的见——知识，如同“不见一物，名为见道”[[53]](#_53__Chu_Zi_Da_Mo___An_Xin_Fa_Me)那样，成就不见之见。这时的消息就叫“慧眼开”，即所谓的“悟”。

仔细梳理一下，我们发现，仅仅通过《安心法门》就能充分了解达摩的宗旨——禅旨。如果说前文略述了禅的知性方面，那么下文所述可以说就是禅的行为方面了。只有思想方面和行为方面都齐备，才能说禅被说透了。行为方面将在别处叙述，这里仅触及一点。

行为方面也可以从思想方面来谈。心可以看作由分别和计较或是由忆想和分别构成的，而分别是思想，计较和忆想是情绪。行为则是以情绪为主体的。实际上，也可以不做这样的分析，现在我们就先图个方便吧。行为禅通过《二种入》中的四行做了详尽的解释，但是《安心法门》有一点须加以说明。这可以从“不见己”“即心无心”“任物不任己”“即作处无作法”“空而常用，用而常空”“法逐人”“事中见法”等文字当中看取。这是与《二种入》的“判知无求”“达解三空，不倚不著”“得失从缘，心无增减”等的意思相同的。但是，《安心法门》比《二种入》更加形而上学，而且更具有认识论色彩。《法门》主张心，绝对的、超越性的、超合理性的心，所以可以说比《二种入》更加具有哲学性。总之，如果达到慧眼豁开，“不行一物”[[54]](#_54__Bu_Xing_Yi_Wu_____Jian_Qian)的程度，就触及了禅行为的原理。

## 信心铭

“二由一有，一亦莫守”，二是因为原来绝对的一才有的，但不应把这个以当作一来固守。

继达摩的《二种入》（或《四行观》）和《安心法门》之后阐述禅思想大纲的是三祖僧璨的《信心铭》。二祖慧可虽然有《与向居士书》，但因篇幅较短，在此省略。《信心铭》是一篇恢弘的哲学诗，禅旨大要尽在其中。在他之后，这篇韵文时常被引用。它由四言、一百四十六句、五百八十四字构成。现在介绍一下《信心铭》。

1

至道无难，

唯嫌拣择。

但莫憎爱，

洞然明白。[[55]](#_55__1_31Ze___Xin_Xin_Ming____Yu)

中国把最高的真理，或至高无上的绝对的存在叫作“大道”或“至道”。僧璨认为，这个至道没什么难的，而让人厌恶的其实是这个、那个之类的选择。也就是说，要让分别计较心发挥功用。因这个功用而生出憎爱之念，而心自身却阴沉下来。一旦心成为有心的心，原本洞然的、没有任何迷障的、极其明白的东西就看不到了。远离分别，莫拥抱憎爱，于是本来的明白性自然就显现出来。

2

毫厘有差，

天地悬隔。

欲得现前，

莫存顺逆。

但是上述的见解不能粗略地理解。对这个见解，即使有一毫米的偏差，在行为上也会表现出天地悬隔一般的差异，也会立刻堕入邪道吧。如果想观至道，想努力看清眼前的东西，那么就不要起分别心而留下顺逆、是非、善恶等的见。

3

违顺相争，

是为心病。

不识玄旨，

徒劳念静。

如果留有分别计较心的话，那么这个就会顺应自己，那个就会乖离。这就是心病。玄旨在脱离分别时才会知晓。人们如果不明白这一点，就会认为在静念之后就在道上，结果是徒劳无功。

4

圆同太虚，

无欠无余。

良由取舍，

所以不如。

完美的至道，犹如太虚之圆，是没有界限的圆。因此既没有欠缺之处，也没有多余之处。因为想在没有周边的圆中制造取舍的中心，所以不能体达[[56]](#_56__Ti_Da_____Tong_Da_Shi_Wu_Zh)如如[[57]](#_57__Ru_Ru_____Zhe_Li_De_Yi_Si_S)真理。

5

莫逐有缘，

勿住空忍。

一种平怀，

泯然自尽。

无论是如还是无，抑或是至道，都是同一个意思。如果想要得到这些，就不要总是去追逐有缘——外境、内境的诸缘——的踪迹，也不要停留在对空的认识上。住于空时，那个空就成为与有相对的东西，即堕入二元的偏执。如果把心安住在超越了二的一——一种——之上，那么分别计较心就会消解殆尽，不留痕迹。

6

止动归止，

止更弥动。

唯滞两边，

宁知一种。

动与止是对立的两边，如果只停留于此，那么终究不能知晓一——一种。于是就只挤压两边中的一边，结果是即使想成为一种也不能够。越是这样做，就越会还原成原来的两边。即使欲止动归静，也不能分离动和静，所以在自认为已经止于静的刹那，静又开始动起来。

7

一种不通，

两处失功。

遣有没有，

从空背空。

动与静（止）、有与无（空），都是对立的，但是使对立成为可能的是绝对一——一种。所以必须通达一种。否则两者的对立也是不可能的。也就是说，有因无而为有，无因有而为无。只确立一边的话，确立本身也会消亡。

8

多言多虑，

转不相应。

绝言绝虑，

无处不通。

即使用分别计较心，没完没了地多言多虑，也不可能与绝对一相应。必须以绝言绝虑的方式突破分别计较心。这就是不立文字。只有这样，才能四通八达，无碍自在。

9

归根得旨，

随照失宗。

须臾返照，

胜却前空。

宗和旨构成词语“宗旨”。现在讲一讲根源性的东西。想要得到这根源性的东西，就必须回到二元世界的根本。不能围着外境，即能照所照的世界转来转去。照出现的时候，哪怕稍微发觉一点，也能超越（胜却）二元世界——因为在我们的面前展开，所以我们误以为是实有，但实际上是作为空的世界。

10

前空转变，

皆由妄见。

不用求真，

唯须息见。

认为前空（二元的、对象性的世界）有各种各样的转变的相，所以去看，这就是来自于分别计较心的妄见。不用特意去寻求真实的存在（所求之处没有真），只要停止来自分别心的妄见，真就会不求而自现。

11

二见不住，

慎莫追寻。

才有是非，

纷然失心。

不要停滞在二元的见地上。也不要用这样那样的分别心去追寻。只要稍微动一动是非有无的分别心，就会纠纷不断，不知所止，于是就会失却心。

12

二由一有，

一亦莫守。

一心不生，

万法无咎。

可以说这四句话是全篇的核心。“有无”这样的二，是因为原来的绝对一或者绝对无才有的，但不应把这个一当作一来固守。于是，一又成为二。甚至连一心都不该生起。如果没有一心，那么万法——个多的世界——就会保持原样，没有任何的过失。现实的世界也可以相应地得到肯定。

13

无咎无法，

不生不心。

能随境灭，

境逐能沉。

相应地肯定万法，就是万法来证我，就是无法，就是无心，就是不生。能与境具有相互性，所以任何一个消亡，另一个也会消亡。于是在两个都消亡的地方形成绝对无，此即万法无咎。

14

境由能境，

能由境能。

欲知两段，

元是一空。

能与境具有相互限定性。这两者的根底之处有一空。所谓“一空”，就是绝对无。在绝对无之上，能与境互相对立，互相限定，有万法无咎之理。

15

一空同两，

齐含万象。

不见精粗，

宁有偏党。

应该叫作绝对无的一空，不在能境世界之外。这个无原本就是这个世界。万象（或万法）都被含在其中。只要没有精粗之类的分别计较之心，就可以不守一，不偏二。

16

大道体宽，

无易无难。

小见狐疑，

转急转迟。

大道（至道、一空）绝对不受任何事物的限制，所以体宽，没有添加难易之类状况的余地。相反，受到二元限制的事物就很狭小。一狭小，就会以分别计较之心去疑神疑鬼。于是总是招致相反的结果，即所谓“欲速则不达”。

17

执之失度，

必入邪路。

放之自然，

体无去住。

分别心具有执着的特点。一执着就会偏离大道，走上邪路。无限定的东西没有可执着的借口，自然而然、不受拘束、无去无归。所以我们不能将必定带给二元性的束缚强加在绝对无的上面。

18

任性合道，

逍遥绝恼。

系念乖真，

昏沉不好。

到现在为止一直都在说禅的逻辑，下面应该说说禅的心理和伦理了。让我们从“放之自然”开始说说禅者的境界。如果禅者已经有了绝对无的体悟，就会任性逍遥自在，没有必须与道相应之类的从压力之外施加的东西，所以没有任何烦恼。与之相反，因为有各种各样的牵挂，所以会背离真，陷入昏沉的境地，很没有趣味。

19

不好劳神，

何用疏亲。

欲取一乘[[58]](#_58__Yi_Cheng_____Yin_Dao___Jiao)，

勿恶六尘。

分别心致使过分劳累，但是在本来没有亲疏的地方挑起亲疏的分别心从一开始就没有用处。要想得到绝对无的一乘，无须居于六尘之境，却要厌恶、回避六尘（“六尘”是指以眼、耳、鼻、舌、身、意六识为主体的染污，即一切烦恼是非）。

20

六尘不恶，

还同正觉。

智者无为，

愚人自缚。

如果可以原封不动地肯定六尘，即现实世界，就可被视为正觉。开了慧眼的智者没有特别的运为。只有愚人才无绳自缚，自找苦吃。

21

法无异法，

妄自爱著。

将心用心，

岂非大错？

从法本身来看，既没有一，也没有二，只有法本身。愚人胡乱地分别、计较有无，并执着于此。因为自己的心而劳心费神，滑倒摔倒，难道不是大错特错吗？

22

迷生寂乱，

悟无好恶。

一切二边，

良由斟酌。

一旦迷茫在有无的分别中，本来一如[[59]](#_59__Yi_Ru_____Zhen_Ru_Zhi_Li__Y)的寂就会被打乱。如果有一双开悟的眼睛，就不会被好恶二见困扰。一切事物之所以会生出二元的对立，就是因为分别、忆想、计较、斟酌。

23

梦幻空华，

何劳把捉？

得失是非，

一时放却。

千差万别的诸法便是梦幻空华，不是真实的存在。纠缠这些都是徒劳。最好暂时放下得失、是非、善恶、有无等一切的二元对立。

24

眼若不睡，

诸梦自除。

心若不异，

万法一如。

只要不睡，就不会做梦。同样的道理，只要心不按照自己的分别将自己一分为二，并错误地认为这就是真实存在，那么万法就是万法本身，就是一如。

25

一如体玄，

兀尔忘缘。

万法齐观，

归复自然。

一如本身并非因幽玄而呈现言语分别之境。有时机缘巧合，偶尔超脱内外之缘境，于是此前一直因千差万别而烦恼的事物呈现出平等的景观，从而回归到本来的自然法尔[[60]](#_60__Zi_Ran_Fa_Er_____You_Zuo_Fa)。一如的世界不外乎就是自然法尔的世界。

26

泯其所以，

不可方比。

止动无动，

动止无止。

两既不成，

一何有尔？

一旦达到可以不问“为什么”的地步（即一旦忘掉这些），就会体验无与伦比的境界。在这种境界中，无论如何动都不是动，无论如何止也都不是止。止与动的对峙消失了。在动与止两者都不能成就的地方，甚至连一也没有必要另外确立。这样一来，也就不是木石非情的世界了。

27

究竟穷极，

不存轨则。

契心平等，

所作俱息。

狐疑尽净，

正信调直。

一切不留，

无可记忆。

虚明自照，

不劳心力。

非思量处，

识情难测。

一旦向穷极之处、向无法再向前进一步之处，再进一步，出自分别计较心的规则就一条也没有了。因为心与平等一如的世界冥契，所以一说到作为，就全然没有了狐疑。只有一条一直向前的正信之路，无碍的道路在那里展开，不留任何痕迹，因为那不是分别忆想的世界，而是虚、是明、是自照，绝对无的特性在此一览无余。因为没有计较，没有作为，所以不必劳心费力。因为这实际上是非思量之处，所以识心谓情不可测度。

28

真如法界，

无他无自。

要急相应，

唯言不二。

不二皆同，

无不包容。

十方智者，

皆入此宗。

真如即法界，法界即真如。但是将二词合一，在真如的法界——那里没有自他的对立。所谓没有对立，并不是一切都被涂成一种颜色。而是不二，自即自，他即他。要注意“要急相应”的“急”字。急不是时间意义上的。将二而不二，不二而二，这样的事实经验最为直截了当地诠释出来的文字就是急。这里没有任何余地来插入“莫急”这样的不着调的话语。在不说一，而说不二的地方是有意味的。但是不二是消极性的思考，所以又说“同”，又说“无不包容”。我们明白作者是如何苦心孤诣地去表述的。这个“宗”的意思就是穷极的真理或真实的存在。有智慧的人肯定都已纳入其中了。

29

宗非促延，

一念万年。

无在不在，

十方目前。

极小同大，

忘绝境界。

极大同小，

不见边表。

有即是无，

无即是有。

若不如是，

必不须守。

宗——真实存在——已超越时间（“促延”）和空间（“在不在”），所以一念——一刹那——是百千亿劫。在此，十方无边的刹土[[61]](#_61__Cha_Tu_____Tian_Tu__Guo_Tu)已展现在眼前。大小广狭是空间上的，所以在无边表的圆内（境界），一毛吞巨海[[62]](#_62__Chu_Zi___Zu_Tang_Ji____Juan)，芥子纳须弥[[63]](#_63__Chu_Zi___Zu_Tang_Ji____Juan)之类，就什么都不是。不仅在时间和空间上，甚至逻辑上的概念也出自分别计较心的用，所以在真实存在方面不是既有有，又有无。但是，如前所述，它不是泯绝二，而是“唯言不二”。如果不能这样理解“至道无难”的话，就“必不须守”吧。

30

一即一切，

一切即一。

但能如是，

何虑不毕？

以此见地来看，不得不成为一即一切，一切即一。若到了这个程度，就不必为任何忧虑而烦心了。

31

信心不二，

不二信心。

言语道断，

非去来今。

《信心铭》在此首次出现“信”字。但是信是什么？“信心”是信和心吗？信是心吗？在此我们来看信和心。我们把信确定为“一即一切，一切即一”的事实经验本身的当体。这个信就是心——超越分别计较心，并容纳它的心，这是这篇铭的作者的意见。信和心是不二，这不二的信和心不是用语言文字可以表述清楚的，它已超越了三世。

《信心铭》与达摩的《二种入》及《安心法门》相比，哲学性思考的痕迹更加明显。贯穿《信心铭》的思想可以说就是“二由一有，一亦莫守”。如果思考时有毫厘之误，就会天地悬隔，得出意想不到的结论。尽管明白“二由一有”，但说到“一亦莫守”，就变成所谓“虚无泯灭”的思想。或因为恶平等而无视善恶是非，变成破坏主义。或变成泛神论的神秘主义，认为事事物物之上都能看到神的光芒（无论是什么神）。或独善其身，自恃清高，隐栖高蹈于山林，不问人间之事。从某种角度来看，他们似乎都抓到了“无难至道”的一个方面，但是因为没有看到根本性的东西，所以为了一个方面的真理，反而灭却了全面的真理。可以说危险就在这里。如果禅仅仅是虚无主义、泛神论的神秘主义，而不是除此以外的任何东西，也就不必那么喧嚣地将“禅”挂在嘴边了。连那些稍微明白些的佛教人士对于禅都没有彻底的理解，真是情何以堪。《信心铭》确实写得好。虽然有些地方多次重复，但是如果能看到作者为使我们充分理解“一亦莫守”而苦口婆心的亲切，那真是太难能可贵了。在此我也东施效颦，将我关于“至道无难”的文字附记于此。这是我从前些年草草完成的《禅之路》（收在本选集第四卷[[64]](#_64____Shan_Zhi_Lu________Shou_Z)）中摘录的内容。且看赵州对“至道无难”的提倡。

赵州从谂[[65]](#_65__Zhao_Zhou_Cong_Shen_____Su)，晚唐人，公元897年示寂，终年120岁[[66]](#_66__Ben_Shu_Suo_Zhi_Jie_Wei_Xu)。此时正是日本桓武天皇[[67]](#_67__Huan_Wu_Tian_Huang_____Ri_B)至宇多天皇[[68]](#_68__Yu_Duo_Tian_Huang_____Ri_Be)末期，也是日本佛教中传教[[69]](#_69__Chuan_Jiao_____Ji_Zui_Cheng)、空海[[70]](#_70__Kong_Hai_____804Nian_He_Zui)等人杰辈出的时代。从谂因居住在河北赵州的观音院，所以以“赵州”之名闻世。80岁前，一直行脚云游，所以他是在修禅方面尽得精妙之人。据说他唇上放光，其表达多有奇妙之处。一言一句之中都蕴含着禅旨那不可捕捉的东西，犹如寸铁刺人。《碧岩集》[[71]](#_71____Bi_Yan_Ji________You_Ming)（或录）一书有四则，似是赵州对中国禅宗三祖所作的《信心铭》而做的注脚。将这些比照着看就会发现，有的地方在禅理方面对我们有很大的启发。

三祖僧璨所著的《信心铭》由四言一百四十六句韵文构成。开首是：

“至道无难，唯嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。”

这四句的意思是：“至道没有什么难的。只是将不喜欢的挑拣出来，加以好坏的分别，即考虑。这样可不行。如果毫无理由地，也不说那个很难、这个可爱什么的，即不做挑选，如果不被分别的知性捕捉，就会洞然明白。陡然一变，从差别相中解脱出来。这就是至道、无难，也没有任何麻烦、障碍、执着。超越了分别的矛盾性。”

这样解释似乎没有什么。从僧璨所达到的境界来看，也是这样。问题在那些只是仰望着那个境界却无论如何都不知怎样下手的人们身上。捡择是知性的分别，憎爱是情感性的分别。虽然在为这些分别而苦恼，但是却找不到超越分别的途径，这才是烦恼的本质。想要洞然明白，却不能脱离捡择与憎爱。为什么不能呢？放弃分别，进入无分别；放下爱憎，变得冷漠。这样，人还能站立行走吗？这里就有问题，有烦恼。捡择与憎爱都是分别意识上的矛盾，但是放弃这种意识，将会怎样呢？可以借助对立的矛盾吗？其媒介究竟又在何处呢？若在逻辑上能处理好，那么实际的烦恼又如何能消解呢？在逻辑上可以得到解决，但是账目清楚、钱却不够，这种现实的困惑又当如何呢？

赵州一有机会就倡导这四句。有一次，一个僧人问赵州：

“我听说了至道无难，惟嫌拣择，可是如何是不拣择呢？”[[72]](#_72__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)

这是非常自然的提问。对于冲破矛盾关卡的人来说，在三祖，或赵州、雪窦[[73]](#_73__Xue_Dou_____Xue_Dou_Zhong_X)唱出“至道无难”的一刹那，就彻悟了它的旨趣。再加上“惟嫌拣择”，反而是画蛇添足。但是，那些现在仍站在分别的十字路口的人却还不能把握“不拣择”的方向。他们一味地试图到词句中去摸索，试图顺着理路去尝试计较。这在一开始本是很无奈的。于是赵州大喊，声音仿佛响彻天地：

“天上天下唯我独尊。”

相传这句话是释迦刚一出生，就周行七步之后唱出的。[[74]](#_74__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)从表面来看，这句话的意思是“天上地下，只我一人”，因此也可以认为他豪迈地显示出绝顶的自尊和自我的肯定。法国哲学家笛卡儿有句名言：“我思故我在。（Cogito ergo sum.）”然而从释迦的角度（即禅）来看，从一开始就是“我在”，之后才是“我思”。这实际上是绝对肯定，是绝对矛盾的自我同一性，是不拣择，即无分别。因为“唯我独尊”，所以“至道无难”。亲鸾[[75]](#_75__Qin_Luan_____Ri_Ben_Lian_Ca)圣人说：“念佛者，无碍之一道也。”[[76]](#_76__Chu_Zi___Tan_Yi_Chao)“无碍之一道”就是“无难之至道”。行在这一道——至道上的人必须是特立独行于天上天下的人。宗教的终极体验都表现于此，而宗教信念的千言万语也都出自于此。结果只要看着所表达出来的千言万语，就不能获得最后的信念，即宗教的绝对经验。言语就是分别本身。如果只追逐分别，就无法超越分别。分别总是让人站在被关上的无门的门外。哲学家把这叫作“困境”，然后在处理它时，首先把它放在“括号里”。虽然我们不能忽视分别言语的指示，但是禅却讨厌对它的依赖。所以“不拣择”面对着分别，不做这样那样的记述，不议论、不批判，而是直接显露此间的消息，直呼“天上天下唯我独尊”，不给别人留下置喙的余地。禅人夹批：“衲僧鼻孔一时穿却。”[[77]](#_77____Bi_Yan_Lu____Juan_Liu_Di)这正是赵州的片片赤心。

但是，这又是非常不协调的地方。一般情况下，人们是很难踏破分别的歧路的。但又特别想一步一步地走下去。于是僧人说道：

“此犹是拣择。”

站在僧人的角度，他不可能不这样说。“天上天下唯我独尊”，赵州的立场是绝对肯定。但是对于不能采取这种立场的人来说，只能理解为是分别的、拣择的。这也是不得已的。良马惊于鞭影，而驽马不管怎么鞭打，都是一个草包。面对愁人说愁，只会愁上加愁，可是面对不懂愁苦的人，无论怎么说愁，他都不会懂。这就是无缘的众生。“这还是拣择”——这被认为是想通过观察来检验赵州。即使想更深地观察赵州的手头，也不可能举起手来思考。所以圆悟[[78]](#_78__Yuan_Wu_____Yuan_Wu_Ke_Qin)说：“拶着这老汉。”[[79]](#_79__Zai__Ci_You_Shi_Jian_Ze__Ho)还说：“不顾危亡，敢捋虎须。”[[80]](#_80__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)这是禅家的常用套路，对禅师与僧人的问答，就像对两个人物的唇枪舌剑加以批判和评骘那样。一副在敌人面前执矛以对的情景。但是，若从其平生道去，此僧分明还在追逐分别上的道理，对赵州的肯定回答似有某种对立似的加以反问。有一个“州云无”[[81]](#_81__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)的公案说，这个“无”是绝对无，是超越有无对立的，但是一开始参究的人是站在分别街头的有知性的人，他怎么也搞不懂。于是，这个无总是变成有无的无，或被解释为顽冥无记[[82]](#_82__Wu_Ji_____San_Xing_Zhi_Yi)状。就“唯我独尊”而言，也会做如是解吧，而不分晓汉却只能这样理解。也就是说，肯定会像这个僧人那样说：“此犹是拣择。”但是这“果然随他转了也”。

赵州是禅匠，不是学者。他不会絮絮叨叨说个没完，也不会拐弯抹角在分别上绕圈子。否则就如同和僧人一起闯入迷宫，自己出不来，也让别人出不来。所以他总是单刀直入。

“田厍奴，什么处是拣择？”

“天上天下唯我独尊”忽而化作“田厍（音shè）奴”。不是鱼化作龙，而是龙化作鱼。不是渐强，而是渐弱。“田厍奴”就是乡巴佬，也是无智文盲的不分晓汉。立马吴山第一峰的人现在成了钻胯的韩信。这没有什么不对的，但若一味地追逐分别的身影，就没有机会奏响回乡的凯歌了。

“这就是拣择。”“在哪拣择？你这个不分晓汉！”在争吵时，好像不知道“至道无难”的当体在哪里。似乎更应该按照是非的道理来讲话。但这里是禅之为禅之处，且总是赤身相搏。一丝不挂，不用各种工具，拼死相抵，你死我活。禅不可思议地发展到肉搏的地步。特别如赵州，将这种绝技用语言文字巧妙地表现出来。在赵州的逼问下，僧人沉默了。

圆悟在《碧岩录》中对这些问答做了如下评唱。评唱是禅者特有的批判方法。

“这僧也不顾危亡，敢捋虎须便道：‘此犹是拣择。’赵州劈口便塞道：‘田厍奴，什么处是拣择？’若问著别底（如果问到赵州之外的人的话），（那么那个人）便见脚忙手乱。争奈这老汉（即赵州）是作家（禅匠），向动不得处动，向转不得处转。尔若透得一切恶毒言句，乃至千差万状、世间戏论，皆是醍醐上味。若到著实处，方见赵州赤心片片（可知赵州是多么热情了吧）。[[83]](#_83__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)”

我想到此为止，你们大概已经理解了“至道无难”。而且对于怎样看待这样的思想，也能窥其一面了。对于雪窦的颂，我要多言两句。“颂”也应看作一种诗性的鉴赏或评价。直到宋代，一直都很兴盛。知性的、分析性的、逻辑性的批判原本不是禅的长项，所以从中国式的心理发展趋势来看，颂作为在禅思想史中具有某种转机的东西，自然就跨进了文学领域。雪窦是一个被认为颇有六翰林之才的人，果然他在这方面迈出了显著的一步。对于赵州的“至道无难”，有颂如下：

“似海之深，如山之固。蚊虻弄空里猛风，蝼蚁撼于铁柱。[[84]](#_84__Wen_Meng_Nong_Kong_Li_Meng)拣兮择兮，当轩布鼓。”[[85]](#_85__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)

汉文极其简洁，也有非常有趣的地方，但从语法上看，也有甚不尽意之处。所以一般只从客观的角度确定应有之义，但有时也会靠阅读者的主观性来定。像这篇颂，起首两句也可以说不明白它说了什么，但圆悟用它注释了“至道无难，唯嫌拣择”。于是“无难的、不喜欢拣择的至道”的本体，其深似海不见底，其固如银山铁壁之难破。假如至道是超越对立之物，即假如至道是拣择的利刃扎不进去的东西，那么自然就不是分别的度量所能及的，其他任何人也不能插手。如果诗意地品骘它，无论是比喻为海之深，还是比喻为金刚之固，其实它本就该如此吧。但是，这不过就是一个比喻，所以不能以此来推知本体。首先要了解本体，之后如果见到比喻，就会知道在说什么了。若似盲人摸象，就什么都无从谈起了。

其后的第三、第四句，是评论那个向赵州发问的僧人的态度的。意思是，就僧人的本事而论，他无论如何都不是能与赵州这样的大禅师对阵的对手。可以说禅者总是站在剑客的立场上。如果说学问的话，他们互相创造分别知，努力去显现真理。但是在禅者的辩论中，因为人格的深浅、经验的足与不足等都成了问题，所以看上去好像在吵架或比赛。所以现在这样的表述好像是贬损说其甚不自量。

最后两句，我想把它看作雪窦道出了自家对“至道无难，唯嫌拣择”的见识。“拣兮择兮，当轩布鼓”，当轩和布鼓，多少有些不明白。“当轩”是明白的意思，也可理解为“当于轩”。布鼓，是指蒙布而成的大鼓，因为敲不响，所以比喻为无用之长物。如果理解为把“当轩”垂挂在门口，那么这布鼓因为有人来访，却不能敲响，所以门里就不会有人出来应答。为什么垂挂着呢？全然不知。那么还是摘下来吧。因为挂着，所以不好处置。是拣是择，是黑是白，是善恶，还是憎爱，此外还要做千万无量的分别，但毕竟不是当轩的布鼓。并非分别本身就是布鼓，无难的至道本身才是布鼓。是分别敲击布鼓，所以分别也是布鼓。如果除去布鼓，那么就会出现某种不足，还是有为好。不，它从一开始就在那里，毫无办法。只是因为总想让它胡乱地发挥作用，所以才不断地出现麻烦。这倒也不坏。如果一开始就体会到“当轩布鼓”[[86]](#_86__Dang_Xuan_Bu_Gu_____Shang_Z)，那么也就越来越多地去分辨、分别了吧。哲学家、道德家、政治家都想找到胡乱地发挥作用的东西，找到之后就把所有的宝都押到上面，使其体系化、规范化、机械化。无论如何也不能像布鼓那样挂得住。因为是合目的的，所以终究不能变成拆解不开的布鼓。所以圆悟注曰：“欲得亲切，莫将问来问。是故当轩布鼓。”[[87]](#_87__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)因为想以问答和讨论的形式定型，所以禅者有时会拿出这种不足道的布鼓。这就是“塞却尔咽喉”[[88]](#_88__Sai_Que_Er_Yan_Hou_____Du_Z)。

雪窦还在《碧岩录》中别的地方也颂“至道无难”，顺便在此引用一下，作为配合着二与一的关系，了解禅对于这种问题的特有的处置方式的线索（同样引自《禅之路》）。

雪窦的颂比一般的长：

“至道无难，言端语端。一有多种，二无两般。天际日上月下，槛前山深水寒。髑髅识尽喜何立？枯木龙吟销未干。[[89]](#_89__Du_Lou_Shi_Jin_Xi_He_Li__Ku)难难！拣择明白君自看。”[[90]](#_90__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)

因为这“至道无难”首次出现在《碧岩录》的第二则，所以雪窦也很卖力吧。同样一则在后面又出现三次之多。那两则已经说了，都是以“至道无难”为主体的颂。虽然颂了赵州的态度和手段，但另一方面也不能忘记看看“至道”本身。前文的颂就有这样的意义。

劈头就说“至道无难”。其实这就够了。绝对的一句。圆悟的夹批为“满口含霜”[[91]](#_91__Man_Kou_Han_Shuang_____Kou)，意思是什么都无法说。但是这还不算完。既然是反省分别的人，就必须得说点什么。无分别之分别，在某种意义上也是分别。至道也必须出现在分别界，否则就不是至道。在所出之处有至道。“言端语端”一出，千言万语、粗言绮语没有不沿着至道的路线而动的。拣择亦可，憎恶亦可。无为行不通，无记也行不通。明白里打坐，[[92]](#_92__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)不能只看浮云往来。如前文所述，这是一个大大的窠窟[[93]](#_93__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)，落到这里便万劫不复。而且因“至道无难”而心灵手巧。

那么应以至道为“一者”吧。笼罩其中的是堕在明白里的东西，即拣择。“一者”变成复数，展开而成二三四五六。这也没有错，实际上也不得不如此。但即使错了，也不会将“一者”埋没在红尘堆里。分别多样的世界本就如此，“一者”不想失去其当初的绝对性、同一性。这就是“二无两般”。如果说二是对立相杀的世界，是起山河大地之所，而且那里没有两般的话，那么多即一也。“一有多种”就是一即多。我想提醒大家，雪窦用词充满新鲜感。从一即多的方面来看，“山是山，水是水，长是长，短是短，天是天，地是地”[[94]](#_94__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。若从多即一的方面来看，则“有时唤天作地，有时唤地作天，有时唤山不是山，唤水不是水”[[95]](#_95__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。圆悟说，那么“毕竟怎生得平稳去？风来树动，浪起船高，春生夏长，秋收冬藏。一种平怀，泯然自尽”[[96]](#_96__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。这是中国式的表达。否定啦、肯定啦，否定即肯定，肯定即否定啦，矛盾的自我同一性啦，分别之无分别，无分别之分别啦，若是非要说一说的话，那么事物似乎就变得复杂了，反而失去了归趋。若说毕竟如何的话，就是花开花落，除此以外什么都没有。这便是“我亦不知”[[97]](#_97__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。问归问，怎么问都行，那是人类所课之责。这就够了。“行礼，再见。”[[98]](#_98__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)

不管怎样，再多说就是头上安头[[99]](#_99__Tou_Shang_An_Tou_____Bi_Yu)了。但是即便如此，雪窦犹觉不足。他又添了两句：“天际日上月下，槛前山深水寒。”这是诗意的表达。于是无论如何都无不端了。“头头是道，物物全真”，进入心境俱忘、打成一片的境界[[100]](#_100__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。禅为写出这里的消息使用了丰富的词汇，这是稍懂文字之人都知道的吧。

我们一看到“无难的至道”，或许会觉得至道没有任何的人格，只不过是抽象的原理之类的东西。也就是说，泛神论之类都是从看不到生而劳作之人的地方产生的哲学式的空想。佛教以及禅如果到了这种地步，所谓“东方的”东西就什么都没了。至道不是原理，是人格。虽然是人格，但不可忘记，它不是那种一般性地靠分别意识就能思考的人格。所以雪窦又进一步颂“无难的至道”如下：

水洒不着，

风吹不入。

虎步龙行，

鬼号神泣。[[101]](#_101__Zhe_Si_Ju_Miao_Hui_Zhao_Zh)

头长三尺知是谁？

相对无言独足立。[[102]](#_102__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)

## 顿悟无生般若颂

无念是实相，是真空，是般若，其中有知见；知见是实相的无生，可以照真、达俗：真与俗，理与事都是在真空之中才能具有如如性。

菏泽神会[[103]](#_103__He_Ze_Shen_Hui_____Su_Xing)有部著作名为《显宗记》[[104]](#_104____Xian_Zong_Ji_____He_Ze_S)，原名《顿悟无生[[105]](#_105__Wu_Sheng_____Wu_Sheng_Mie)般若颂》。神会是六祖惠能的弟子之一，即所谓的菏泽宗之祖。其特色之处在于强调知。这个知本不是分别心的知，而是更高层次的用，是无分别之分别，是惠能所说的“定慧不二”的知，是见性的见。神会继承了这个宗旨。《显宗记》所说的“真如无念而能知”“般若无见而能见”“知即知心之空寂”“知空寂而了法身”等都是在达摩、僧璨处所未见者。下文注解相当于敦煌本的《显宗记》。

神会，唐朝人，上元[[106]](#_106__Shang_Yuan_____Tang_Su_Zon)元年圆寂，时年75岁。他的主张在禅思想史上本应颇受关注，但始终被闲却。《显宗记》收在《景德传灯录》中，但与敦煌出土本多少有些出入。敦煌本的后半部分收在胡适校勘的《神会和尚遗集》中。前半部分是我前几年从伦敦大英博物馆的东方学研究室抄录来的。与胡适本合在一起，就是现在的流行版本。敦煌本题为《顿悟无生般若颂》，大概是原名吧。敦煌本是唐代写本，将它与当今的流行版本、宋代的传本比较研究，会有一些有趣的发现。今日无暇述及。在此抄录敦煌本《顿悟无生般若颂》，望有心的读者可一并读现行本，比较一下异同。

1

无念是实相，真空知见是无生。般若照真达俗，真空理事皆如。此为宗本也。[[107]](#_107__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

无念是实相，是真空，是般若，所以那里有知见。知见是知见实相的无生，所以照真、达俗。真与俗，理与事，都是在真空之中才能具有其如如[[108]](#_108__Ru_Ru_____Ben_Lai_De_Mian)性。这就是禅之宗。

2

夫真如无念，非念相（想）能之。实相无念，岂生心能见？无念念者念总持，无生生者则生实相。[[109]](#_109__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

真如是无念，所以不能靠念想即分别心来了解它。实相是无念，所以不能靠引起分别来看它。无念的念就是分别（总持）无分别，无生的生就是实相本身。实相不是静态的东西，必须在既无生又活生生之处抓住它。

3

无住而住，常住涅槃。无行而行，能超彼岸。如如不动，动用无穷。念念无求，常求无念，菩提无得。[[110]](#_110__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

因为无住而住，所以总是处在涅槃之中。因为无行而行，所以能超越此岸，到达彼岸。若是如如不动，也许被认为是处在凝结状态，但是从中产生了无穷的动用。所以要念念相续，而无处希求。那么若问和非情的木石相同吗？不。要常常希求。我常常为烦恼的众生孜孜希求以至于生病。弥陀的本愿由此而生。无求之求、无行之行、无念之念、无分别之分别——这些就叫菩提，但这是无得之得。

4

佛法身也。般若无知，知一切法。[[111]](#_111__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

佛是法身。突然出现在这里的这句话其实可以不用说。法身将般若人格化。般若是法身的逻辑性。般若以无知为本体，所以能知一切法。在分别心的知之中不免限定。

5

即定是慧，即慧无生，无生实相，真空无行。[[112]](#_112__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

即定是慧，即慧是定，这是惠能、神会等人的主张。慧因超分别而无知，所以也无生。在其无生之处见实相。实相是真空，那里没有行动性质的作为性。用无知、无生、无行三句总结禅的逻辑，是形而上的哲学和伦理。

6

能周法界，六度自兹圆满，道品于是无亏。[[113]](#_113__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

“周法界”的意思就是法界，即绝对无。六度万行从这个无产生。出自分别计较心的行为无论多么善，都不能说是圆满无亏，因为不能越过限定性。

7

我法二空，有法泯绝，不到不去，不去不来。[[114]](#_114__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

我法也叫人法。主与客、能与境——二元对立。有无也是如此。从绝对无的立场来看，用分别心编织的世界作为这样一个世界不是真实的存在。

8

体悟三明[[115]](#_115__San_Ming_____Ji_Su_Ming_Mi)，心通八解[[116]](#_116__Ba_Jie_____Ba_Jie_Tuo__You)，功成十力[[117]](#_117__Shi_Li_____Zhi_Fo_Suo_Ju_Y)，富有七珍[[118]](#_118__Qi_Zhen_____Qi_Zhong_Zhen)。入不二门，获一乘理。[[119]](#_119__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

一明确绝对无的立场，分别知的用就发挥了它的能力。然后在行为方面，也就能得到自由的分。从宗教的或哲学的角度来看，就是入了不二法门，获得一乘的玄理。

9

湛然常寂，应用无方。用而无功，空而常鉴。鉴用（用字恐衍）而不有，即是真空。[[120]](#_120__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

绝对无总是包含着互不相容的矛盾，所以这篇颂为了阐明这个意思，罗列了对立矛盾的文字，试图阐释肯定即否定、否定即肯定的道理。寂然不动，且应用自在，所以其用没有任何功用。知从空中出，胡来胡现，汉来汉现，但它不是有。这是真空。虽是空，却不是无，这是妙有。真空妙有等于绝对无。

10

则摩诃般若，真空即清净涅槃。[[121]](#_121__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

妙有叫作摩诃般若，真空叫作清净涅槃。这是将同一个东西分开来讲，如果将般若看作涅槃之用的话，涅槃就是般若之体。（原文“则”前脱“妙有”二字。）

11

般若通秘微之光，实相达真如之境。般若无照，能照涅槃。涅槃无生，能生般若。涅槃般若，我（恐当作名）异体同。随义立名，法无定相。[[122]](#_122__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

通过般若而透彻秘微之光，如果看见实相，就到达真如之境。般若是无分别、无知，所以是无照。但是，因为其无照，所以能照出涅槃。涅槃因为无生，而能生般若。涅槃和般若，在名字上是分开的，但其主体是同一物。法——真实——本身没有被限定的相，但从其用的方面来看，有各种不同的名字。

12

涅槃能见般若，具佛法僧。般若圆照涅槃，故号如来知见。[[123]](#_123__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

涅槃也能见般若，可以说其中具备了佛法僧三宝。然后从般若的方面来看，可以说圆照涅槃。毕竟能见、能照都不过是一个用。从是一之处来看，就叫作如来知见。知就是见，见就是知。

13

知即知常空寂，见即直见无生。知见分明，不一不异。[[124]](#_124__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

若问知知道什么？那就是知道常常空寂。若问见见到什么？那就是直接看到无生本身。知和见都很分明了的话，知和见就因不一而不异。

14

动寂俱妙，理事皆如。理净处，事能通达，事理通无碍。[[125]](#_125__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

动的东西和寂的东西——分别而且知见的东西和被分别被知见的东西——相互否定、相互肯定的时候，就会发生妙用。于是理和事如如各守其分，而且会融通无碍。即理之如从其净处通过，到达事的多样性之中。事与理如此相通，发挥无碍之妙。理是一，事是多。

15

六根[[126]](#_126__Liu_Gen_____Yan__Shi_Jue)无染，定慧之功。想念不生，真如性净。觉灭心空，一念相应，顿超凡尘。[[127]](#_127__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

得到六根无染，那是定慧之功。虽然有想念分别心的生起，但只要真如性净之理不被遮蔽，就是分别之无分别。见闻觉知的分别境一灭，就是心空。在其心空之处有叫作一念相应的经验。这时忽然从凡圣的境域超脱。

16

无不能无，有不能有。行住坐卧，心不动摇。一切时中，真无所得。[[128]](#_128__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

这是可以叫作无分别之分别的境界，所以不能用有无之类的分别观来加以评价。虽然是有，但不能当作有；虽然是无，也不能当作无。在行住坐卧、一切时中，心不会因分别计较而动摇。所谓“空而无所得”，指的就是这个。

17

三世诸佛，教指如如。菩萨大悲，转相传受。至于达摩，届此为初。递代相传，于今不绝。[[129]](#_129__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

三世诸佛的教旨都是以这个如如为中心的。所以菩萨们因为这个大悲愿而转相传受这个教旨，终于到了达摩这里。达摩来到这块土地（即中国）上，成为初祖。然后代代相传，到了今日。如如的教旨就这样绵延不绝。

18

所传秘教，意在得人。如王系（疑当作髻）珠，终不妄与。[[130]](#_130__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

佛佛祖祖、所传秘教，总而言之，就是想得其人，就像梵天王发髻上的珍珠，不能胡乱给人，一定要有相应的资格。那是什么呢？

19

福德智慧，二种庄严。解行相应，方能建立。[[131]](#_131__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

福德、智慧，这两种庄严必须具备。即通过解和行相应，才能建立佛祖所传的教旨。

20

衣为法信，法是衣宗。衣法相传，更无别付。非衣不弘于法，非法不受于衣。衣是法信之衣，法是无生之法。[[132]](#_132__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

传衣是传法的标志。衣的意思就是法。除了传衣和法，不可能再附加任何东西。因为有衣这个信物，其人便在场，因而法得以传播。在无法之处便不能有衣。衣只能是表示法之所在的信号。而且这个法是无生之法，即是如如，是不装进有无生灭的分别心的东西。无念的当体、知见的用处、定慧不二之处、般若即是涅槃、涅槃即是般若之端等，这是无生之法。

21

无生即无虚妄法，是空寂之身。知空寂而了法身，而真解脱。[[133]](#_133__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

无生是真实存在本身，所以不是虚妄之法。即它是空寂之身——无分别的心（身或应为心）。空寂不是但空，不是从分别心上说起的空寂湛然。必须深刻理解这个道理。绝对无不能冲进分别计较的领地。从人格或行为的角度来看，它叫法身。这是因为从此用无穷无尽地出现。了法身时，就有真解脱。

以上，我们通过达摩的《二种入》及《安心法门》，僧璨的《信心铭》以及神会的《顿悟无生般若颂》，阐明了禅思想的一个侧面。相信读者已经对禅之为何物获得了一些概念。因为不是为了建立体系所做的表述，所以多少有些繁杂重复，但是我想对于达摩的“心”“壁观”“性净之理”“用而常空，空而常用”，以及其他的思想在历史上是如何发展的，三祖如何完成了《信心铭》，到了惠能、神会，又是如何形成定慧的一，般若涅槃的同体异名等，对于这些已经能够看明白了吧。那么这些思想在禅史上是如何被运用的呢？我不打算在本书中再作过多的阐述。

但是快到晚唐时，在禅思想发展历程中有一股不能不提及的潮流。8世纪是禅在中国的兴盛期，那之后的禅可以说只不过是其发育、成长的延续而已。神会等的般若、无生的思想可以说是般若哲学的直系思想，即非逻辑构成它的中枢。这个即非逻辑在整个禅思想史中是极为重要的，这一点毋庸置疑。禅实际上就是将它翻译成行动。我打算在第二编讨论这个问题。有人将即非逻辑称为“回互[[134]](#_134__Hui_Hu_____Zhi_Shi_Wu_Zhi)逻辑”，并以此来论述禅的思想。这个人就是青原行思[[135]](#_135__Qing_Yuan_Xing_Si_____Su_X)的弟子，叫石头希迁[[136]](#_136__Shi_Tou_Xi_Qian_____Su_Xin)，唐贞元六年示寂，享年91岁。他比神会晚一代。石头著有《参同契》，是由五言二百一十字构成的韵文。其中的思想后来发展成为《宝镜三昧》[[137]](#_137____Bao_Jing_San_Mei)《五位颂》[[138]](#_138____Wu_Wei_Song________You_M)，成为曹洞宗思想的中轴。《参同契》使用的是神会等人没有见过的表现形式。《传灯录》编者说它“辞旨幽濬”。看来当时很流行。而在今天的我们看来，有不少词句颇为难解。

## 参同契

无论是因桃花盛开而开悟，还是因钟声而心灵清澈，只要执着在这些事情上，禅就是白云万里——这样看问题才是禅者的立场。

据说题目原本出自道教[[139]](#_139____Can_Tong_Qi________Shi_T)，但不管怎么说，“参同”二字都是这一章的核心。“参同”二字虽然在本章文字中看不到，但是它的意义却贯穿全文。“参”就是参混，诸法万别千差，却各守其位，互不侵犯。“同”是指保持万别千差的个多世界，并指示在这个世界存有万法齐观底一物。“契”的意思是指体验、认识，契悟参同的事实。在此可看到本章新的认识。参与同、同与参的意义在本章中可用“回互”二字来表达。“回互”的思想在后来曹洞宗的传统中占有极其重要的地位。

1

竺土大仙心，东西密相付。

竺土大仙是指印度出生的释迦牟尼。在本编中，这个“心”字值得关注。这是因为这个心正是前文《安心法门》中解说的心。不能与分别计较的心同等看待。虽说是竺土大仙的心，但这个心并不受限制，它最终既是我们的心也是遍及参差万重的诸法的心。西起印度，东至中国、日本的佛佛祖祖都在传这个心。所谓的“传”，并不是把什么东西从一只手递到另一只手，而是契证。一个人的心契悟到心的时候，对于他的经验，先觉者立为证据，这就是相付。“密”不是悄悄地、不让人知道的意思，也不是神秘论的经验。它的意思是，契悟的事实是不能从别人那里得来的。

有僧问南泉普愿[[140]](#_140__Nan_Quan_Pu_Yuan_____Su_Xi)：

“祖祖相传，合传何事？”

南泉答道：

“一二三四五。”[[141]](#_141____Jing_De_Chuan_Deng_Lu)

这像小学生的回答。所出现的数字历历分明，但其内在的含义却是秘密。道元禅师把密定义为“作为四十六代之本来面目，匪从人得也，不从外来也，不是本得也，未尝新条也”[[142]](#_142__Chu_Zi_Dao_Yuan___Zheng_Fa)。这大抵也是心的定义。

云居山的道膺[[143]](#_143__Dao_Ying_____Yun_Ju_Dao_Yi)是洞山良价的弟子，公元902年示寂。一次，荆南节度使成汭[[144]](#_144__Cheng_Rui_____Yuan_Ming_Gu)派部下武士来送供养。问曰：

“世尊有密语，迦叶不覆藏。如何世尊密语？”

此时，道膺向来送供养的那个军官喊道：

“尚书。”

军官不自觉地答了声“哎”。道膺马上说：

“会么？”（明白了吗？）

军官本来就没有懂得道理，所以只好回答：

“不会。”

道膺说：

“汝若不会，世尊密语。汝若会，迦叶不覆藏。”[[145]](#_145__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

“竺土大仙心”就是这样，东西的祖师们所秘传的就是《参同契》的开头部分。

2

人根有利钝，道无南北祖。

佛教讲究根机。“根机”几乎就是个人的气质禀性、心理素质、生物学的遗传倾向。这些都有各自的差异，所以在体悟“大仙之心”时就有利钝、迟速、顿渐之分，但一旦到了心的地步，这些就都齐备了。在地理上有东西、有南北，山川阻隔是不争的事实。但是，从道上来看，空间的阻隔就消失了，进而到了祖祖相传的心的地步，就不该分别彼此了。

3

灵源明皎洁，枝派暗流注。

灵源对支派，明对暗。灵的根源就是心，但这个心被形容为明皎洁，从这个根源派生、枝分出来的万法就是个多，所以与明相对的就是暗。明与暗两者平行互不相犯，且相即相入。这是相入。明中有暗，暗中有明。明就是明，但是不能把它看成是一色。暗流注到明中。这个流注并不一定是不好的意思。明与暗之间经常有回互的流注。

4

执事元是迷，契理亦非悟。

佛教分为事和理。事是个多的世界，理是一元。可以把事看作暗，把理看作明。但是有的时候，理是黑暗，事是明白。就是说在暗的时候什么也看不到，是黑一色。相反，明的时候，一切都不能隐藏，千差的世界就是千差。

执千差的万法，认为它是究竟的实在，这是迷。这样的话，就认为把个多归于一元，而这个一元独立存在于其自身之内，这不是悟。不使悟与迷对立，而且从中能看取心的场所的时候，那是真的契悟。我们必须触及这样的消息，即没有对立的地方有对立，漠视对立就没有对立。

5

门门一切境，回互不回互。

上句指个多的世界。门门各异的、森罗万象的、山河大地的一切境都是见闻觉知的分别境，那里就有回互不回互。回互是指一切诸法之间所看到的相即相入的关系，不回互是指个多停住在各自的立场上。天桂传尊[[146]](#_146__Tian_Gui_Chuan_Zun_____Ri)在此做了如下注解：

“相相尘尘，不有挂碍。回相涉时，即冰河忽焰起，火里洁生莲。往来更无相。不然住位时，即逢三年一闰，鸡向五更啼。时节既昭著。是修非得，亦证非知。不可云神通妙用，岂可为法尔如然。回与不回，共是吾人日用光中现行三昧。云云。”

6

回而更相涉，不尔依位住。

个多的诸法相互之间回而相涉，这就是回互。各自安住在各自的位置上互不侵犯，这就是不回互。晓得这也不必困难地拿出来讨论，我们的日常生活就是一方面回互，一方面不回互。这不是特意安排的，而是自然发生的。但是，作为人来说，不承认遇到事情时不产生分别念，所以要分析转辘辘地[[147]](#_147__Zhuan_Lu_Lu_Di_____You_Zuo)运动。于是这就叫回互、不回互。一旦将它们分开，则回互就是回互，不会变成不回互；不回互就是不回互，不会变成回互。天桂说：

“回与不回，全提商量。圆转无碍，如无环端。任性卷舒，随缘山没。凭么不凭么，这里有杀人之机，有活人之用。”

7

色本殊质象，声元异乐苦。

暗合上中言，明明清浊句。

“色”的意思几乎等同于物质。物质有各自的特质、各自的特相。声音的世界里有能愉悦地听的，也有一听就让人伤心的。分别的一切境，即六根六境[[148]](#_148__Liu_Jing_____You_Jiao_Liu)的世界是千差的个多的世界，所以各自不得不如此。红就是红，不是白。硬的就是硬的，软的就是软的。声音的高低强弱也是如此。各自依其各自的位置完成各自应该担当的作用。这是因我们的分别心而展开的世界。这叫明的世界、不回互的世界，是清句与浊句各不相犯的境界。与此相反，回互的世界是暗的世界。这里没有上、中、下。这就是将须弥纳入芥子，将文殊及其徒众几千亿纳入维摩[[149]](#_149__Wei_Mo__Fan_Wen_Vimalakirt)方丈都绰绰有余的原因。而且，大仙之心将回互与不回互并却了之，现出无方的神变[[150]](#_150__Shen_Bian_____Shen_Tong_Bi)。不能在分别心上运出回互与不回互。

天桂在此引用云门文偃[[151]](#_151__Yun_Men_Wen_Yan_____Tang_M)某日的上堂，我觉得颇中肯綮。

“上堂，闻声悟道，见色明心。”（一天，云门上堂说法，有的人听到什么声音就悟道，也有的人看到物〔色〕就心中明澈。打扫庭院的时候，香严[[152]](#_152__Xiang_Yan_____Xiang_Yan_Zh)因为小石子打在竹子根部的声音而开悟[[153]](#_153__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)，灵云[[154]](#_154__Ling_Yun_____Ling_Yun_Zhi)看到桃花盛开而开悟[[155]](#_155__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)，这都是禅宗史上有名的佳话。此外还有很多类似的传说。）

云门就这样说说，没有加注释，也没有评语，没有添加任何训诫或激励的话。过了一会儿，他举起手说：

“观世音菩萨将钱买糊饼。”

说罢，云门把举着的手放下，说：

“元来只是馒头。”[[156]](#_156__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

天桂添加了注脚：

“且喜云门大师，糊饼、馒头，应机通变，两手持来，哺受诸人。不讨甚碗，直下吃却。水长船高，泥多佛大[[157]](#_157__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。与么亦不与么？画马不成亦失驴。”

这一点下文再详述。禅在表述其思想时，希望我们不应看其面目，而要在日常生活中步步扎实，如天桂所说：“直下吃却。”无论是馒头、年糕，还是大福糕，这些都是二次诠释。无论是放在普通托盘里，还是盛在黄金器皿里，这也是第二义。拿着钱来的，无论是观音菩萨还是文殊菩萨，抑或是其他的菩萨，谁都可以。总之，两手持来，出现在我的面前的话，最好就当下吃掉。明也好，暗也罢，这是回互，那是不回互，而且回互又不回互，不回互又回互等，用不着拿着这些四处转。无论是因桃花盛开而开悟，还是因钟声而心灵清澈，只要执着在这些事情上，禅就是白云万里——这样看问题才是禅者的立场。

下文未必要在这里引用，但可以看作关于《参同契》全编的夹注。道元在关于宏智[[158]](#_158__Hong_Zhi_____Hong_Zhi_Zhen)的《坐禅箴》[[159]](#_159____Zuo_Shan_Zhen________Son)里的一句所做的注释，在此有很大的参考价值。道元对宏智《坐禅箴》中“空阔莫涯兮，鸟飞杳杳”一句所做的注释说：

“空阔非饰天，饰天之空非阔空。况彼此普遍非阔空。隐显无表里，是谓阔空。鸟若飞于空，是飞空之一法也。飞空之行履不可借。飞空，尽界也。尽界飞空故，此飞虽不知其几十许，但道取分度外之道取，乃杳杳道取也。直须足下无丝去。空飞去时，鸟亦飞去。鸟飞去时，空亦飞去。曰参究飞去之道取，只在者里。是兀兀地箴。争谓几万程只在者里。

8

四大性自复，如子得其母。

“四大”指地水火风，是构成宇宙的四大要素。它们都有各自独特的性质，总是返回到那里，实现自己，正如子母相会。一切各自都住在自己的位置。山是山，水是水，云在岭上闲不彻，水流涧下太忙生。但是，所以得其然者，为有母在也。母就是心，即竺土大仙的心。所有的东西都往返于这个场。我们再看下面几句。

9

火热风动摇，水湿地坚固。

眼色耳音声，鼻香舌咸醋。

然于一一法，依根叶分布。

本末须归宗，尊卑用其语。

这是对“四大性自复”的详解。诸法无论在何种场合，都像枝叶的分布要依靠根那样，一定要回归其本。本是宗，是心。这个心是“万法归一，一归何处”的最后归宿。根叶、本末都出于此而归于此。明白了这一点，也就打开了本末根枝尊卑的世界，各自使用复性的语言来参同。参同就是回互。在回互之处证不回互。因此如是说。

10

当明中有暗，勿以暗相遇。

当暗中有明，勿以明相睹。

明暗各相对，比如前后步。

如果把明看作千差的个多的世界，把暗看作平等一色的世界，那么差别中有平等，平等中有差别，明暗双双，这就是佛教的世界观。因此，明与暗，偏向哪方看到的世界，都没有抓住世界的真实。正如前步后步相扶才能够前进，明的时候不忘那里有暗，暗的时候不能忘记那里有明。但是，实际上却不能将明与暗理解为“各相对”。明暗是回互地运动的，不是相对、前后、双双的。一尘起而大千收[[160]](#_160__Yi_Chen_Qi_Er_Da_Qian_Shou)，必须看到一尘即是大千，大千即是一尘。这不是从明暗对立的思想中来的，而是看到一尘时就早已经成为大千了。如道元所说，“道取分度外之道取”，须将这个直观命名为回互。现在虽然使用了直观这个词，但直观是宏智《坐禅箴》所说的“不触事而知”“无偶而奇”的知，“曾无分别之思”。此后就会看到“鱼行迟迟”“鸟飞杳杳”的消息。

11

万物自有功，当言用及处。

一切法都有其各自具有的功能，正如火要燃烧，水要滋润那样。而这个功能可以从两个方面来看，一面是动用，另一面是止处。可以说用是功能的动态，处是功能的静态。实际上用与处是一个东西，这要看我们的眼睛是如何观察的。人的意识总是将事物一分为二来思考，这被叫作“认识”。对此我们也可以用回互与不回互来加以说明。

12

事存函盖合，理应箭锋拄。承言须会宗，勿自立规矩。

如果认为存是察之义，那么“事存”就能通达于事，洞察其理。于是函盖相应，显现回互之妙。“理应”是随事而应变，是在事与理之间不留任何缝隙，“心随万境转”而且“转处实能幽”，这就叫“箭锋相拄”。“箭锋相拄”来源于这样一个故事：一个擅射的名人射出的箭，后箭顶住前箭就像一支箭一样在空中飞。它的意思是没有一点缝隙，不要任何媒介。它的本质就叫宗。如果不能体会这个宗，就会在语言文字上转圈圈。若试图将在概念上分析出来的东西镶嵌到经验的事实里，那么经验就不再是事实。结果事实也不会被经验。当事人不站在最前面，而是站在旁观者的位置上。这就是自己立规矩。天桂对这句做了如下注解：

“汝等诸人，娘生鼻孔。本来面目，摸索着看。头戴天，脚履地。自佛不得，自祖不借。不规而圆，不矩而方。明历历，活团团，岂可剜好肉而生疮？故策令曰勿。”

天桂能说这样的话一定有其思想背景，所以思想——言规矩也未必应该退缩，这自不待言。但是不符合经验的事实——宗——的思想就要策令说“勿”，这是最为得当的。

13

触目不会道，运足焉知路？进步非近远，迷隔山河固。

大道通长安，人们每天都踏着这条大道。左之右之，没有不是道路的地方。但是，作为人来说，不能仅止于此。人要是在那里不抓到些子底，就不踏实。些子底，就是知，就是会。但是这个知、这个会必须是“不对缘而照”之物、“不触事而知”之物。一旦有了可着“毫忽之兆”的手，破绽就出现了。可以说禅的用心其实就在这里。知是知，但必须是无偶之知、没有对立的知、无媒介的知。必须以这个知运足前行，并知晓有路之处。也就是说，是无知之知、无分别之分别。所以即使终日进步，那里也没有可测远近之物。远近记录了步行的足迹。鸟的痕迹不能印在天空。禅者的知在鸟和天空一起飞翔的地方。飞鸟是飞空，飞空是飞鸟。抓不到，也留不下痕迹。所以叫作只在者里。与此相反，一旦有什么滞碍之处，即一旦被裹挟、被限定在对立的世界中的肯定和否定的逻辑中，就动弹不得，就会被山、河这样的坚固的东西阻隔，前进不得。结果翻越了那座山，渡过了这条河，只是估量了远近的足迹。这个估量就是分别知，就是思量的秤星。虽然也有作用，但是禅的知不能被看到。

14

谨白参玄人，光阴莫虚度。

这句话乍一读感觉像告诫之语，就像“一寸光阴一寸金”。但是若仅是如此就会让人觉得太过平凡了。前面娓娓道来，平淡如家常便饭。与此相比，将些子底加入其中来看，倒是更符合作者的意图吧。

天桂在此引用了李长者[[161]](#_161__Li_Chang_Zhe_____Ming_Tong)的话“光阴莫虚度”，我觉得其实在这个意义上理解是最为贴切的。光阴是时。这个时不是钟表盘上所刻的时，不是历法上的时，也不是所谓历史篇章上哪个时代的时。而是李长者所谓的无时的时，是洞山所说“有一物，上拄天，下拄地，黑似漆，常在动用中，动用中收不得”[[162]](#_162__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)中的这个一物，也是“何不向无寒暑处去”[[163]](#_163__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)中无寒暑的处。洞山有“五位”之说[[164]](#_164___Wu_Wei__Zhi_Shuo_____Yu_C)，讲正和偏，但这个正是偏中之正，偏是正中之偏。正与偏都是围绕着中的正与偏。这个中即道元的有时的有。再看下文，天桂引用了一段李长者的文字。

“十定品说：‘如来于刹那际出现于世入涅槃。’总无时也。言刹那际者，犹寄言尔。以无时及一切时出现，一切时说法，一切时涅槃。寂用无碍，故随众生心现故。又如《法华经》[[165]](#_165____Fa_Hua_Jing________Quan)云：‘吾从成佛已来无量阿僧祇劫[[166]](#_166__A_Seng_Qi_Jie_____Yi_Yi_We)。’以无时可量，故曰无量。‘不逐世情远思，为无量之思也。总无时可迁。’[[167]](#_167__Li_Tong_Xuan___Xin_Hua_Yan)

是知无时是这个时节也。时节、因缘、刹那、前后；竺土大仙心，东西密相付，正当凭么是此时也。周旋驰逐，不可蹉过。一切时中，更无余时。光阴莫虚度。今日是何日？甲猫儿日么也无？回首转眸，去而勤修，又驴年去也[[168]](#_168__You_Lu_Nian_Qu_Ye_____Yu_C)。只非言光阴莫虚度，实须知光阴无虚度。日日只是这时节。……”[[169]](#_169__Zhe_Liang_Duan_Yin_Wen_Chu)

天桂在其他地方（《正法眼藏辩注》“有时”一章）反复强调了同一个意思。因为他更加明了地阐述了上述的意思，所以我也不厌其烦地加以引用。

“此章（某时）直是衲僧参学眼目。只此日用光中，显示在于十二时的。朝朝日出于东，夜夜月沉于西。今日是什么日？猫日？鼠日？学人徒算数，今年享保[[170]](#_170__Xiang_Bao_____Ri_Ben_Jiang)何年何月，大尽三十，小尽二十九，一年三百六十日，日日空度十二时。大虚空中尽十方界，哪里有春夏秋冬之代谢？不疑着今天是什么干支，偶然闲过实日日是好日[[171]](#_171__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)，知不迷之人稀也。痛哉！”

达摩在公元6世纪初来到中国，至今已有一千四百多年。一千四百多年前，佛教还没有传到日本。六祖惠能的出现是在达摩之后一百五十年。为禅打下其作为禅的性质基础的是惠能和他的弟子们。特别是惠能，他的文字修养不高。他没有在僧房过隐居生活，而是在市井卖柴，在弘忍处舂米，他筑坛说法，无论是僧还是俗，也无论是专家还是普通大众，他都用极其浅显的语言，通俗易懂地说禅。而且他的禅并不游离在生活之外，他的思维方式、表现方法对于那些和自己有着同一传统的人们来说，是最为亲切的。这些事迹使他变达摩禅（应称为“印度禅”）为中国式的禅。他的弟子当中也是人才辈出。这种势头在他的师父五祖弘忍的时候就已经出现。弘忍的教授方法可以叫作“静态禅”，即还带有印度风格。到了惠能时期，静态禅完全变成了动态禅。可以说这始于他所倡导的定慧不二。

惠能之前的禅思想可以用三祖僧璨的《信心铭》来代表。僧璨将达摩的心换成了一。所谓的“换”，并不是将心彻底抛弃，而是从心中展开一。虽说“莫守一”，但是达不到这个程度的人反而会产生努力“守一”的倾向。这被称作看“心禅”“清净禅”。于是，以定为第一成了不得已的情况。为此，惠能提出了见性的主张。若非定慧一等，见性就不可能。见是知，是根本慧，是无知之知、无分别之分别。这一点，惠能的弟子神会在《显宗记》——《顿悟无生般若颂》——中说得很明白。《六祖坛经》在世间非常有名，所以想做这方面思想研究的读者一定要读一读。

惠能倡导见性的时候，这个见有两个方面，并向着两个方向发展，这是不争的历史事实。见既是静态的，也是动态的。只要一说到见，我们就会想到寂照。但是，见也是用。人们肯定认为是指行为、作用、机动。所以在惠能之后，便大力提倡大机大用、全体作用，而排斥单纯的定坐、坐禅、寂静、默照等。将这方面发展到极致的可以说是临济禅。

另一方面，它不仅仅是静态禅，还向哲学的、思想的、冥想的方向发展。曹洞禅似乎明显地具有这种倾向。日本的道元禅也可被视为是典型的曹洞禅吧。它的弊端是所谓的“只管打坐[[172]](#_172__Zhi_Guan_Da_Zuo_____Yu_Chu)”。其思想方面的代表是石头的《参同契》。它用回互思想来解说达摩的心。

到了12世纪初的宋朝，静态禅演变为默照禅[[173]](#_173__Mo_Zhao_Shan_____You_Nan_S)，动态禅演变为看话禅[[174]](#_174__Kan_Hua_Shan_____You_Jiao)。但是，“默照”“看话”都是只看到盾牌的一面而下的评语，不能概括任何一个宗派的特性，应该说是不科学的分类。看话禅的思想和默照禅的思想都包含禅随着时间的推移自然而然地向着这个方向发展的东西，同时，隐藏在禅内部的东西也通过这两种禅的比较，越来越清晰地被读取出来。这方面的考察不是本书所应触及的。现在在本书第一编的尾声，我们介绍一下宏智的《坐禅箴》和道元的“坐禅箴”，由此我们能够知道禅思想欲道出哪些内在的经验。

## 坐禅箴

只管坐禅，不是证，其中必须有修，但修不是图证之后的修——功夫。莫要误将坐禅当作无为的禅坐。

宏智撰：

佛佛要机，祖祖机要。

不触事而知，不对缘而照。

不触事而知，其知自微。

不对缘而照，其照自妙。

其知自微，曾无分别之思。

其照自妙，曾无毫忽之兆。

曾无分别之思，其知无偶而奇。

曾无毫忽之兆，其照无取而了。

水清彻底兮鱼行迟迟，

空阔莫涯兮鸟飞杳杳。

道元撰：

佛佛要机，祖祖机要。

不思量而现，不回互而成。

不思量而现，其现自亲。

不回互而成，其成自证。

其现自亲，曾无染污。

其成自证，曾无正偏。

曾无染污之亲，其亲无委而脱落。

曾无正偏之证，其证无图而功夫。

水清彻地兮鱼行似鱼，

空阔透天兮鸟飞如鸟。

宋朝宏智正觉禅师的《坐禅箴》是道元绝口称赞的。除他之外，以《坐禅铭》或《坐禅仪》或《坐禅箴》之名被收录在《传灯录》《普灯录》[[175]](#_175____Pu_Deng_Lu________Quan_M)中的，都被认为“无可取处”，还被说成是“尚暗于行履，不知坐禅，不单传坐禅之辈所记也”[[176]](#_176__Chu_Zi_Dao_Yuan___Zheng_Fa)。于是被视为“可怜”之作，甚至被贬斥为“晚学弃，不可看”。也就是说，这是道元所理解的坐禅和其他禅者所见到的坐禅的意义的不同，所以道元用非常激烈的文字排斥后者。后来，道元的坐禅被认为是默照禅，是黑山鬼窟里的暗证禅，是痴坐死路头的禅，之所以这样认为也是因为他们在对坐禅含义的理解上意见相左。也可以说，禅思想是围绕坐禅而展开的。某种意义上说，这里还能烙上惠能时代定慧一等论的痕迹。也可以认为，道元从静态的角度捕捉作为无分别之分别的般若的智慧，并使分别在这方面发挥了功用。他的坐禅观以兀兀地为基体。兀兀地原本是作为副词或形容词来使用的，道元将它变成了名词。道元一派的主张是，兀兀地是兀坐，是坐禅，是单传。“参学兀坐”“兀坐之佛道”“兀坐乃正法眼藏、涅槃妙心”之类，都是把兀坐当作绝对的事实来说的。将其显示为形相时，就成了兀兀地独坐。所谓“一寸坐禅一寸佛”也在其含义之内。若说这是默照，倒也不是不能这么说，不过这么说还不能透彻兀坐的真义。但是，禅也不应该停留在这里，其后必须产生思量（分别）。于是就有思量、不思量、非思量的矛盾。把药山[[177]](#_177__Yao_Shan_____Yao_Shan_Wei)的问答“思量个不思量底”[[178]](#_178__Zhu_Ming_De_Yao_Shan_Wen_D)分开，变成“思量”和“个不思量底”，那么甚至可以说，所谓前者和后者，一也。在我们今天看来，“思量个不思量底”非常有趣，可过去的人们未必这么认为。总之，只靠兀坐，无法谈得深入，于是就产生了思量，这就是“不兀兀地思量乎”，就是被设定为“应有问著兀兀地的力量，应有思量”。道元的《正法眼藏》九十五卷实际上也只能从这种思量中产生出来。对于兀坐禅来说，它的另一面必须要有思量禅。虽说到了后世，兀坐成了屈足算香的形式禅，思量成了只在分别知上的七穿八穴，但回溯源头，不能再责备“兀兀地”。

在解释宏智的《坐禅箴》之前，先介绍一下天桂对坐禅的认识，我相信这并非无益。前文略已述及，道元的坐禅不是平常所说的坐禅，而应该看作在“兀坐正传”意义上的达摩壁观。如果不能清楚地理解这一点，就会被理解为只是坐着即是一寸佛、一日佛。这样一来，便不知其弊害有多深。天桂对此痛加大棒。天桂在《正法眼藏辩注》“坐禅箴”一章中说：

“今时谓徒屈足窟坐为坐禅。坐乃四仪[[179]](#_179__Si_Yi_____Ji_Xing___Zhu)之一，禅乃六度之一也。此云静虑。若云静虑，则止纷飞之动念，思欲静寂。是凡夫二乘之禅，须知止动归止，止更弥弥动。吾门元古佛所示之单传坐禅，乃单传非坐卧之眼目也。是谓坐禅宗旨，非如今所云禅宗之义，如云坐禅之宗乘玄旨，不可错解。明见佛性眼目开发时，行住坐卧、一切时、一切处、单行独步、百丈[[180]](#_180__Bai_Zhang_____Bai_Zhang_Hu)独坐大雄峰[[181]](#_181__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)、青原[[182]](#_182__Qing_Yuan_____Qing_Yuan_Xi)圣谛尚不为[[183]](#_183__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)、药山一切不为闲坐即为也[[184]](#_184__Yi_Qie_Bu_Wei_Xian_Zuo_Ji)，皆是也。如今以坐之一行云。夫坐，取不动之义。知一切处不动于本处，是云坐禅。《法华》所谓：常在于其中，经行若坐卧，只能了在于其中。除今时卖弄殊胜之规矩之日佣者。日佣者坐禅，非真个坐禅。故云：比其单传坐禅非坐卧，无限坐卧乃自己。犹又坐禅坐佛，可精究杀佛之工夫。皆是自己之单传，非他人也。”“今经历驰走此丛林之黑暗死坐臭饭袋，字海自负瞎痴生，共知屈足算香为坐禅，无真个工夫，空过一生，轻忽如是古佛悲悯之语，人乎？畜乎？不知为何物也。”

前文已述，道元禅师在《正法眼藏》“坐禅箴”一章对宏智的《坐禅箴》赞不绝口，但他对此也加了颇有特色的注释。众所周知，《正法眼藏》乃难解之书，不可近傍。现在即使引用，对一般读者来说也似抛投铁酸豏[[185]](#_185__Tie_Suan_Xian_____Tie_Zhi)。虽说如此，道元却代表了距今七百年前日本的禅思想的一个方面，所以我要引文数行。抄录宏智的《坐禅箴》之后，道元马上写下如下话语：

“所谓坐禅箴之箴，大用现前也，声色向上之威仪也，父母未生前之节目也，莫谤佛祖好也，未免丧身失命也，头长三尺，颈长二寸也。”

“佛佛要机，佛佛必以佛佛为要机，其要机现成也。是坐禅也。祖祖机要，先师无此语也。此道理，是祖祖也，法传衣传也。大凡回头换面之面面，是佛佛之要机也。换面回头之头头，是祖祖之机要也。……”

较之道元的注释，宏智的原文反而更好懂。不管怎样，姑且对引自道元的文字做个大致的解释。道元一开头不说坐禅是一种用结跏趺坐的姿势凝思冥想的修行方式。他解释说，坐禅本身就是大用现前。所谓“大用现前”，其含义就是绝对的真实存在本身。他说，坐禅就是廓落无依，没有任何约束，自由自在地劳作的当体。声色是我们日常的世界。向上可以说是超声色的观念界。道元的见解是，这两个世界就是一个世界。向上的世界就是父母未生前，即自己还未出生以前的世界。这世界只是坐禅这个节目——形态——而已。不知道坐禅即是大用现前的人不免凝滞在声色堆里，不能看透父母未生以前、天地未分以前的消息，不能彻悟禅非坐卧，因此不得不毁谤佛祖。希望大家无论如何也不要这样做。如果不想毁谤佛祖，就必须直截了当地行动，即不惜丧身失命。若能这样，就能参见头长三尺，颈长二寸的怪物。某僧在问洞山良价“如何是沙门行”时，良价回答“头长三尺，颈长二寸”[[186]](#_186__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)。道元在此引用了这句话。至此，道元结束了对宏智《坐禅箴》的序论一样的文字。由此进入正文，开始评讲解释每一句。总之，坐禅是佛佛祖祖的要机，佛之所以为佛，祖之所以为祖，其实都在这里。

道元的《正法眼藏》中的对告众乃是一群专家，所用术语很多是普通读者不懂的。而且如果不通禅史，也不可能领会他极其平和地引用的故事成语。在这一点上他与盘珪[[187]](#_187__Pan_Gui_____Pan_Gui_Yong_Z)等大为不同。虽然本来就有时代、背景等的不同，但除此以外还应考虑到个性的不同。他们主要的不同点应该说是因为两者对禅思想的理解不同。这一点在拙著《禅思想史研究》第一部（岩波书店出版）中多少提及一些，所以这里不再赘述。前文说到，道元在注释“祖祖机要”时，一上来就写道“先师无此语也”。这里有以下的因缘（《五灯会元》卷四《南岳下四世》）。

杨州光孝院慧觉[[188]](#_188__Hui_Jue_____Guang_Xiao_Hui)是赵州从谂的弟子，平时以“觉铁嘴”闻名。一次去临川崇寿院时——

眼[[189]](#_189__Fa_Yan_____Fa_Yan_Wen_Yi)：“近离甚处？”

觉：“赵州。”

眼：“承闻赵州有庭前柏树子话，是否？”（听说赵州和尚被问到“如何是祖师西来意”时，赵州回答：“庭前柏树子。”[[190]](#_190__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)果有此事？）

觉：“无。”

眼：“往来皆谓，僧问‘如何是祖师西来意’，州曰‘庭前柏树子’。上座何得言无？”

觉：“先师实无此语，和尚莫谤先师好。”[[191]](#_191____Wu_Deng_Hui_Yuan____Juan)

法眼闻之，赞道：“真狮子儿，能狮子吼。”

作为历史事实，在分别意识的认知方面，可以说觉铁嘴撒了谎。而且这个谎还撒得煞有介事，毫不含糊，始终坚持自己主张的势头很是强烈。实际上，他没有站在可以妥协的温和的立场上。在当下应对法眼的问题时，他将赵州回答“庭前柏树子”的机要和盘托出了。可以说正应了所谓大用现前的“铁嘴”这个称号吧。正因为道元看到了这一点，所以才说“此道理，是祖祖也”。道元的“坐禅”，道元的“兀坐”，道元的“非思量”都可看到觉铁嘴的这个立场。只有了解了这一点，才能将宏智的《坐禅箴》和道元的对照着理解。达摩西来以后，大力提倡一个“心”字。但是“心”很容易被解释成心的意思，如同物心的心、色心的心，很容易变成对立的概念。然而一方面大机大用在起作用，同时另一方面“独坐大雄峰”“天上天下唯我独尊”“一无位真人”[[192]](#_192__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)等以“突出哪吒铁面皮”[[193]](#_193__Wu_Xue_Zu_Yuan_Shan_Shi_Ji)改变了禅界的氛围，使禅思想明显地带有现实性。为了再确认这一点，并给前文的道元的“兀兀地”下注脚，再举二三例证。

禅不愿游离于现实之外，不肯超越个。但是分别识上的现实，从禅的角度来看，就不是现实。禅不顿着于这样的现实。个也是如此。我们一般认为是个，以为没有超越它的具体事物。禅与之不同。从分别角度看到的个是抽象的，是概念性地重构的。禅不关注这样的个。“庭前柏树子！先师无此语！”从这里看到现实，看到个的是禅的眼。分别识欲将柏树子看作个，认作境（现实）。错，错，大错。所以赵州才说“我不将境示人”。甚至被问到祖师西来意时，也肯定地说“庭前柏树子”。禅者不仅仅是努力到底，还要在分别识方面紧紧抓住怎么也不能认可的个——现实，然后再走出来，不管怎样也要说出“先师无此语”。赵州、觉铁嘴等人所见到的柏树子的个，就是由“个不是个，所以是个”这样一种般若的即非逻辑中产生出来的个。现实也是如此。所以禅的立场、禅的思想与“历史”“现实”“个”“逻辑”等相反，是全然否定性的。但是不消说这个“否定”不应是从分别逻辑上看到的。下文的上堂问答都必须从这一点来看。

洞山良价有一次在上堂问：

“有一人在千人万人中，不背一人，不向一人，你道此人具何面目？”

在众多人中，不背对任何一个人，也不面对任何一个人，这样的人是什么样的人呢？在普通物理学中，这样的问题当然是无法说明的，但是洞山却像“小孩问为什么”似的将这个谜一样的问题抛在众人面前。这本来就不可能是单纯的谜，但洞山的真实意图又在哪里呢？洞山又进行了下面的问答。

僧：“和尚出世几人肯？”（和尚现在是一寺的住持，但有很多人随喜吗？）

山：“并无一人肯。”

僧：“为什么并无一人肯？”

山：“为他个个气宇如王。”[[194]](#_194__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

“气宇如王”的人们无论面向哪里，都是没有向背的“一人”，这不能被视为是分别识上的“个”，都是“头长三尺，颈长二寸”的怪物。但是这个“个”平时不是那样的怪物，也不具有如王者般的傲慢，也不应是“天上天下唯我独尊”。他有时在秋风落日前，似一茎细弱的枯草。有僧人来访洞山，恰好看见有人死去，他问——

僧：“亡僧迁化[[195]](#_195__Qian_Hua_____Bian_Hua__Ye)向甚么处去？”

山：“火后一茎茆。”[[196]](#_196__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)（火烧过的灰土上长出一根茅草。）

如果有人只将这些当作神秘论、泛神论来处理，我们的祖先肯定会大瞪着眼珠子大喝一声：“你们这些无赖！”当他们听到说“有时立于高高峰顶，有时行于深深海底[[197]](#_197__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)，有时三头八臂[[198]](#_198__San_Tou_Ba_Bi_____Yu_Chu)，有时丈六八尺[[199]](#_199__Zhang_Ba_Liu_Chi_____Yu_Ch)，有时拄杖拂子[[200]](#_200__Zhu_Zhang_Fu_Zi_____Chu_Zi)，有时露柱灯笼[[201]](#_201__Lu_Zhu_Deng_Long_____Chu_Z)，有时张三李四[[202]](#_202__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)，有时大地虚空”的时候，肯定会说：“这才是泛神论。”道元用“坐禅箴”之类将同样的事情反反复复地卖力主张，真的就是血滴滴地老婆心切[[203]](#_203__Xie_Di_Di_Di_Lao_Po_Xin_Qi)。如果不说泛神，而说个神的话，也许有的地方多少会吻合道元以及祖祖之意吧。“回头换面之面面”“换面回头之头头”等未必是同一事实的重言再叙。一回举着一回新[[204]](#_204__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。无论从上看还是从下看，无论从左右看，还是从前后看，个都是寂然不动，而且没有不大用现前的时候。只是有一事最为紧切，不可欠缺，那就是知。知是肯或肯定，是承当。如果没有知，个就仅仅是分别识上的一个泡沫。

潭州招提寺的慧朗[[205]](#_205__Hui_Lang_____Zhao_Ti_Hui_L)禅师是石头希迁的弟子。有一次他问石头——

朗：“如何是佛？”

头：“汝无佛性。”

朗：“蠢动含灵[[206]](#_206__Chun_Dong_Han_Ling_____Fan)又作么生？”

头：“蠢动含灵却有佛性。”

朗：“慧朗为什么却无？”

头：“为汝不肯承当。”[[207]](#_207__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

蠢动含灵什么都不知道，却在其生活方面没有一刻不行为着“佛性”。但是人不是鸟兽虫鱼，不能像他们那样生活并行为着“佛性”。人在伊甸园品尝到“知识”的果实之后，如果没有肯心自许，就不再是人。虽然没有是非的次第，但这其实就是人的最高的祝福。“为汝不肯承当”，有承当之处方才有人，才有人的无上幸福。

雪峰义存[[208]](#_208__Xue_Feng_Yi_Cun_____Tang_M)是唐末的著名禅师之一。有僧人从海山[[209]](#_209__Hai_Shan_____Huo_Wei__Wei)来，雪峰问他——

峰：“海山有何言句？”

僧：“某甲曾问，‘如何是祖师西来意’，海山据坐。”（被问到祖师西来意时，海山和尚什么也没说，一动不动地端坐着。）

峰：“汝肯他否？”（你首肯海山吗？）

僧：“某甲不肯他。”（某甲没有首肯他，即“我不知道”之意。）

峰：“海山古佛。汝速去忏悔。”[[210]](#_210__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)

这个问答中最重要的是“海山据坐”。在据坐之处必须承认“于一切处不动本据”这一兀坐的真谛。只要不承认这一点，对禅的理解就不能更深一步。因为有“据坐”，所以必须有“肯他”。肯他大约就是自肯，就是自知。而且应该记住，这个知就是宏智的“不触事而知”的知。至此，到了该谈谈宏智的时候了。

中国的文学家创作对偶句异常地努力，有时也叫“镂刻骈偶”。他们为此而闲却了文学的精神层面，这也是事实。但是美丽的、极尽技巧的文字不仅在文学方面，也渗透到日常生活之中，这也深深地诱发了我们的情趣。汉字本身以一种特殊的形态发展起来，所以人们相信，创作对偶句，来自形态方面的影响也不小。像宏智的《坐禅箴》就巧妙地使用了隔句对，雕琢出串串珠玉。道元循着宏智的足迹，以一种欲与他相拮抗的意志，充分展示了自家底。今将两者做一比较，宏智似乎着眼于知，而道元让人感觉似乎更倾向于形。若将前者看作认识论，那么后者就可以被看作存在论。无论哪个，都是以坐禅、兀坐、非思量等为中心的，所以自然不可能看到像临济禅那样的马上将军，飒爽英姿，也不可能接触到马祖一喝，百丈耳聋三日[[211]](#_211__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)那样的情景。因为各自抖落自家的家丑，所以禅让我们了解到它内容的丰富性。

宏智的《坐禅箴》以知为主，是因为他想用“不触事而知，不对缘而照”这样的对句来阐发佛祖的要机，即坐禅的当体。不触事，不对缘，这都不是对象的。我们的分别识都被分为能所[[212]](#_212__Neng_Suo_____Dong_Zuo_De_Z)两部分。这是分别之所以为分别的原因，若没有分别识，知识就不成立。但是禅所说的知不是指那样的知，而是在弃绝对偶的、不用个多限制的、不进入事的世界的地方发挥功用的知。这个知，道元做了如下解释：

“知者非觉知，觉知者小量也。非了知之知，了知者造作也。斯故知者，不触事也；不触事者，知也。不可度量为遍知，不可局量为自知。云其不触事者，明头来，明头打，暗头来，暗头打[[213]](#_213__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)，坐破娘生皮也。”

我想再没有如此清楚地阐明禅之知的文字了吧。这实际上也极尽委屈地描述了知之为何。“知者非觉知，觉知者小量也”，意思是说，禅之知不是被限制的。觉知是对面有物，而对于此物的知识，是通过平时所说的分别识而得到的认识。禅之知与分别识上的知识，其层次完全不同。所谓了知之知者造作也，就是说了知和觉知是相同的，其功用具有某种目的，具有作为性。它不可能像“不触事而知”的知那样可以叫作知而无知、无知而知——无分别之分别、分别之无分别。了知的了是了别，觉知的觉是念起。这自然是小量，有时还被认为是遍知。即使认为是遍知，对于遍来说，也有不遍与其对立。所谓遍与不遍，是只有加入大小远近等度量之后才被考虑的观念。无论怎么叫作遍，叫作整体，它都不能跳到度量之外、计较之外，它仍然具有局量性，从而具有造作性。禅的知不能是全知或遍知的知，而且禅的知也不是自知。自知相当于今天心理学家所说的自觉。自觉仍然是有对象的，受局限的，不能是无对象——不触事——不对缘的知。禅的知不是度量的限定，而是无媒介性。所以正如普化[[214]](#_214__Pu_Hua_____Zhen_Zhou_Pu_Hu)所说的“明头来，明头打，暗头来，暗头打，四面八方来，旋风打，虚空来，连架打”那样，自由自在，哪儿都不滞涩的功用产生了。于是这个知在坐破受到时间、空间限制的这个娘生的面皮时，才开始照彻一切，所以坐禅被说是身心脱落、脱落身心。

宏智更是展开其意，说：“其知自微，曾无分别之思。”在此，他明确表示不是禅之知的分别。这自不必说。但是，道元的注释中却有略微不同的展开，就是将知变换为形。道元的“坐禅箴”与宏智的不同之处也在这里。宏智的着力点专在知上，反之，道元则点出山河之形。

“其知自微，曾无分别之思。思之知，未必借佗[[215]](#_215__Tuo__Yin_tuo_____Qi_Ta_De)力。其知者，形也。形者，山河也。此山河者，微也。此微者，妙也。使用，活泼泼地；作龙，不挂禹门内外。仅使用今之一知者，拈来尽界山河，尽力知也。山河之亲切若无我知，不可有一知半解。云云。”

说“其知自微，曾无分别之思”，又说“仅使用今之一知者，拈来尽界山河，尽力知也”，这是道元的创意。宏智没说到这个程度。“山河之尽力”“山河之亲切”等，按今天的思维方式，总觉得不顺耳，但是这里正是道元下大力气的地方。知和形不可分。如果不灭亡形的世界、个多的世界，那么知就不成立。知是无知的知、无分别之分别。但这个无知、无分别只有在个多的世界才有可能。而且个多本身只有等待无知的知，才能保住其存在性。不是一出自他，而是“未必借佗力”。但是，也不是说一又是他。这里有禅的知。因此知是知，也是形。道元的见地可以说就在这里。

宏智在鱼跃水中之处，在鸟翔天空之处看到知与形圆融无碍、回互自在的身影。道元的注释准确地传达出这样的消息。

“水清彻底兮鱼行迟迟。曰水清，能挂空中之水于清水不彻底也。况泓澄于器界，非水清之水。边际无崖岸，以之为彻底之清水。鱼若行此水，则非无行。行虽云进不知其几万程，却不测也，不穷也，无所量之岸，无所浮之空，无所沉之底，故无谁测度。欲论测度，仅为彻底之清水。坐禅之功德，如彼之鱼行，谁某度千程万程。彻底之行程，举体之不行鸟道也。”

道元说，宏智的“彻底之清水”就是无底无涯无分别的世界。这个世界有分别的个鱼在游动。因为个鱼是无分别之分别，所以无论其游进几万程，也无可测度之物、之人。这样一来，如说个鱼是无，则“行此水，非无行”。于是鱼之个，又个又非个；行，又行又非行。彻底的清水“无所量之岸，无所浮之空，无所沉之底”。这便是“彻底的行程”，换言之，即“举体之不行鸟道也”。宏智的文本是“鱼行迟迟”。迟迟——极尽形容之妙。不说没踪迹，也不说遍界不藏身，而说鱼行迟迟。禅总是不离个多。

“不行鸟道”有如下之因缘。有僧问洞山良价——

僧：“师寻常教学人行鸟道，未审如何是鸟道？”

山：“不逢一人。”（遇不到任何人的地方就是鸟道。）

僧：“如何行？”

山：“直须足下无丝行。”（甚至连细细的丝线也不能带着。）

僧：“只如行鸟道，莫便是本来面目否？”

山：“阇梨[[216]](#_216__Du_Li_____Yi_Zuo_Du_Li__Fa)因什么颠倒？”（什么？这像什么话？）

僧：“什么处是学人颠倒？”（哪里不像话？）

山：“若不颠倒，因什么认奴作郎？”（如果不做点什么，又怎么视你是身份卑贱的人？）

僧：“如何是本来面目？”

山：“不行鸟道。”[[217]](#_217__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den)（行在空中的鸟不留痕迹，但连这样的事都不做的人——他就是这样。）

道元对“空阔莫涯兮鸟飞杳杳”做如下解释，也就是说，仅仅前一句，就已经足够了，但喜欢对偶的汉人却很下功夫，鱼对鸟，天对地，山对河，白云对青山等，若不对称平衡，便不被人认可。但是，道元的注也很新鲜，颇具独创性，与前句呼应，具有启示性。

“云空阔，非挂于空。挂天之空非阔空。况彼此普遍非阔空。隐显无表里，是云阔空。鸟若飞于空，则飞空之一法也。飞空之行履非可借。飞空者，尽界也，飞空尽界故。谓此飞几十许，虽云不知，道取卜度之外之道取，杳杳道取也。直须足下无丝去也。空之飞去时，鸟亦飞去也。鸟之飞去，则空亦飞去也。向参究飞去之道取曰，只在者里也。是兀兀地之箴也。争谓只在者里几万程。”

大体上，鱼行、鸟飞是一样的，但这里特别引起读者注意的是鸟飞即空飞的思想。而且还说，此空飞即尽界之空飞。因此这个飞不是卜度计较的界限。若硬要道取之，则“只在者里”，只能不离此蒲团上。无分别之分别的姿态就是坐禅。坐禅就是大用现前。与鱼行迟迟相对，则是鸟飞杳杳。如果都没有深切体验，就不能有这样的表现。道元在此用对句“鱼行似鱼，鸟飞如鸟”。这肯定是道元苦思冥想出来的。禅者坐禅的姿态不可用近似坐禅来弥补。

道元的“坐禅箴”和宏智的《坐禅箴》的不同之处在第一组对句中就已经出现了。宏智说“不触事而知”，道元说“不思量而现”。现相对于知，更有存在性的意义。“不对缘而照”之中有“不回互而成”。照和成，如同前一句，让人读出了对峙。然后道元有对句“曾无污染”以及“曾无正偏”。这些与其说是知的，莫如看作具有存在论倾向的。“无委而脱落”确实反映了道元自身的身心脱落的体验。其个身不萎顿而脱落，以脱落身心且不回互地完成。“其证无图而功夫”，从坐禅的姿势看到修证不二。只管坐禅，不是证，其中必须有修，但修不是图证之后的修——功夫。在坐禅方面必须知道无计较、有计较。日用光中的行住坐卧、运用作为是无限的如去如来、无挂碍的兀兀地，而且其上有善有恶，有正有邪，有美有丑，因此因果历然，业的世界、历史的世界丝毫不顿坏。莫要误将坐禅当作无为的禅坐。

注解：

[[1]](#_1_44) 禅那——鸠摩罗什译为“思维修”，即运用思维活动的修持；玄奘译为“静虑”，即宁静安详地深思。

[[2]](#_2_40) 大梁——即南朝梁，中国历史上南北朝时期南朝的第三个朝代。502年，梁武帝萧衍在建康称帝，国号大梁。梁武帝笃信佛教，曾三次出家，令朝臣用大量金钱来为他赎身。他还大建佛寺，翻译佛经等，使佛教大为兴盛。

[[3]](#_3_36) 僧璨——以居士身得法于二祖慧可，后得授衣钵而成禅宗三祖。相传《信心铭》为其所著，尚有争议。

[[4]](#_4_36) 傅大士——南朝梁代的居士，姓傅，名翕（音xī），字玄风，号善慧，东阳郡乌伤县人。建双林寺，维摩禅祖师，有记录其佛教思想的《傅大士录》四卷。

[[5]](#_5_34) 《心王铭》——傅大士作，收录于《景德传灯录》卷三十，也收在《五灯会元》卷二。

[[6]](#_6_34) 法融——牛头宗祖师，俗姓韦，润州延陵人。据传著书三卷，已佚。仅存《心铭》，收于《全唐文》卷九百零八和《景德传灯录》卷三十。

[[7]](#_7_34) 亡名——据清·严可均《全后周文》卷二十二：“亡名，俗姓宋，南郡人。本名阙殆，事梁元帝，官爵未详。梁亡出家，为夏州三藏。宇文护迎还咸阳，不知所终。”

[[8]](#_8_34) 《息心铭》——僧亡名作，收录于《景德传灯录》卷三十。

[[9]](#_9_32) 永嘉大师——初唐僧人，俗姓戴，字明道，号永嘉玄觉，谥号真觉大师、无相大师，浙江永嘉县人。著作有《禅宗永嘉集》和《证道歌》一首。

[[10]](#_10_32) 《传灯录》——即《景德传灯录》，禅宗史书，计三十卷，北宋真宗景德年间道原撰。

[[11]](#_11_32) 这里1～8则汉文原文均出自菩提达摩《略辨大乘入道四行》（《景德传灯录》卷三十）。古籍原文、句读依本书作者。

[[12]](#_12_32) 含生——一切有生命者，多指人类。

[[13]](#_13_32) 壁观——即“面壁静观”，不是单纯地面壁而坐，而是一种“心如壁立，坚住不移”的入禅的精神状态。静观，指悟入佛理（真理）时的无上境界。

[[14]](#_14_32) 冥符——暗合，契合。

[[15]](#_15_28) 众生——一切有生命的，泛指人和动物。语出《百喻经·序》。“佛言：我今问汝，天下众生为苦为乐？”

[[16]](#_16_26) 安心——完全停止对外在世界的认识，连自己的呼吸都感受不到的境界，即“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道”（唐·宗密《禅源诸诠集都序》卷二，见《大正藏》第四十八册）。

[[17]](#_17_24) 万有——万物，万象。

[[18]](#_18_24) 功德——即功德天，吉祥天女。婆罗门教、印度教中的命运女神、财富女神。最早见于《梨俱吠陀》。佛教中，她是护法天神、四大天王之一的毗沙门天（多闻天）的妹妹，因有大功德于众，故称功德天。

[[19]](#_19_24) 黑暗——即黑暗女，吉祥天女的妹妹，能使人耗尽财富，常与功德天形影不离。《涅槃经》卷十二：“姊云功德天，授人以福；妹云黑暗女，授人以祸。此二人常同行不离。”

[[20]](#_20_22) 三界——佛教指众生轮回的欲界、色界和无色界。

[[21]](#_21_22) 诸有——所有，一切。语出《百喻经·出家凡夫贪利养喻》。“昔有国王，设于教法：诸有婆罗门等，在我国内，制抑洗净。”

[[22]](#_22_22) 息——停止。

[[23]](#_23_20) 信解——对佛法心无疑虑，明见其理。

[[24]](#_24_20) 相——容貌，外观，外形，形态。

[[25]](#_25_16) 檀舍——布施。

[[26]](#_26_16) 达解——明白，理解。

[[27]](#_27_16) 菩提——梵语bodhi的音译，意译为觉、智、道等，即觉悟。

[[28]](#_28_14) 六度——又译作六到彼岸。度，梵文pāramitā（波罗蜜多）的意译。六度指使人从生死的此岸渡到涅槃（寂灭）的彼岸的六种法门，即布施、持戒、忍辱、精进、静虑（禅定）、智慧（般若），也叫“六波罗蜜”。

[[29]](#_29_14) 檀波罗蜜——檀那，布施。

[[30]](#_30_14) 般若——梵文prajñā的音译，意译为智慧，指通过直觉的洞察所获得的先验的智慧或最高的知识。

[[31]](#_31_14) 即非逻辑——《金刚经》有云：“佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。”铃木大拙将这句话加以公式化，即“A即非A，故为A”（A不是A，所以是A），并将这样的逻辑表述方式叫作即非逻辑。

[[32]](#_32_14) 临济——临济义玄，黄檗希运的弟子，俗姓邢，山东曹州人。后在河北滹沱河畔建临济院，为临济宗祖师。

[[33]](#_33_14) 出自《临济录》（《大正藏》第四十七册）。

[[34]](#_34_14) 摩拏罗尊者——据说禅宗在古代印度自初祖摩诃迦叶起，传了二十八代，史称“西天二十八祖”。摩拏罗尊者为二十二祖，据《景德传灯录》卷二，摩拏罗尊者乃“那提国常自在王之子也。年三十，遇婆修祖师。出家传法至西印度”。

[[35]](#_35_14) 出自《景德传灯录》卷二《第二十二祖摩拏罗》。

[[36]](#_36_10) 道流——修道者流，修行的人。

[[37]](#_37_10) 出自《临济录》（《大正藏》第四十七册）。

[[38]](#_38_10) 德山——德山宣鉴，唐代高僧，龙潭崇信的弟子。俗姓周，因熟知《金刚经》而被称为“周金刚”。

[[39]](#_39_8) 洞山——洞山良价，云岩昙晟的弟子。俗姓俞，会稽人。五家七宗之一，曹洞宗祖师。敕谥悟本禅师。

[[40]](#_40_8) 慧可——一名僧可，禅宗二祖。俗姓姬，名光，虎牢（河南荥阳）人。

[[41]](#_41_8) 唐·宗密《禅源诸诠集都序》卷二（《大正藏》第四十八册）。

[[42]](#_42_8) 出自《景德传灯录》卷三《第二十八祖菩提达摩》（原书作“第二十八祖菩提达磨”，“达磨”即达摩，为方便现代读者，本书均作“达摩”——编者注）。“《别记》云：师初居少林寺九年，为二祖说法，只教曰：‘外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。’慧可种种说心性理道未契。师只遮其非，不为说无念心体。慧可曰：‘我已息诸缘。’师曰：‘莫不成断灭去否？’可曰：‘不成断灭。’师曰：‘何以验之云不断灭？’可曰：‘了了常知故，言之不可及。’师曰：‘此是诸佛所传心体，更勿疑也。’”师，即达摩祖师。

[[43]](#_43_8) 出自《景德传灯录》卷三《第二十八祖菩提达摩》。

[[44]](#_44_6) 1～14则原文出自达摩《安心法门》。《安心法门》为《少室六门》中的第四门，《宗镜录》和《正法眼藏》收有此文，也载于《大正藏》第四十八册。

[[45]](#_45_6) 语出《五灯会元》卷一《释迦牟尼佛》。

[[46]](#_46_6) 出自《景德传灯录》卷三。“光曰：‘诸佛法印，可得闻乎？’师曰：‘诸佛法印，匪从人得。’光曰：‘我心未宁，乞师与安。’师曰：‘将心来与汝安。’曰：‘觅心了不可得。’师曰：‘我与汝安心竟。’”

[[47]](#_47_6) 《楞伽师资记》，全一卷，唐·净觉撰。又叫《楞伽师资血脉记》，收于《大正藏》第八十五册，原为敦煌写本。

[[48]](#_48_4) 求那跋陀罗（Guṇabhadra）——意译功德贤，中天竺人，本是婆罗门。先学小乘，后转大乘，时人尊称为摩诃衍。435年到广州，被南朝宋文帝迎入建康。他翻译了《杂阿含经》《楞伽经》等经书，对中国佛教产生了很大的影响。

[[49]](#_49_2) 道元——日本镰仓初期的禅僧，日本曹洞宗祖师。曾于1223年赴南宋，受曹洞宗禅师天童如净的印可。1228年回国。著有《正法眼藏》（假名版和汉字版）等。

[[50]](#_50_2) 草里辊——语出宋·圆悟克勤《碧岩录》卷三第二十三则圆悟评唱。“‘妙峰孤顶草离离’，草里辊有什么了期？”辊（音gǔn），车毂匀整齐一状，引申为滚动、运转。

[[51]](#_51_2) 毕竟净——涅槃、实相等真理的异称。

[[52]](#_52_2) 出自《景德传灯录》卷三十菩提达摩《略辨大乘入道四行》弟子昙琳序。“如是安心者，壁观。如是发行者，四行。如是顺物者，防护讥嫌。如是方便者，遣其不著。”

[[53]](#_53) 出自达摩《安心法门》。“不见一物，名为见道。不行一物，名为行道。”

[[54]](#_54) 不行一物——见前注。

[[55]](#_55) 1～31则《信心铭》原文出自《景德传灯录》卷三十。

[[56]](#_56) 体达——通达事物之理而无壅塞。

[[57]](#_57) 如如——这里的意思是永恒，常在。

[[58]](#_58) 一乘——引导、教化一切众生成佛的唯一方法或途径。《法华经·方便品》：“十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，除佛方便说。”一些佛教宗派另有解释。

[[59]](#_59) 一如——真如之理，永恒真理。《摩诃般若波罗蜜经·昙无竭品》：“是诸法如，诸如来如，皆是一如，无二无别，菩萨以是如入诸法实相。”

[[60]](#_60) 自然法尔——又作法然、法尔自然、本来法尔。自然，即事物之自然形成。法尔，即依循真理而同于真理。

[[61]](#_61) 刹土——田土，国土。

[[62]](#_62) 出自《祖堂集》卷五。“每日一毛吞巨海，海性无亏；纤芥投针锋，锋利不动。”

[[63]](#_63) 出自《祖堂集》卷十五。“教中有言：须弥纳芥子，芥子纳须弥。须弥纳芥子，时人不疑，芥子纳须弥，莫成妄语不？”须弥，即古印度宇宙观中位于世界中心的须弥山，转喻极大。芥子，即芥菜子，比喻极小之物。禅宗以极大的须弥山能纳入芥子，极小的芥子也能容纳极大的须弥山，来表示超越大小、高低、迷悟等差别见解，达到大小无碍、圆通无碍、大彻大悟的境界。

[[64]](#_64) 《禅之路》——收在新版《铃木大拙禅选集》第四卷（全十一卷，并别卷一卷），（日本）春秋社。

[[65]](#_65) 赵州从谂——俗姓郝，曹州郝乡人。南泉普愿的弟子，六祖惠能之后的第四代传人。

[[66]](#_66) 本书所指皆为虚岁。——编者注

[[67]](#_67) 桓武天皇——日本第50代天皇，781—806年在位。794年将京城迁到平安京（今京都）。

[[68]](#_68) 宇多天皇——日本第59代天皇，887—897年在位。

[[69]](#_69) 传教——即最澄，804年和空海一起赴唐，回国后开创天台宗，成为日本天台宗祖师。谥号传教大师。

[[70]](#_70) 空海——804年和最澄一起赴唐，806年回国，在高野山开金刚峰寺，为日本真言宗祖师。谥号弘法大师。

[[71]](#_71) 《碧岩集》——又名《碧岩录》，全称《佛果圆悟禅师碧岩录》，共十卷，是宋代圆悟克勤禅师为解答弟子们的请益，而对其前辈雪窦重显禅师《颂古百则》的评唱，后由其弟子汇编而成。因圆悟禅师当时住持湖南澧州夹山灵泉禅院，其丈室建于碧岩之上，书名由此而得。

[[72]](#_72) 出自《碧岩录》卷六第五十七则。“僧问赵州：‘至道无难，唯嫌拣择。如何是不拣择？’州云：‘天上天下唯我独尊。’僧云：‘此犹是拣择。’州云：‘田厍奴，什么处是拣择？’僧无语。”类似文字亦载于《五灯会元》卷四。

[[73]](#_73) 雪窦——雪窦重显，字隐之，俗姓李，遂川人。宋代云门宗僧人。现存《明觉禅师语录》，共六卷。作《颂古百则》，后由圆悟克勤加垂示、评唱等，编成《碧岩录》。

[[74]](#_74) 出自《五灯会元》卷一《释迦牟尼佛》。“世尊才生下，乃一手指天，一手指地，周行七步，目顾四方曰：‘天上天下，唯吾独尊。’”

[[75]](#_75) 亲鸾——日本镰仓初期僧人，净土真宗祖师。初在比睿山学天台宗，29岁时师事法然，皈依他力教。1207年因师之法难而连坐，流放越后（新潟县）。主张绝对他力，恶人正机。肯定肉食娶妻的在家主义，且自己亦娶妻生子。谥号见真大师。著作有《教行信证》《和赞》等。唯圆将其语录编成《叹异抄》。

[[76]](#_76) 出自《叹异抄》。

[[77]](#_77) 《碧岩录》卷六第五十七则，赵州说“天上天下唯我独尊”，圆悟禅师夹批：“平地上起骨堆，衲僧鼻孔一时穿却。金刚铸铁券。”

[[78]](#_78) 圆悟——圆悟克勤，北宋临济宗杨岐派僧人。

[[79]](#_79) 在“此犹是拣择”后，圆悟评论道：“果然随他转了也。拶着这老汉。”（《碧岩录》卷六第五十七则）拶（音zā），逼迫。

[[80]](#_80) 出自《碧岩录》卷六第五十七则。“这个些子关捩子，须是转得始解。捋虎须也须是本分手段始得。这僧也不顾危亡，敢捋虎须便道：‘此犹是拣择。’”

[[81]](#_81) 出自《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。“问：‘狗子还有佛性也无？’师曰：‘无。’曰：‘上至诸佛，下至蝼蚁，皆有佛性，狗子为甚么却无？’师曰：‘为伊有业识在。’”师，即赵州。

《大慧普觉禅师语录》卷二十六《答富枢密（季申）》也有相关记载。“僧问赵州：‘狗子还有佛性也无？’州云：‘无。’”

[[82]](#_82) 无记——三性之一，即事物，既不善，也不恶，呈中性的性质。

[[83]](#_83) 出自《碧岩录》卷六第五十七则。

[[84]](#_84) 蚊虻弄空里猛风，蝼蚁撼于铁柱——蚊虻在猛烈的风中舞弄，蝼蚁要撼动铁柱。蚊虻、蝼蚁，比喻功力弱小的人（某僧）。猛风、铁柱，比喻功力深厚的人（如赵州）。

[[85]](#_85) 出自《碧岩录》卷六第五十七则。

[[86]](#_86) 当轩布鼓——尚之煜的解释是：“面对空旷处击鼓。意为当即惊破对方的拣择。”（《碧岩录》卷六第五十七则）

[[87]](#_87) 出自《碧岩录》卷六第五十七则。

[[88]](#_88) 塞却尔咽喉——堵住你的咽喉，比喻截断拣择妄虑，这是圆悟对“当轩布鼓”的夹注。语出《碧岩录》卷六第五十七则。“已在言前一坑埋却，如麻似粟打云：塞却尔咽喉！”

[[89]](#_89) 髑髅识尽喜何立？枯木龙吟销未干——像骷髅一样没有意识，就没有喜情在；如枯木里有龙吟之声，就不能说是空彻。两者相辅相成，引导学人体悟真空妙有的心性境界。销未干，销蚀未尽。

[[90]](#_90) 出自《碧岩录》卷一第二则。

[[91]](#_91) 满口含霜——口已被封冻住，不能再说话。

[[92]](#_92) 出自《碧岩录》卷一第二则圆悟评唱。“州云：‘是拣择是明白？’如今参禅问道，不在拣择中，便坐在明白里。”

[[93]](#_93) 出自《碧岩录》卷六第五十八则。“僧问赵州：‘至道无难，唯嫌拣择。是时人窠窟否？’州云：‘曾有人问我，直得五年分疏不下。’”时人窠窟，现时人的窠窟，比喻陷落在停滞不前的窠臼。

[[94]](#_94) 出自《碧岩录》卷一第二则。

[[95]](#_95) 出自《碧岩录》卷一第二则。

[[96]](#_96) 出自《碧岩录》卷一第二则。

[[97]](#_97) 出自《碧岩录》卷一第二则圆悟评唱。“这僧出来，也不妨奇特，捉赵州空处，便去拶他：‘既不在明白里，护惜个什么？’赵州更不行棒行喝，只道：‘我亦不知。’若不是这老汉，被他拶着往往忘前失后。赖是这老汉，有转身自在处，所以如此答他。”

[[98]](#_98) 出自《碧岩录》卷一第二则圆悟评唱。“这僧有奇特处，方始会问：‘和尚既不知，为什么却道“不在明白里”？’更好一拶。若是别人，往往分疏不下。赵州是作家，只向他道：‘问事即得，礼拜了退。’”

[[99]](#_99) 头上安头——比喻多余或重复。《景德传灯录》卷十九《韶州云门山文偃禅师》：“饶你道有什么事，犹是头上著头，雪上加霜。”

[[100]](#_100) 出自《碧岩录》卷一第二则圆悟评唱。“虽无许多事，天际日上时月便下，槛前山深时水便寒。到这里，言也端，语也端，头头是道，物物全真，岂不是心境俱忘，打成一片处？”

[[101]](#_101) 这四句描绘赵州从容洒脱、境界高迈的形象。圆悟评唱：“此四句颂赵州答话大似龙驰虎骤，这僧只得一场懡㦬。非但这僧，直得鬼也号神也泣，风行草偃相似。”（《碧岩录》卷六第五十九则）懡㦬（音mǒ luó）：羞愧状。

[[102]](#_102) 出自《碧岩录》卷六第五十九则。

[[103]](#_103) 菏泽神会——俗姓万，一说高，菏泽宗祖师。六祖惠能晚期弟子，为争得南宗正统地位锲而不舍，被尊为禅宗七祖。各种传记抵牾颇多，可参看杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》（江苏古籍出版社，1993年第1版）等。

[[104]](#_104) 《显宗记》，菏泽神会著，一卷，收录在《景德传灯录》卷三十。

[[105]](#_105) 无生——无生灭变化。

[[106]](#_106) 上元——唐肃宗年号。上元元年，即760年。

[[107]](#_107) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》开首。“无念为宗，无作为本。真空为体，妙有为用。”

[[108]](#_108) 如如——本来的面貌、状态，是佛教的最高真理，也叫真如，是名、相、妄想、正智、如如五法之一。名，名言概念。相，表象。妄想，一切世俗认识活动。正智，属出世间的智慧。

[[109]](#_109) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“夫真如无念，非想念而能知实相，无生岂色心而能见？无念念者，即念真如。无生生者，即生实相。”

[[110]](#_110) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“无住而住，常住涅槃。无行而行，即超彼岸。如如不动，动用无穷。念念无求，求本无念。菩提无得，净五眼而了三身。”

[[111]](#_111) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“般若无知，运六通而弘四智。”

[[112]](#_112) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“是知即定无定，即慧无慧，即行无行。”

[[113]](#_113) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“性等虚空，体同法界。六度自兹圆满，道品于是无亏。”

[[114]](#_114) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“是知我法体空，有无双泯。心本无作，道常无念。无念无思，无求无得。不彼不此，不去不来。”

[[115]](#_115) 三明——即宿命明、天眼明、漏尽明。宿命明是指明白一切过去世的事情；天眼明是指明白一切未来世的事情；漏尽明是指明白现在世的事情，有断一切烦恼的智慧。在阿罗汉叫“三明”，在佛叫“三达”。

[[116]](#_116) 八解——八解脱，又名“八背舍”“八除处”，指用八种定力来除却对色与无色的贪欲。

[[117]](#_117) 十力——指佛所具有的十种智力。

[[118]](#_118) 七珍——七种珍宝。各种说法不一，一说指金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、珍珠、玫瑰；一说指宫室、卧具、靴履、宝剑、衣服、蛇皮褥、林苑。

[[119]](#_119) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“体悟三明，心通八解，功成十力，富有七珍。入不二门，获一乘理。妙中之妙，即妙法身。天中之天，乃金刚慧。”

[[120]](#_120) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“湛然常寂，应用无方。用而常空，空而常用。用而不有，即是真空。空而不无，便成妙有。”

[[121]](#_121) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“妙有即摩诃般若，真空即清净涅槃。”

[[122]](#_122) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“般若是涅槃之因，涅槃是般若之果。般若无见，能见涅槃。涅槃无生，能生般若。涅槃般若，名异体同。随义立名，故云法无定相。”

[[123]](#_123) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“涅槃能生般若，即名真佛法身。般若能建涅槃，故号如来知见。”

[[124]](#_124) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“知即知心空寂，见即见性无生。知见分明，不一不异。”

[[125]](#_125) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“故能动寂常妙，理事皆如。如即处处能通，达即理事无碍。”

[[126]](#_126) 六根——眼（视觉）、耳（听觉）、鼻（嗅觉）、舌（味觉）、身（触觉）、意（思维）六种意识器官（感觉）。根，能生、生长之意。

[[127]](#_127) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“六根不染，即定慧之功。六识不生，即如如之力。心如境谢，境灭心空。心境双亡，体用不异。真如性净，慧鉴无穷。如水分千月，能见闻觉知。见闻觉知，而常空寂。空即无相，寂即无生。不被善恶所拘，不被静乱所摄。不厌生死，不乐涅槃。”

[[128]](#_128) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“无不能无，有不能有。行住坐卧，心不动摇。一切时中，获无所得。”

[[129]](#_129) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“三世诸佛，教指如斯。即菩萨慈悲，递相传受。自世尊灭后，西天二十八祖共传无住之心，同说如来知见。至于达摩，届此为初。递代相承，于今不绝。”

[[130]](#_130) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“所传秘教，要藉得人。如王髻珠，终不妄与。”

[[131]](#_131) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“福德智慧，二种庄严。行解相应，方能建立。”

[[132]](#_132) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“衣为法信，法是衣宗。唯指衣法相传，更无别法。内传心印，印契本心。外传袈裟，将表宗旨。非衣不传于法，非法不受于衣。衣是法信之衣，法是无生之法。”

[[133]](#_133) 出自《景德传灯录》卷三十《显宗记》。“无生即无虚妄，乃是空寂之心。知空寂而了法身，了法身而真解脱。”

[[134]](#_134) 回互——指事物之间互不相犯而又相互涉入的关系。

[[135]](#_135) 青原行思——俗姓刘，庐陵（江西吉安）人，六祖惠能的弟子。

[[136]](#_136) 石头希迁——俗姓陈，端州高要（广东）人，青原行思的弟子。后在衡山南寺东石头上结庵，故号石头和尚。撰《参同契》。

[[137]](#_137) 《宝镜三昧》——又名《宝镜三昧歌》《洞山良价禅师宝镜三昧》，全一卷，洞山良价撰。阐述曹洞宗“偏正回互”之宗旨。收于《大正藏》第四十七册《筠州洞山悟本禅师语录》。

[[138]](#_138) 《五位颂》——又名《五位君臣颂》，洞山良价所作。五位，即五位君臣，表示理（空）与事（色）之间可能存在的五种关系，并以君臣关系作比喻，或用以解释君臣关系。

[[139]](#_139) 《参同契》——石头希迁撰，收于《景德传灯录》卷三十。《参同契》一名，系借用东汉道教徒魏伯阳所著《周易参同契》，该书力图调和儒道对立。

[[140]](#_140) 南泉普愿——俗姓王，河南新郑人，马祖道一的弟子。

[[141]](#_141) 《景德传灯录》卷八《池州南泉普愿禅师》。

[[142]](#_142) 出自道元《正法眼藏》第四十五。“而今道取之‘世尊有密语，迦叶不覆藏’，虽说是四十六佛之相承，但作为四十六代之本来面目，匪从人得也，不从外来也，不是本得也，未尝新条也。”四十六代，指诸佛诸祖师。

[[143]](#_143) 道膺——云居道膺，俗姓王，幽州玉田（属河北）人。洞山良价弟子。

[[144]](#_144) 成汭——原名郭禹，青州（一说淮西）人，唐末五代时任荆州节度使。

[[145]](#_145) 出自《景德传灯录》卷十七《洪州云居道膺禅师》。“荆南节度使成汭遣大将入山送供，问曰：‘世尊有密语，迦叶不覆藏。如何是世尊密语？’师召曰：‘尚书。’其人应诺，师曰：‘会么？’曰：‘不会。’师曰：‘汝若不会，世尊密语。汝若会，迦叶不覆藏。’”

[[146]](#_146) 天桂传尊——日本江户中期曹洞宗僧人。

[[147]](#_147) 转辘辘地——又作阿转辘辘地，以车轮的辘辘旋转来比喻圆转无碍、自由自在的境界。《碧岩录》卷六第五十三则：“看他悟后，阿辘辘地，罗笼不住，自然玲珑。”

[[148]](#_148) 六境——又叫六尘、六妄、六衰、六贼。指六根所取之六种对镜，也是六识所感觉认识的六种境界，即色、声、香、味、触、法。此六境犹如尘埃能污染人的情识，故称六尘；能引人迷妄，故称六妄；能使善衰灭，故称六衰；因其能劫持一切善法，故称六贼。

[[149]](#_149) 维摩（梵文Vimalakīrti）——音译毗摩罗诘，又作维摩诘。意译净名、无垢称。佛陀释迦牟尼的在家弟子，中印度毗舍离城的长者。又维摩的居室方广一丈，故称维摩方丈。

[[150]](#_150) 神变——神通变化。为教化众生，佛、菩萨等以超人的神通变化出各种外在的形态或行为。

[[151]](#_151) 云门文偃——唐末五代僧人，云门宗之祖。俗姓张，嘉兴人。

[[152]](#_152) 香严——香严智闲，青州人。

[[153]](#_153) 出自《景德传灯录》卷十一《邓州香严智闲禅师》。“一日因山中芟除草木，以瓦砾击竹作声，俄失笑间，廓然惺悟。”

[[154]](#_154) 灵云——灵云志勤，唐代僧人，福建长溪人。

[[155]](#_155) 出自《景德传灯录》卷十一《福州灵云志勤禅师》。灵云“初在沩山，因桃华悟道，有偈曰：‘三十年来寻剑客，几逢落叶几抽枝。自从一见桃华后，直至如今更不疑。’”

[[156]](#_156) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“师一日以手入木师子口，叫曰：‘咬杀我也，相救！’（归宗柔代云：‘和尚出手太杀。’）上堂：‘闻声悟道，见色明心。’遂举起手曰：‘观世音菩萨将钱买糊饼。’放下手曰：‘元来只是馒头。’”

[[157]](#_157) 出自《碧岩录》卷八第七十七则。“这僧问云门：‘如何是超佛越祖之谈？’门云：‘糊饼。’还觉寒毛卓竖么？衲僧家问佛问祖，问禅问道，问向上向下了，更无可得问，却致个问端，问‘超佛越祖之谈’。云门是作家，便水长船高，泥多佛大，便答道：‘糊饼。’”

[[158]](#_158) 宏智——宏智正觉，俗姓李，隰州人，北宋曹洞宗僧人，倡导默照禅。撰《宏智正觉禅师广录》九卷。

[[159]](#_159) 《坐禅箴》——宋·宏智撰，说坐禅之要。本篇收录于《景德传灯录》卷三十。

[[160]](#_160) 一尘起而大千收——语出《景德传灯录》卷十九《韶州云门山文偃禅师》。“即如雪峰和尚道：‘尽大地是汝。’夹山云：‘百草头识取老僧，市门头认取天子。’乐普云：‘一尘才举，大地全收。一毛师子，全身总是。’汝把取翻覆思量，日久岁深，自然有个入路。”

[[161]](#_161) 李长者——名通玄，唐代华严学者，皇族出身。居山中数载，每日以枣、柏叶饼为食，世称“枣柏大士”。著作颇丰，其中有《新华严经论》四十卷。

[[162]](#_162) 出自《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。“师与泰首座冬节吃果子次，乃问：‘有一物，上拄天，下拄地，黑似漆，常在动用中。动用中收不得，且道过在什么处？’泰曰：‘过在动用中。’”

[[163]](#_163) 出自《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。僧问洞山。“问：‘寒暑到来，如何回避？’师曰：‘何不向无寒暑处去？’曰：‘如何是无寒暑处？’师曰：‘寒时寒杀阇黎，热时热杀阇黎。’”

[[164]](#_164) “五位”之说——语出《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。“师作《五位君臣颂》：‘正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相识，隐隐犹怀旧日嫌；偏中正，失晓老婆逢古镜，分明觌面别无真，休更迷头犹认影；正中来，无中有路隔尘埃，但能不触当今讳，也胜前朝断舌才；兼中至，两刃交锋不须避，好手犹如火里莲，宛然自有冲天气；兼中到，不落有无谁敢和？人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。’”“兼中至”，在《碧岩录》卷五中写作“偏中至”。

[[165]](#_165) 《法华经》——全名《妙法莲华经》，鸠摩罗什译（405年）。《法华经》是释迦牟尼晚年在王舍城灵鹫山所说，为大乘佛教初期经典之一。据称公元1世纪左右成书，汉译本还有竺法护译《正法华经》（286年）和阇那崛多、达摩笈多合译《添品妙法莲华经》（601年）。

[[166]](#_166) 阿僧祇劫——汉译为无数长时、无央数劫，指菩萨由发心至成佛的时间。有三大阿僧祇劫，即三个时期，意指时间的最大极限。晋·法显《佛国记》：“菩萨从三阿僧祇劫，苦行不惜身命。”

[[167]](#_167) 李通玄《新华严经论》原文是这样的：“如十定品说。如来于刹那际出现于世入涅槃。总无时也。言刹那际者。犹是寄言尔。以无时即一切时出现。一切时说法。一切时涅槃。为寂用无碍故。随众生心现故。又如法华经。吾从成佛已来经无量阿僧祇劫。以无时可量故言无量。此为佛说法时。以此为定。不逐世情远思为无量之想也。以无时是佛说法时也。以本教说本时。本时者。法界无时也。”

[[168]](#_168) 又驴年去也——语出《五灯会元》卷四《古灵神赞禅师》。“本师又一日在窗下看经，蜂子投窗纸求出。师睹之曰：‘世界如许广阔不肯出，钻他故纸驴年去。’遂有偈曰：‘空门不肯出，投窗也大痴。百年钻故纸，何日出头时？’”

[[169]](#_169) 这两段引文出自天桂传尊《报恩编》（收于《大正藏》第八十二册）。

[[170]](#_170) 享保——日本江户时代年号。

[[171]](#_171) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。云门文偃“示众曰：‘十五日已前不问汝，十五日已后道将一句来。’众无对。自代曰：‘日日是好日。’”

[[172]](#_172) 只管打坐——语出道元《正法眼藏》卷七十二。“先师古佛云：参禅者，身心脱落也，只管打坐始得，不要烧香、礼拜、念佛、修忏、念经。”道元入宋，师事天童山如净禅师三年，习默照禅，继承如净“参禅即打坐”之真谛，主张放下身心，专注坐禅。

[[173]](#_173) 默照禅——由南宋曹洞宗天童正觉所创，以静坐看心为根本，主张通过静坐默照，体悟虚灵空妙的心体。通过合目闭眼，沉思冥想，自然会产生般若智慧。

[[174]](#_174) 看话禅——又叫“看话头”“话头禅”，即提出公案中的某些典型语句为“话头”（即题目）加以参究。话，即公案。由北宋临济宗的大慧宗杲所倡。他反对在语言文字上对公案内容进行解剖，主张内省的、非理性的禅密体验。

[[175]](#_175) 《普灯录》——全名《嘉泰普灯录》，禅宗灯录之一，三十卷，别有目录三卷，南宋·雷庵正受编。

[[176]](#_176) 出自道元《正法眼藏》。“古来至近代，有记《坐禅铭》老宿一两位，有撰《坐禅仪》老宿一两位，有记《坐禅箴》老宿一两位中，《坐禅铭》，无可取处；《坐禅仪》，尚暗于行履，不知坐禅，不单传坐禅之辈所记也。”

[[177]](#_177) 药山——药山惟俨，俗姓韩，绛州人，传青原行思法脉，对曹洞宗的形成有深远影响。

[[178]](#_178) 著名的药山问答如下。药山坐禅时，有僧问：“兀兀地思量什么？”师曰：“思量个不思量底。”曰：“不思量底如何思量？”师曰：“非思量。”如能明白“非思量”，就全都懂了。药山是兀兀地坐禅的本体。道元的兀兀地辩、坐禅观、只管打坐等都出自这里。又，该公案出自《景德传灯录》卷十四《澧州药山惟俨禅师》。

[[179]](#_179) 四仪——即行、住、坐、卧。

[[180]](#_180) 百丈——百丈怀海，俗姓王，福建长乐人。马祖道一法嗣，制定了禅林清规。

[[181]](#_181) 出自《五灯会元》卷三《百丈怀海禅师》。“时沩山在会下作典座。司马头陀举野狐话问典座：‘作么生？’座撼门扇三下。司马曰：‘太粗生。’座曰：‘佛法不是这个道理。’问：‘如何是奇特事？’师曰：‘独坐大雄峰。’僧礼拜，师便打。”

[[182]](#_182) 青原——青原行思，俗姓刘，吉州庐陵（江西吉安）人，六祖惠能弟子之一。

[[183]](#_183) 出自《景德传灯录》卷五《吉州青原山行思禅师》。青原“后闻曹溪法席，乃往参礼。问曰：‘当何所务即不落阶级？’祖曰：‘汝曾作什么？’师曰：‘圣谛亦不为。’祖曰：‘落何阶级？’曰：‘圣谛尚不为，何阶级之有？’祖深器之”。

[[184]](#_184) 一切不为闲坐即为也——语出《景德传灯录》卷十四《澧州药山惟俨禅师》。“一日。师坐次，石头睹之，问曰：‘汝在这里作么？’曰：‘一切不为。’石头曰：‘恁么即闲坐也。’曰：‘若闲坐即为也。’石头曰：‘汝道不为，且不为个什么？’曰：‘千圣亦不识。’”

[[185]](#_185) 铁酸豏——铁制的馒头。比喻难解难透。豏（音xiàn），同“馅”。

[[186]](#_186) 出自《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。“僧却问：‘如何是沙门行？’师曰：‘头长三尺，颈长二寸。’师令侍者持此语问三圣然和尚，圣于侍者手上掐一掐。侍者回，举似师。师肯之。”

[[187]](#_187) 盘珪——盘珪永琢，日本江户前期临济宗僧人，游历各地，在家乡创建龙门寺。提倡不生禅，即人人都有不生的佛心。

[[188]](#_188) 慧觉——光孝慧觉，生卒年不详，唐代僧人，为赵州从谂法嗣，世称觉铁嘴。

[[189]](#_189) 法眼——法眼文益，五代僧人，俗姓鲁，浙江余杭人，开法眼宗。

[[190]](#_190) 出自《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。“问：‘如何是祖师西来意？’师曰：‘庭前柏树子。’曰：‘和尚莫将境示人？’师曰：‘我不将境示人。’曰：‘如何是祖师西来意？’师曰：‘庭前柏树子。’”

[[191]](#_191) 《五灯会元》卷四《光孝慧觉禅师》。

[[192]](#_192) 出自《景德传灯录》卷十二《镇州临济义玄禅师》。“一日上堂曰：‘汝等诸人赤肉团上有一无位真人，常向诸人面门出入。汝若不识，但问老僧。’时有僧问：‘如何是无位真人？’师便打，云：‘无位真人是什么干屎橛？’”

[[193]](#_193) 无学祖元禅师偈：“一槌击打破精灵窟，突出哪吒铁面皮。两耳如聋口如哑，等闲触着火星飞。”

[[194]](#_194) 出自《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。“上堂：‘有一人在千人万人中，不背一人，不向一人，你道此人具何面目？’云居出曰：‘某甲参堂去。’师有时曰：‘体得佛向上事，方有些子话语分。’僧问：‘如何是话语？’师曰：‘话语时阇黎不闻。’曰：‘和尚还闻否？’师曰：‘不语话时即闻。’问：‘如何是正问正答？’师曰：‘不从口里道。’曰：‘若有人问，师还答否？’师曰：‘也未曾问。’问：‘如何是从门入者非实？’师曰：‘便好休。’问：‘和尚出世几人肯？’师曰：‘并无一人肯。’曰：‘为什么并无一人肯？’师曰：‘为他个个气宇如王。’”

[[195]](#_195) 迁化——变化，也指人死，也是高僧圆寂的委婉说法。

[[196]](#_196) 出自《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。

[[197]](#_197) 出自《景德传灯录》卷十四《澧州药山惟俨禅师》。“翱又问：‘如何是戒定慧？’师曰：‘贫道这里无此闲家具。’翱莫测玄旨。师曰：‘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。’”

[[198]](#_198) 三头八臂——语出《法苑珠林》卷九。修罗道者“体貌粗鄙，每怀瞋毒，棱层可畏，拥耸惊人，并出三头，重安八臂，跨山蹋海，把日擎云”。

[[199]](#_199) 丈八六尺——语出《观无量寿经》。“阿弥陀佛，神通如意。于十方国，变现自在。或现大身，满虚空中。或现小身，丈六八尺。所现之形，皆真金色。”

[[200]](#_200) 拄杖拂子——出自《碧岩录》卷七第六十八则圆悟评唱。“百丈当时，以禅板、蒲团付黄檗，拄杖、拂子付沩山。沩山后付仰山。仰山既大肯三圣。圣一日辞去，仰山以拄杖、拂子付三圣。圣云：‘某甲已有师。’仰山诘其由，乃临济的子也。”

[[201]](#_201) 露柱灯笼——出自《碧岩录》卷二第十五则圆悟评唱。“假使一时无言无句，露柱灯笼何曾有言句？还会么？若不会，到这里也须是转动始知落处。”露柱灯笼何曾有言句，意为佛殿外的露柱和灯笼虽无言句，亦可使人即境见性。露柱，殿外廊檐下的明柱，一说是殿外的拴马桩。

[[202]](#_202) 出自《五灯会元》卷十《栖贤澄湜禅师》。“问：‘如何是佛？’师曰：‘张三李四。’问：‘古人斩蛇意旨如何？’师曰：‘犹未知痛痒。’问：‘此是选佛场，心空及第归。学人如何得及第归？’师曰：‘不才谨退。’”师，指栖贤澄湜禅师。

[[203]](#_203) 血滴滴地老婆心切——语出《碧岩录》卷六第五十五则。雪窦举公案“道吾与渐源，至一家吊慰，源拍棺云：‘生邪死邪？’吾云：‘生也不道，死也不道。’”圆悟夹批：“龙吟雾起，虎啸风生。买帽相头，老婆心切。”圆悟评唱：“道吾恁么血滴滴地为他，渐源得恁么不瞥地。”另，宋·文素编《如净和尚语录·赞佛祖》中有句：“无明业识幢，竖起漫天黑。一句不相当，拳头飞霹雳咦。老婆心切血滴滴。”

[[204]](#_204) 出自《碧岩录》卷三第三十则。“镇州出大萝卜”后，圆悟夹注：“天下人知，切忌道着。一回举着一回新。”

[[205]](#_205) 慧朗——招提慧朗，唐末五代僧人，俗姓欧阳，曲江（广东韶关）人，石头希迁之法嗣。

[[206]](#_206) 蠢动含灵——泛指一切众生。蠢动，出于本性的自然的行动，泛指人和动物。含灵，指人及一切有性情者，同含识、含生、有情等。

[[207]](#_207) 出自《景德传灯录》卷十四《潭州招提慧朗禅师》。

[[208]](#_208) 雪峰义存——唐末著名禅僧，俗姓曾，有《雪峰义存禅师语录》《雪峰清规》等传世。

[[209]](#_209) 海山——或为“沩山”之误。沩山，即沩山灵祐，沩仰宗初祖，俗姓赵，福州长溪（福建）人。沩山，亦名大沩山，沩水发源地，位于湖南。

[[210]](#_210) 出自《景德传灯录》卷十六《福州雪峰义存禅师》。

[[211]](#_211) 出自《五灯会元》卷三《百丈怀海禅师》。“师再参，侍立次。祖目视绳床角拂子。师曰：‘即此用，离此用？’祖曰：‘汝向后开两片皮，将何为人？’师取拂子竖起。祖曰：‘即此用，离此用？’师挂拂子于旧处。祖振威一喝，师直得三日耳聋。”祖，即马祖道一。师，即百丈怀海。

[[212]](#_212) 能所——动作的主体与客体的关系。能，是能动，指施加作用于他者；所，是所动、被动，指被施加作用者。

[[213]](#_213) 出自《五灯会元》卷四《镇州普化和尚》。镇州普化和尚“乃于北地行化。或城市，或冢间，振一铎曰：‘明头来，明头打，暗头来，暗头打，四方八面来，旋风打，虚空来，连架打。’”

[[214]](#_214) 普化——镇州普化和尚，传不详。《五灯会元》卷四《镇州普化和尚》：“师事盘山，密受真诀，而佯狂出言无度”。盘山，即盘山宝积。

[[215]](#_215) 佗（音tuó）——其他的，别的。

[[216]](#_216) 阇梨——亦作阇黎，梵语acarya（阿阇黎）之略，意为师、高僧，也泛指僧人、和尚。

[[217]](#_217) 出自《景德传灯录》卷十五《筠州洞山良价禅师》。

# 第二编 ／ 禅行为

禅离不开经验，即人们的日常生活，因为人类的经验一方面是行为，另一方面是思想。禅的主体是行，行即生活，所以禅是生活，是每天的体验，是日常的行住坐卧。禅的行为又被解释为无功用、无行之行、无用之用、无作之作、无求之求。

## 导论 无功用的行为 无作之作

禅以无分别之分别为宗，实际上禅如果离开了用就什么都不是。无分别之分别意味着行，是行的逻辑，也就是说，禅是用的逻辑。

如果说从逻辑上看，禅的终极经验是以无知之知、无分别之分别的形式形成的，那么禅也不过如此而已，似乎从中产生不出伦理和宗教。实际上也的确有人持这样的观点，宋儒即是如此。诸如“禅里没有规定日常活动的东西”“即使有高深的逻辑，卑微的生活如果仅靠这个也是无法维持的”，各种批判不绝于耳。从某个角度来看也确实如此，但事实上，绝不是这个样子。

为什么这样说呢？我觉得如果不是有知识的人，就修不了禅。虽然在没有学问的人当中，也有成为禅师的，而且学问有时反而会成为悟禅意的障碍，但是实际上，修禅还是对有知识的人更适合。无论何事，如果没有思想背景，视野就会变得狭窄，信仰就会减弱，人也会变得偏执，因而对社会也没有什么益处，更不能说真正拯救了自己。也许有人会说宗教是信，不需要知识，但事实并非如此。生而为人，知识、思想、反省是无论如何都不可或缺的。

禅以无分别之分别为宗，这不仅仅是逻辑上的。实际上，禅如果离开了用就什么都不是。无分别之分别意味着行，是行的逻辑。也就是说，禅是用的逻辑。无大机大用之处便无禅。如果认为谜一样的事物都是禅，如果不谈无知之知，就不能称之为禅，这就大错特错了。如果说禅在扬眉瞬目[[1]](#_1__Yang_Mei_Shun_Mu_______Dun_H)、咳唾掉臂[[2]](#_2__Diao_Bi_____Dian_Chu___Jing)、屙屎送尿[[3]](#_3__E_Shi_Song_Niao_____Shan_Lin)之所，那么我们必须说，料理天下国家之处自不必说，它也在各守其职、各尽其责之处。应该说，在政治上，在社会生活中，在各民族相互交往之中，都有禅的存在。

然而，禅不是针对每一个个化的事象都有固定的理论、思想和指导方针的。在处理具有固定前提的事件时，当事人因为各自的分别知而有不同的意见。禅所能给予的只是开动这些分别的思想的原理。这个原理被称作无功用或无功德。从知的方面来说，就是无知之知，或无分别之分别；而在行的方面，就是无功德之功德、无用之用。

## 无功德

与其说无用之用是保身的权宜之法，不如说是一种处世之道。实际上，它构筑了东方式的以及日本式的人生观的基本原理。

无功用，或无用，或无功德，都是禅的行为原理。禅想用它来激发我们所有的行为。“无功用”一词来自印度，本是梵语anabhogacarya，传到中国后，演变成著名的达摩祖师的“无功德”。在此之前，曾有庄子的无用之用，但是，庄子的无用论和这里所说的“无功用”不同。与其说无用之用是保身的权宜之法，不如说是一种处世之道。佛教徒以及禅者的无功用则是从宗教意识的最深处生发出来的。我们不得不承认，实际上，它构筑了东方式的以及日本式的人生观的基本原理。

尽管人们对于达摩和梁武帝的对话在历史上是否确有其事尚存疑问，但以下被认为是两者之间交流的问答，实际上在思想上、行为上都给禅奠定了基础。梁武帝问：“对朕者谁？”达摩回答：“不识。”[[4]](#_4__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)另有一则问答，梁武帝问：“朕即位已来，造寺、写经、度僧不可胜纪，有何功德？”达摩答：“无功德。”[[5]](#_5__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)可以说，这里的“不识”是禅的思想或哲学，无功德是禅的伦理，是宗教。不识的逻辑是无知之知、无分别之分别。关于这一点将另作论述，这里简单谈一下无功德，即无功用的宗教、伦理。

无功用行为是不图回报的。虽说做这样的事情就会有这样的回报，但比起做事情来，更多地考虑回报，就不是无功用行为。更严肃点说，只考虑做事，不考虑任何其他的事情，就是无功用行为。如果已决定这件事就是现在应该做的，就只管做事，其他任何的利害得失都不在意，这便是无功用。

## 超个我

宗教行为总是来自超越了个的地方，行为本身是建立在个的基础上的。但是个的行为必须来自超越了个的地方。

需要注意的一点是利害得失。这里是指行为者自身的利害得失，而不是自己所属的集团的利害得失。宗教行为总是来自超越了个的地方，行为本身是建立在个的基础上的。因为这是不得不如此的，所以这一点是不可否定的。个就是一个严肃的事实。但是个的行为——仅限于宗教的——必须来自超越了个的地方。甚至在分别逻辑方面被看作以个为基础的行为的事物，它的行为的主体也必须有超越个的意识。宗教行为中总是有这种超个的意识。超个的意识就是无分别之分别，它是不求回报的，而且不以个为目的论的实体。个是有，是不容抹杀的。但是，个是因超个而有的，不是作为个本身独立存在的。但这并不是将个视为虚幻。只要一切行为都是个的行为，那么个就是有，不是无。

个的行为不是物理的、机械的、蚁蜂集团式的、本能反射性的行为。个的行为具有基于自由意志的创造性。这里有人的尊贵和威严。因为作为个是自由意志的主体，所以人们才有可能意识到超越自己的东西。而且因为这一意识，人们才能对于各自的行为负起责任。不是将超个的主体的意志本能地、反射性地付诸行动，而是必须彻底觉悟到其与作为个的自己的意志上的矛盾，并在奉献自己的地方认识人性。这应该说就是作为人的自由性、创造性，以及作为个的存在性。在没有这样的特性的地方，可以有蚁群、有蜂群，但是却不能有人的群体生活。

超个者的意志不会自我实现，他必须通过个者。但是个者不是实现前者目的的简单机器。个者作为自由意志的拥有者，根据自己的判断来表达超个意志。个者作为个者无论在哪里都必须是自由的。选择的分别知与其结论的实现必须建立在个者之上，因为这是个之所以为个的原因。

## 个与超个的矛盾

这个矛盾在行动上总是呈现为悲剧，是无法脱却、永远延续的。

个与超个是一对矛盾。这个矛盾是无法脱却、无法消解的。将矛盾作为矛盾而全然接受就是脱却，就是消解。般若的逻辑称其为“即非”。

因此，即非的逻辑，亦即无分别之分别，在行动上总是呈现为悲剧。它呈现为喜剧则是在脱离开行动，能够纯粹地采取知的立场的时候。人类的现实生活一般是悲喜剧交替上演，这里也承认人的自由性。

所谓为国捐躯，所谓为他人献身，从超个者自身的角度来看——如果这样的事情被人们提起的话——这是不成问题的。而且从个者的心中激荡着的超个的意志来看，这也是理所当然的，是不该说三道四的。当事人自不必说，即使在其所属集团的其他人看来，杀身成仁也应是顺理成章的，完全没有必要为此而悲伤。但是，实际看到这样的事情时，人们不会拍手叫好，只会垂首低泣。为什么要哭泣呢？人类社会中有个词语叫作悲壮。从行为角度来讲，逻辑上的矛盾就是悲壮，或是忠烈。只要听到这样的词汇，人就是个，就是自由，就是创造性的。

封建社会讲义理和人情。人情属于个，义理则是超个者。也许今天还会使用别的词汇。虽然词汇在各个时代不尽相同，但是行为上的矛盾，即悲剧却是永远延续的。可以说人是为了哭泣而生的，这又叫人类的业。

## 矛盾与戏剧

将自己的行为与自己脱离，一边欣赏蕴含其中的所有矛盾——悲剧，一边笑和哭，人生的谜团只能这样消解。

超个者为什么要通过个来实现其意志呢？个是作为个的自由意志的拥有者，可为什么还必须顾及超个者的意志呢？不知道。只好说不识。禅者也说不会，也说“问取露柱”[[6]](#_6__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。这样的疑问真的回答不出。之所以如此，是因为这是从不能彻悟即非逻辑之处产生的疑问。个的性质原本就是这样形成的。山就是山，除了把原样肯定为原样，再没有其他办法了。无论怎样，科学地从分别意识的角度加以分析，也不能从最初的一步向外跨出分毫。

在说个时，就已经有矛盾了。即使说超个，也是一样。说出第一句，就已经陷入第二句了。如如已经不是如如。这就是人类。反省、批判、分析、记忆、比较，当这些成为可能的时候，悲剧就开始了。为什么超个者的意志和个者的意志之间会起冲突？会互殴？即使问到这个问题，讨论也不会有结果。能够给它一个了断的是戏剧的创作者。因为逻辑上怎么也消解不了，所以就将矛盾原封不动地搬上舞台。将自己的行为与自己脱离，一边欣赏蕴含其中的所有的矛盾——悲剧，一边笑和哭。人生的谜团——假如是这样的话——只能这样消解，更无其他办法。

这样做，既无所谓坏，也无所谓好。柳绿花红[[7]](#_7__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)，云在岭头闲不彻，水流涧下太忙生[[8]](#_8__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)。

## 超个的逻辑

超个无论如何也必须通过个才能实现其意志，但这并不意味着超个要借助个。二者的关系既不是超越，也不是内在。

超个者只有通过个，才能实现其意志，这就意味着超个者不能作为其自身而存在。超个作为超个而存在，就不再是超个了。正因为如此，它不能拥有自身的意志。超个无论如何也必须通过个，这并不意味着超个要借助个。假如要借助，超个就会降到个的地位，就成为个多的一。超个就是超个，它既不在个之外，也不在个之内。超个与个的关系既不是超越，也不是内在；既不是因超越而内在，也不是因内在而超越。

超个作为超个，而原封不动地成为个多；个多作为个多，而原封不动地成为超个。这种关系，在一般逻辑当中是说不通的，但现在无论如何也只能这样认为，因此必须重建逻辑，以使其通顺。

如果从个开始展开，那么若不考虑超个，个多的存在便不可能。所谓个多，只有看到非个多时，才能叫作个多。这并不是说非个多因存在于其内部或外部，个多才能是个多。如果说到外部和内部，那么被称作外部和内部的东西也必须以个的姿态来接受。这只是逻辑上的要求，并不是空间上和时间上的超越、内在吧。这么说来，个多也是逻辑上的要求，却不知道哪一个要求来要求哪一个要求。

因此，无论如何都要像禅者所说的那样，必须通过根源性的禅经验。若从这一点展开，就能理解个多的意志在怎样的意义上成为超个了。所谓理解，未必是哲学意义上的理解，只是希望能浅显地明白。从哲学的角度赋予这个明白以逻辑性，这样的任务可以完全交给专家来做。

## 无功用行为

一切行为都出自个多，但当个多各自的主体是无分别之分别时——即贯彻到自觉时，其行为就变成无功用的了。

作为个多的自己的意志被无功用地付诸行动，这是什么意思呢？不考虑回报又是怎么回事呢？只要是个，就会有因果，且不得不被因果的分别所束缚，换言之，每一个行为一定有与其相应的业报。正如一切行为都是个一样，这些业报也是个的。可以说无功用行为是不可能的。无功用行为，是一个自身充满矛盾的词语。

无功用，按世间一般的语言来讲，就是不客观地、目的论地伴随着行为本身来思考行为的效果。这怎么可能呢？一切行为都出自个多，但当个多各自的主体是无分别之分别时——即贯彻到自觉时，其行为就成为无功用性的了。当它贯彻到无分别之分别的自觉时，个便失去了作为个的性质。但却由此而产生其为超个者的意识。当个作为个而成为超个的时候，这个个就使一切行为变成无功用的了。“变成”听起来有故意的含义，但这却是自然而然的。

这时，个不是工具，而是自由意志的主体；不是本能的、反射性行为的能动者，而是自我控制自己、主宰自己的创造者。这个人的每一个行为不是机械性的重复，或者昆虫式的自动装置，而是自由的人类的行为。在其中起作用的原本就是个，但是这个个是超个，换言之，它既是个，又不是个，也不是个之外的任何东西，却在这里显露出独特的面目。而与此同时，他又以超个的意志发挥作用。超个将其意志作为其特定的个的意志，通过意识，通过手足、躯干来实现。这既不是没我，也不是灭私，而是个的意志的自由的肯定。这就叫无功用行为。宗教式的人生就从这里开始。灭私、没我这些消极性的东西当中还看不到超个性，其行为当中伴随着一种无理，还不能理解为今人所谓的“个人主义”。

## 哪个是梦幻

作为感觉对象的个多不是梦幻，超个才是梦幻或概念。但是如果反过来，立足超个看个多，就会发现个多具有更多的梦幻泡影性。

综上所述，你会觉得超个者似乎带有一些梦幻色彩吧。确实如此。作为感觉对象的个多，它是实在，不是梦幻。从这一立场来看，超个只是梦幻或概念。但是如果反过来，首先将立场置于超个之上，然后再看个多，你会发现，个多反而具有更多的梦幻泡影性。依照我们的经验，不把什么叫作什么，就将个看成现实，将超个也看成现实。因而在两者之间，矛盾以其严峻的现实性，表现在人们日常生活的表面。

“我在”中的我，应该看作个，还是应该看作超个？从自觉本身来看，既可以说两者都是，也可以说两者都不是。作为自觉的主体，但是如果再加上某种分别，就不得不说是个多，不得不说是超越个多的东西。但是，只要承认自觉的主体，就已经有了分别。因此必须要说这就叫作无分别之分别。

只要分别，矛盾就是当然的归结。但是无分别不是从头到尾都是无分别的。无分别应当被分别，而且这个分别还必须经常反思无分别。般若哲学中的“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”[[9]](#_9__Chu_Zi_Tang__Xuan_Zang___Ban)其实已道破这一逻辑性的交叉叠加性。禅家如此唱道：

“色空不二法门里，跛鳖拂眉立晚风。”

这让人越发觉得不明所以了吧？而无功用行为其实就出自这不明所以之处，也可以说过分明白了个多的世界。既可以说超个楔进个多里，也可以说个多抛弃自己，让出了舞台。

宗教行为，无论如何都是在得到一次针对这种境界的自觉之后。

## 超个与无我

明白我是没有的并不能产生无功用行，还必须从我被破除之处产生超个并发挥作用。因此，菩萨不彻底消灭烦恼。

佛教徒说，去我执。所谓的“我”，从一开始就是无。因为执着于此，所以有了一个接一个的牵挂，就像一脚踏进泥沼里，再也动弹不得。佛教徒告诉我们，去我，也就是说要知道我是没有的，于是自然而然地由此产生净行[[10]](#_10__Jing_Xing_____Xing_Wei_Qing)。这就是佛教的无我观。

无我观也很不错了，但是这之后还不能产生无功用行。无我还在分别线上徘徊。真正的宗教行为，必须是在突破这条线之后。换言之，必须体悟到无分别之分别，猛冲到没有因果业系的地方。没有因果的地方就是没有回报的地方，那里有“心无挂碍”[[11]](#_11__Xin_Wu_Gua_Ai_____Nei_Xin_M)的世界，是打开“无碍一道”的地方，是“举头残照在，元是住居西”，是所谓自然法尔，是无功用行为。

如果只有个多的生活，那么在经济、政治、科学之外就什么都没有了。无我给了我们对这种生活加以反省的机会，但却有不会更多出现之虞。如果只耽于退隐独善的、罗汉式的、出世的生活，就会失去作为人的全部生活的真义。罗汉式的人生也未必应该后退，在如今这样的世界，它确实具有清凉剂的功用。但是人需要某种积极性的东西。不仅是需要，还要从我被破除的地方自然而然地出现超个。它必须发挥作用，但是即使想单靠死去的个来唤醒它，也是无计可施的。个必须作为个来生存，因此菩萨不彻底消灭烦恼。烦恼即菩提，要灵活使用烦恼。这就是与小乘相对的大乘的立场。

所以，白隐[[12]](#_12__Bai_Yin_____Bai_Yin_Hui_He)说：

一切众生生灭心，

直维诸佛大涅槃。

木鸡含卵立棺木，

瓦马逐风归本贯。

## 无功用

无功用就是无作之作、无知之知，作出自个多，当其从超越个多之处觉悟到行为力量的源泉之时，作就成为无作之作。

“无功用”是印度式的。基督教有这样的说法：不要让右（左）手知道左（右）手所做的事情；今天的事情今天做完，不要为明天的事情烦恼。虽然表述的语言不尽相同，但所要表达的意思却是一样的。只是根据述用语的不同，可以看出各民族思维方式的特性。

无功用又被称为“无作之作”，从逻辑角度来说，就是无知之知。无作之作构成了印度式的行为观及人生观的中心思想，因此《薄伽梵歌》——印度人的圣经——的基调也是无作之作。所谓无作之作，就是个多以自身的自由意志、创造意志，无拘无束地践行超个的意志。超个的意志不靠其自身来实现。可以说，只要不实现，就只是梦幻性的东西而已。可以说就是无为无作。可是，一旦反映在个多的意识上，就会依据其映照的强度或浓度来驱使个多，变成行为，即变成有作有为。个多在感觉到如同自己就是自由意志的所作的同时，也觉悟到其力量的源泉在自己之外。换言之，从这觉悟之所看其行为，就是无作之作。作出自个多，但这个作在超越个多之处后不可能感觉不到它的发生地，这个时候，作立刻就是无作，就是无作之作。

无作之作——无功用的行为——被称为“狮子颦呻三昧”，或“狮子奋迅三昧”。

## 三昧

能够走进三昧，也能够走出三昧——这是人的特权，无论命运多么悲惨，一旦顿悟了无功用行的妙处，就能补偿一切。

“三昧”是梵语samādhi的音译，一般译为正受，但通常用“三昧”原词。三昧是正确地接受的意思，是指观与被观、主与客、能与所、我与对境，两镜相对，其间没有影像的关系。若让禅者来说，就是胡来胡现，汉来汉现[[13]](#_13__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。美术鉴赏家沉浸在美丽的作品中，既没有自己，也没有作品的创作者，只有成为美本身的境界，这就是三昧。

据说希腊有一位雕刻家，每当完成雕刻作品后，他都会在其面前礼拜。这就是进入了无作之作的妙境。他在通过自己而成为现实的超个的美神面前跪拜，从某种意义上来说，他就是一个机器，但同时他也是一个人，是个。因此，他敲打下去的一个个凿斧的痕迹全部都出自作为个的他的意识。但是以无意识的意识来指导全部意识的，是他的超越了个的东西。他所试图实现的对象和他都正在受着，都正在胡来胡现、汉来汉现。他刀刻斧凿的每一下凿刻都是这三昧的境界，但是当整个作品完成，作为一件全新的对象站立在他的面前的时候，他才返回并面对着自己的个。超个是个吗？个是超个吗？无作之作，作之无作。无分别之分别，分别之无分别。他就像一个觉悟者匍匐在自己的作品前。这里有人，有非草非木的、非猫非犬的、非蜂非蚁的人。

能够走进三昧，也能够走出三昧——对于神来说，这是不可能的。这是只有人才能享有的特权。可以说，只要能觉悟到这种特权，就有了生而为人的价值。无论人的命运有多么脆弱，多么悲惨，多么无情，一旦彻悟了无功用行为的妙处，就能补偿一切，而且还绰绰有余。一念之念佛而百千万亿劫的罪业消亡，也是这个意思吧。

## 道德的与宗教的

宗教性的超个可以摄取道德，但道德性的超个却通过将自己纳入宗教之中而得以保全自己的真实性。

对于道德性的行为来说，总有许多受限制的东西。从充分的意义上看，就是不能实现超个。如果怎么也进入不了宗教式的人生，这也是不可能的。这两者并不矛盾。穿衣吃饭既是宗教行为，也是人类生理的、生物的、社会的行为。矛盾或冲突以穿衣吃饭为先，并产生在将要埋没其中的宗教意义的时候。穿衣吃饭就是穿衣吃饭，不谈更多的东西，也不特别谈及宗教意义，仅此而已。饿了就吃饭，冷了就加衣，这就足够了。但是，一次也没有触及或没能触及宗教意义的人试图要否定其中的宗教意义时，悲剧就发生了。

如果将宗教性行为和道德性行为加以区分，并在其间掀起什么波澜，那么掀起波澜的人一定未能领会道德性行为之外或者之内含有宗教性意义。能够认同个多的世界中具有宗教性意义的人们，能够进入受限制的道德性的世界。因此，要用宗教性认识的眼光去看待这个世界的万象。宗教和道德的矛盾自然而然也会被消解。

道德性的超个不能像宗教性的超个那样是无限定的，它总会划出一些界限，并在其中观察自己。因此，宗教性的超个可以摄取道德，但道德性的超个却通过将自己纳入宗教之中而得以保全自己的真实性。在与之相反的场合，道德的永久性、普遍性、真实性是不成立的。道德变成地方性的、暂时的、机会性的、即兴的，有时甚至还带有非常的危险性。

由此可知，对于各种经验，必须加以知的批判。

## 狮子颦呻三昧

狮子奋迅三昧不论在哪里都是三昧本身，都是正受。

据说在佛教中，三昧有百千亿无量的三昧。确实如此。仅人类的行为，如果一个一个数下来的话，也是无量的吧。但是在不一一细数，而是分成几种类型的时候，就被摄取在个人的、社会的、人类的等寥寥几个部分当中，而且都有贯穿人类一切行为的根本性的东西。这就叫“狮子颦呻三昧”，或“狮子奋迅三昧”。在得到三昧的时候，那人的行为就变成无功用的，也可以说是无作之作。说到无功用、无功德、无作、无为，听上去非常像小乘的、罗汉的、出世的、非社会性的事物，可被认为是与这个世界的人性的行为没交涉[[14]](#_14__Mei_Jiao_She_____Yu_Chu___W)的。然而说起狮子奋迅，则与战国时代[[15]](#_15__Zhan_Guo_Shi_Dai_____Ri_Ben)的武士相符，充满所谓攻击性的精神。但是，佛家及禅者所说的狮子奋迅三昧不是形相上的。因为是所谓的三昧，所以是心上世界的事情。无论是战时，还是平时，无论是着衣吃饭时，还是决定国家大事时，抑或是在为人类集团的生活寻求利用厚生[[16]](#_16__Li_Yong_Hou_Sheng_____Yi_Si)的方法的时候，这一切都靠三昧的力量发挥作用。这样一来，表现在个上的行为就都是无功德、无功用，变成万人敬仰的事情，成为经百世而不变的天地大道。但这不是行为者本人所说的，不过是由周围的人或者后代人来评判的而已。狮子奋迅三昧，不论在哪里都是三昧本身，都是正受。

有僧问云门：“如何是清净法身？”

答曰：“花药栏。”

这一段是非常有名的公案。“花药栏”是什么？据说是厕所的篱笆，而实际上可以是任何东西。

“便恁么去时如何？”

这是接下来的发问。花药栏是知的。但仅凭这一点还不够，还必须将他的理解得以在实践方面实现。这便是“恁么去时”。云门答曰：

“金毛狮子。”[[17]](#_17__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

这里的“狮子”就是狮子奋迅三昧的狮子。清净法身在花药栏可以得到静寂无为，但之后也许不能产生大机大用。大机大用不是不在那里，它在是在，但如果不推动问者的认识，他就会沉入清净之境。因为这不是普通的狮子，而是金毛狮子，所以不消说，奋迅的三昧其实也很不寻常。

“百亿毛头狮子现，百亿毛头狮子吼”，这似乎是骇人的光景，但从无功用的境地来看，全都是不消一捏吧。

## 临济之喝

无论四喝、五喝，还是十喝、二十喝，在受喝之人心中都是“不作一喝用”。所以在说无功用行的时候，不应忘记以行者本人的心境为主。

临济禅有四喝：

“有时一喝如金刚王宝剑。

有时一喝如踞地金毛狮子。

有时一喝如探竿影草（偷盗的手段功夫）。

有时一喝不作一喝用。”[[18]](#_18__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

如果这样分开来看，似乎有四喝、五喝，乃至十喝、二十喝，但是因为它在受喝之人的心中，所以从喝本身来说，总是“不作一喝用”。《临济录》序文的作者马防虽是拥有显赫官位之人，但在禅方面似乎也有一只眼，在序文的末尾写道：

“唯余一喝，尚要商量。具眼禅流，冀无赚举。”

这里余下的一喝毕竟只是不作一喝用的喝。总之，这样的一拶[[19]](#_19__Zan__Yin_za_____Bi_Po___Sha)是他给予的。

但是从那个人来看，那是所谓不作一喝用的、就像河童[[20]](#_20__He_Tong_____Ri_Ben_Chuan_Sh)之屁一样的东西，如金毛狮子一般跳将过来。狮子奋迅三昧的三昧被看作蹲踞在三昧的东西，但是奋迅的狮子实际上被以为是面对从三昧溢出的东西站立着的。

金刚王宝剑亦是如此。挥舞宝剑的人似乎是要斩断长空的人，而在接受者这里却觉得其实是在粉碎个多性。

宗教行为中经常会有“不作用”的东西，这是无作之作。而对于接受者来说，反而觉得有掀天动地的功能。仿佛在所出之处传出空谷之音，但在其响声之处却有百雷一时落般的情趣。所谓“妙应无方，不留眹迹”，说的就是无功用的宗教行为所出之处。因此在说无功用行的时候，不应忘记要以行者本人的心境为主。

## 羚羊挂角

羚羊以自己的方式做的无目的性的行为就是无功用行，也就是在超越分别的地方产生的无功用行。

禅语中有“羚羊挂角[[21]](#_21__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)”一说。羚羊名字叫羚羊，但羚羊自己不知道。据说这种动物在晚上睡觉时会把角挂在树枝上。于是我们用它来比喻没踪迹，即无功用行为。没踪迹就是不留痕迹之义，所以是无目的的。在超越分别的地方产生的行为即为此。狮子奋迅三昧就是羚羊挂角。狮子和羚羊都是巧妙的比喻，但在这里不是狮子吃羊，也不是羊恰当地把狮子抛掷在树上，与这些故事毫无关系。羚羊以羚羊的方式行没踪迹的无功用行，狮子以狮子的方式行奋迅三昧的无用功行。

下面的故事不是狮子和羚羊，而是猎犬和羚羊。这样一来，就有意思了吧。

有一次，云居道膺上堂，说：

“正巧某人拿出三贯钱买了一条出色的猎犬。这只狗追踪其他动物，给猎人领路。但是，因为羚羊把角挂在树枝上，所以猎犬无法寻得其踪迹。不仅如此，连羚羊在哪儿、如何生存的消息也无处可寻。”[[22]](#_22__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

这是一则伊索寓言式的故事。一个叫云水的和尚听了云居的话后，问道：

“羚羊挂角时如何？”

这个故事原本试图暗示宗教行为的本质就在无功用、无功德、无目的论的、三昧的、不知不会的、我不识佛法的地方。好猎犬只是灵巧地追逐分别性的功德和合目的论的计较，除此之外，再拿不出更多的本事来。但是，若要真正成为宗教性的，就必须认识一下个多的超越分别世界的地方。道膺将一度踏入超个界比喻为羚羊挂角。因此，这个僧人所问的，与“超个界的消息如何”有着相同的旨趣。宗教的无功用性由此而出。道膺说法的沉稳之处也在这里。他立刻答道：

“六六三十六。”

无功用行为不能以数学方式解答，也不是出自于数学的，但道膺的回答却都是数字。僧人进一步问道：

“挂角后如何？”

在弄不懂无分别之分别的时候，从一开始就向分别一边倒，再不能更进一步。这是我们普通人的“常识”经验。这个问道的禅僧想知道没踪迹的消息。但是道膺的回答与前面一样，答曰：

“六六三十六。”

我们必须看到，在六六三十六这一乘法口诀当中，羚羊挂角时和挂角后，踪迹的有无已不再是问题。那么为什么还要说无功用，道无分别呢？这是隐藏在人类的认识中的矛盾。“拟向即乖，不拟争知是道”[[23]](#_23__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)，这是处在进退维谷的境地。“将心用心，岂非大错？”我觉得由此才开始倾听禅者的言说。他不说前后，不说然否，不分析，不分别，而且昨天六六三十六，今日也是六六三十六。这就是没踪迹。宗教式的无功用的行为由此而出。

问道的僧人听到道膺这样的回答，便施礼而退。这时，和尚问：“会么？”因为实在搞不明白，所以僧人就照直回答：“不会。”和尚曰：

“不见道，无踪迹。”

意思是“我没说吗？没有踪迹”。就是说无分别之分别，不留分别的痕迹。这在行为方面的词汇就是无作之作。从知性方面来说，因为是无知之知、不会之会，所以当面问道的禅僧的不会，也可以理解为不会之会。

但是，这个问道禅僧不能走出分别上的不会，所以离开云居之后去了赵州那里，用同样的话问从谂和尚，赵州说：

“云居师兄犹在。”

这就像在说“那个家伙还没有糊涂呢”。于是，问道禅僧又问赵州：

“羚羊挂角时如何？”

赵州回答：

“九九八十一。”

再问：

“挂角后如何？”

赵州回答：

“九九八十一。”[[24]](#_24__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

云居答的是“六六三十六”，赵州的是“九九八十一”，两者都是用数字道尽无功用行为的产生原理。用分别知来道取分别的境地，这不是不可能的，但一旦进入超个多的领域，就不可行了。要想获得无功用行，无论如何也必须哪怕有一次离开分别境，必须离开后再返回。想要把握这种往来的、圆环的、回互的消息，并给予其表现性时，六六也好，九九也好，八八也罢，乃至三八九也罢，都可以，但——也不一定是数字——除了使用这种无理会的文字，再没有别的办法了。这就是所谓的“无孔铁槌当面掷”[[25]](#_25__Yu_Chu___Yue_Jiang_Zheng_Yi)。并不是特别喜欢使用无意义——分别知上的无意义——的语言。从哲学角度来逻辑化这一思想性立场，就是另外的问题了。自古以来的禅者创造了禅所特有的表现方法。

“无处有月波澄，有处无风浪起。”[[26]](#_26__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)

这是极其矛盾的表述，在分别知上说不通，但从无分别之分别这一立场来看，却清晰地诠释了无功用行的心。禅录中随处可见这样的句子。古禅者也是文学家，他们试图在其自身的境界中赋予文学性的表现，而且也的确发挥了他们的才能。其中有一则如下：

竹叶扫阶尘不动，

月穿潭底水无痕。[[27]](#_27__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

镜花水月之类也不过就是这个意思。禅意识沿着可称作东方民族心理的轨迹，向文学性表述的方向挺进。在日本，修禅的第一步是要学习很多文学性的美辞丽句。相信今后的发展大概会在思想方面。我确信应该如此。

## 驴事未去马事到来

每天都有接连不断的琐事，这就是我们的日常生活。只要被“驴事未去，马事到来”驱使，就成不了无功用。

云水僧从云居道膺处去了长庆[[28]](#_28__Chang_Qing_____Chang_Qing_H)那里，问道：

“羚羊挂角时如何？”

长庆答：

“草里汉。”

僧继续问：

“羚羊挂角后如何？”

“乱叫唤。”

这样的回答可以理解为任何意义。可以理解为对问者的回答，也可以理解为从旁观者角度来评判询问者的境遇。无论怎样理解都可以，关键是下面的问答。因为客观地来看无功用行为，可以发现对问者的日常生活的写照。

云水僧更问：“毕竟如何？”

长庆答：“驴事未去，马事到来。”[[29]](#_29__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

这句话经常出现在禅录中，在这里可以理解为“一件一件，每天被各种事情所驱使”。早上起床还没来得急洗漱，客人就来了。小心接待也好，敷衍了事也罢，总之这件事刚处理妥当，下一位又来了。邮递员送来来自各地的书信。不能不读报纸。还有亲戚、朋友的事情，还有衙门里的工作。还必须要读书。如果不收拾庭园，草就疯长，花也不开了。这些就是驴事马事。每天都有接连不断的琐事，这就是我们的日常生活。麻利地处置各种事情的地方就是无功用的人生。但是，如果在哪里被牵绊住，就不会这样爽快了。纠葛、纠缠、挂心、跌倒——事事都让人烦心。不是利用十二时[[30]](#_30__Shi_Er_Shi_____Gu_Shi_De_Sh)，而是被十二时所利用。

有僧问赵州从谂：

“十二时中如何用心？”

从谂曰：

“你被十二时使，老僧使得十二时。你问那个时？”[[31]](#_31__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

只要被“驴事未去，马事到来”驱使，自己就成不了主人翁。结果是“时”在身外，自己总是面对着它。“你问那个时？”既然已经感觉到有什么东西从后面逼近自己，那么自己就总是抱有一种压迫感。这就是“时”。就成不了无功用。与之相反，使用十二时的人，却不是只盯着表盘。临济说“随处作主，立处皆真”，但能使用十二时的人一定是体悟到真的人。无功用行为——换言之就是“立处皆真”的行为。这样说，对不按禅的表现形式习禅的人来说，会容易理解一些吧。

真是知性的。如果读作“makoto”（诚），便成为伦理的实践性的。如果更进一步，改叫作“不欺之力”，便会产生心理的、宗教性的反响。如果全都从禅经验的角度来看，那么仅靠这个就因“道也太煞道，只道得八成”[[32]](#_32__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)，而略感不足。我真想随处抓住主体。禅是怎样做的呢？看一看下面的例子吧。

## 按剑者

个多全部被砍到，但是无法砍倒的是通过自己这个个来发挥作用的超个。只要自己是自己，就不会变成其他人。

有僧来到曹山本寂[[33]](#_33__Cao_Shan_Ben_Ji_____Cao_Don)处，问曰：

“国内按剑者谁？”

这不是在谈论军人，而是指“两头俱截断，一剑倚天寒”[[34]](#_34__Liang_Tou_Ju_Jie_Duan__Yi_J)的剑。如果是文殊菩萨拿着，就是般若的智剑，是活人剑，不是杀人刀。活人剑只有将人杀尽，才会光芒四射。但此剑必须执在某人的手中，必须人剑合一。因此才问“是谁”。曹山曰：

“曹山。”

剑握在曹山手中。曹山和剑融为一体。曹山就是剑本身。僧曰：

“拟杀何人？”

“一切总杀。”

“忽逢本生父母又作么生？”

“拣甚么？”

“争奈自己何？”

“谁奈我何？”

“何不自杀？”

“无下手处。”[[35]](#_35__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

如上，听上去完全是杀杀伐伐的话语，但到底说的是什么？我觉得，稍微思考一下就会明白。个多全都被砍倒，但是无法砍倒的是通过所谓自己这个个来发挥作用的超个。对此无法下手。不能亲自去杀。这个个是超个的个，具有绝对性。绝对总是绝对，斩杀自己就不是绝对了。这未必是逻辑上的不可能的事，而在事实经验方面却是如此。“曹山”作为个多的一个，被摄在“一切总杀”之中，但是作为超个的表现之一，就是“谁奈我何”，是任何个都不能奈何之。“曹山”杀自己，必须首先将自己弄成两个个，而这是不可能的。只要自己是自己，就不会变成其他人。这个个就是个，而且还是超个。是超个，而且还是个。这就是般若的即非辩证法的逻辑。

无功用行为实际上是从这个“无下手处”产生的，在此“随处作主”才成为可能。

## 无刃剑

无刃剑一被挥舞起来就会变成无功用行。无功用行指的是什么？就是个与超个各居各自的领域，不失回互圆融性地变成行为。

曹山还有一段关于剑的公案。

问：“如何是无刃剑？”

答：“非淬炼所成。”（不是锻炼而成的。不是分别所成，不属于作的范畴。）

问：“用者如何？”（体如前述，而用如何？体用是从印度传来的佛教词汇。）

答：“逢者皆丧。”（碰到的都被斩了。）

问：“不逢者如何？”（没碰到的怎么样？）

答：“亦须落头。”（碰到没碰到，都是分别上的逻辑，无论是什么都要斩掉。一切总杀。）

问：“逢者皆丧则固是，不逢者为甚么落头？”（在分别知的范围内，只能如此问。）

答：“不见道能尽一切。”（规定是一切总杀。）

问：“尽后如何？”（一切都杀尽之后又怎么样？问题肯定被纠缠到这个地步。这是迄今为止的分别知的逻辑。）

答：“方知有此剑。”[[36]](#_36__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)（至此方知有无刃之剑。）

这一连串的问答，与其说是禅的问答，不如说是哲学的问答。但是对于曹洞宗的商量来说，这一点十分引人注意。不过，我必须得说，这仍然是禅的。哲学家或者印度式的思维不能得出“方知有此剑”的结论。总之，无刃剑一被挥舞起来就会变成无功用行。无刃剑不能被消除，它是严肃的存在。不知者称佛教——禅教为空、为无，这样说也无妨，只是不能从分别方面来看空和无。这些都是在无分别之分别方面的评价。

盘山宝积[[37]](#_37__Pan_Shan_Bao_Ji_____Sheng_Z)示众时说了这样的话，流露出此间的消息。

“我向诸位禅人说，打个比方，就像将剑劈向空中，劈得到劈不到不是问题。在空中划出的线条没有轮廓痕迹。而且剑刃也没有亏缺。这样（节制生活）便是心心无知。（必须记住，这不是无意识，是有分别，是无分别之分别）因而是全心即佛，全佛即人——人与佛无异。所谓的道因此才能成立。（个是个，不是超个，但只有超个是个，用才成为可能。个是超个，不仅是个，还是超个的个。佛与人是即非无异的逻辑。）

“我向诸位禅人说，学禅的要谛就像大地擎山。大地不知道山的孤且峻。又像石含玉。石不知道玉之无瑕。这样生活的人就叫出家。”[[38]](#_38__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

宝积的示众很好地暗示了无功用行的真相。只要看看“掷剑挥空”“地擎山，不知山之孤峻”“石含玉，不知玉之无瑕”等，就可以知道无功用行指的是什么，还能知道无知之知、无分别之分别的旨趣是什么。全心（个）即佛（超个），全佛（超个）即人（个），两者不应该胡乱地融合，而要各居各自的领域，并且不失回互圆融性。当这种圆融性变成行为时，禅者就称之为“无作之作”，还可称为“空轮无迹”，又称为“向上一路、千圣不传”[[39]](#_39__Xiang_Shang_Yi_Lu___Qian_Sh)“木人方歌，石女起舞”[[40]](#_40__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)。此外还有千百言诠，所指都是这个方向。但是，在知的表述方面，这是无分别之分别、无知之知。

宝积是马祖道一的弟子，但马祖本人试图赋予禅经验的本质以知的表述，于是使用了乍一看极其矛盾的说法。他有时说“即心即佛”，有时说“非心非佛”[[41]](#_41__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)，有时又说“不是心，不是佛，不是物”[[42]](#_42__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng_1)。他的苦心在于想方设法让听者洞彻此间的消息。南阳的忠国师[[43]](#_43__Zhong_Guo_Shi_____Nan_Yang)听到后，说道：“犹较些子[[44]](#_44__Xie_Zi_____Jin_You__Xie_Sha)。”

这个注释无非就是在说“噢，是这样呀”。无论别人说什么，都是“犹较些子”，再没有能超越的。无出其右也是理所当然的。在知的方面如此，在行的方面也是如此。虽然自以为这样那样尽情尽意了，但是对于达不到那种境界的人来说，还有不能痛切感受到的东西吧。

## 驴觑井

无分别之分别不能有意义，从这一点上来说，“井觑驴”比“驴觑井”更好，因为“井觑驴”完全无意义。

说到佛、心、物，这些都是在印度式词汇的范围内，而禅宗里却有相当多的可说是完全体现汉民族心理表达的文字，而且对于日本人来说也极富启发性。

曹山本寂问强上座[[45]](#_45__Shang_Zuo_____Ye_Jiao_Chang)：

“佛真法身，犹若虚空，应物现形，如水中月。作么生说个应底道理？”[[46]](#_46__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

这句话的意思是说，佛教中有所谓的三身，即法身、报身、应身。法身可以说是绝对的存在或是穷极的实体，一般被认为是构成万物的根源。报身是指菩萨在漫长的岁月中——或是在无量劫中——转生转死，作为积累了种种功德的结果和报酬而获得的存在。应身是法身，更具体地说，是佛根据我们心里的要求而化现出来的存在或形体。例如，我们有想摆脱物理的或道德的因果律的束缚的要求，即祈愿。四大[[47]](#_47__Si_Da_____Ji_Gou_Cheng_Wu_Z)所生的色身[[48]](#_48__Se_Shen_____You_Fu_Mu_Jing)经过一定的时间会衰老、毁灭，而我们想超越这种制约，祈愿得到不死。还有，我们不是为了我们自身——至少不知道是不是因为无意识的所作所为——却要为意想不到的灾难而苦恼。我们不知道善因善果、恶因恶果实际上怎样在现在还活着的我们的身上实现。面对这样的烦恼，我们祈祷，想方设法要得到心安。我们是有限的存在，我们所持有的这些祈愿仅仅只是祈愿，不会得到回报吧？与这些祈愿相应，也不会有什么出现在我们的眼前吧？就算这些都没有，也不能打消这些祈愿，这是我们的心的本质。我们的心在祈愿一个无论如何也不能得到回报的东西，而这祈愿行为本身就是相应于祈愿而出现的吧。佛教告诉我们，我们所能持有的纯真的祈愿不会消失，一定会有与之相应的东西出现。这就是所谓有所求必有所应，就是曹山所说的“应物现形”。这里所说的形，不一定就是空间的、时间的东西，也可以是所谓感应道交[[49]](#_49__Gan_Ying_Dao_Jiao_____Zhong)的东西。像一打即响，一叩即开那样，至心回向[[50]](#_50__Hui_Xiang_____Jiang_Zi_Ji_S)的南无[[51]](#_51__Nan_Wu__Yin_na_mo_____Fan_Y)阿弥陀佛一定是自阿弥陀起就作为本愿[[52]](#_52__Ben_Yuan_____Gen_Ben_De_Shi)回向被体验。自力的往相一定是他力[[53]](#_53__Zi_Li___Ta_Li_____Yi_Kao_Zi)的还相[[54]](#_54__Wang_Xiang___Huan_Xiang)。这是佛教的宗教哲学。虽说佛的真的法身像虚空一样，但也不是什么都没有，相应地，我们的祈愿一定会以某种形式显现出来，一定会有所感应。基督教神学家为证明神的存在所用的逻辑也十分适用于“应物现形”。

在曹山询问强上座的问题的背后就包含着上述思想。如果佛的真的法身像虚空一样无论怎样也抓不住的话，那么与从这里发出的呼声——虽然将其称作物——相呼应而成形出现的又将是怎样的结果呢？“作么生说个应底道理”，这又会是怎样的情况呢？虽叫“道理”，却不是强词夺理。“现形”因叫虚空，故曰形，所以可取“应”之义。在此有感受到什么的心境。更加详细地论述这一点并不是本书的目的，所以到此为止。那么强上座对曹山的问题是怎样回答的呢？上座曰：

“如驴觑井。”

这是说就像驴窥井一样。“觑”是禅录中经常出现的文字，如“觑捕”“觑破”等。驴窥井或看井，实在是中国式的，又是禅宗式的。在出现这些文字的地方赋予了禅的心理特征，这跟水中宿月影没什么两样，但是在表现上更富新鲜感和独创性。

“雁过长空，影沉寒水。雁无遗踪意，水无沉影心。”[[55]](#_55__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

这也是“应物现形”，比驴的比喻更有诗意。曹山对强上座的表述做了如下的批评：

“道则太煞道，只道得八成。”

他的想法是“这也不是不对，但还不够充分”。于是强上座问：“和尚又如何？”曹山说：

“如井觑驴。”

与前正相反。驴不是主体，井成为主体。“驴觑井”，只要驴是生物，其意思多少还说得过去，而“井觑驴”就完全说不通了。但是，禅所指向的目标正是这个完全说不通的地方。只要有一点点说得通，就会涉及分别。无分别之分别不能有意义。从这一点来看，“井觑驴”比“驴觑井”更好。

但实际上，一旦形成语言，就已经是“蹉过了也”[[56]](#_56__Chu_Zi___Bi_Yan_Lu____Juan)。如果意识有什么意义，就必须有语言，而且一形成语言，就被分别。一旦涉及分别，本来的无分别就隐匿了踪影。为了避免如此，哲学家进行了许多深刻的思考，禅者也创造了很多清新的表述。“如井觑驴”这样表述以及其他众多的禅语，其实就是从古往今来的禅家者的禅意识中迸发出来的，是值得我们这些后代大加尊重的。

但是不能把禅语仅仅看作无意义的文字的排列。以无义为义，是通行于大乘佛教各家宗派的终极原理，它也深邃地潜藏在执持有相的净土宗思想中。禅将其托出表面，并赤裸裸地表现出来。作为富有知的性质的禅来说，确应如此吧。与之相反，净土宗思想具有情的性质，因而自然而然地就想诉诸形象。在形象之中通行着无碍的一道。无碍的一道只能是无义之义。在无意义之处看到意义，就叫无分别之分别。“如井觑驴”完全就是无意义、无分别。但是，禅者从中读出了意义，分别了无分别，即意识到无分别。禅形成的原因实际上就在于意识到这种无分别。如果没有意识到无意识，就不会知道无功用行为的真谛。

## 无手人行拳

无拳而行拳，这是无意义的。其意义在于从中可产生出无功用行为，禅就在认识到这一点的地方。

再回到“十二时”。有僧问龙牙居遁[[57]](#_57__Long_Ya_Ju_Dun_____Dong_Sha)：

“十二时中如何着力？”

这个问题的意思是，一日之中应该以什么样的心得来行动。换言之，就是想探究宗教性的或者禅性的行为的源泉，而不是叩问伦理性的行为的根源。就是想进一步深化这一源泉的宗教性的东西。用扫帚扫院子，用铁锹铲平街道上的凹凸，建医院实施全费或免费治疗——这些行为都具有社会性的伦理性的意义，同时也具有宗教性的意义。虽然从表现于外在的行动上什么也不能知晓，但对其内心活动的东西却能做伦理的和宗教的区分。现在，僧问龙牙正是依行为的宗教性的原理。龙牙居遁答：

“如无手人欲行拳，始得。”[[58]](#_58__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

如果没有手，当然也就没有拳。无拳而行拳，这是不可能的。就如同“空手把锄头[[59]](#_59__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)”，这不是常识逻辑的领域，也就是说是无意义的。对于无意义的事物，无论从哪个方面讲，我们都是不感兴趣的。换言之，逻辑方面自不必说，甚至从道德层面、哲学层面、宗教层面来看，也不会成为我们关心的事情，因为这样的事情在现实世界中既不能成为行为的对象，也不能成为行为的起源。然而禅看上去似乎总是在探究这种不明所以的事物，这又是什么原因呢？

关于这种不明所以，再举一个龙牙的公案。一僧问龙牙：

“如何是祖师西来意？”

和尚回答：

“待石乌龟解语，即向汝道。”

石乌龟，正如字面所指，是用石头雕刻的漆黑的乌龟。它不可能理解语言，即使活的乌龟也不可能。龙牙的回答从字面上理解就是，不论等到何时，即使在弥勒的世界，也不可能从和尚那里听到祖师西来意。这里的意思是说，祖师——达摩——的西来本无意图呢？还是即使有也不可说呢？抑或是即使听了也不知其意呢？还是从一开始就完全不知呢？总之，无意义就必须叫作无意义。但是，问僧进一步说道：

“石乌龟语也。”

石乌龟说话了。他听到石龟的话了。于是他要求和尚道出西来意。但是仔细想来，这个禅僧的说法也很奇怪。如果能懂得石龟的语言，就不必从一开始就问西来的意图。他应该明白地看到，这仅仅是附着在龙牙语言表面的东西。否则就不可能反复提出这样愚蠢的问题。通常龙牙可以给禅僧当头一棒，但是龙牙却老婆心切[[60]](#_60__Lao_Po_Xin_Qie_____Yi_Wei_J)地说：

“向汝道什么？”[[61]](#_61__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

“刚才我跟你说什么了？当心，你这个大傻瓜。”也就是说，如果石乌龟说话了，那么就必须明白达摩特意从西而来是为什么。否则，就不能看成是石乌龟的解语。而且现在说“语也”不仅证明这个禅僧是彻底的无眼子，而且也应该断定他在欺瞒自己。龙牙的回答可被评价为婆婆妈妈。

总之，这里道出了无意义的意义。结果无手的人挥舞着拳头，不顾一切地将对手打倒。禅者说，正是从这不知所以之处产生出无功用行为，而且禅就在认识到这一点的地方。

## 依靠道德搞不懂的东西

禁锢在道德世界里的人不能理解，仅此而已的外面的世界还有些什么——在有宗教意识之处，都有可能步入宗教世界。

从其他角度解读这种无义之义的是这样一则公案。有僧问曹山：

“学人十二时中如何保任？”

这与问龙牙的问题同出一辙。“保任”也好，“着力”也罢，没有太大的差异。曹山答曰：

“如经蛊毒之乡水，也不得沽着一滴。”

在中国经常谈论蛊毒，这是一种诅咒。在下了蛊毒的地方，哪怕稍微沾一点儿水，那诅咒的力量也会从那里传过来，于是这个人就会倒大霉。如果一定要通过那个地方，也绝不能让一滴水沾到手上。曹山的回答是，在整个十二时辰中，必须这样小心翼翼，以免将心视作物。

如果硬要问这是什么意思，那么可以这样回答：无功用行为中不能有什么挂碍，必须是自由不羁的，必须像无手之人行拳那样地自由自在。如果有一尘的所有性，还剩有一滴的我执，那么我们的行为即使是道德的，也不能是宗教的、禅的。

也有人会这样说，只要是道德的就可以了，人以道德性的存在度过一生，除此之外，什么宗教呀、禅呀都不需要。实际上，世间到处都有这样的人。如果问该怎么办，这倒是个大问题。为什么这么说呢？因为盲人怎么也不能把握大象的全貌。就像对五六岁的孩子讲恋爱的问题，他们怎么也不能理解。精神分析学试图确认婴儿也有性冲动，但那对于婴儿，乃至于五六岁的儿童、十一二岁的少年来说，都不是有意识的存在。只有被有意识地认知，才能说是宗教的，也才能叫作禅的人生，所以若非如此，就无法解说。对于盲人来说，光的世界，就是没交涉。与此相同，对于那些不能站到道德世界之外或之上的人，或者拒绝走出的人，一时还真是无从下手。一旦出现某种契机，自然就会觉得，在迄今为止一直以为仅此而已的世界的外面，似乎还有些什么东西。于是，就像得了死也死不了的病一样烦恼不断。宗教的世界（也可以说是禅的世界）从此被打开。在此之前，他们只能禁锢在道德的世界里。信仰净土真宗[[62]](#_62__Jing_Tu_Zhen_Zong_____Jian)的人们说：“疑城胎宫[[63]](#_63__Yi_Cheng_Tai_Gong_____Wei_Y)。”自力派信徒说，经五百劫也不能由此而出。确实如此。年长后就能理解年轻人的心情，就能看透全部人生。这一点，年轻人就做不到，因为还没有达到那样的境界。但这不一定是年龄，即时间的问题。在有宗教意识之处，都有可能步入宗教世界。

## 内在的知觉

无功用的行为，不论客观上怎样评判，当事者都不在意，而是对自己的内在生活加以检视，看其具有怎样的意义——这就是无意义之意义。

从行为本身来看，无论它是道德的，还是宗教的或者禅的，这些都无关紧要。利用厚生性质的事物，在事实方面客观，就是利用厚生，所以其背后存在的人格是不是道德的或禅的，都无所谓（抱有这种想法的人原本就有）。这虽然也是一理，但今天在这里要论及的不是作为客观事实的行为，而是要看其行为的由来，并加以评说。并不是说无论是不是模仿他人，孝行就是孝行，即使是猿猴的行为，如果能起到跟人一样的作用，那也可以。这不是我们现在要关心的事情。蚁群也好，蜂群也罢，就集团生活来说，都保持了非常完美的形式，但是，一旦进入到它们各自的内部生活，好像就没有特别值得一提的东西了。它们有全体的生活，但是没有个的、内在的生活。假如后者正是人类存在的意义，那么人类的行为不是只有客观的评价吧。我们应该对于各自行为的出处有所反省，有所意识，有所觉醒。禅者的着眼处其实正在于此。不是仅仅胡乱地排列无意义的文字，并因此而能事毕矣。

关于十二时辰，还有一则故事。有僧问卧龙禅师[[64]](#_64__Wo_Long_Shan_Shi_____Xin_Lu)：

“十二时中如何用心？”

禅师答曰：

“猢狲吃毛虫。”[[65]](#_65__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

猢狲就是猴子。猴吃毛虫是什么意思？毛虫也可以是毛毛虫，但在中国也许是指别的什么东西，总之可以看作全身毛乎乎的让人不爽的东西。就像猴子吃这种不用嚼的让人不爽的虫子那样，十二时辰时时用心是什么意思？就像驴觑井。在没有意义的地方看出意义。无功用的行为，不论客观上怎样评判，当事者都不在意，而是对自己的内在生活加以检视，看其具有怎样的意义——这就是无意义之意义。这里就有打开禅境之路。

老僧自亦不会——出入没有否定，也没有肯定的地方。

马祖道一[[66]](#_66__Ma_Zu_Dao_Yi_____Tang_Dai_S)有一位弟子叫大珠慧海[[67]](#_67__Da_Zhu_Hui_Hai_____Sheng_Zu)，著有《顿悟要门论》一书，虽然是距今一千多年以前的著作，却不乏新鲜的论述。这里引用一段关于无功用行为是什么的问答公案。有个叫源律师[[68]](#_68__Lu_Shi_____You_Cheng_Chi_Lu)的人问大珠：

“和尚修道，还用功否？”

问者既然是律师，那么肯定是非常关注行为的道德性、规范性等方方面面的了。所谓“用功”，就是要下功夫。他在问，如果有戒律的话，那又是怎样的东西？

于是大珠回答：

“用功。”

这里是指下功夫。

“如何用功？”

律师问道。大珠答：

“饥来吃饭，困来即眠。”

这里没有什么能称为功夫的东西。一说到功夫，就觉得我们的道德生活就得饿了也不吃，冷了也不靠近火，是一些禁欲的、遏制的、消极的、压抑的行为，否则就不算是用功。然而饿了吃、困了睡完全是一种“自然主义”。即使不是律师，也不会满意这种愚弄人似的回答。因此律师反问道：

“一切人总如是，同师用功否？”

如果这就是大珠所指的用功，那么无论是谁都在做。但是无论是谁都在以此精进于道德修行吗？大珠的回答出乎意料：

“不同。”

在此我们可以明白，行为的价值不应该仅仅由客观性来决定。或者说虽然也可以这样决定，但还有其他一些剩下的东西，并非全部的价值都由其决定。因此才回答说“不同”。如果仅仅是行为的客观性，那么就不是不同。大珠也好，大众也好，或者猫狗也好，马也好，都同样用功，都在佛法修行上精进着。

“何故不同？”

律师和我们一样，都想问问是“何故”，大珠这样解释不同的理由：

“他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较。所以不同也。”[[69]](#_69__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

要解释这句话，最好先进一步看下面的问答，这次是研究唯识[[70]](#_70__Wei_Shi_____You_Ming_Wei_Xi)的道光座主问：

“禅师用何心修道？”

正因为是研究唯识的学者，所以才说何心。但是，原本提到心就很奇怪。果然，大珠曰：

“老僧无心可用，无道可修。”

对于彷徨于分别识的人来说，这是不可理解的，所以唯识学者道光最后不得不做出如下的议论：

“既无心可用，无道可修，云何每日聚众劝人，学禅修道？”

这样想是常识逻辑。这里没什么不合理的，或者说也可以这样想，但是这之外还有“被风吹别调中”的意味。因此大珠说：

“老僧尚无卓锥之地，什么处聚众来？老僧无舌，何曾劝人来？”

唯识学者对于大珠所说的“无心无道”，还没有很吃惊，但听到大珠亲口说眼前没有寸土，自己无舌的时候，其心甚是不得平静。于是说：

“禅师对面妄语。”

这里暗含“胡说八道也应有个度吧”之类的情绪。无论是什么样的禅师，一边饶舌一边说无舌，一边脚踩着大地，一边说无舔舐一尘之舌，这肯定都是无以复加的妄语。但是大珠有大珠的立场。他说：

“老僧尚无舌劝人，焉解妄语？”

没有可劝人禅道之舌的人，也是不会说什么妄语的吧。如果无舌，便不说善，不说恶。如果无手，就不行拳，也不指月[[71]](#_71__Zhi_Yue_____Ge_Jing_Lun_Duo)。禅无论如何也必须通过这个境地。但是，不明所以的人怎么也弄不明白。应该说不能走到道德界之上的人，恐怕也欠缺谈论宗教的资格吧。至此，道光也不得不脱下盔甲认输了。

“某甲却不会禅师论语也。”

这句话的意思是，依上述的逻辑是无论如何也推导不下去的。大珠不是在敷衍座主，其实是赤裸裸地表达自己的立场，没有一丝一毫的隐瞒，也没有忽悠对方。但是不理解的人还是不理解。而且这种不理解其实已经触到了上述问题的核心。不过，仅仅不理解是不行的。其背后肯定有了了常知的东西。肯定是了了常知，却什么都不知，什么都不会。禅其实就在于此，无功用行其实就是从这无意识之中产生作用。最后，大珠说：

“老僧自亦不会。”[[72]](#_72__Chu_Zi___Zhi_Yue_Lu____Juan)

与大珠的问答，似乎从一开始就充满矛盾，但其中又有毫无矛盾的地方。矛盾在于所表现的语言及文字上的逻辑，所以大珠的心境总是出入于没有矛盾、没有否定、也没有肯定的地方。通过认识这一点，便知“饥来吃饭，困来即眠”之处有可用功的东西，即无功用的功用。

## 能知者

“知”是妙众之门，是见性之见，是无功用行为的起源。在无分别之分别中了知，就是见性。

这一点为什么是可能的？对于这一点，不管怎样最终都必须有一种认识。而且因为这种认识不是分别意识之所摄，所以对于只停留在道德界的人来说，不管怎样只能作为矛盾来接受。无论反复多少次似乎都是一样。了了常知是根源性的主体。而且这个知不是分别之知，而是无分别之分别。好像话又转回来了，不过还真的是转回来了。所有的分别都可能是以无分别为体的，因此不能用分别来切割的时候，自然就会进入无分别的领域，并通过成为无分别之分别，把矛盾原封不动地接受下来。也就是说，像大珠所说的那样，也可以说是真如有变易，也可以说是真如不变易。只要被用在分别的逻辑上，就不能在这样的矛盾中理解真如。因此，研究三藏的法师就不得不诘难大珠，说：

“禅师适来说真如有变易，如今又道不变易，如何即是的当？”

对此大珠的回答如下：

“若了了见性者，如摩尼珠现色，说变亦得，说不变亦得。若不见性人，闻说真如变易，便作变解；闻说不变，便作不变解。”[[73]](#_73__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

“了了见性”的意思是能看到“了了常知”的东西。性不是别个存在，而是见即是性[[74]](#_74__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)，性即是见。见性是了性。了、见也相同。大珠的见性，就是在无分别之分别中了知。这个了知就是无功用行为的起源。一个道家之人问大珠：“有什么超越自然的东西吗？”对于道家来说，自然是至上原理，再没有能超越它的东西。所以他才对禅者大珠提出挑战。大珠说，有超越自然的东西，即——

“能知自然者[[75]](#_75__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。”

这个知是妙众之门，这个知是见性之见。无功用因这个知而成为可能。

## 知者为超越者

禅经验本不是离开了见闻觉知的东西，但也不是见闻觉知本身。可以依照见闻觉知，来看非见闻觉知。

这里所说的自然，不是今天我们所说的自然。今天所说的自然是源出拉丁语“natura”（产生）的欧洲语言的翻译，一般指物理的世界。古时东方所说的“自然”就是自然，是与人为、人工、技巧等相对的，特别为老庄者流所用，所尊崇。因为大珠要回答道家人的问题，所以自然也遵循了道家原本的惯用法。他说，知自然者，乃超越自然者，比自然更有价值者。但是，这个知是般若的知——无知之知，不消说它不是分别意识上的东西。禅实际上因这个知而立。如果不明白这一点，便不知禅的一切如何在分别知、世间知、道德界之外传达别个消息。

在佛书、禅书中用各种各样的名目来阐释这个知。乍一看好像很混乱，但稍微梳理一下，也没有什么不明白的。这里无暇解说其全部，只就一部分加以阐述。

佛典中屡屡解释“法身”一词，一般都客观地将法身作为分别知的对象来思考，并指出，法身超越了分别知。于是法身成为不知为何物的不可思议的存在，不断地以一种胁迫性压过来。或是欲将法身分散或融解或覆盖在一切分别的诸法上，并从分别知的角度处置法身。但是这样一来，法身不是超越了分别知，而总是作为其对象残留下来。那里有无论如何也切割不掉的东西，这个东西成为烦恼的种子。毕竟在我们相信以分别为落脚点时，是有过错的。

禅从无分别之分别出发。分别不是作为分别而成立的，在其下还有无分别，换言之，分别只有在无分别之分别中，才能发挥全部的功能。分别不是独立的。分别原本是无分别之分别，但是我们总是想把分别剥离。这还是分别知的性格，但其结局却如前述。因此禅者试图阐明，分别知只有通过包藏无分别，才能成为可能。这是了了自知的见性经验。禅从这一经验挤进分别之中。见性、了性、了知都是同一个意思，都是无分别之分别。禅经验指的就是这些。

法身将体给了无分别之分别，这个体也可以称作相，但这些都是用在分别知上的词。这也是对从前观点的让步，或者也可以说只是延续。实际上，法身就是无知之知，也可称为心。说到心，就会觉得像心理学上的存在，但因其具有分别知的特性，所以被这么认为也是无可奈何的事。对无分别之分别有体验的人，说心也好，说法身也好，说佛也好，他都能领会这些指的是什么。历史上，这些词语，不管是有什么样的意义，也无论它们被怎样解释，被怎样接受，从禅经验本身来看，都是想表述无分别之分别、无知之知、无功用之功用、无心之心。

比如，大珠曾说会是无心。在将这二者置于怎样的关系中时，他问道，是这样的吗？会是知，这个知指的是无分别之分别。于是乎虽说知是心，但如果说知是无心，又该怎么解释呢？他是这么说的：

“汝若未得如是之时，努力努力！勤加用功，功成自会。所以会者，一切处无心即是会。言无心，无假不真也。假者，爱憎心是也。真者，无爱憎心是也。但无爱憎心，即是二性空。二性空者，自然解脱也。”[[76]](#_76__Chu_Zi_Tang__Hui_Hai___Dun)

这样的意思，以各种表现形式记载于禅录中。也就是说，在离开分别知的时候，自然而然地就打开了解脱之路。解脱之路就是无分别之分别。迷失在分别二途的时候，无分别便不能会，所以就彷徨在为爱憎二心而烦恼的真假歧路上。前文之所以言“用功”“努力”，那都是因为迷失于二途，不知如何是好，所以才要想方设法解决“怎么办”的问题，想穷究分别的去处。这种努力一旦成熟，自然就有会，有知，透彻无分别之分别。于是就懂得心之无心、无心之心。所谓懂得，只能是心无心、无心心，除此无他。这里没有分别程度的分别，没有假，也没有真，没有爱，也没有憎，没有无爱，也没有无憎，所有对立的世界——普通的对立世界，被一扫而空。这就是二性空。所谓二性空，不是单纯否定对立，而是让对立就那样地存在，在那其中有别个世界。所谓别个，不是说和对立有别，而是无分别之分别，是无对立之对立。在此大珠把它叫作“无心”。这个无心跟上述的心是同一个意思。般若式即非的逻辑总是这样展开的。

法身、心、知（即无得无证）的关系如前所述，可以得到认可了。法身不是分别知的对象，但是试图只根据分别知来判断事物的人，容易抱有那样的错觉。法身使知成为客体，所以一旦理解清楚知之为何物，也就会明白法身是指什么了。大乘经典中有时将法身分为五种：（一）实相法身；（二）功德法身；（三）法性法身；（四）应化法身；（五）虚空法身。这种分类方法非常不科学，但是却非常便于了解迄今为止人们是从哪些方面去观察法身（即心，这里用哪个都可以）和它的功能、特性的。

首先，按照大珠的说法，实相法身是指知心不坏。不坏之心不在别处，而是这样一种心境，即无分别之分别乃是构成寻常分别的基体的东西。所谓使知成为客体的就是法身，就是这个意思。其次，功德法身虽说“知心含万象”，但这里也有无分别之分别。如果从分别的角度来看无分别，可以说是含千差之诸法（万象）吧。“含”不应从空间上来解释，而必须从时间上来看，其意思是今时含无量劫的过去和未来。再次，法性法身，它是知心无心。心是无心，就是说分别是无分别。换言之，就是无分别之分别、分别（心）之无分别（无心）。这是法性之义。从分别的角度看，法这个客体中有某种不变性，我们不能把这种想法叫作法性。从无分别的角度来看，既没有法性，也没有法身，是二性空，但这个空不是相对空，而是绝对空，所以是了了常知底。由此打开了与分别知妥协的道路，权且称作法性吧。第四种应化法身，大珠的解释是随根应说之义。我们平时所说的三身中的应身与此相当。但是这里的根不是机根之义，而是五根的根。应身之时，佛变身的作用与众生的机根相应。但是在现在的场合，其意思是，无分别知在耳根变成闻分别，在眼根变成见分别。最后，虚空法身，大珠说，它是知心无形不可得。实相法身讲“心不坏”，法性身讲“心无心”，现在讲“心不可得”，这些都是从分别知的角度来看同一物，并赋予它不同的特性。所谓心无形，就是一说到心，一般都会客观地、分别地认为好像有一个特殊的对象，所以为了表述其并非如此而如是说。不可得是分别上的事情。毋庸赘言，无分别之分别总是在分别的角度说不可得。[[77]](#_77__Chu_Zi_Tang__Hui_Hai___Dun)

大珠最后说：“若了此义，即知无证。不得无证，即是证佛法。”[[78]](#_78__Chu_Zi_Tang__Hui_Hai___Dun)这个无证——不可得——只是无分别之分别的意思。“见即是性”，若除见之外无性，除性之外无见，则无得无证。这就是无分别之分别、心之无心。所谓证佛法，就是无证之证。无功用行为就出自这无证之证。

证、见、知、悟、了——都是指同一种禅经验。毋庸赘言，这不应与平时所说的经验或意识或认识或觉悟等同视之。可以说禅经验比用这些语言表述更加深刻。平时所说的意识，属于佛教词汇中的见闻觉知的世界，是分别，只有在能所相对方面才能这么说。禅经验本不是离开了见闻觉知的东西，但也不是见闻觉知本身。可以依照见闻觉知，来看非见闻觉知。因此称作无分别之分别，或心之无心，或无觉之觉——妙觉、等觉。

## 能所的分别

心从这里出发，神从对面进来，在邂逅的一瞬间，产生了认知经验——这样一来，我们就不得不经常起卧在分别的世界中。

认知经验的一般性是能所相分。否则便没有看和被看，因此就不可能有经验。所以普通的见闻觉知将分别心置于此，并将与此相对之物置于对面。在经验神的时候，相对于这里的觉知分别心，将独一主宰的神或者最高的存在摆在对面。心从这里出发，神从对面进来，在邂逅的一瞬间，产生了认知经验——首先我这样叙述分别意识上的觉知现象。但是这样一来，就不得不经常起卧在分别的世界中，因此既不知道对面的神（存在），也不知道这边的心了。若是这样，哲学家是不会满足的，况且对于寻求宗教的人来说，也不能仅仅停留在觉知那种现象上。无论如何，一定要找到突破这一悖论的道路。人本来就是这样形成的，因此不能说不需要这种突破。换言之，必须洞悉无分别之分别。假如在分别意识上有欠缺的人已经形成，那么就要设法找到充实的道路，而且这条道路肯定就在某个地方。有求必应，无论是佛教，还是基督教，抑或是任何一种宗教，都对此深信不疑。不仅仅在一般的意义上相信，而且事实也是如此。宗教所说的信，具有洞悉无分别之分别的意义。它不是分别意识上的对象性的知，因此对神的经验、对存在的把握就不是见闻觉知上的现象。只要徘徊于此，就不可能得到禅的经验。

真正的见神经验或见佛经验，与禅经验中的见性是一样的，见即是性，性即是见，见神或佛的一定是神（佛）自己，一定是神（佛）在看神（佛）自身。于是这里就有一种觉知，不仅是见，而且有知见者。原本这个知和那个见是同一物，但作为对人类知识的制约，使用了如同是两种东西的表述，这就是无分别之分别。谈到二性空的时候，已经将二置于其中，而且不得不将其叫作空。实际上，二性不是二，空亦不是空。如果是了了常知，那么既没有知本身，也没有了了。而我们却总是在以人类逻辑的条件来谈论它。于是这里便有了大珠所说的“知自然者”的妙境。人类因此而有了生存的意义。

一方面想安置心、意识、认知者、能知者这些具有分别性的东西，另一方面又想安置存在（其中装进了神、佛），并以此来说明人类的经验，这仅从分别意识的角度来看，还是妥当的。但是在其背后有一颗不明白的心，在其对面有一个不明白的存在，即使想在两者接触之处说清某些明白的东西，那也不能是穷极底。科学是分别意识上的工作，因此在这方面的大显身手得到人们的首肯。只是包裹着分别意识的前后两个“不可解”将如何处置呢？说一声“不知道”而弃之不顾，分别意识上确实也是这样做的吧，但是有的人总觉得不能这样。分别意识不是人类意识的全部。已经说出分别的时候，就有了让分别产生的东西。这不应该是分别。分别永远在分别，没有穷尽，这是分别性本身的特性。对于认知现象来说，因放任能所，而必须有非能所的东西。不将它仅仅作为逻辑的要求，而必须在经验事实中来看待。禅正是立足于此。从这一立场来看，站在认知现象的前面的东西和在其背后的东西，在分别知上是两个“不可解”，但在无分别之分别中绝不是“不可解”。在禅经验中，两个“不可解”在分别认知上得以消解。只要不能出现在分别之上或之外，就不可能有消解的事实经验。分别常常立在百尺竿头[[79]](#_79__Bai_Chi_Gan_Tou_____Bai_Chi)，左顾右眄[[80]](#_80__Zuo_Gu_You_Mian_____Zuo_Kan)，但栅栏却没有打开。由此再进一步，就会经历到无分别之分别。从此产生大机大用，无功用行也成为可能——禅者如是说。

只要站在分别意识的竿头，前面就有无限的“不可解”，后面也有无底的“不可解”，自己的脚底总有一种酸痛的感觉。这是因为我们体会到分别的竿头就如同最后的立场。不可解的惊涛骇浪从前后左右涌来。禅经验告诉我们，跳下去吧，跳进这个“不可解”——那是因为分别而不可解——之中吧。因为跳进从分别角度看到的“不可解”之中，“不可解”自然而然就消失了，同时眼前的人也体会到无分别之分别。于是因为这种体得，分别的竿头不再胶着，分别具有了无分别的自由性和创造性。如果失去了分别必须立足于分别之上的理由，就不会再为无限的分别而烦恼。如果变得与刚才的“不可解”一起起卧，那么有时就可以站到分别的十字路口，左转右转，也可以站在无分别的孤峰顶上，沉浸在悠远之中。

一旦进入这种境界，两个“不可解”便成为二性空，就是不一不二的无分别。也可以说只是一个无分别，但这个一不是数字，所以是分别之无分别、无分别之分别。由于被认为是两个“不可解”交叉点的认知现象而将不可分的“不可解”看作自我分裂。换言之就是无分别之分别的本质。如果从这里出发，那么分别意识具有无限无极的分别性，同时又将无分别包含在其中，所以是无限的限定、无极的极限，是矛盾的自我同一性。到此方能道明禅经验。经文云：“佛真法身，犹若虚空。应物现形，如水中月。”我觉得这句经文的意思是弄懂了。如果不从法身——虚空——不可解的角度来看，而从应物现形的角度来看，那么就是“万法同时”，而且是“一念知一切法”。更详细地说，就是“现前心通，前后生事，犹如对见，前佛后佛，万物同时”[[81]](#_81__Chu_Zi_Tang__Hui_Hai___Dun)。说到现前一念时，其中有前事（念），有后事（念），而且其一念之中与过去和未来的万物（万佛）一时、同时相对相见。“现前一念”说的是见性经验。禅以这个场合为终结，欲从这里展开所有的思想和行动。

## 埃克哈特的眼

埃克哈特的眼是成立于无分别之分别上的自己。如果这只眼见外而不见内，见内而不见外，那么它就只是肉眼。

据说埃克哈特[[82]](#_82__Mai_Si_Te__Yue_Han_Ni_Si__A)的一只眼可以一眼看穿内和外。内是心，外是万物，或者说内是神，外是自己。如果用前文所用的词汇来说，那么内是无分别，是无心，外是分别，是心。可以一眼看穿内外的那一只眼就是无分别之分别、无心之心。在此，知的眼一时照破内外、有无、肯定否定的两界，因为埃克哈特的眼只能是知。从分别事上的经验来看，虽然有心理学的觉悟，也可以讲逻辑学的要求，但是不能构成禅经验的知。从见闻觉知的角度来看，甚至连同一事象，其一方面也仅仅是分别，另一方面才刚刚有无分别之分别，这些是由是否通过了见性经验决定的。

埃克哈特的眼是真正意义上的自己，不是分别意识上的自己，是成立于无分别之分别上的自己。这个个是千差诸法之一，但不仅仅是个。一方面有千差，另一方面有超个——也就是说是具有两重性的个。只有这样的个，才能言说自己。寻常的分别意识上的自己是自己，但也因为这个自己，才有埃克哈特的眼，见闻觉知才成为可能。但仅仅如此还不能产生无功用的行为。不是说要舍弃这个自己的个多性，我更想说的是，正相反，或许整体上都有超个性。如果只是如此，超个性也什么都不是，什么作用也没有。此和彼必须相依相助，换言之，必须要有埃克哈特的眼，必须要有如前所述的知。这样说来，虽然有充分的可能可以从分别意识的角度来理解，但这就像前文反复说的，必须体认到，这是通过见性经验之后得来的。

“不可解”看“不可解”，无分别分别无分别，听起来的确很奇怪。只要站在分别意识的一边，就是这样。但是如果明白这个见，这个分别，都是埃克哈特的眼，那么就能立一切法。见即是被见，这不是普通的不二，还不能忘记在其间有眼作媒介。但是这个眼原本就不是作为见和被见之间的别个的存在。说到见和被见的时候，作为逻辑的顺序，那里已经有眼存在，但是这只眼从时间上来看，不是一开始就在那里的。在言说被见即是见，见即是被见的时候，那就是迅速成立的眼。这都是道理上的，但通过这样的说明，可以理解禅经验的事实。

见和被见，都是无分别的“不可解”，但这只眼一旦被点出，似乎从分别意识的角度多少能够理解一些，能够加以分别。但是这只眼一旦胶着在分别意识上，那么见和被见就会分离，就会失去自我同一性。这就叫作堕入魔界。堕入魔界并不是坏事，但是胶着一边却不免是过失，所以才说“一念瞥起便落魔界”[[83]](#_83__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。这是因为停顿在一念之上，忘记了这个一念将从佛界通向魔界，从魔界通往佛界。埃克哈特的眼如果见外而不见内，见内而不见外，那么这只眼就被封闭在千差万别的个多的世界中，丧失灵眼的功能而不再是眼了。如果被钉在分别界，也仅仅是肉眼。当然，佛魔、有无、是非、能所等两界也不能尽收在一眸之下。

## 佛魔一念

从佛界来是因一念，往魔界去也是因一念，若要了知佛魔两界的根底，洞悉一念瞥起的本质，除了回归各自的体验，别无他法。

有僧问云岩的昙晟[[84]](#_84__Yun_Yan_Tan_Sheng_____Su_Xi)：“一念瞥起，便落魔界时如何？”昙晟答：“汝因甚么从佛界而来？”

显然，从佛界而来是因一念，往魔界去也是因一念。假如已经因一念而分别了佛界和魔界，那么无论往来于何处，都是因那个人的分别的行动。若停滞于分别性，便是去魔界；若看无分别之分别，则那一念便入佛界。埃克哈特的眼就是昙晟的一念。问道禅僧对于一念的起灭毫无了知，因此也不懂得应对之术。昙晟反复问：“会么？”僧答：“不会。”于是昙晟告诉他：

“莫道体不得，假使体得，也只是左之右之。”

意思是说，不要说不会，不会是最亲近的。即使说会了，这时也已经偏离了目标。虽然要洞悉一念瞥起的本质来看佛魔两界的根底，但若说“见了”，那么那个见就已经不是见了——必须如此言说的，就是昙晟的所见。

“不可解”与“不可解”相交加，在其尖端的顶点，有超分别的觉知的时候，上自有顶天[[85]](#_85__You_Ding_Tian_____Se_Jie_Zh)，下至奈落[[86]](#_86__Nai_Luo_____Di_Yu)底，一脚踢翻，抓住“独坐大雄峰”的消息。而且因为这种经验是言语道断[[87]](#_87__Yan_Yu_Dao_Duan_____Yi_Yi_S)，所以无论被问什么，都说不会，无论被诘责什么，都说不识。

道吾的圆智[[88]](#_88__Dao_Wu_Yuan_Zhi_____Tang_Da)从其师的居所药山下来，到五峰时，五峰问他（圆智），认识他的师父药山和尚吗？这是个多余的问题，是没必要问的。他从药山来，没有不认识药山的道理。尽管如此，五峰这样问，大概是想试探圆智所具有的禅经验的真实性吧。圆智非常清楚五峰的用意，答曰：

“不识。”

“不认识。”这样的回答很生硬。这是不识尤亲，向上的机微不限于语言文字的表达。除了道吾圆智的回答，再没人能道得出。知不到处，不可能道着。若道着，则头不生角。祸事一个接一个地发生。不能给分别设界限。但是五峰并不满足于此，不刺破敌人的要害，绝不善罢甘休：

“为甚么不识？”

“为什么不认识？”又放了一箭。但圆智依然故我：

“不识，不识。”[[89]](#_89__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

顽固到底。大概是因为除此之外再没有可回答的了吧。站在两个“不可解”交加的尖端的人总是这样回答。达摩的“不识”也不外乎此。但是不可知论的“不识”是分别意识上的，与现在谈的绝对没交涉，这是不消说的。

在这里我想再说一句，前述都是将“不可解”一分为二来谈的，这是因为以见之的眼为中心。如果从“不可解”本身来看，就没有两个，也没有一个。所谓“本身”也已经是白云千里了，这也如同前面所说的“不识”。不识是相对于识的，所以不识当中已经有了识。云岩的昙晟所表述的意思是，体不得也好，得也好；不会也好，会也好；道不得也好，得也好，这些都不过是赚杀[[90]](#_90__Zhuan_Sha_____Ying_De__Bo_D)许多的人而已。确实如此，人们也总爱说“不可无言”。可以说唯有禅者的方法才能打破这种僵局。

我记得以前曾讲过太原孚上座[[91]](#_91__Tai_Yuan_Fu_Shang_Zuo_____S)入禅的经过，这个人最终在雪峰义存座下终了一生。有一次，玄沙想讨论上座的所得，在征得雪峰的同意后，去拜会上座。孚上座正准备洗澡，在井旁打水。玄沙首先开口：

“相看上座。”（意思大约是，初次见面。）

“已相见了。”

“什么劫中曾相见？”（天地开辟之前，什么时候相见的？）

虽然这是套他的话，但孚上座没有上当。他从一开始就知道玄沙非等闲之辈，也知道玄沙为什么来浴室找自己。这就好像我们正巧在谈着逻辑、思维、概念等，循着分别的路途，喘息着想在哪里歇歇脚。孚上座过去也想利用各种概念、逻辑来探究存在或法身。现在早已不在那里了。因此说道：

“瞌睡，作么？”[[92]](#_92__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)（大概可译为，还是别说梦话了。）

可能有人完全不知其意吧。确实应该指责。如果结局是因为充满矛盾而不知所云，那么哪个是巧妙的或恰当的方法呢？下面再举一例。

鼓山的晏和尚[[93]](#_93__Gu_Shan_De_Yan_He_Shang)来到太原孚上座这里，他问：

“父母未生时，鼻孔在什么处？”

《六祖坛经》曾提到父母未生以前的本来面目。在没有出生以前，你的鼻子是什么样子的？这是个很突兀的问题。禅问答已经习惯于处理这样的公案，所以禅者并不惊讶，但是对一般人来说这是极其不近情理的提问。也就是说，这个问题可以看作在询问分别意识产生以前的认知是什么。在埃克哈特的眼还未睁开的时候，内外两个“不可解”去哪儿了？孚上座对此没有立即回答，而是说：

“老兄先道。”（你先说说看。）

这不像回答，倒像不经意地点点头说“您先请”，或者在试探问者的见解。然而并非如此。孚上座为父母未生前的消息打开了一条路。晏和尚坦率地说：

“如今生也。汝道在什么处？”

就是说，“刚刚已经出生了。在什么地方？你倒说说看”。孚上座摇头道“不肯”。晏和尚的见解未必未到，这样说也是可以的。但是要想让孚上座首肯，还需要再下些功夫。晏和尚不得已问孚上座的意见，上座这次也没有直接回答，好像在说完全不相干的事儿：

“将手中扇子来。”

意思是，“把你手中的扇子借来一用”。这确实是巧妙的回答。晏和尚这次又没有成功。他按照要求，将扇子递了过去，然后又重复了前面的问题。上座什么也没说，将扇子放在下面。晏和尚手足无措，不知如何是好。上座“乃殴之一拳”[[94]](#_94__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。上座觉得实在没有别的办法，便给了他一拳。晏和尚只在概念上探讨未生之前的问题，所以“如今生也”也没超出这个范围。

如前所述，这样的问题必须在分别知以外的地方处理，所以也可以说像禅者那样的做法乃捷径。本来这也绝不是十全十美的。在某种意义上可以说没有超出分别知的范围。如果到了卓越的哲学家那里，即使不能避免某些迂回曲折，但也还是会指出一些解决的方向吧。关键是，除了回归各自的体验，别无他法。我坚信，像上述哲学的、宗教的、超逻辑的问题的解决方法及其表述，采用禅这种确实很独特的形式，在东西方思想史上都是值得大书特书的。

## 宇宙灵

宇宙灵在个多中生生死死地活着，并以自觉的方式将其功用（用）表现出来。

禅者之所以能以其特有的表现形式将宗教体验表象化，就是缘于汉民族原本就有的心理上的独特性，而我想说的是，这里面还有更深奥的可称为“宇宙灵”的作用。

不知道“宇宙灵”这一词语是否合适，总之从人类的角度来看，宇宙是活的，不是保持静止、寂然不动的静态。所谓“活”，就是在个多方面虽有生死，但生死其生死，且在其中有不生，即不生的生或无生的生。这就叫宇宙灵。人们给它起了各种各样的名称，但是我在这里权且称其为“宇宙灵”。这个灵在个多中生生死死地活着。生最单纯的原型是动。这是物理性，是电子的旋转，是原子的吸引与排斥，是电的阴阳性等。换言之，生就是力，是最原始意义上的力，不是概念性的第二次发展的力，是所谓单纯地动这一意义上的力。

将之加以限定，可以说灵就是力。这种物理的、机械的、化学的力一旦跃动起来，成为叫作生命的东西，灵的姿态便会更加鲜活地表现出来，而且有了更深的意义。可以说一切生物在这一点上比起物理的、化学的东西更富有灵性。但是他们只知道生死、繁殖，没有自觉的生活。虽然多少有些像心理学上的自觉的影子似的东西，但却没有灵性的、宗教的自觉，没有无分别即分别性的自觉。这些到了人类这里才开始出现。在某种意义上也可以说人类就是宇宙灵本身。但是前面也说过，灵的特质在于运动不止，因此必须说灵永远有无限的可能性。而且因为这种可能性，不能将人类与灵平等看待。灵通过个多的人类，将其中所包藏的可能性无穷地显现出来。因为可能性是无限的，所以显现也是无限的、无穷的。人类作为人类，拥有无限的可能性。可以说全人即全灵，其可能性不出自现成。为什么这么说呢？因为灵的可能性不受时间的约束。说到可能性，其中原本包含时间上的显现的意义，但这是从分别意识上来看的。从无分别之分别的体验的真谛来看，可能性是不可得的，因为可能性是即时地当场显现的全部。在此形成禅者独特的表现形式的基础。当禅舍去印度式的、概念性的、抽象的、文字性的表现形式，发挥大机大用或整体作用的时候，可以说禅就被从人类的、间接的、需要媒介的意向中解放了出来。也就是说，灵以自觉的方式将其功用（用）表现了出来。语言文字原本是人类的产物，其中总是附带着分别性。也就是说，人类逻辑的分别性产生了语言文字。

语言文字的发明给人类的思维带来了难以形容的贡献，这是毋庸置疑的事实，正像0的发现促进了数学的进步一样，也像地图的绘制、天体的照片都使人类更容易地把握环境一样。但是我们不认为数字是实际的个多，也不会说地图本身就是地球，星图本身就是天体。而到了语言文字这里，却想将其自身作为经验的事实本身来接受，这就是我们人类的分别知。毫无疑问，禅发挥出整体作用，实际上就是禅对这种分别知的错误所施加的一大铁锤。语言文字是闲葛藤[[95]](#_95__Ge_Teng_____Shan_Zong_Ba_Yu)，是参天的荆棘林。突破它，并觉悟到灵的功用不是一件容易的事。因此，禅说不立文字，直示单传。不消说，在思维的符牒上，语言文字与数学的数字以及符号是相同的。禅不想通过概念来处理经验，它试图契合经验，企图原封不动地单传经验。禅努力想使灵赤裸裸地表现出它的自觉，因此不得不将语言文字即概念作为媒介来浮现灵的自觉，且不得不亲自使它的选择差异化，必须将大机大用的意义汲取进来。所以禅者使用的语言不具有概念性，只是一种喊叫或者感叹词，或者说只不过是带有性情的批判，也可以说这里体现出禅的本质性的东西。

## 反射性之外的东西

无分别之分别只有在人类灵性的自觉中才是可能的，所以灵的自觉是无分别之分别，无功用之功用，无作之作。

临济的一喝——“不作一喝用”的“一喝”——不是语言。从某种意义上说就是猫的喵喵、牛的哞哞，而临济的一喝是灵的自觉所发出的，不单是本能的、动物式的无自觉性的声音。踩到猫的尾巴，猫就会喵叫一声；打到人的头上，人就会喊“疼”。这些都是反射神经的作用，但喵声还没有通过灵的自觉，普通人的“疼”也与喵声相去不远。只有对那些在灵的功用上体会到无分别之分别的人，“疼”才有反射性叫喊之外的意义。禅的意图正在于此。因此禅经验是冷暖自知之外的体验，必须在感觉的直接性之上加上作为灵的自觉。只有听到还未生的乌鸦的叫声，猫的喵叫才具有灵性的意义。如前所述，太原孚上座偶然站在仓库前的时候，有一僧来问：

“如何是触目菩提？”

僧人想说的是：“人们以为，无论是什么，眼睛所看到的都是佛道（菩提），请您说一下其中的含义。”某些人很无聊地评论说，如此看来，佛教就是泛神论。这先姑且不论，问道禅僧想探寻的是“触目菩提”的含义。这时，孚上座用脚踢了一下趴在两人旁边的小狗崽。小狗“汪”的一声跑了出去。禅僧不明白孚上座为何做出如此调皮的动作，没有说话。上座说：

“小狗子不消一踢。”[[96]](#_96__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

他想说的是：“这小狗崽，真是不值一踢啊。”禅僧还是不明白，无论怎样被视为小狗，都是不得已的事，因为关于灵的功用，他还没有无分别之分别的自觉。小狗的汪汪还只是汪汪。在还没有听到不叫的狗的声音的时候，即使从早到晚这里也汪汪，那里也汪汪，也还是无法明白触目菩提。孚上座想通过小狗的汪汪来唤醒问僧灵性的自觉。但是时机未熟，禅僧只接受视同小狗，而没能领会更高的境界。虽然从逻辑上说是无分别之分别，但结果却是不消一踢。

灵是力，且发挥功用，但如果没有自觉，就不是灵。当灵是个多时，自觉才被唤醒，而且必须是人类。若没有人类，宇宙灵就不能表现为灵。不可想象在没有人类的地方会有灵。因为事实上，即使有，也等同于无，不会发挥灵的功用。由于临济的一喝或者德山的棒子，灵成就了自己的功用，换言之，宇宙灵通过这个功用而存在，为世人所知。但是实际上却没有可让他人知晓的东西。为什么这样说呢？因为无分别之分别只有在人类的灵性的自觉中才是可能的，在这种可能成为现实，或被体验的时候，才是乾坤唯一人。从这个意义上讲，它是真正的唯心论，是真正的神人同体说。

现在，虽然将德山的棒子与临济的一喝一起拿出来作为引证，但是必须在德山的棒头看到宇宙灵的功用。据传德山经常说“道得也三十棒，道不得也三十棒”[[97]](#_97__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)。假定道得是肯定，道不得是否定，肯定也有过错，否定也是乖离，那么怎样做才好呢？它处在分别知的境地的时候，常常会成为烦恼的种子。但是，用分别知的逻辑终究捕捉不到灵，必须一棒打破其两边。而且在这个打破的时节还要看到德山手中的棒子挥向天空。这也被称为“八角磨盘空里走”[[98]](#_98__Yu_Chu___Yuan_Wu_Shan_Shi_X)。要看到这个，还必须是埃克哈特的眼。但是这只眼哪怕稍微凝视一下，德山的棒子也肯定会像雨点一般落在你的头上。必须在德山的棒头看取宇宙灵的功用，但是“看取”哪怕是瞬间停下它的影子，灵也已经不在那里了。一旦说灵的自觉是无分别之分别，那么这听起来似乎很合乎逻辑，但最终一定是无功用之功用、无作之作、江月照松风吹，永夜清宵何所为[[99]](#_99__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。觉即用。

## 用是知，知是用

在个多的自觉方面，只有宇宙灵的功用被认识，灵才是灵；如果人类自觉的背后没有灵，它也只会是感性的东西，二者彼此相依才会形成无分别之分别。

宇宙灵对其自身来说是含混不清的，甚至可以认为是无，但是因其功用而被知晓。在个多即人类的自觉方面，只有它的功用被认识，灵才是灵。但是人类的自觉——不是心理学的，而是灵性的、宗教的自觉，如果背后没有灵，那么它只会成为感性的东西。仅靠冷暖自知，不是禅经验。虽然要通过冷暖自知或见闻觉知、心理学的自觉、生物学的感性，但在此之上还必须再加上一个被命名为“灵性的”的东西，因此灵作为灵就是无，自觉作为自觉就没有意义。只有彼此相依，才会形成禅经验。在此被叫作无分别之分别、分别之无分别。从中可以读出“二由一有，一亦莫守”的含义。不知道灵性的东西是不是一，但是假如谈起个多、万有的话，那么除了叫作“一”，再没有更好的了。不是0，也不是数学上的1，但既然是个“什么”，那么叫作“一”，也最好以分别知的方式来叫。但是禅有禅的独特性，它用自己的方式来表述其间的消息。在此试举二三例。

权且命名为宇宙灵的东西，在佛教中有时称作“法身”，是三身——法身、报身、应身——之一。可以看作从人格的角度来表象绝对的存在，有时这就是禅问答的主题。云门文偃与某僧就法身的问题问答时，云门问：“您是如何领会法身的？”僧答：“与么，与么。”也就是“是呀，是呀”之类的意思，是对存在或事实的首肯。这时，禅僧可能想说“法身就是这个身”吧。也可以认为是这样的解释，即“不可解”的宇宙灵就是不可解。云门说，这样一来，引不出法身。于是云门接着问：

“这个是长连床[[100]](#_100__Chang_Lian_Chuang_____Seng)上学得底。我且问你，法身还解吃饭么？”[[101]](#_101__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

那样的回答只不过是昏昏沉沉坐禅时猛然想到的，是抽象的，是与日常无缘的梦幻般的肯定。云门说，就这样的法身而言，“无”也是一样的。之后他又问：“法身要吃饭吗？”实在是古怪突兀的问题。我想说，若说到宇宙的最高原理、宇宙灵之类的问题，那是非常高贵的，不像我们这样还具有吃饭之类的生物性或动物性。云门的问题一定会被看成是冒犯宇宙灵的威严的。禅僧语塞，不知如何回答，于是沉默不语。

但是，灵之所以为灵，就在于它不能只作为“灵性的”东西就够了。若是这样的话，它就不能映在埃克哈特的眼中，而且靠我们的眼睛也不能看到。灵必须成为肉。不能说肉本身就是灵。但成为肉，而不出现在我们之上的灵就是无，对我们毫无意义。宇宙灵也一定会成为雪隐[[102]](#_102__Xue_Yin_____Ce_Suo_De_Yin)的麻烦。于是在成为麻烦的地方，灵完成了它的意义。法身肯定要“解吃饭”。一说到从崇高到卑俗，总觉得会使人发笑，但这是分别世界的事情。虽说如此，也不能说尊卑贵贱一切平等。尊贵是尊贵，卑贱是卑贱，而且不论哪个都在分现或表象宇宙灵的地方，丈六的金身佛成为一茎草，一茎草也成为丈六的金身佛[[103]](#_103__Yi_Jing_Cao_Yu_Zhang_Liu_J)，一点儿也不感到凝滞。只是我们要注意，在宇宙灵与己灵的即非性的关系中，要有正确的认识。

## 法身

“法身”分为法身边的事和法身向上的事，如果没有般若的即非逻辑，就不能深刻理解法身。

有的时候，不将法身看作三身之一，也不看作宇宙灵、己灵，而是从绝对存在的角度来看法身。但是这样严格限定地言说，便不是禅者的得意之处。似乎明白，又似乎不明白的地方——这里有实际的人类生活，会变成摩诃不可思议[[104]](#_104__Mo_He_____Fan_Wen_mahaDe_Y)或不思量底思量，但禅者的意图是做到思想永远清晰，而且井然有序。因为这样做才是分别思想的存在价值。总之，禅者赋予“法身”这一词汇非常独特的意义，分成法身边的事和法身向上的事。

疏山匡仁[[105]](#_105__Shu_Shan_Kuang_Ren_____She)是洞山良价的弟子。一次，他对上堂说：

“病僧咸通[[106]](#_106__Xian_Tong_____Tang_Yi_Zong)年前，会得法身边事。咸通年后，会得法身向上事。”（病僧，即自己）

也许正因为他是疏山，所以才会说出这样的话。法身向上之事似乎也叫透法身句。后来学禅的方法逐渐进步，形成这样的步骤，即将法身（或叫理致）作为初入，然后是机关，然后是向上。从日本的江户中期[[107]](#_107__Ri_Ben_De_Jiang_Hu_Shi_Dai)开始，经白隐禅师等人之手，形成法身、言诠、难透、向上这样的顺序。无论哪个，在完成禅经验方面，分为两大阶段是比较合适的。探寻古人的经验轨迹，则可作如是观。初入的经验和向上的一路之间，在客观看到的理的方面，虽然看不到丝毫相异，但在个多的心理体会这点上，却能寻到可称为“进展”的痕迹。也许不应说在心理方面，而应该说是在无分别之分别的方面，过去的体得更增添了光彩。不管怎样，疏山上堂区分了法身边事和法身向上事。这时，云门上前问道——

问：“如何是法身边事？”

答：“枯桩。”

问：“如何是法身向上事？”

答：“非枯桩。”（枯桩，枯朽的木桩、树桩。桩子，不是什么像样的东西，枯朽的树桩，更是不值一提。）

云门不满足于此，更进一步问道——

问：“还许某甲说道理也无？”

答：“许。”

问：“枯桩岂不是明法身边事？”

答：“是。”

问：“非枯桩岂不是明法身向上事？”

答：“是。”

云门希望这样一步一步地触及问题的中心。疏山对每一个问题都持肯定的态度。这时云门转变角度问——

问：“只如法身，还该一切也无？”

答：“法神周遍，岂得不该？”

云门先已确认了疏山对于法身的见解，这回他想从个多的角度看看个多与法身的关系。于是，云门指着旁边的净瓶——

问：“只如净瓶，还该法身么？”

一般认为净瓶为法身所摄，但被限定为净瓶的个多同时兼为法身，这在某种意义上被肯定，但在某种意义上又不被肯定。关于这一点，云山想知道疏山的见解如何。

答：“阇梨莫向净瓶边觅。”[[108]](#_108__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

法身即净瓶，净瓶即法身，但又不能这样将两者完全地视为同一。法身作为法身，与枯桩、净瓶等个多相对；枯桩、净瓶作为各自的个多，是与法身不相容的存在。但是要原封不动地保持这个对比、这个矛盾，在枯桩上看法身，又在法身之中看枯桩。无论是哪个因为哪个，其存在都是可能的。但是法身不应在枯桩或净瓶这边来求，换言之，当个多被视为个多时，从这里就能看到法身，但是因为法身不是个多，所以不能把它作为独自的存在来接受。一旦这样接受，法身也就消亡了，个多的世界也消亡了。与其说消亡，不如说被认定的我们的世界已不再是世界。如果没有认知，也就没有认知的对象。

疏山给云门的回答可通过前文所述来解释。净瓶不是原来的净瓶，枯桩亦如此。不论哪个都必须经过一次否定。枯桩（净瓶）非枯桩（净瓶），只是将它命名为枯桩（净瓶）。如果没有般若的即非逻辑，就不能深刻理解法身边事和法身向上事。但并不是有逻辑就有经验，而是给经验的可能赋予逻辑而已。

## 一人

法身的一人与现身的一人以怎样的关系发挥功用？二者两两相对，且不失回互性和自我同一性。

在禅宗中，法身的人格化不像净土宗那样带有具体性。我们平时将人的心的功用分为知、情、意[[109]](#_109__Zhi___Qing___Yi_____An_Xin)。若将这种区分方法应用于此的话，那么净土宗更加倾向于情性，罪业意识强烈。禅是非常知性的，厉行意的修行。因此，法身是那个且单一的一人。有时也是坐具，也是拂尘，甚至还是枯桩、干屎橛[[110]](#_110__Gan_Shi_Jue_____Yuan_Zhi_S)。但是净土宗思想，究其根本，是与禅宗思想关系非常紧密的。禅宗的一人大多也具有可以佛格化的倾向。只是因为从历史的角度来看，禅总是包含着印度式的静观性和中国式的力用性，所以有时会很突出地表现于外。

下面所引的问答体现出法身的一人与现身的一人以怎样的关系发挥功用。这些公案也有助于了解上文一直絮絮叨叨地解说的宇宙灵与己灵、无分别与分别、唯一与个多等思想在禅中是怎样被接受的。

云岩昙晟煮茶时，同僚道吾问道——

问：“煎与阿谁？”

答：“有一人要。”

问：“何不教伊自煎？”

答：“幸有某甲在。”[[111]](#_111__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den_1)

乍一看，似乎只是无关紧要的日常谈话，而且言辞中似乎也没有任何幽玄的暗示。“这个茶煮给谁呀？”“这个呀，有人想喝。”“那人自己不会煮吗？”“因为正好我在这儿。”只是这样的一问一答。如果从分别知上进一步评判其中所包含的意义的话，就是这样的：“有一人要”的“一人”，他自己不能煮茶，而且也不可能只有一人要茶。因为有“幸有某甲在”的这个“某甲”，所以能够通过他的手煮茶，而且刚才说要茶的一人也通过这个某甲发挥了要意识的功用。“一人”和“某甲”，不是处在分别性的个多的世界。但是，所谓要这个功用，所谓煮这个功用，如果不是某甲所在的分别或个多的世界，是无法成为现实的。要也好，煮也好，只有在现实的个多的世界才可以说。但是，如果其背后没有“一人”，那么现实就不是现实，个多也不能维持其个多性。也可以说“一人”如果只是自己的话，就不煮，或不能煮。无论如何也必须得是“某甲”。某甲只是某甲的话，既没有要，也没有煮。如此说来，既不是“一人”包含“某甲”，也不是在其之上；既不是“某甲”将“一人”纳入自己之中，也不是自己即是如此。一人和某甲两两相对，且不失回互性和自我同一性。

一日，在玄沙师备的僧堂进行普请[[112]](#_112__Pu_Qing_____Shan_Zong_Ji_H)，僧堂的禅僧们都出去运柴禾。这时玄沙说：

“汝诸人尽承吾力。”（你们大家都在用我的力量劳动。）

师父这么一说，其中正在干活的一个弟子问道：

“既承师力，何用普请？”（要是仰仗您的力量，我们大家还用这样劳动吗？）

对于除了分别知一步也迈不出的人来说，这是最为尖锐的质疑。玄沙的提示本来就是想引出这样的疑问。果然有人中了圈套，于是玄沙呵斥道：

“不普请，争得柴归？”（如果大家不出来劳动，谁来担柴呢？）[[113]](#_113__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den_1)

就是这样的语气。仅凭师父的力量是不行的，没有师父的力量也不行。但现实当中，只要认为有个多的世界，就必须得有普请的人。前面所说的一人和某甲，可以与这里的师和普请的大众相比照着来理解。大众的普请靠师父的力量是可能的，如果师父的力量不是大众的普请，就不会发挥功用。师的力量和普请、普请和师的力量，必须分开考虑，但其圆环性必须要用埃克哈特的眼来看。在此可以谈禅经验了。与其说是经验本身，或许经验的表现方法更好吧。顺便再举一例。

在雪峰义存的僧堂，也有一次大众的普请。雪峰也一起在山里劳动，一只猴子跳到路边。于是雪峰说道：

“人人有一面古镜，这个猕猴亦有一面古镜。”

顺便说一句，从唐到五代的禅僧，不论上下，堂内劳动自不必说，也努力进行户外的劳作。这是禅堂生活的特色。我觉得，这样的宗旨只有在中国才得以发展。我还必须说，佛教通过中国传到日本的确是一件幸事。虽然今天衰退了，但能够追忆禅风佛迹的，也只有日本了吧。师父和弟子一起砍柴、担柴，运枯草、舂米、擦板房，这样的光景只有在禅寺才能见到。所以禅师在生活的方方面面都不忘为弟子阐发禅理，弟子也努力不使日常生活与学禅分离。

雪峰看到猴子，立即给大众以启发。然而，跟大众一起劳作的人并非都是无眼子了，其中也隐藏着能人。这次就有一个名叫三圣慧然[[114]](#_114__San_Sheng_Hui_Ran_____Tang)的临济门下的杰出人物。听到雪峰的启发，他说：

“旷劫无名，何以彰为古镜？”

这不是可被限定为古镜的东西吧。超越时间和空间的绝对者虽然称作宇宙灵、法身，但也都已经被限定了。人们的古镜、猕猴的古镜、己灵的古镜、个多的古镜，诸如此类一旦命名，无名便没有了，无分别也消失了。彰显就是分别。分别之中没有无分别。无分别非分别。

“敢问和尚以什么分别无分别？要给无名命名吗？”这是三圣的挑战。如果在我们当中向普通人谈论哲学或逻辑的问题，肯定会从说“噢，这是……”开始，然后回顾东西古今的思想史，这样做是否能解决问题都非常令人怀疑。而对方也是一个有名的禅师，因为是单刀直入地诘问，所以讨论不起来，直接就逼近各自的经验事实。曰：

“瑕生也。”（这个嘛，有瑕疵呀。）

这样言说的意思就是旷劫无名，在自性清净、本来无一物的古镜的镜面上出现了阴影。在反省“何以”时，无分别被分别，分别就是无分别的阴影，就是瑕疵。但是，无分别状态下的分别什么也不是。仅凭师的力量担不了柴，只有一人就不煎茶，就煮不了茶。但是一开始煮的话，这茶就有时煮得好，有时煮不好。如果一人变成两人，变成三人，变成千万人，茶也不会惠及每一个人吧。于是，麻烦出现了。古镜变得满是瑕疵，但是，古镜却不失其作为古镜的理由。古镜只是有瑕疵，古镜的本来性即它的光照仍会熠熠生辉。师的力量的场合也是一样。普请的人越多，所担的柴越重，越能看到师的力量。“瑕生也”没有妨碍古镜的无名性。瑕疵可以再生得多些。但是如果看到这个瑕疵，且被它吸引，那么古镜就完全失去了它的光彩。分别不是离开无分别之后的分别，必须是无分别之分别。但是这样说的只是我们这些俗人，禅师之间则大不一样。三圣说：

“这老汉着甚么死急？话头也不识。”（哎呀，狼狈一些也无妨啊。和尚连话头也听不懂吗？）

总之，可以像火烧眉毛那样吵嚷着“瑕生也”什么的。无分别之分别、古镜的瑕疵或阴影，这些东西本来就是应该有的，可以任其有无。如果不生瑕疵，那么古镜的光从一开始就不会有。瑕疵无论生多少都可以，生得越多，古镜越亮。这些地方就是三圣反击的着眼点。禅的一问一答，可以看成像击剑一样，也可以看成寻常普通的话题。因此雪峰说：

“老僧住持事繁。”[[115]](#_115__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

雪峰又恢复到平常说话的样子。没有什么难的。“啊，是这样呀，最近常常忘事呀。”这么说就够了。的确如此。禅的解释、哲学的推理，什么都不需要。最好是非常干脆地用无功用行来了断。事情的起源似乎是哲学性的、宗教性的问题，结尾却不知如何收束。应该这么说吧——大风一过，剩下无心的月亮在天边闪亮。

## 行脚的法眼

若没有知，无功用的行为就不成其物——行直接与知发生关系。

如上所述，从禅经验来看，无功用行的由来在什么地方，我想我们已大体知道了。禅者又是怎样来宣扬、传播、表述这些经验的，我们也述说了一些。但是，禅者并非都像雪峰、三圣以及其他的禅师那样经过了商量。他们没有忘记在原本的日常生活中探究禅。这里当然有修禅的独特性，但是实际上他们平生都在把我们只是抽象地、概念性地加以处理的问题直接融入到我们的举手投足当中。这样的例子也已经举了很多了，再添一例。

法眼文益是法眼宗的祖师，与华严教派渊源甚深，是五代时的禅僧。他在各地行脚时，与法进、绍修[[116]](#_116__Shao_Xiu_____Long_Ji_Shao)等同学一起去南方，因为下雪，在湖南的地藏院稍事休息。那里的和尚桂琛[[117]](#_117__Gui_Chen_____Luo_Yi_Gui_Ch)问——

问：“上座何往？”

答：“逦迤行脚去。”

问：“行脚事作么生？”

答：“不知。”

三个行脚僧不会是果真知道却说“不知”的吧。人生本来就是行脚，不知道从何处来，往何处去，却像日日行脚不止。桂琛的问题绝不是日常等闲的问题。因此，云水僧[[118]](#_118__Yun_Shui_Seng_____Xing_Jia)针对“不知”，立即接过话来——

“不知最亲切。”

“不知”也有很多种含义。无分别之分别也是某种意义上的不知不会，但是这与不可知论的不知正相对立。桂琛的不知本来就不是三个云水僧所说的不知，而是将后者的字面含义反过来使用。说“最亲切”是为了启发行脚的僧人们。然后，紧接着当时，抑或是第二天吧，这些人就讨论起《肇论》[[119]](#_119____Zhao_Lun________Quan_Yi)中的“天地与我同根”[[120]](#_120____Zhao_Lun______Tian_Di_Yu)之类的了。这时，桂琛说：

“山河土地与上座自己是同是别？”

法眼回答：

“别。”

于是桂琛竖起两根手指。这次法眼说：

“同。”

桂琛依然竖起两根手指，然后起身离开了。桂琛的两根指头暗示着什么呢？法眼和其他两位行脚僧想必都没有完全理解吧，心中不由得生起涟漪也是很自然的吧。

雪停了，三个行脚僧辞别地藏院准备出发，桂琛将他们送至大门口，然后开始了告别的问答。桂琛说：“上座寻常说三界唯心，万法唯识，但假若果真如此……”他指着院子里的石头问：“且道此石应该在你的心内？还是应该在心外？”法眼答：“在心内。”桂琛说：

“行脚人著甚么来由安片石在心头？”（你们为什么将石头挂在胸前到处行脚呢？）

法眼等人至此无言以对。他们此前一直有觉得内心不安的东西，这次终于下决心在地藏院作出抉择。因此在桂琛座下滞留了一个多月，法眼充分表达了自己的意见，并请求指正。桂琛经常说“佛法不是这样”，否定法眼的道理。法眼手足无措，请求给予教诲：

“某甲词穷理绝也。”（我不知如何是好了。）

桂琛见时机成熟，便一语喝破：

“若论佛法，一切现成。”

因此一言，法眼大彻大悟。[[121]](#_121__Zhe_Duan_Gong_An_Zai_Yu)“一切现成”不只是字面的意思，也不是原本如此。首先必须置于词穷理绝，进退两难，生也不是死也不是的地步。如果不到这种地步，无论怎样的“一切现成”，都毫无意义。法眼到此时为止一定不知听过多少次“一切现成”，但都是马耳东风，不明其意，直到这里才开始体会到其含义。禅由此而生。无功用的行为若没有这个知，就不成其物。这是般若式的无知之知，即非逻辑之知，而且是无取舍分别的、没有巧伪的知。因为这个知，才得以使用十二时辰。有僧问法眼：

“十二时中，如何行履即得与道相应？”

法眼说：“取舍之心成巧伪。”[[122]](#_122__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Den_1)

这说明行直接与知发生关系。

注解：

[[1]](#_1_45) 扬眉瞬目——《敦煌变文集·降魔变文》：“行如奔电，骤如飞旋，扬眉瞬目，恐动四边。”《五灯会元》卷五《药山惟俨禅师》，药山惟俨造访石头希迁。“便问：‘三乘十二分教某甲粗知，尝闻南方直指人心，见性成佛。实未明了，伏望和尚慈悲指示。’头曰：‘恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得。子作么生？’师罔措。头曰：‘子因缘不在此，且往马大师处去。’师禀命恭礼马祖，仍伸前问。祖曰：‘我有时教伊扬眉瞬目，有时不教伊扬眉瞬目，有时扬眉瞬目者是，有时扬眉瞬目者不是。子作么生？’师于言下契悟，便礼拜。”

[[2]](#_2_41) 掉臂——典出《景德传灯录》卷三《第二十八祖菩提达摩》。“光闻师诲励，潜取利刀，自断左臂，置于师前。师知是法器，乃曰：‘诸佛最初求道，为法忘形。汝今断臂吾前，求亦可在。’师遂因与易名曰慧可。”

[[3]](#_3_37) 屙屎送尿——禅林常用此语表示日常生活皆可为禅之意。《临济慧照禅师语录》：“屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧，愚人笑我，智乃知焉。”

[[4]](#_4_37) 出自《景德传灯录》卷三《第二十八祖菩提达摩》。“帝又问：‘如何是圣谛第一义？’师曰：‘廓然无圣。’帝曰：‘对朕者谁？’师曰：‘不识。’”

[[5]](#_5_35) 出自《景德传灯录》卷三《第二十八祖菩提达摩》。“帝问曰：‘朕即位已来，造寺、写经、度僧不可胜纪，有何功德？’师曰：‘并无功德。’帝曰：‘何以无功德？’师曰：‘此但人天小果，有漏之因，如影随形，虽有非实。’帝曰：‘如何是真功德？’答曰：‘净智妙圆，体自空寂，如是功德，不以世求。’”

[[6]](#_6_35) 出自《景德传灯录》卷十四《石头希迁大师》。“问：‘如何是西来意？’师曰：‘问取露柱。’曰：‘学人不会。’师曰：‘我更不会。’”师，即石头希迁。

[[7]](#_7_35) 出自《五灯会元》卷八《酒仙遇贤禅师》。酒仙遇贤禅师“偈曰：‘……秋至山寒水冷，春来柳绿花红。一点动随万变，江村烟雨蒙蒙。’”

[[8]](#_8_35) 出自《五灯会元》卷二十《梁山师远禅师》。梁山师远禅师颂云：“三脚驴子弄蹄行，直透威音万丈坑。云在岭头闲不彻，水流涧下太忙生。湖南长老谁解会？行人更在青山外。”

[[9]](#_9_33) 出自唐·玄奘《般若波罗蜜多心经》。

[[10]](#_10_33) 净行——行为清净，不行淫事。

[[11]](#_11_33) 心无挂碍——内心没有任何牵挂。唐·玄奘《般若波罗蜜多心经》：“依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖。”

[[12]](#_12_33) 白隐——白隐慧鹤，日本江户时代中期的禅僧，临济宗中兴之祖。

[[13]](#_13_33) 出自《景德传灯录》卷十《赵州观音院从谂禅师》。“师自此道化被于北地，众请住赵州观音。上堂示众曰：‘如明珠在掌，胡来胡现，汉来汉现。老僧把一枝草为丈六金身用，把丈六金身为一枝草用。佛是烦恼，烦恼是佛。’时有僧问：‘未审佛是谁家烦恼？’师云：‘与一切人烦恼。’僧云：‘如何免得？’师云：‘用免作么？’”师，指赵州从谂。

[[14]](#_14_33) 没交涉——语出《五灯会元》卷九《沩山灵祐禅师》。“僧问：‘如何是道？’师曰：‘无心是道。’曰：‘某甲不会。’师曰：‘会取不会底好。’曰：‘如何是不会底？’师曰：‘只汝是，不是别人。’复曰：‘今时人但直下体取不会底，正是汝心，正是汝佛。若向外得一知一解，将为禅道，且没交涉。名运粪入，不名运粪出，污汝心田。所以道不是道。’”师，指沩山灵祐。

[[15]](#_15_29) 战国时代——日本的战国时代，大约是15世纪末至16世纪末，起于应仁之乱。

[[16]](#_16_27) 利用厚生——意思是物尽其用，使人民富足。《尚书·大禹谟》：“正德，利用，厚生，惟和。”

[[17]](#_17_25) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。

[[18]](#_18_25) 出自《五灯会元》卷十一《临济义玄禅师》。

[[19]](#_19_25) 拶（音zā）——逼迫。禅林多用“一挨一拶”表示学人与禅师互以语言、动作，或强或弱地推挤问答，作为勘验对方悟道之深浅。

[[20]](#_20_23) 河童——日本传说中的妖怪，生活在水中。河童之屁，河童在水中的屁没有势头，喻不足取。

[[21]](#_21_23) 出自《景德传灯录》卷十六《福州雪峰义存禅师》。“问：‘吞尽毗卢时如何？’师曰：‘福唐归得平善否？’师谓众曰：‘我若东道西道，汝则寻言逐句。我若羚羊挂角，汝向什么处扪摸？’”师，指雪峰义存。

[[22]](#_22_23) 出自《五灯会元》卷十三《云居道膺禅师》。“上堂：‘如人将三贯钱买个猎狗，只解寻得有踪迹底。忽遇羚羊挂角，莫道踪迹，气息也无。’僧问：‘羚羊挂角时如何？’师曰：‘六六三十六。’曰：‘挂角后如何？’师曰：‘六六三十六。’僧礼拜。师曰：‘会么？’曰：‘不会。’师曰：‘不见道无踪迹。’”师，指云居道膺。

[[23]](#_23_21) 出自《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。赵州从谂“问泉曰：‘如何是（就道？’泉曰：‘平常心是道。’师曰：‘还可趣向也无？’泉曰：‘拟向即乖。’师曰：‘不拟争知是道？’泉曰：‘道不属知，不属不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁，岂可强是非邪？’师于言下悟理。”泉，指南泉普愿。师，即赵州从谂。

[[24]](#_24_21) 出自《五灯会元》卷十三《云居道膺禅师》。“其僧举似赵州，州曰：‘云居师兄犹在。’僧便问：‘羚羊挂角时如何？’州曰：‘九九八十一。’曰：‘挂角后如何？’州曰：‘九九八十一。’”

[[25]](#_25_17) 语出《月江正印禅师语录》。

[[26]](#_26_17) 出自《碧岩录》卷十第九十五则雪窦颂古。“头兮第一第二，无处有月波澄，有处无风浪起。棱禅客！棱禅客！三月禹门遭点额。”

[[27]](#_27_17) 出自《五灯会元》卷十六《云峰志璿禅师》。“上堂：‘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。’”上堂，指云峰志璿。

[[28]](#_28_15) 长庆——长庆慧棱，唐末五代僧人，浙江盐官人，俗姓孙。13岁出家，历参灵云志勤、雪峰义存、玄沙师备等师，后住福州长庆院。

[[29]](#_29_15) 出自《五灯会元》卷十三《云居道膺禅师》。“又问长庆：‘羚羊挂角时如何？’庆曰：‘草里汉。’曰：‘挂后如何？’庆曰：‘乱叫唤。’曰：‘毕竟如何？’庆曰：‘驴事未去，马事到来。’”卷七《长庆慧棱禅师》，长庆慧棱“后参灵云，问：‘如何是佛法大意？’云曰：‘驴事未去，马事到来。’”

[[30]](#_30_15) 十二时——古时的十二个时辰。一个时辰相当于今天的两个小时。

[[31]](#_31_15) 出自《五灯会元》卷四《赵州从谂禅师》。“问：‘十二时中如何用心？’师曰：‘汝被十二时辰使，老僧使得十二时。’”

[[32]](#_32_15) 出自《五灯会元》卷五《道吾宗智禅师》。“道吾问：‘大悲千手眼，那个是正眼？’师曰：‘如人夜间背手摸枕子。’吾曰：‘我会也。’师曰：‘作么生会？’吾曰：‘遍身是手眼。’师曰：‘道也太煞道，只道得八成。’吾曰：‘师兄作么生？’师曰：‘通身是手眼。’”道吾，即道吾宗智。师，即云岩昙晟。

[[33]](#_33_15) 曹山本寂——曹洞宗二祖，俗姓黄，福建莆田人。19岁在灵石山出家，后住曹山（旧名荷玉山，因思曹溪六祖惠能而改）。有《抚州曹山本寂禅师语录》二卷传世。

[[34]](#_34_15) 两头俱截断，一剑倚天寒——语出元代僧人明极楚俊。俗姓黄，宁波人。12岁在灵岩寺出家，1329年渡日，后醍醐天皇赐号佛日焰慧禅师。著有《明极和尚语录》。1336年，楠木正成出战前拜谒禅师，问：“生死交谢时如何？”禅师答曰：“两头俱截断，一剑倚天寒。问落所作么生？”禅师震威一喝，正成三拜，通身汗流。禅师曰：“善哉，善哉。汝彻底。”正成谢曰：“若不与和尚相见，不能得此快事。”翌日，军不利，正成遂自刃。

[[35]](#_35_15) 出自《五灯会元》卷十三《曹山本寂禅师》。也载于《景德传灯录》卷十七，但“何不自杀”句为“为什么不杀”。

[[36]](#_36_11) 出自《五灯会元》卷十三《曹山本寂禅师》。

[[37]](#_37_11) 盘山宝积——生卒年不详，马祖道一法嗣，居于河北盘山。

[[38]](#_38_11) 出自《景德传灯录》卷七《幽州盘山宝积禅师》。盘山宝积上堂示众说：“禅德，譬如掷剑挥空，莫论及不及。斯乃空轮无迹，剑刃无亏。若能如是，心心无知。全心即佛，全佛即人。人佛无异，始为道矣。禅德，可中学道，似地擎山，不知山之孤峻；如石含玉，不知玉之无瑕。若如此者，是名出家。”

[[39]](#_39_9) 向上一路、千圣不传——语出《景德传灯录》卷七《幽州盘山宝积禅师》。盘山宝积上堂示众说：“心若无事，万象不生。意绝玄机，纤尘何立？道本无体，因道而立名。道本无名，因名而得号。若言即心即佛，今时未入玄微。若言非心非佛，犹是指踪之极则。向上一路，千圣不传。学者劳形，如猿捉影。”

[[40]](#_40_9) 出自《五灯会元》卷十三《洞山良价禅师》。洞山良价禅师“因曹山辞，遂嘱曰：‘吾在云岩先师处，亲印《宝镜三昧》，事穷的要，今付于汝。’词曰：‘……木人方歌，石女起舞。非情识到，宁容思虑。……’”

[[41]](#_41_9) 出自《景德传灯录》卷六《江西道一禅师》。“僧问：‘和尚为甚么说即心即佛？’师云：‘为止小儿啼。’僧云：‘啼止时如何？’师云：‘非心非佛。’僧云：‘除此二种人来如何指示？’师云：‘向伊道不是物。’僧云：‘忽遇其中人来时如何？’师云：‘且教伊体会大道。’”师，即马祖道一。

[[42]](#_42_9) 出自《景德传灯录》卷八《池州南泉普愿禅师》。“师有时云：‘江西马祖说即心即佛，王老师不恁么道。不是心，不是佛，不是物。恁么道，还有过么？’赵州礼拜而去。”师，指南泉普愿。

[[43]](#_43_9) 忠国师——南阳慧忠国师，俗姓冉，诸暨人，从六祖惠能学禅。唐玄宗敕其住南阳龙兴寺。唐肃宗、代宗时以国师之礼待之。

[[44]](#_44_7) 些子——仅有，些少，些细。较些子，意思是倒是有几分对。

[[45]](#_45_7) 上座——也叫长老、上腊、首座、尚座、住位等。指法腊高而居上位的僧尼。

[[46]](#_46_7) 出自《五灯会元》卷十三《曹山本寂禅师》。曹山本寂“问强上座曰：‘佛真法身，犹若虚空，应物现形，如水中月。作么生说个应底道理？’曰：‘如驴觑井。’师曰：‘道则太煞道，只道得八成。’曰：‘和尚又如何？’师曰：‘如井觑驴。’”

[[47]](#_47_7) 四大——即构成物质的地、水、火、风四大元素。地以坚硬为性，水以潮湿为性，火以温暖为性，风以流动为性。世间一切有形的物质，都由四大所生。

[[48]](#_48_5) 色身——由父母精血和四大构成的肉身，即人。

[[49]](#_49_3) 感应道交——众生所感与佛陀的能应相互交融。感，众生的机感。应，佛陀的能应。道交，感与应相通交融。

[[50]](#_50_3) 回向——将自己所修的善根功德回转给众生，同时使自己趋入菩提涅槃；或用自己所修的善根，为亡者祈福，以期亡者安稳。至心回向，指用真实至诚之心，将所修之功德，回转一切众生。

[[51]](#_51_3) 南无（音nā mó）——梵语namas的音译，意思是归命、皈依、致敬、救我、度我等，是众生向佛表示皈依信顺的话，常用在佛、菩萨等的名字前。按印度礼仪，低头合掌，口称“南无”，即表示致敬。

[[52]](#_52_3) 本愿——根本的誓愿，指佛、菩萨在过去世未成佛、菩萨之前为救度众生所发起的誓愿。

[[53]](#_53_1) 自力、他力——依靠自己的力量而达到解脱的，就是自力；而藉佛、菩萨之力者，则为他力。依净土宗的解释，他力，即他力本愿，即依阿弥陀佛之本愿，念佛往生净土；反之，不依本愿者，即自力。

[[54]](#_54_1) 往相、还相——净土宗所主张的二回向。一为往相回向，回施自己过去及今生之功德于众生，愿共往生极乐净土。而此种功德并非众生之善行所能达成，必须依靠阿弥陀佛之愿力方能往生。一为还相回向，已往生净土后，生大悲心，再回此世间教化众生。

[[55]](#_55_1) 出自《五灯会元》卷十四《长芦妙觉禅师》。“真州长芦妙觉慧悟禅师，上堂：‘尽大地是个解脱门，把手拽不肯入。雪峰老汉抑逼人作么？既到这里，为甚么鼻孔在别人手里？’良久曰：‘贪观天上月，失却手中桡。’僧问：‘雁过长空，影沉寒水。雁无遗踪之意，水无沉影之心。还端的也无？’师曰：‘芦花两岸雪，江水一天秋。’曰：‘便恁么去时如何？’师曰：‘雁过长空聻。’僧拟议，师曰：‘灵利衲子。’”

[[56]](#_56_1) 出自《碧岩录》卷一第二则圆悟评唱。“此是三祖《信心铭》云：‘至道无难，唯嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。’才有是非，是拣择是明白？才恁么会，蹉过了也，铰钉胶粘，堪作何用？”

[[57]](#_57_1) 龙牙居遁——洞山良价之法嗣，俗姓郭，江西抚州人。14岁于吉州满田寺出家。后住持龙牙山妙济禅苑。

[[58]](#_58_1) 出自《五灯会元》卷十三《龙牙居遁禅师》。

[[59]](#_59_1) 出自《景德传灯录》卷二十七《婺州善慧大士》。“大士躬耕而居之，乃说一偈曰：‘空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流。’”大士，即傅大士。

[[60]](#_60_1) 老婆心切——意为教导别人谆谆心切，犹如老婆婆。出自《五灯会元》卷十一《临济义玄禅师》。“师到大愚。愚曰：‘甚处来？’师曰：‘黄檗来。’愚曰：‘黄檗有何言句？’师曰：‘某甲三度问佛法的的大意，三度被打，不知某甲有过无过？’愚曰：‘黄檗与么老婆心切，为汝得彻困，更来这里问有过无过？’师于言下大悟。”师，即临济义玄。大愚，即高安大愚。黄檗，即黄檗希运。

[[61]](#_61_1) 出自《景德传灯录》卷十七《湖南龙牙山居遁禅师》。

[[62]](#_62_1) 净土真宗——简称真宗。日本镰仓时代初期的僧人亲鸾继承发展其师法然的往生净土说的真髓，后其弟子们组成僧团，修行并宣扬此说。又称一向宗、门徒宗。

[[63]](#_63_1) 疑城胎宫——位于阿弥陀佛国边陲的一座七宝庄严的宫殿。凡是以怀疑之心念佛的人，将来就胎生在这座宫殿，五百年间不得听闻三宝之名。因为是疑惑之人所居之地，故称疑城；因胎生在这个宫殿，故称胎宫。

[[64]](#_64_1) 卧龙禅师——新罗卧龙，潭州云盖志元法嗣。

[[65]](#_65_1) 出自《景德传灯录》卷十七《新罗卧龙和尚》。

[[66]](#_66_1) 马祖道一——唐代禅僧，南岳怀让之法嗣。俗姓马，世称马大师、马祖，汉州（四川广汉）人。

[[67]](#_67_1) 大珠慧海——生卒年不详，唐代高僧，俗姓朱，建州（福建）人。撰《顿悟入道要门论》一卷，得马祖道一“越州有大珠，圆明光自在”之赞。

[[68]](#_68_1) 律师——又称持律师、律者，通晓佛教戒律的高僧。

[[69]](#_69_1) 出自《景德传灯录》卷六《赵州大珠慧海禅师》。

[[70]](#_70_1) 唯识——又名唯心。世间诸法，唯心识所现，因一切法皆不离心识，故名唯识。也就是说，在心之外的事物、事象，只是藉由心的认识而映现出来的表象。

[[71]](#_71_1) 指月——各经论多以指月来警示对文字名相的执着。禅宗借此指“不立文字”之教义，认为经文不过是用来指月的手指。语出《楞严经》卷二。“如人以手，指月示人，彼人因指，当应看月。若复观指，以月为体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。何以故？以所标指为明月故。”

[[72]](#_72_1) 出自《指月录》卷九。另，唐·慧海《顿悟入道要门论》。

[[73]](#_73_1) 出自《景德传灯录》卷六《赵州大珠慧海禅师》。

[[74]](#_74_1) 出自《景德传灯录》卷六《赵州大珠慧海禅师》。大珠慧海说：“自不见性，不是无性。何以故？见即是性，无性不能见。识即是性，故名识性。了即是性，唤作了性。能生万法，唤作法性，亦名法身。”

[[75]](#_75_1) 出自《景德传灯录》卷六《赵州大珠慧海禅师》。“有道流问：‘世间有法过自然否？’师曰：‘有。’曰：‘何法过得？’师曰：‘能知自然者。’”师，即大珠慧海。

[[76]](#_76_1) 出自唐·慧海《顿悟入道要门论》。

[[77]](#_77_1) 出自唐·慧海《顿悟入道要门论》。“知心不坏，是实相法身。知心含万象，是功德法身。知心无心，是法性法身。随根应说，是应化法身。知心无形不可得，是虚空法身。”

[[78]](#_78_1) 出自唐·慧海《顿悟入道要门论》。“若了此义者，即知无证也。无得无证者，即是证佛法身；若有得有证者，即邪见增上慢人也，名为外道。何以故？《维摩经》云：舍利弗问天女曰：汝何所得？何所证？辩乃得如是。天女答曰：我无得无证，乃得如是；若有得有证，即于佛法中为增上慢人也。”

[[79]](#_79_1) 百尺竿头——百尺高的竿子顶端，指极高处。语出《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。“师遣一僧去问同参会和尚云：‘和尚见南泉后如何？’会默然。僧云：‘和尚未见南泉已前作么生？’会云：‘不可更别有也。’僧回举似师，师示一偈曰：‘百尺竿头不动人，虽然得入未为真。百尺竿头须进步，十方世界是全身。’”师，即长沙景岑。

[[80]](#_80_1) 左顾右眄——左看右看，仔细看。

[[81]](#_81_1) 出自唐·慧海《顿悟入道要门论》。

[[82]](#_82_1) 迈斯特·约翰尼斯·埃克哈特（Meister Johannes Eckhart）——中世纪德意志神学家和神秘主义哲学家，他认为上帝即万物，万物即上帝；人物成物之景，人的灵性与上帝的神性是共通的。他的神学思想构成了基督教新教的理论基础，并产生深远的影响。主要论著有《讲道集》《神的安慰》《崇高的人》《超脱》等。

[[83]](#_83_1) 出自《景德传灯录》卷十四《潭州云岩昙晟禅师》。“僧问：‘一念瞥起，便落魔界时如何？’师曰：‘汝因甚么从佛界而来？’僧无对。师曰：‘会么？’曰：‘不会。’师曰：‘莫道体不得，假使体得，也只是左之右之。’”

[[84]](#_84_1) 云岩昙晟——俗姓王，建昌县人。初从百丈怀海学佛，后从药山惟俨。长期住修水县云岩禅院。

[[85]](#_85_1) 有顶天——色界之第四重天，本名有究竟天，因处于有形世界最顶峰，故称有顶。

[[86]](#_86_1) 奈落——地狱。

[[87]](#_87_1) 言语道断——意义深奥微妙，无法用语言表达。

[[88]](#_88_1) 道吾圆智——唐代僧人，药山惟俨法嗣。俗姓张，江西海昏人。幼时出家，后至潭州道吾山，大振禅风。

[[89]](#_89_1) 出自《景德传灯录》卷十四《潭州道吾山圆智禅师》。“师下山到五峰。五峰问：‘还识药山老宿否？’师曰：‘不识。’五峰曰：‘为甚么不识？’师曰：‘不识不识。’”师，即道吾圆智。

[[90]](#_90_1) 赚杀——赢得，博得。

[[91]](#_91_1) 太原孚上座——生卒年不详，初在扬州光孝寺讲《涅槃经》。雪峰义存法嗣。

[[92]](#_92_1) 出自《景德传灯录》卷十九《太原孚上坐》。“一日玄沙上问讯，雪峰曰：‘此间有个老鼠子，今在浴室里。’玄沙曰：‘待与和尚勘破。’言讫，到浴室，遇师打水。玄沙曰：‘相看上坐。’师曰：‘已相见了。’玄沙曰：‘甚么劫中曾相见？’师曰：‘瞌睡作么？’玄沙却入方丈，白雪峰曰：‘已勘破了。’雪峰曰：‘作么生勘伊？’玄沙举前语，雪峰曰：‘汝着贼也。’”师，即太原孚上座。

[[93]](#_93_1) 鼓山的晏和尚——鼓山神晏，唐末五代高僧，生卒年不详，俗姓李，大梁人，雪峰义存法嗣。谥号兴圣国师。

[[94]](#_94_1) 出自《景德传灯录》卷十九《太原孚上坐》。“鼓山晏和尚问师：‘父母未生时，鼻孔在甚么处？’师曰：‘老兄先道。’晏曰：‘如今生也，汝道在甚么处？’师不肯，晏却问：‘作么生？’师曰：‘将手中扇子来。’晏与扇子，再征之，师默置。晏罔测，乃欧之一拳。”师，即太原孚上座。

[[95]](#_95_1) 葛藤——禅宗把语言文字比喻成葛藤，谓语言文字像葛藤一样缠绕蔓延。本想用语言文字来解释教义，却反而受到它的束缚。另，也指公案中难以理解的语句；也引申为问答工夫。玩弄无用的词句，叫闲葛藤。

[[96]](#_96_1) 出自《景德传灯录》卷十九《太原孚上坐》。“师在库前立，有僧问：‘如何是触目菩提？’师踢狗子作声走，僧无对。师曰：‘小狗子不消一踢。’”师，即太原孚上座。

[[97]](#_97_1) 出自《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。“示众曰：‘道得也三十棒，道不得也三十棒。’临济闻得，谓洛浦曰：‘汝去问他，道得为甚么也三十棒？待伊打汝，接住棒送一送，看伊作么生？’浦如教而问，师便打。浦接住送一送，师便归方丈。浦回举似临济。济曰：‘我从来疑着这汉。虽然如是，你还识德山么？’浦拟议，济便打。”

[[98]](#_98_1) 语出《圆悟禅师心要》。

[[99]](#_99_1) 出自《景德传灯录》卷三十永嘉真觉大师《证道歌》。“江月照，松风吹，永夜清宵何所为？佛性戒珠心地印，雾露云霞体上衣。”

[[100]](#_100_1) 长连床——僧堂里可以多人起卧的大床。

[[101]](#_101_1) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“问：‘如何是法身向上事？’师曰：‘向上与汝道即不难，作么生会法身？’曰：‘请和尚鉴。’师曰：‘鉴即且置，作么生会法身？’曰：‘与么与么。’师曰：‘这个是长连床上学得底。我且问你，法身还解吃饭么？’僧无对。”师，即云门文偃。

[[102]](#_102_1) 雪隐——厕所的隐语。

[[103]](#_103_1) 一茎草与丈六金身并举，表示心佛不二、物我一如。出自《景德传灯录》卷十《赵州观音院从谂禅师》。“师自此道化被于北地，众请住赵州观音。上堂示众曰：‘如明珠在掌，胡来胡现，汉来汉现。老僧把一枝草为丈六金身用，把丈六金身为一枝草用。佛是烦恼，烦恼是佛。’时有僧问：‘未审佛是谁家烦恼？’师云：‘与一切人烦恼。’僧云：‘如何免得？’师云：‘用免作么？’”师，指赵州从谂。

[[104]](#_104_1) 摩诃——梵文mahā的音译，意思是大、多、胜、妙等。摩诃不可思议，即非常不可思议。

[[105]](#_105_1) 疏山匡仁——生卒年不详，大约857年前后在世，吉州新淦（江西）人，字圆照。洞山良价法嗣，终住金溪疏山，建白云禅院（今疏山寺）。

[[106]](#_106_1) 咸通——唐懿宗李漼年号。

[[107]](#_107_1) 日本的江户时代（1603—1867），由德川家康开创。

[[108]](#_108_1) 出自《五灯会元》卷十三《疏山匡仁禅师》。

[[109]](#_109_1) 知、情、意——按心理学的解释，知、情、意是人类心理活动的三种基本形式。知指认知、观念；情指情绪、情感；意指意志。

[[110]](#_110_1) 干屎橛——原指拭净人粪的小竹木片（厕筹），喻至秽至贱之物。橛，短木桩。屎橛（音jué），又叫厕筹、净筹、净木、厕简子等。

[[111]](#_111_1) 出自《景德传灯录》卷十四《潭州云岩昙晟禅师》。

[[112]](#_112_1) 普请——禅宗集合僧众一起劳作。

[[113]](#_113_1) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。

[[114]](#_114_1) 三圣慧然——唐临济宗僧人，生卒年、籍贯皆不详，住镇州（河北石家庄一带）三圣院。

[[115]](#_115_1) 出自《五灯会元》卷七《雪峰义存禅师》。《景德传灯录》有几段记载与此相近，卷十六《福州雪峰义存禅师》，雪峰义存“普请往寺庄，路逢猕猴。师曰：‘这畜生，一人背一面古镜摘山僧稻禾。’僧曰：‘旷劫无名，为甚么彰为古镜？’师曰：‘瑕生也。’僧曰：‘有甚么死急？话端也不识。’师曰：‘老僧罪过。’”卷十二《镇州三圣院慧然禅师》，“师（按指三圣慧然）在雪峰，闻峰垂语云：‘人人尽有一面古镜，这个猕猴亦有一面古镜。’师出问：‘历劫无名，和尚为甚么立为古镜？’峰云：‘瑕生也。’师咄曰：‘这老和尚话头也不识。’峰云：‘罪过，老僧住持事多。’”卷十八《福州玄沙师备禅师》也有一条关于雪峰与古镜的记载，可作参考。“雪峰曰：‘世界阔一尺，古镜阔一尺；世界阔一丈，古镜阔一丈。’师（按指玄沙师备）指火炉曰：‘火炉阔多少？’雪峰曰：‘如古镜阔。’师曰：‘老和尚脚跟未点地。’”

[[116]](#_116_1) 绍修——龙济绍修，生卒年不详，罗汉桂琛法嗣。后居龙济山。

[[117]](#_117_1) 桂琛——罗汉桂琛，俗姓李，浙江常山人，玄沙师备法嗣，后住漳州罗汉院。

[[118]](#_118_1) 云水僧——行脚僧，云游僧人。

[[119]](#_119_1) 《肇论》——全一卷，后秦僧肇所撰的佛教哲学文集，南朝梁陈时人汇编而成。

[[120]](#_120_1) 《肇论》：“天地与我同根，万物与我一体。”

[[121]](#_121_1) 这段公案载于《五灯会元》卷十《清凉文益禅师》，法眼文益“后同绍修、法进三人欲出岭，过地藏院，阻雪少憩。附炉次，藏问：‘此行何之？’师曰：‘行脚去。’藏曰：‘作么生是行脚事？’师曰：‘不知。’藏曰：‘不知最亲切。’又同三人举《肇论》，至‘天地与我同根’处，藏曰：‘山河大地，与上座自己是同是别？’师曰：‘别。’藏竖起两指，师曰：‘同。’藏又竖起两指，便起去。雪霁辞去，藏门送之，问曰：‘上座寻常说三界唯心，万法唯识。’乃指庭下片石曰：‘且道此石在心内？在心外？’师曰：‘在心内。’藏曰：‘行脚人著甚么来由安片石在心头？’师窘无以对，即放包依席下求抉择。近一月余，日呈见解，说道理。藏语之曰：‘佛法不恁么。’师曰：‘某甲词穷理绝也。’藏曰：‘若论佛法，一切现成。’师于言下大悟，因议留止。”藏，指地藏院罗汉桂琛。

[[122]](#_122_1) 出自《景德传灯录》卷二十四《升州清凉院文益禅师》。

# 第三编 ／ 禅问答

禅必须找到讲述自己的方法，这个方法就是禅的问答。禅的思想幽旨通常专门用一问一答的形式来阐明，这是禅思想史的独特性。但是禅也没有忘记用韵文的形式形象地吟咏，或通过吟咏汉族洗练的词句来弘扬禅意。



日本曹洞禅以道元禅师为开山祖师。其宗徒以禅师所著九十五卷《正法眼藏》为本宗的金科玉律，每日钻研，犹觉时日不足。确实如此。一方面禅师总是说“只管打坐”“兀兀地”，另一方面，禅师又屡屡说“辩道”。坐禅、辩道在《正法眼藏》中随处可见。辩道，又叫参究、参学、究辩、究彻。若只看一面，就会觉得道元禅无为无作，是典型的默照禅。但从另一方面来看，单单大著《正法眼藏》就是一项大事业。其中所究辩的古则公案自不待言，若考察一下其著作本身的独到见解和研究，以及新奇的文字和文法，我们便能知晓，禅师是一个天才，可称得上是异于常人的思想家——禅思想家。可以说，镰仓时代发扬了日本思想文化的创造性。

这虽然是对禅的“参究”，却也可看作与禅的本质不相容的东西。于是也可以说，道元的九十五卷著作是何其闲葛藤哉。道元辩道、坐禅并行，为了示范前者，他写了《正法眼藏》。但是他的子孙的眼睛却因此而瞎到何种程度呢？只有知者自知吧。原本禅就是“错用心”，无论是谁都必须承受这一声断喝，而不仅仅是道元禅师一人。两千年前，释尊在尼连禅河畔的菩提树下看见明亮的星星之后，那些所谓的佛佛祖祖之类，就悉数错用心了。人们透彻了解这一点，却又欲罢不能。道元也非常清楚这一点。《山水经》[[1]](#_1____Shan_Shui_Jing________Dao)云：

“转境转心，大圣之所呵；说心说性，佛祖所不肯；见心见性，外道之活计；滞言滞句，非解脱之道着。”

“滞言滞句”原本就不是解脱之道着，而见心见性如何？说心说性又如何？从前的各位圣贤不是都已经教之、修之、证之了吗？道元不是也写下《说心说性》篇、《见佛》篇、《佛性》篇、《即心即佛》篇等许多著作了吗？他自己虽然没有犯滞言滞句之过，却让他的读者陷入滞言滞句之境。对九十五卷《正法眼藏》的罪过再清楚不过的，其实就是著者禅师本人。

但他还是紧接上句，又写下如下文字：

“透脱如此之境界，所谓青山常运步也，东山水上行也，可审细参究。”

由此观之，我们不得不说，“一切错用心”都是在参究、究彻青山常运步、东山水上行的时候透脱出来的。若果如此，较之九十五卷这个庞然大物，所谓一问一答的禅语足矣。如果“不触事而知”的知，就是宏智所说的“无偶”，就是“无取”，就是“奇”，不是见闻觉知的境界，而是“尽十方世界一颗明珠”[[2]](#_2__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)的知，是出自“有水之看水之参学，有水之修证水之参故，有水之道著水之参究”（《山水经》）的知，那么九十五卷自不必说，即使“以虚空为纸，以大海为砚，以须弥为笔”，费百千万劫而作一大著述，肯定还有不可言尽、不能写尽的东西。不过尽管如此，若从那被言尽、被写尽之处来看，一言一句也不免为赘语。若从东方的，特别是日本人的心理来看，也并非无论什么都靠扬眉瞬目、咳唾掉臂来解决吧。先例可见维摩一默[[3]](#_3__Wei_Mo_Yi_Mo_____Yu_Chu___We)、禅者之良久、据座[[4]](#_4__Liang_Jiu___Ju_Zuo_____Yu_Ch)等。特别是不举言，这是我们的祖先实际看取并领悟禅的究竟之后的行为。

所以，在此介绍禅之问答才最合时宜吧。首先就从道元自己所引用的“青山常运步”“东山水上行”“一颗明珠”开始。

“青山常运步”，语出南宋芙蓉道楷[[5]](#_5__Fu_Rong_Dao_Kai_____Su_Xing)。据说宋徽宗曾赐其紫衣和禅师称号，但他坚辞不受，因而获罪。一次上堂，过了一会儿，他说：

青山常运步，石女夜生儿。[[6]](#_6__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

意思是：“青山总是在行走，石女夜间生了孩子。”这不是在我们的分辨意识中可以读懂的话。这已经是无论是谁，只要稍微读一点禅文学的人就能懂得的事情。禅者总是想选择与我们所走之路相反的路。这是必然的，否则就不能彻悟禅旨。

还有一次，有人问道楷：“道是什么？”他回答：

“无角泥牛犇夜栏。”[[7]](#_7__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan_1)

十二月三十日，年末上堂，他这么说：

腊月三十日已前即不问，

腊月三十日事作么生？

诸仁者到这里，

佛也为你不得，

法也为你不得，

祖师也为你不得，

天下老和尚也为你不得，

山僧也为你不得，

阎罗老子也为你不得。

直须尽却今时去。

尽却今时，

佛也不奈他何，

法也不奈他何，

祖师也不奈他何，

天下老和尚也不奈他何，

山僧也不奈他何，

阎罗老子也不奈他何。

诸人且道：

如何是尽却今时底道理？

还会么？

明年更有新条在，

恼乱春风卒未休。[[8]](#_8__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan_1)

道楷上堂的归趋在于“尽却今时”。所谓“今时”，是指旧年将去，而新年还未到来的一刹那。这未必是人们制定的历法上的腊月三十日，而是我们生存的每一刻。也就是说，是生而死，死而生的一刹那，是忽然念起的转机。在参究、究彻这个一时的时候，阴穷而一阳来复。明年更有新条在，柳绿花红的春天将会来到。

“东山水上行”是云门文偃的答语。云门乃云门宗之祖，五代时兴盛的禅宗数得上的名家。一次，有人问：“如何是诸佛出身处？”答曰：

“东山水上行。”[[9]](#_9__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

这话的意旨与前文道楷所说的“青山常运步”相同。有时也说“桥流水不流”[[10]](#_10__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。我们的分别意识已经认定，山是不动的，水是流动的。就是说，这与科学家先限定了研究题目，然后尽量不跑到题外，使研究在该范围内是相同的。处在其中的总是从一开始就被尽可能地囿于其中，所以不动的东西就规定它不动，动的东西就规定它是动的。于是，动的东西如果变得不动了，就脱离了动的东西的范围。不动的东西动起来的时候，也是跑到了范围之外。科学家便是如此规定事物，并加以研究的。这是因为这样规定会让实际生活很方便，而且就以分别识为基础的科学来说，也是自然而然、不得不如此的。但是，这样一来，就留下了不可分割的东西，即在人的心灵深处，有无论如何也不能知晓的东西。这并非仅仅是哲学上的问题，而在我们生活的实际经验当中会有一些不满出现，觉得仅仅如此无论如何也是不行的。这是不容否定的事实，所以要不得已而为之，不得不规定为山动、水不流。这并非想故意说一些脱离常识的话。不能一味地认为，常识从来就不在自身之外。于是，自己反而从根本上被颠覆了，结果自己也觉得很惊讶。所谓常识，只是分别而已。从禅者的角度来看，无论是山动，还是山不动，怎么都可以。但是，他不认为山动，也不认为山不动，所以怎么说都行。这么一来，别人肯定会说，这简直是乱七八糟不像话。但是禅者不这样看，在不像话的地方反而看到很像话的东西。这就是关键之所在，所以必须把握住这一点。禅者也试图努力把握住这一点。云门的“东山水上行”、道楷的“青山常运步”、傅大士的“桥流水不流”，这些都试图让我们改头换面，努力在说不下去的地方反而能轻松地谈吐。

请允许我再引用一段道元的文章。他在《山水经》中讲了下面的话。正如刚才所言及的，道元的文字非常难懂，但他是禅者，也是哲学家。他的话具有思辨性。文字上的晦涩与思想的幽玄纠缠在一起，给读者带来不少烦恼。《山水经》说：

“山之运步应如人之运步，故而即使不显得与人之行步相同，亦莫怀疑山之运步。今佛祖讲道，已然指示运步，是其得本也。应究辨常运步之示众。因运步，故常也。青山之运步虽较其疾如风更速，但山中人不觉不知也。山中乃世界里之华开。山外人不觉不知也。无看山之眼目之人不觉不知，不见不闻这个道理也。”

将引文的意思用现代汉语解释就是：

一说山在行走，你自然会觉得是像人一样地行走，眼前仿佛看到山用它的左脚、右脚交替前进或后退，然后你得出的结论却是，山不行走。但是你不能这样思索，并对山的行走抱有怀疑。如前所述，正如道楷禅师所讲的那样，山的行走乃山之为山的本来的妙德。因此，必须究辨“常运步”这一道楷的示众。山的常住不动之态大体就在其运步之处。其运步之疾较之如风之疾更快（这是因为不动之动、动之不动，是因为肯定之否定、否定之肯定）。这不是居于此山之中的人所能自觉自知的（因为自己居其中）。所谓“山中”，就是这个世界——这个花开花落的世界。居于这个世界的人因为身在其中，而不自觉山之运步。但走到山外的人也因为身在山外，而不自觉山之运步。无论如何必须具有看山的眼目。（如果不能做到居于山中而能跳到山外，居于山外而不离山中，那么就不会知晓山之运步。居内而在外，居外而在内，如此便有了看山的眼目。）一旦有了这个眼目，对于山之运步的道理，就有了觉知，有了见闻。

道元进一步说道：

“若疑着山之运步，便是尚未知晓自己的运步。并非自己无运步，而是尚未知晓，不明白自己之运步。如欲知自己之运步，正应知青山之运步。青山既非有情，亦非非情。自己既非有情，亦非非情。今不可疑着青山之运步。以将往之法界为量局，不知可照鉴青山。青山之运步，以及自己之运步，应明白检点，应随退步步退（步步进退）而检点，应检点自未朕兆[[11]](#_11__Zhen_Zhao_____Zheng_Zhao__Y)之正当时，及空王[[12]](#_12__Kong_Wang_____Zhu_Fo_Zhi_Bi)那畔，进步退步，运步不暂止。运步若休，佛祖不出现。运步若穷极，佛法不到今日。进步未止，退步未止。进步时不乖向退步，退步时不乖向进步。以此功德为山流，为流山。”

道元的青山运步说可谓极尽委曲，可作如下阐释：

认为山不行走的人是不知道自己在行走的。如果他知道自己在行走，就会有一双慧眼看到青山的运步。说到青山，有的人会去思考，它是有情，还是非情？但我所说的青山不应受这种分类法的限制。那个在说着自己的人既不是有情，也不是非情。因此，即使说山在行走，也不是指大地隆起，直插云霄的群山。即使说法界，也仍然是有某些限定的，是被局量的。不能以处于这种状态的事物为目标来思考青山的运步。青山之运步，就是自己之运步；自己之运步，就是青山之运步。因此不去思考掺入自他限定性的世界，而应去思考世界的法界、没有量局的法界。所以必须仔细检点进步、退步的是什么，必须在未朕兆的正当与么时，在空王那畔无周边的场处，检点进步、退步的运步。一刹那也不休止。如果休止了，佛祖就不会来到这个世上，佛法也不可能传到今日。进步、退步是回环地、往复地、回互地、自我同一地运步，所以山在流动，也有流动的山。

这样的思想大约出自《山水经》。“以此功德为山流，为流山”，这样的言语并非道元独有，禅家都这样表述。但回互地观照“山”这个体和“流动”或“行走”这个用，并将《参同契》那样的思想糅合进来的，是曹洞宗[[13]](#_13__Cao_Dong_Zong_____Jian_Chen)的祖师们。主语、谓语不加分别，主语、谓语相互转换，既说山在流，又说流动的是山。名词、动词无论从哪个方向都可以直接结合，这里便有禅家观察事物的方法。青山之运步、东山水上行，这样的表述便由此而生。

但是如果以为随便一回互，其中便有禅，那就大错特错了。禅家主张在文脉之中能使回互转却。此为滞言滞句之徒。这里必须有改头换面的时节。吉州青原的惟信[[14]](#_14__Qing_Yuan_Wei_Xin_____Chuan)禅师，乃黄龙祖心[[15]](#_15__Huang_Long_Zu_Xin_____Huang)之嗣，11世纪末宋朝人。他有一著名的上堂：

“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，依前见山只是山，见水只是水。大众，这三般见解，是同是别？”[[16]](#_16__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

这是什么意思呢？在还不知禅为何物的时候，和世间人一样，看山是山，看水是水。后来因为知识而有了入处（悟性）。这时正相反，山也不是山了，水也不是水了。最近在一休歇之处——即沉静之处沉下心来，于是看山是山，看水是水了。这三种看法是同一的，还是不同的？惟信说，大家说说吧。这里也能看到般若的即非逻辑。首先从常识来看，有分别上的肯定。将其全部否定，分别在其源头处失去了依托。但是一旦出现一个转机，否定就回到原来的肯定。就是在得到了无分别之分别的、即非逻辑的过程中往还。乍一看，这也许被认为是单纯的认知上的一个个案，但实际上若从人的角度来看，就是在生活的事实经验方面触及以前未能看到的微妙的消息。不从不动之处看山，而是触及其所动，这便是“山的活计”直接成为自己的活计。山是自己，自己是山，这就是分别的无分别，又是无分别的分别。但参学辩道的眼睛在此一转，关注起自己的日常活计了。只是这双参究的眼睛没有停留在看山是山、看水是水这样一种所谓的客观的认知上，而是直接转向“无事是贵人”之处。虽然在这里会说法身边、法身向上之事之类，但今天的我们也不必放在心上。

在讲前文“尽十方世界是一颗明珠”的因缘之前，我想稍微讲一讲云门文偃的事迹以及他的上堂和问答，以供本书的读者参考。

云门文偃起初是跟着志澄律师[[17]](#_17__Zhi_Cheng_Lu_Shi_____Zhen_J)研究律部的，但他总感到不满足，于是去向黄檗的弟子、睦州的陈尊宿[[18]](#_18__Chen_Zun_Su_____Mu_Zhou_Ren)参禅。但是这个睦州和尚尽是些恶辣手段。他见云门走来，立刻关上大门。云门叩门，里面问道：“是谁？”云门答：“是我。”睦州说：

“作甚么？”

“己事未明，乞师指示。”

由于云门如此作答，睦州微开门缝看了云门一眼，立刻又把门关上了。云门吃了闭门羹，无可奈何地回去了。

没过几天，云门又来了。他怎么也不明白睦州的用意。也就是说，他不知道在这个机关的什么地方有能使自己明白的东西。他又敲响了睦州的门。这次受到和上次一样的待遇。他越发不懂了。但他不能不明不白地过一辈子，一定要想办法弄明白。于是他第三次来到睦州那里，等睦州一开门，他就跨了进去。睦州见状，马上拉住云门，喊道：“你说！你说！”云门冷不防被抓住，竟不知如何作答。他稍一犹豫，睦州乘隙将他推出门外，一边喊着“你这个没用的废物”，一边“砰”地把门关上。这时，云门的一只脚还在门内，被门一夹，不禁叫道：“啊，好疼啊！”但就在这一瞬间，他透彻心底。其后，睦州让他到雪峰山义存和尚那里去参禅了。[[19]](#_19__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

云门来到雪峰庄时，遇见了一名云水僧。云门问——

门：“上座今日上山去那？”（你今天要上山吗？）

僧：“是。”

门：“寄一则因缘，问堂头和尚。只是不得道是别人语。”（有一事相求。你上山见到和尚，替我问一问。但是你不能说这是别人的话。）

僧：“得。”（明白了。）

门：“上座到山中，见和尚上堂，众终集，便出，握腕立地曰，‘这老汉顶上铁枷，何不脱却’？”（你今天上山，看到和尚上堂，众人聚集，你便站在和尚面前，握着他的手腕这样说：“和尚您头上的铁枷，为何还不取下？”）

云水僧来到雪峰面前，按照云门所教而做，雪峰一见，立刻从禅床上下来，抓住云水僧的衣服前襟说：“你说！你说！”云水僧答不上来。于是雪峰推开他，喝问道：

“不是汝语。”（这不是你自己的话。）

云水僧还做辩解。雪峰原本也不是一个蠢和尚。他命侍者拿来绳子，欲将这个违背佛法的人捆起来。于是，云水僧坦白说：

“不是某语。是庄上一浙中上座，教某甲来道。”（其实这不是我的话。现在门前村里有一个从浙中来的和尚。是他让我这么说的。）

雪峰一听，觉得本应如此，便对众人说：“现在门前来了一个足以统率五百人的善知识[[20]](#_20__Shan_Zhi_Shi_____Neng_Jiao)，快去将他迎来。”第二天，云门上山与雪峰相见。雪峰曰：

“因甚么得到与么地？”（你为何来到这里？）

云门只是低着头，一言不发。但也因为这个契机，两人的契合越来越热络，云门也终于得到了雪峰的印绶。[[21]](#_21__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

云门曾以一语机锋问答而尽得禅之妙，这就是云门的“一字关”。在介绍两三公案之前，我先大体翻译、介绍一下他上堂的大意。

“今天到此讲话，但这也是因为万不得已，所以在开眼之人看来，也不过一场笑料而已。

“即使现在向诸位说‘直下无事，如此甚好，诸君曾有何欠缺’也是诸位与我共相埋没了也。但是不可只是滞留于此，更应该进步向前。[[22]](#_22__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan_1)

“仅仅寻章摘句，一味地专欲解会，却什么也没得到。即使设定各种难题，教授随机口舌之辩，真正的道也不在那里。何时有休歇时节呢？设若此事（禅）在言语分别方面，那么说是三乘[[23]](#_23__San_Cheng_____San_Zhong_Jia)十二分教[[24]](#_24__Shi_Er_Fen_Jiao_____Ye_Jiao)，也有各种经典吧？最好研究一下。也可以不把它叫作教外别传[[25]](#_25__Jiao_Wai_Bie_Chuan_____You)吧。如果只是学解机智，那么从前十地[[26]](#_26__Shi_Di_____Da_Cheng_Pu_Sa_D)圣人带来的说法如云如雨，数不胜数。这些都未到达见性之域，且被斥为隔罗縠[[27]](#_27__Ge_Luo_Hu_____Pu_Sa_Zhi_Jia)。

“无论是什么，如果还徘徊在有心之境，就会天地悬绝。若是明白之人，无论什么火，都不会烧嘴。即使从早到晚都在饶舌，也从不会动一下唇齿，不曾道着一字。即使从早到晚都穿着衣服，也不身挂一缕丝线。即使早上喝粥，中午吃米饭，也不去触碰一粒米。

“但是，这不过就是门庭之说[[28]](#_28__Men_Ting_Zhi_Shuo_____Fang)。必须在实地得到恁么地。如果是本色的禅僧，即使呈现出语句的机锋，也只不过是乱劳伫思。即使因一句而应承，那也不过是梦呓。”[[29]](#_29__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan_1)

云门这么一说，当时众人之中有一僧人站起来问：“如何是一句？”云门只说了个“举”字。[[30]](#_30__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)（顺便说一句，这一个字该如何解释呢？应解为“举起来”，还是应理解为“举起来了”？而且，是谁在举？是云门，还是问话的僧人？抑或可以解为未来时，还是现在时？汉文在这一点上是茫然的，可以任由读者自己来解。）

又在某日，云门对上堂如是说：

“现在我自己对诸位说一句话，即使让诸位马上应承下来，也像在诸位的头上撒下一勺屎。哪怕拈一毫头，一时得以弄明白大地，那也像剜好肉而受创伤。虽然如此，但重要的是能实际到达这个田地。如果没有这些，就应该不讲敷衍的话，后退一步，各自看着自己的脚跟下去推寻。究竟会怎样呢（是个甚么道理）？

“实际上，可作为解会的目标、疑团的对象的东西，我没有一丝一毫可给予诸位的。诸位自身都有一些事情。那就是没有任何障碍和拘束地大用现前，自由自在地发挥作用。没有其他任何算计地，没有任何气力地任运腾腾。只是因为诸位信根不足，业缘太深，所以就会产生，这样不够吧、还有什么吧……之类的想法。这样的反省一旦使头低下，就不能一动不动，所以就要担起钵囊，出去做千乡万里的行脚。结果就会在那里被敲，在这里被打，在各处都受委屈。

“但是实际上，诸位自身没有任何不足，各自都有一分道理，所以必须独自承当。这么说也已经落入第二机，但却是来自古德[[31]](#_31__Gu_De_____Ye_Jiao_Gu_Fo__Sh)的亲切。忘记它，一旦别人垂下一言半语，就靠近它，正如绿蝇聚集屎上。斗唼着拿走一部分，与三五人碰头商量。真是苦啊。[[32]](#_32__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan_1)

“说一两个古德的例子吧。德山和尚看到僧人进门，便拄杖而出，将其赶走。睦州和尚看到僧人进门，便说：‘现成公案，放汝三十棒。’（但是并非没有地方总是用这样的手段靠近。有时应该叫作如下的禅经验的直叙。以此为学人指示应该努力的方向。）

雪峰说：‘尽大地是汝自己。’

夹山说：‘百草头上荐取老僧，闹市里识取天子。’

洛浦说：‘一尘才起，大地全收。一毛狮子，全身总是汝。’

“伴随着这些葛藤相为之处，反复思量一下吧。日久年深，自然有个的入路。

“总之，遇到一咬猪狗的本色的禅者，最好就在他那里修行。不惜生命，莫辞入泥入水。眨上眉毛，高挂钵囊，拗折拄杖，十年二十年，办取彻头。”[[33]](#_33__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

云门曾以一字作答。如前所述，答者之心绪当真已在那里吗？有时真难以琢磨。为此，有时也反映出解答者的体验之深吧。禅问答对于门外汉来说，无论怎么说都是缥缈难觅、不易亲近的。因云门的一字关而成了丛林最大的心病的，是云门对翠岩令参[[34]](#_34__Cui_Yan_Ling_Can_____Wu_Dai)的示众的应酬吧。令参和云门同为雪峰的弟子，但有一次翠岩上堂曰：

“今夏与兄弟语论，看翠岩眉毛还在么？”

如果说法不触及真实性，那么作为惩罚，有时会眉须堕落。所以现在翠岩整个夏天都在讨论，但禅本来就是无论怎么饶舌，都不会穷尽其真实的，结果什么都是谎言了。当然，翠岩的眉毛在夏末的今天已经掉落了吧。字面上的意思是他问大家。对此，有二三禅者应答，但云门只是说：

“关。”[[35]](#_35__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan_1)

这就是问题了。

在中国是这样，而在日本，自从大德寺[[36]](#_36__Da_De_Si_____Ri_Ben_Si_Yuan)的大灯国师[[37]](#_37__Da_Deng_Guo_Shi_____Ri_Ben)以后，禅者之间对于这个“关”字也有各种各样的议论。现在不再说它了。总之，云门因在语言中阐发了禅的精妙而出名。再举两三个一字关。

僧问：“如何是云门剑？”

云门曰：“揭。”（《五灯会元》写作“祖”。“祖”义不明。）

问：“如何是吹毛剑？”

答：“骼。”（也有的说是“胔”，腐肉。）

问：“如何是正法眼？”

答：“普。”

问：“如何是啐啄机？”

答：“响。”

问：“如何是云门一路？”

答：“亲。”

问：“承古有言：了即业障本来空，未了还须偿宿债。[[38]](#_38__Yu_Chu_Yong_Jia_Zhen_Jue_Da)未审二祖[[39]](#_39__Er_Zu_____Zhi_Shan_Zong_Er)是了，是未了？”

（这一问需要说明。“古有言”是永嘉《证道歌》中的两句。我们都活在业缘的世界里。所谓“业缘”，就是历史性的现实之义。就像借钱。我们生生世世都背着它，在某个时候还必须偿还。自己没有觉察到这笔旧债，但是借钱的证文却收在某个地方。然而，一旦了彻天地之大道，无论什么样的证文都能一下子还清。没有一句辩解，也没有牢骚，就像涓涓流水，没有任何窒碍。但是如果了彻不得，就会被拴在这里，挂在那里，总也打不开栅栏的门。二祖慧可是承继达摩之法的人，是古今之大德。然而他被人嫉妒，被人向官府进谗，得到非业之死。有真知者评判说，虽然慧可是阐明禅理的名僧，但这种死法也是偿还旧债。若果如此，那么慧可就应该是未彻未了了。而这正是问者疑惑之所在。也就是说，做善事，反而得恶报，这是不能接受的。而如果我们这样看这个问题，即善因善果、恶因恶果，结果将会怎样？）

答：“确。”[[40]](#_40__Cong__Yun_Men_Jian__Ju_Dao)（因果历历清晰。）

二祖慧可的示寂是在隋文帝的时候，其后经两百年，唐朝的皓月供奉问南泉普愿的弟子长沙景岑[[41]](#_41__Chang_Sha_Jing_Cen_____Tang)——

供奉：“古德云，了即业障本来空，未了应须偿旧债。只如师子尊者[[42]](#_42__Shi_Zi_Zun_Zhe_____Ye_Cheng)（印度第二十六祖[[43]](#_43__An___Jing_De_Chuan_Deng_Lu)）、二祖大师，为什么得偿债去？”（这也是和问云门的和尚相同意思的问题。彻了大道之人具有业障消去，而旧债等不必偿还之心。）

长沙：“大德不知本来空。”

供奉：“如何是本来空？”

长沙：“业障是。”

供奉：“如何是业障？”

长沙：“本来空是。”[[44]](#_44__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

这段对话好像不是用循环论方法结束的吧。但是云门、长沙都走在相同的路上。因果历历清晰的“确”、本来空的业障，都是“一性更无殊”[[45]](#_45__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。这里有了和未了。禅的宗旨总是对应这里。

在告别云门之前，再稍微描摹一下他的面目吧。不知什么时候，也不限于禅僧，拄杖成了僧人所持的物件之一。原本是行脚用的，但就像驱蚊的拂子成了增添和尚威严的家什一样，拄杖也成了法式用度之一。而禅僧在说法时也更突出活用了拄杖。

一天，上堂，云门把拄杖放在前面，然后开始说法：“凡夫确实把这个说成有，二乘[[46]](#_46__Er_Cheng_____Ke_Jie_Shi_Wei)对它做了分析，认为它是无，圆觉[[47]](#_47__Yuan_Jue_______Yuan_Jue_Jin)把它说成是幻，菩萨说是当体即空[[48]](#_48__Dang_Ti_Ji_Kong_____Ben_Ti)，而衲僧家（即禅僧）见到拄杖，就呼为拄杖。行时就是行，坐时就是坐。莫动着。”[[49]](#_49__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

还有一次，云门抬起拄杖指向前面，曰：“乾坤大地微尘诸佛（充满天地的无数的佛）都居于此。他们现在正热衷于佛法上的争论，以求争个胜负。难道就没有人来这里谏止他们吗？如果没有人来，那么老僧就自己出马，为了尔等诸人，我要跟他们说一句话，所以你们等我一下。”如此一说，有一僧人站出来问道：“我们想听一听和尚的忠告。”“这野狐精！”（这个假和尚！）云门喝道。[[50]](#_50__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

又有一日，上堂，云门拈着拄杖说：“拄杖子化为龙，一口吞下乾坤。山河大地自甚处出？”[[51]](#_51__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

又说：“我经常说，在微尘刹土的三世诸佛，以及西天二十八祖、唐土六祖悉数都在这拄杖子头上说法，显示无碍神通。而且他们的声音响彻尽十方各处。你们知道吗？若说不知道，就不许胡乱夸海口。即便说懂了懂了，真正的东西也不容易看见。”这么说着，拿起拄杖，在地上划了一下，说：“总在者里（都在这里）。”然后又一划，说：“总从者里出去（都从这里出去）。”[[52]](#_52__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

关于拄杖就说这么多。说起云门，还有一则不能忘。这是在世间流传很广的公案，但很多人说不清它的出处，我在此叙说一下。就是“日日是好日”。意思是“每一天都很好，都难得”。一天，云门示众，说：

“十五日已前不问汝，十五日已后道将一句来。”

这时，聚集的人群中没有一个人答得上来，于是云门自己回答：

“日日是好日。”[[53]](#_53__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

突然读到这种类似于自问自答的东西，无论如何也弄不明白是怎么一回事。有的人会觉得，禅是某种近乎呓语的东西吧？如果这样说，就让他这样说去吧。为什么呢？因为从禅者的角度来看，说这种话的人看上去就像在说呓语。我们必须要思考，两者为什么住在不同的世界？但是在能够互相谩骂的地方也有某种共通的东西吧。这就是问题之所在，即哪一方道出了真实呢？如果不知道这个“共通”之处，论证就不会有结论。“共通”之处在哪里呢？云门说是“十五日”（从前用太阴历，以月亮的盈亏为计时标准）。这里很快就发生了第一步转坠。一个月是三十天，半个月是十五天。云门就盯住这里了。十五日以后和十五日以前，从禅者的角度来看又是怎样的波澜葛藤呢？当然是平地上起了多余的波澜。云门未必要打消十五日、三十日、三百六十五日、三千六百年。而是要将那些原样留在那里，在人人见面的地方道一句。禅者不是哲学家，所以时间怎样？空间如何？有无正反的逻辑又如何？他不做这些概念性的辨析。而是在日常生活中督促我们反省。所以抛出了十五日前后的公案。这是“永远的现在”，在不离这当所的地方必须有某种知，必须有无分别之分别。那是因为我们都是人，因为这种知是只有人才允许有的特惠。云门的知使他说出“日日是好日”。禅总是从这无知的知、无分别之分别、般若的即非逻辑开始的。欲见云门，就必须撞着这个出发点。生死的问题也是如此。将十五日、三十日、三百六十五日不断累积，就是六十年、七十年、八十年，于是我们每一个人都将死去。对于人的生死，也有仅用时间的迁移解释不了的东西吧。但是从物理的、力学的角度来看，人也是要死的。我们当中许多人会很郁闷，我们怎样做才能避开生死呢？抑或感到彷徨，我们应该如何面对生死呢？云门在此道取一句，曰：

“还我生死来。”

曾有某僧问：“应该如何排遣生死？”云门把手伸出来，做了这样的回答。[[54]](#_54__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)这也可以看作禅者的非哲学家式的榜样。

关于云门文偃我就说这么多吧，下面谈一谈玄沙宗一大师。

前文的“尽十方世界是一颗明珠”是玄沙师备[[55]](#_55__Xuan_Sha_Shi_Bei_____Tang_M)说的。他和云门一样，都以雪峰为师。据说雪峰是在修行中做非常绵密的行持的人，经常带着一把木勺去行脚。其意思是，无论走到哪里的僧堂，都做典座，负责斋饭。下厨房是件很不容易的差事，而做事的辛苦却并不那么为人所认可。积阴德是雪峰的志愿。后来他专心坐禅，传说他坐破了七个蒲团。他的弟子玄沙也甘于简朴的生活，被人称作“头陀”。传记里说他“布衲芒履”。食物也不过是仅够维持生命。他本来就没有欺骗他人，让人接受皈依这样的想法。“终不敢诳人”是指导他生活的动机。[[56]](#_56__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

雪峰和玄沙似乎有意气相投的地方，他们的问答也有亲密之处。一次，玄沙对雪峰说他想要一根拄杖。他知道那不是简单的一根拄杖。

沙：“有拄杖乞一条。”

峰：“我有三条，汝将一条去。”

沙：“人人只是一个，和尚为什么用三个？”

峰：“三个总用。”（三个都用。）

沙：“是即是。某用，不如此。”

峰：“汝作么生？”

沙：“是三是一。”[[57]](#_57__Chu_Zi___Xuan_Sha_Shi_Bei_S)（三是三，一是一。）

玄沙向雪峰道别，将下山时来到雪峰面前，

沙：“人人自繇自在，某甲如今下山去。”

峰：“是谁与么道？”（是谁这么说的？）

沙：“是和尚与么道。”

峰：“汝作么生？”

沙：“不自繇自在。”（不自由自在。）

峰：“知。”[[58]](#_58__Chu_Zi___Xue_Feng_Yi_Cun_Sh)（这也是云门的一字关。）

一天，雪峰这样说——

峰：“此事如似一片田地相似，一任众人耕种，无有不承此恩力者。”

沙：“且作么生是一片田地？”

峰：“看。”

沙：“是即是，某甲不与么。”

峰：“是汝作么生？”

沙：“只是人人底。”[[59]](#_59__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)（只是每个人的事情。）

一天，有个僧人死了，神楚阇黎就问雪峰。雪峰将问题和自己的回答都跟玄沙讲了。

峰：“神楚阇黎问我，‘亡僧迁化，向什么处去’，我向伊道，‘如冰归水’。”

沙：“是即是，某甲不与么道。”

峰：“汝作么生？”

沙：“如水归水。”[[60]](#_60__Chu_Zi___Xue_Feng_Yi_Cun_Sh)

“如水归水”好像是玄沙最得意的比喻。他曾说：“正巧你等诸人沉入大海之中，水已经浸到头上，却还向上伸着手，好像在说，请给我一杯水。如果是在河边说我想喝水，还不会不明缘由吧。但是身体已经在水中了。知道吗？如果有般若的大智慧，就会明白。个人的事只有自己能知道。随随便便去别处问询，来这里寻找，是不会得到安心立命的。只记得别人的言语，这与背诵陀罗尼[[61]](#_61__Tuo_Luo_Ni_____Fan_Wen_dhar)无异。”[[62]](#_62__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

他说，在世间，昭昭灵灵的灵台智性就在这个身体中，那是我们的心，是主人公。但这个东西也是生死的根本、妄想的缘起，它不过是分别知的对象而已。如果它是真实的昭昭灵灵，那么记住它的时候，睡觉的时候，就没有可与昭灵性有关的道理了吧。这是认贼为子。在世间被认为是昭昭灵灵的东西离不开见闻觉知之境。如果没有前尘，就如同兔角、龟毛。[[63]](#_63__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)这就不是真正的主人公。有的可以叫作秘密的金刚体，这不该被置于五蕴[[64]](#_64__Wu_Yun_____Zhi_Se_Yun___Sho)身田中。他以圆成的金刚体，遍周沙界，无处不在。[[65]](#_65__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng_1)如今山河大地、十方国土、色空明暗以及你的身心，都承受你的圆成的威光而显现。天人群生之类、所作的业次、受生的果报、有情无情，无不承受你的威光。然后，诸佛的成道、成果、接物利生，也无不承受着你的威光。圆成秘密的金刚体其实就是你自身而已。[[66]](#_66__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

一说“金刚体”“秘密”等，也许会招来误解，也就是说有时会将长沙景岑所谓的“识神”误认为是本来身。这是要非常注意的地方。长沙的偈：

学道之人不识真，

只为从来认识神。

无始劫来生死本，

痴人唤作本来身。[[67]](#_67__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

长沙所谓的“真”、所谓“本来身”，都是“十方世界是全身”，不是分别知的境界。这一点如果不彻底明了，就会失之毫厘，差之千里。所以必须好好体会长沙的偈：

百尺竿头不动人，

虽然得入未为真。

百尺竿头须进步，

十方世界是全身。[[68]](#_68__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

在百尺竿头一动不动的人还没有得到真，还没有出离分别的境地，必须从此更进一步。在百尺竿头一步不进，说明还被分别的线操纵着。一旦在不能前进的地方前进一步，那么十方世界就是其本身。不是此身的一部分，而是此身的全部马上就是尽界本身。在此才有对金刚体的自知。这个自知就是金刚体亲自拿到金刚体自身之上的东西。即长沙被问到“亡僧什么处去”时所作的偈：

不识金刚体，

却唤作缘生。

十方真寂灭，

谁在复谁行？[[69]](#_69__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng_1)

如果不知金刚的真体，反而会将此视为业缘、因果、生死之身。真正寂灭的是十方世界本身。在这寂灭界中，存在不成为问题，往来、行往、生死也不成为问题。“金刚常住，十方无边。”这是长沙在别处说的。[[70]](#_70__Chu_Zi___Wu_Deng_Hui_Yuan)

在此必须思考一下识神、缘生之身与金刚体的关系。一说金刚体，就会觉得，那种东西就如同分别知上的对象。于是金刚体就降到识神、缘生身的地位，不再是“十方真寂灭”了。如果不能清楚地看到、体会这一点，佛佛祖祖的善巧方便就完全泡汤了。禅者以其独特的表诠法，面对髑髅，承认其他的鉴照。但是从得以把握“十方真寂灭”的金刚体本身这一立场来看——把握就是不可得的可得——识神、缘生身都是金刚体，是寂灭真。也可以说“我面何殊佛面”[[71]](#_71__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)。长沙也有偈如下：

碍处非墙壁，

通处勿虚空。

若人如是解，

心色本来同。[[72]](#_72__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

这不是对象世界的消息。我们居住在见闻觉知世界，觉得墙壁妨碍我们，而虚空却是通彻的。但是在这里发现不了“心色本来同”的金刚体。后者如果不是无分别之分别的境界，就无论如何难以把握。因此，只有通过这个境界，才被叫作“十方世界是全身”。

有个官人来拜访长沙，在各种宗旨方面的谈话中，官人就有关自己的本命（本来的性），曾经纠正过长沙的见解吧。当时长沙喊道：“尚书。”“尚书”，可看作对官吏的尊称。官人马上应道：“哎。”于是——

沙：“那不是你的本命。”

官：“现在除了回答你的人，应该没有别的第二个主人公。”（被喊“喂”，并回答“哎”的人必须是“自己”，此外不认为有第二个“自己”。这是官人的意见，一般人也这样认为。）

沙：“不能称你为至尊。”（第一个“自己”、第二个“自己”到底是什么并不是问题所在。现在必须究彻探明其根源。）

官：“那么，自己对别人什么也不回答的时候，那里就有作为自己的主人公——真正的自己——的人了吧。”

沙：“问题并不存在于应答、不应答之处。只要停顿在那样的地方，就不能除却生死的根本。我们无始[[73]](#_73__Wu_Shi_____Mei_You_Kai_Shi)劫来就看错了这个问题。”[[74]](#_74__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng_1)

喊“喂”，并回答“哎”的人也是自己，但是这个自己必须是能从高处看到的自己。应诺之后，只要是在只对和不只对之处看到的自己，这就是识神，就是无始劫来的生死之本，不是“本来身”，不是金刚体，不是“十方世界是全身”。甚至从分别知上能看作同一体的地方，因为安置的场所不同，也已经完全不是同一体了。欲学禅者，必须看到这一点。

到此才能介绍长沙有名的上堂。上堂说——

“我若一向举扬宗教，法堂里须草深一丈。我事不获已，所以向汝诸人道：尽十方世界是沙门眼，尽十方世界是沙门全身，尽十方世界是自己光明，尽十方世界是在自己光明里。尽十方世界无一人不是自己。

“我常向汝诸人道：三世诸佛共尽法界众生，是摩诃般若光。光未发时，汝等诸人向什么处委？光未发时，尚无佛，无众生消息，何处得山河国土来？”[[75]](#_75__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng_1)

长沙景岑吐露了他满腔的“宗教”哲学。距今一千年前汉民族接受了印度传来的大乘般若的思想，并从民族心理上加以咀嚼、反省，终于使其成为自家屋里的家什。长沙景岑通过自家独特的言诠方法，将这家什抛在了我们面前。可以说这是空前绝后的思想吧。若以此而立，也许就没有一个人能靠近禅家法堂吧。荒草能越来越繁茂吧。

下文二三问答公案似可解说长沙景岑的上堂。

僧：“如何转得山河国土归自己去？”（山河国土这些对象性事物如何才能尽收自己囊中？）

沙：“如何转得自己成山河国土去？”（反击式的提问，从相反的方面看待前问。）

僧：“不会。”（因是提出前问的僧人，所以当然没有足以支撑长沙反问的力量。）

沙：“湖南城下好养民，米贱柴多足四邻。”[[76]](#_76__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

使山河与自己对峙，如果认为这里被收进那里，这里拿进那里，就不知道山河、自己了。白天见日，夜晚看星星。在这样的地方，仰视摩诃般若之光。

僧：“如何是学人心？”（心也好，自己也好，本来身也好，都是指同一体。）

沙：“尽十方世界是你心。”（十方世界都是你的心。）

僧：“恁么则学人无着身处也。”

沙：“是你着身处。”

僧：“如何是着身处？”

沙：“大海水深又深。”

僧：“不会。”（长沙越拿出老婆心，他越不明白。那也是不得已。对不懂的人来说，无论说什么都不懂。但是长沙的慈悲是无限的。）

沙：“鱼龙出入任升沉。”[[77]](#_77__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)（鱼不分大小，都随波浪浮沉。）

自己本身、本性、自性、本来面目——这些成为问题是人性的自然，无论怎么压抑都是不可能的。于是，哲学产生了，宗教产生了。但是，禅对此有其特有的解答方式。这个特性其实就是使禅成为禅。禅问答是任何一国的思想史（包括宗教史）所没有的。那当然不是哲学，但禅所进行的问答与哲学的问答没有不同。而要问禅是否是宗教时，禅就有了太多的知性的倾向。禅不属于任何一种范畴，但又不能将其从任何范畴中排除。看罢前文所述的问答、说法，就非常明白了吧。那么我们再稍微看一下，关于“自己”，禅者是怎样看待的呢？僧问云门——

僧：“如何是学人自己？”

门：“怕我不知。”[[78]](#_78__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

难道是这样的回答吗？真是太让人不安了。不知道学人从何处着手为好。玄沙的回答也不比云门的更让人明白。

沙：“用自己作么？”[[79]](#_79__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

现在引用一下赵州的回答。

僧：“如何是学人自己？”

州：“吃粥了也？”

僧：“吃粥也。”

州：“洗钵去。”[[80]](#_80__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

赵州的回答似乎与前面的二三则旨趣不同。赵州将吃饭、洗钵的人称为“自己”。于是僧人发觉这一点而有所悟吧。冷暖自知说的就是这个吧。也可以这么说，但必须注意的是，其实是大不然也。禅者想说的，不应等同于心理学家和哲学家所说的自觉、自我意识、统觉、无意识等。这些概念无论如何也超越不了对象性。因此，虽说在穿衣吃饭之处、见色闻身之处、冷暖自知之处都有“自己”，都有禅，但是不仅如此，还必须明白在那里也有很多不穿衣吃饭的人——不见色闻身的人，不冷暖自知的人。这个知是无知的知，是无分别之分别。见而不见，闻而不闻，行而不行，说而不说的人——将此称为“不可得底”，但——必须捕捉之。只要没有捕捉到，即使从早到晚都在吃，都在睡，都在动，那也是“佛法未会在”。因此，禅应该说是在冷暖自知之处，也可以说不在那里。“还会么？”

好像走到岔道上了，但我相信，我们明白了玄沙师备的“明珠”。

僧：“承和尚有言，‘尽十方世界是一颗明珠’，学人如何得会？”

沙：“尽十方世界一颗明珠，用会作么？”

有此问答，次日玄沙问这个和尚——

沙：“尽十方世界是一颗明珠，汝作么生会？”

僧：“尽十方世界是一颗明珠，用会作么？”

沙：“知汝向黑山鬼窟里作活计。”[[81]](#_81__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)（果然！你的禅就是黑暗洞窟里的生活。）

同样的“用会作么”，为什么在玄沙为是，在问僧为非呢？为什么一个是明珠高悬，照出山河大地展开在你面前？一个是将此藏于鬼窟里，不能放射任何光明？

玄沙的“尽十方世界是一颗明珠”就是长沙的“尽十方世界是全身”，是“尽十方世界是沙门眼”。这个眼、这个身、这个珠立于尽十方世界之外，既不是看见尽十方世界，又不是照见，也不是阻塞。尽十方世界本身就是一颗明珠，一颗明珠就是尽十方世界。两者在所有意义上都具有自我同一性，但是两者却不是一个东西。明珠是明珠，世界是世界，两者的对峙没有消解。只是因为还没有消解，所以才能看到两者的自我同一性。“二由一有，一亦莫守。”一和二之间能看见这样的交涉，所以一颗明珠不作为明珠收起，它能够历经尽十方世界，发挥这样的妙用。

长庆慧稜（雪峰的弟子）的投机偈云：

万象之中独露身，

唯人自肯乃方亲。[[82]](#_82__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

独露身其实不是在万象之中，万象——尽十方世界——即独露身。如果不叫独露身，就不会有“自肯”的心情，就不会“亲”。假如两者具有全面的自我同一性，那么就无法在其中发挥无知的知的作用。看上去是使独露身和万象对立，其实是想透露出自知的消息。一说到知，无论是自知还是他知，都会思考二。但是禅者所谓的知是无知的知，是不二的二，是在无分别处有分别。要想表达出这个意思，就必须叫作独露身、金刚体。玄沙的明珠也应在此意义上体会。只靠“用会作么”，摩诃般若的光芒普照不到永劫。说到知，我们可以从认识论的角度思考；说到身，说到体，就要从存在论的角度来措定了。禅者想避免过错，因而发展出问答商量这种禅独有的研究方法。禅者用这种方法表述哲学未能言尽之处。从以分别知为主的学问来看，再没有比禅问答更难以捕捉的东西了。这也是不得已的。禅实际上被说成是以缥缈的难以捕捉之处为生命的。禅者面对难以捕捉之处，反而在相互之间交换着最为鲜明的理解。那是什么呢？这不是只有学禅者才提出的问题，其实是所有的苦苦思考的人们都应该考察的问题。禅在东方，特别是日本，至今仍在延续着它的生命，所以，它也是被称作“日本学者”应以真挚的态度来展开研究的课题。

闲话休提。肯定也有学人在思考“尽十方世界一颗明珠”或“尽十方世界是全身”等的“是”，“是”即欲为是的，还有叫作明珠的东西，它充满尽十方世界，因而成为尽十方世界是一颗明珠。

我们再介绍一下雪峰与其弟子镜清[[83]](#_83__Jing_Qing_____Jing_Qing_Dao)之间的问答，并以此结束本编。

这个问答以盘山宝积（马祖的弟子）著名的偈的后两句为主题。全文如下：

心月孤圆，

光吞万象。

光非照境，

境亦非存。

光境俱亡，

复是何物？[[84]](#_84__Chu_Zi___Jing_De_Chuan_Deng)

从分别知的角度来看，光（一颗明珠）也好，境（尽十方世界）也好，假如都没有的话，那么结果就是什么都没有。然而盘山问：“复是何物？”果然有什么吗？还是没有？这已经不是分别知的分际，无论怎样都必须超越它，进入无分别之分别界。雪峰和镜清的问答与此有关。

师（雪峰）：“因看古人因缘，到光境俱忘，复是何物？乃问镜清。”

在这个铺垫之后，

雪峰问：“者里着得什么语？”（这里应该添加什么样的词语？）

镜清答：“和尚放某甲过，即有道处。”（如果承蒙和尚放过我的话，也有可以说的。）

雪峰：“放你过，作么生道？”

镜清：“某甲亦放和尚过。”[[85]](#_85__Chu_Zi___Xue_Feng_Yi_Cun_Sh)（那么我也放过和尚。）

这道明了怎样的含义呢？雪峰和镜清想在光与境俱亡之处发现点什么吗？抑或以为已经发现了某物，两人都想对此说点什么，却未能说出吗？那么他们为什么不那样说，而是互相使用带有隐语特征的语言，来相互试探呢？或者通过使用那样的言辞，反而能明确两人对某物的了解吗？即从分别的角度来说，更加明确地定义某物吗？总之，两人因此得到了满足。后来，他们之后的众多禅者也将去体会他们讨论的某样东西。

应该说这里含有禅问答的不可得之可得的意味。

注解：

[[1]](#_1_46) 《山水经》——道元《正法眼藏》之一卷。

[[2]](#_2_42) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。“僧问：‘承和尚有言“尽十方世界是一颗明珠”，学人如何得会？’师曰：‘尽十方世界是一颗明珠，用会作么？’师来日却问其僧：‘尽十方世界是一颗明珠，汝作么生会？’对曰：‘尽十方世界是一颗明珠，用会作么？’师曰：‘知汝向黑山鬼窟里作活计。’”师，即玄沙师备。

[[3]](#_3_38) 维摩一默——语出《维摩诘经·入不二法门品第九》。“于是文殊师利问维摩诘：‘我等各自说己，仁者当说何等是菩萨入不二法门。’时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：‘善哉！善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门。’”后有“维摩一默一声雷”之语。

[[4]](#_4_38) 良久、据座——语出《碧岩录》卷七第六十五则圆悟评唱。“这一则公案，话会者不少，有底唤作良久，有底唤作据坐，有底唤作默然不对。且喜没交涉，几曾摸索得着来？此事其实不在言句上，亦不离言句中，若稍有拟议则千里万里去也。”良久，原意为许久之时间，禅宗指无言无语之状态。师家接引学人时，学人提出疑问，或呈上自己之见解，或答覆其师之问题，师家常以“良久”之静默态度来表示认可或反对。

[[5]](#_5_36) 芙蓉道楷——俗姓崔，山东沂水人，曹洞宗投子义青法嗣。后结庵于江苏芙蓉湖畔。

[[6]](#_6_36) 出自《五灯会元》卷十四《芙蓉道楷禅师》。

[[7]](#_7_36) 出自《五灯会元》卷十四《芙蓉道楷禅师》。

[[8]](#_8_36) 出自《五灯会元》卷十四《芙蓉道楷禅师》。

[[9]](#_9_34) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。

[[10]](#_10_34) 出自《景德传灯录》卷二十七《婺州善慧大士》。“大士躬耕而居之，乃说一偈曰：‘空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流。’”

[[11]](#_11_34) 朕兆——征兆，预兆。

[[12]](#_12_34) 空王——诸佛之别名。以诸佛亲证诸法空性，寂静无碍，圣果无匹而称空王。《圆觉经》说，佛为万法之王，故称空王。

[[13]](#_13_34) 曹洞宗——简称洞家。以洞山良价为祖师，曹山本寂弘扬之。该宗以“五位君臣”为教义，体现“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人”的特点。该宗上承六祖惠能、青原行思、石头希迁，药山惟俨、云岩昙晟一脉，下接云居道膺、曹山本寂，后继者还有芙蓉道楷、天童正觉等。日本希玄道元来中国，入天童山师从如净禅师，凡三年，回国后开日本曹洞宗。该宗在中国为五家七宗之一，在日本为十三宗之一。

[[14]](#_14_34) 青原惟信——传不详。

[[15]](#_15_30) 黄龙祖心——黄龙祖心宝觉禅师，黄龙慧南之法嗣，临济宗黄龙派传人。俗姓邬，南雄始兴（广东）人。

[[16]](#_16_28) 出自《五灯会元》卷十七《青原惟信禅师》。

[[17]](#_17_26) 志澄律师——镇境志澄禅师，传不详，永明道潜之法嗣。

[[18]](#_18_26) 陈尊宿——睦州人，法号道明，黄檗希运之法嗣。

[[19]](#_19_26) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“韶州云门山光奉院文偃禅师，嘉兴人也，姓张氏。幼依空王寺志澄律师出家。敏质生知，慧辩天纵。及长，落发禀具于毗陵坛，侍澄数年，探穷律部。以己事未明，往参睦州。州才见来，便闭却门。师乃扣门，州曰：‘谁？’师曰：‘某甲。’州曰：‘作甚么？’师曰：‘己事未明，乞师指示。’州开门一见便闭却。师如是连三日扣门，至第三日，州开门，师乃拶入。州便擒住曰：‘道！道！’师拟议。州便推出曰：‘秦时00097.jpeg轹钻。’遂掩门，损师一足。师从此悟入。州指见雪峰。”

[[20]](#_20_24) 善知识——能教众生远离恶法、修行善法的人。反之则为恶知识。

[[21]](#_21_24) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“师到雪峰庄，见一僧，迺问：‘上座今日上山去那？’僧曰：‘是。’师曰：‘寄一则因缘，问堂头和尚，只是不得道是别人语。’僧曰：‘得。’师曰：‘上座到山中见和尚上堂，众才集便出，握腕立地曰：“这老汉项上铁枷，何不脱却？”’其僧一依师教。雪峰见这僧与么道，便下座拦胸把住曰：‘速道！速道！’僧无对。峰拓开曰：‘不是汝语。’僧曰：‘是某甲语。’峰曰：‘侍者将绳棒来。’僧曰：‘不是某语，是庄上一浙中上座教某甲来道。’峰曰：‘大众去庄上迎取五百人善知识来。’师次日上雪峰，峰才见便曰：‘因甚么得到与么地？’师乃低头，从兹契合。温研积稔，密以宗印授焉。”师，指云门文偃。

[[22]](#_22_24) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“师乃曰：‘莫道今日谩诸人好。抑不得已向诸人前作一场狼藉。忽遇明眼人，见成一场笑具，如今避不得也。且问你诸人从上来有甚事？欠少甚么？向你道无事，已是相埋没也。虽然如是，也须到这田地始得。亦莫趁口快乱问，自己心里黑漫漫地。明朝后日，大有事在。……’”师，指云门文偃。

[[23]](#_23_22) 三乘——三种交通工具，喻运载众生渡过生死到达涅槃彼岸的三种法门，即佛陀就众生根机的钝、中、利，相应地说声闻乘、缘觉乘、菩萨乘三种教法。

[[24]](#_24_22) 十二分教——也叫十二部经、十二分圣教。佛教经典根据文体和内容分为十二种类，即契经、祇夜、记别、讽颂、自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、未曾有法、论议。十二分教是在经典结集的过程中逐渐形成的，因此不同部派有不同的排列次序。也有部派主张九分教。

[[25]](#_25_18) 教外别传——又叫“单传”。不靠语言、文字，直悟佛陀所悟之境界。语出《五灯会元》卷一《释迦牟尼佛》。：“世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：‘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，付嘱摩诃迦叶。’”

[[26]](#_26_18) 十地——大乘菩萨道的修行阶位。大地能生长万物，故佛经中常以“地”来形容能生长功德的菩萨行。十地即指菩萨行的十个重要阶位。不同佛经，对十地的描述不尽相同，兹以法相宗华严十地为例，即欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地。

[[27]](#_27_18) 隔罗縠——菩萨之见佛性，犹如隔罗布、绉纱而见物，虽极细薄，犹有所隔。罗縠，丝织的罗布和绉纱，是为天人做衣的材料。

[[28]](#_28_16) 门庭之说——方便说，即为方便导入真实之教，而权宜说法的教义。

[[29]](#_29_16) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“上堂：‘我事不获己，向你诸人道，直下无事，早是相埋没了也。更欲踏步向前，寻言逐句，求觅解会。千差万别，广设问难。赢得一场口滑，去道转远，有甚么休歇时？此事若在言语上，三乘十二分教岂是无言语？因甚么更道教外别传？若从学解机智得，只如十地圣人，说法如云如雨，犹被呵责，见性如隔罗縠。以此故知一切有心，天地悬殊。虽然如此，若是得底人，道火不能烧口，终日说事，未尝挂着唇齿，未尝道着一字。终日着衣吃饭，未尝触着一粒米，挂一缕丝。虽然如此，犹是门庭之说也。须是实得恁么，始得。若约衲僧门下，句里呈机，徒劳伫思。直饶一句下承当得，犹是瞌睡汉。’”上堂，指云门文偃。

[[30]](#_30_16) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。

[[31]](#_31_16) 古德——也叫古佛，是对古代的大德高僧的尊称。

[[32]](#_32_16) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“上堂：‘举一则语，教汝直下承当，早是撒屎着汝头上也。直饶拈一毫头，尽大地一时明得，也是剜肉作疮。虽然如此，汝亦须是实到这个田地，始得。若未切，不得掠虚，却须退步向自己根脚下推寻，看是个甚么道理？实无丝毫许与汝作解会，与汝作疑惑。况汝等各各当人有一段事，大用现前，更不烦汝一毫头气力，便与祖佛无别。自是汝诸人信根浅薄，恶业浓厚，突然起得许多头角，担钵囊，千乡万里受屈作么？且汝诸人有甚么不足处？大丈夫汉阿谁无分，独自承当得，犹不着便，不可受人欺谩，取人处分。才见老和尚开口，便好把特石蓦口塞，便是屎上青蝇相似，斗唼（音shà）将去，三个五个，聚头商量，苦屈兄弟。古德一期，为汝诸人不奈何，所以方便垂一言半句，通汝入路。’”上堂，指云门文偃。

[[33]](#_33_16) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“上堂：‘……若是个人，闻说道甚么处，有老宿出世，便好蓦面唾污我耳目。汝若不是个手脚，才闻人举，便承当得，早落第二机也。汝不看他德山和尚才见僧入门，拽杖便趁，睦州和尚才见僧入门来，便云：“见成公案，放汝三十棒。”自余之辈，合作么生？……古人大有葛藤相为处，只如雪峰道：“尽大地是汝自己。”夹山道：“百草头上荐取老僧，闹市里识取天子。”洛浦云：“一尘才起，大地全收。一毛狮子，全身总是。”汝把取翻覆思量，看日久岁深，自然有个入路。此事无汝替代处，莫非各在当人分上。老和尚出世，只为汝证明。汝若有少许来由，亦昧汝不得。若实未得方便，拨汝即不可。兄弟一等是踏破草鞋，抛却师长父母行脚，直须着些子精彩始得。若未有个入头处，遇着本色咬猪狗手脚，不惜生命，入泥入水相为。有可咬嚼，眨上眉毛，高挂钵囊，拗折拄杖。十年二十年，办取彻头，莫愁不成办。真是今生不得彻头，来生亦不失人身。……’”上堂，指云门文偃。

[[34]](#_34_16) 翠岩令参——五代禅僧，雪峰义存法嗣，湖州人。

[[35]](#_35_16) 出自《五灯会元》卷七《翠岩令参禅师》。

[[36]](#_36_12) 大德寺——日本寺院，位于京都府京都市北区紫野大德寺町，为临济宗大德寺派的大本山，由大灯国师宗峰妙超于1325年建立。

[[37]](#_37_12) 大灯国师——日本镰仓时代末期临济宗僧人，讳妙超，道号宗峰，创立京都大德寺。

[[38]](#_38_12) 语出永嘉真觉大师《证道歌》（《景德传灯录》卷三十）。

[[39]](#_39_10) 二祖——指禅宗二祖慧可。

[[40]](#_40_10) 从“云门剑”句到“确”句，源自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。

[[41]](#_41_10) 长沙景岑——唐代禅僧，南泉普愿法嗣。

[[42]](#_42_10) 师子尊者——也称师子、师子比丘。6世纪前后中印度人，婆罗门种姓，禅宗西天二十四祖。

[[43]](#_43_10) 按《景德传灯录》等，应为二十四祖。

[[44]](#_44_8) 出自《景德传灯录》卷三《第二十九祖慧可大师》。

[[45]](#_45_8) 出自《景德传灯录》卷三《第二十九祖慧可大师》。在长沙景岑说“本来空是”之后，“彼无语，长沙便示一偈云：‘假有元非有，假灭亦非无。涅槃偿债义，一性更无殊。’”

[[46]](#_46_8) 二乘——可解释为大乘佛教和小乘佛教。也可解释为声闻乘和缘觉乘。

[[47]](#_47_8) 圆觉——《圆觉经》，全称《大方广圆觉修多罗了义经》，全一卷，唐代佛陀多罗译。

[[48]](#_48_6) 当体即空——本体本来就是空无，一切有为法都是因缘合成。

[[49]](#_49_4) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“上堂，拈拄杖曰：‘凡夫实谓之有，二乘析谓之无，圆觉谓之幻有，菩萨当体即空。衲僧家见拄杖便唤作拄杖。行但行，坐但坐，不得动着。’”师，指云门文偃。

[[50]](#_50_4) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“上堂，众集，师以拄杖指面前曰：‘乾坤大地，微尘诸佛总在里许争佛法，觅胜负，还有人谏得么？若无人谏得，待老汉与你谏看。’僧曰：‘请和尚谏。’师曰：‘这野狐精。’”师，指云门文偃。

[[51]](#_51_4) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“上堂，拈拄杖曰：‘拄杖子化为龙，吞却乾坤了也。山河大地，甚处得来？’”师，指云门文偃。

[[52]](#_52_4) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“上堂：‘……我寻常向汝道，微尘刹土中，三世诸佛，西天二十八祖，唐土六祖，尽在拄杖头上说法。神通变现，声应十方，一任纵横。汝还会么？若不会，且莫掠虚。然虽如此，且谛当实见也未？直饶到此田地，也未梦见衲僧沙弥在。三家村里，不逢一人。’蓦地拄杖画一画，曰：‘总在这里。’又画一画曰：‘总从这里出去也。珍重！’”师，指云门文偃。

[[53]](#_53_2) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。

[[54]](#_54_2) 出自《五灯会元》卷十五《云门文偃禅师》。“问：‘生死到来，如何排遣？’师展手曰：‘还我生死来。’”师，指云门文偃。

[[55]](#_55_2) 玄沙师备——唐末五代僧人，俗姓谢，福州闽县人，有《福州玄沙宗一大师广录》（也叫《玄沙师备禅师广录》）三卷传世。

[[56]](#_56_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。玄沙师备“布衲芒履，食才接气。常终日宴坐，众皆异之。与雪峰义存本法门昆仲，而亲近若师资。雪峰以其苦行，呼为头陀。一日，雪峰问曰：‘阿那个是备头陀？’对曰：‘终不敢诳于人。’”

[[57]](#_57_2) 出自《玄沙师备禅师广录》，也载于《雪峰义存禅师语录》。

[[58]](#_58_2) 出自《雪峰义存禅师语录》。

[[59]](#_59_2) 出自《五灯会元》卷七《雪峰义存禅师》。

[[60]](#_60_2) 出自《雪峰义存禅师语录》。

[[61]](#_61_2) 陀罗尼——梵文dhāraṇī的音译，意译为总持、能持、能遮。指能令善法不散失，令恶法不起的念慧力。后世多指长咒。

[[62]](#_62_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。“师曰：‘汝诸人如似在大海里坐，没头水浸却了，更展手问人乞水吃。还会么？夫学般若菩萨，是大根器、有大智慧始得。若有智慧，即今便得出脱。若是根机迟钝，直须勤苦忍耐、日夜忘疲失食、如丧考妣相似。恁么急切尽一生去，更得人荷挟、克骨究实，不妨亦得觏去。且况如今，谁是堪任受学底人？仁者，莫只是记言记语，恰似念陀罗尼相似。’”师，指玄沙师备。

[[63]](#_63_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。“更有一般便说：昭昭灵灵，灵台智性能见能闻，向五蕴身田里作主宰。恁么为善知识，大赚人。知么？我今问汝：汝若认昭昭灵灵是汝真实，为甚么瞌睡时又不成昭昭灵灵？若瞌睡时不是，为甚么有昭昭时？汝还会么？这个唤作认贼为子，是生死根本，妄想缘气。汝欲识此根由么？我向汝道。汝昭昭灵灵，只因前尘色声香等法而有分别，便道此是昭昭灵灵。若无前尘，汝此昭昭灵灵同于龟毛兔角。”

[[64]](#_64_2) 五蕴——指色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴五种。五蕴中，色蕴属物质性的事物现象，其余四蕴都属精神现象。佛教认为世间一切事物都是由五蕴和合而成，人的生命个体也是由五蕴和合而成。蕴，本身梵文的音译，意思是积聚、和合。

[[65]](#_65_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。“仁者，真实在甚么处？汝今欲得出他五蕴身田主宰，但识取汝秘密金刚体。古人向汝道：‘圆成正遍，遍周沙界。’”

[[66]](#_66_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。玄沙师备说：“只如今，山河大地、十方国土、色空明暗及汝身心，莫非尽承汝圆成威光所现。直是天人群生类所作业次、受生果报、有性无情，莫非承汝威光。乃至诸佛成道成果、接物利生，莫非尽承汝威光。只如金刚体还是凡夫诸佛么？有汝心行么？不可道无，便得当去也。知么？”

[[67]](#_67_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。

[[68]](#_68_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。

[[69]](#_69_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。

[[70]](#_70_2) 出自《五灯会元》卷四《长沙景岑禅师》。“师赞南泉真曰：‘堂堂南泉，三世之源。金刚常住，十方无边。生佛无尽，现已却还。’”师，指长沙景岑。但同样的赞，《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》载为南泉普愿所说。

[[71]](#_71_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。长沙景岑禅师“又偈曰：佛性堂堂显现，住性有情难见。若悟众生无我，我面何殊佛面？”

[[72]](#_72_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。

[[73]](#_73_2) 无始——没有开始。佛教认为一切事物，如众生、生死、时间等都是没有开始的。因果关系即建立在“无始”的理论基础上。

[[74]](#_74_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。“有客来谒，师召曰：‘尚书。’其人应诺。师曰：‘不是尚书本命。’对曰：‘不可离却即今只对，别有第二主人。’师曰：‘唤尚书作至尊得么？’彼云：‘恁么总不只对时，莫是弟子主人否？’师曰：‘非但只对与不只对时，无始劫来是个生死根本。’”师，指长沙景岑。

[[75]](#_75_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。

[[76]](#_76_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。长沙景岑说完，“其僧无语”。长沙颂一偈：“谁问山河转？山河转向谁？圆通无两畔，法性本无归。”

[[77]](#_77_2) 出自《景德传灯录》卷十《湖南长沙景岑禅师》。

[[78]](#_78_2) 出自《景德传灯录》卷十九《韶州云门山文偃禅师》。

[[79]](#_79_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。“问：‘如何是学人自己？’师曰：‘用自己作么？’”师，指玄沙师备。

[[80]](#_80_2) 出自《景德传灯录》卷十《赵州观音院从谂禅师》。“僧问：‘学人迷昧，乞师指示。’师云：‘吃粥也未？’僧云：‘吃粥也。’师云：‘洗钵去。’其僧忽然省悟。”师，指赵州从谂。

[[81]](#_81_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州玄沙师备禅师》。

[[82]](#_82_2) 出自《景德传灯录》卷十八《福州长庆慧稜禅师》。“师入方丈参，雪峰曰：‘是甚么？’师曰：‘今日天晴，好普请。’自此酬问未尝爽于玄旨。乃述悟解，颂曰：万象之中独露身，唯人自肯乃方亲。昔时谬向途中觅，今日看如火里冰。”师，指长庆慧稜。

[[83]](#_83_2) 镜清——镜清道怤，俗姓陈，永嘉人，雪峰义存法嗣。

[[84]](#_84_2) 出自《景德传灯录》卷七《幽州盘山宝积禅师》。

[[85]](#_85_2) 出自《雪峰义存禅师语录》。

# Figure-0211-0001 参考书目

介绍几本或对读者有参考作用的禅书，不限于本书所引用的书籍。这些书基本上都是汉语的，而且有的是单行本，较难买到。

一、道元禅师的《正法眼藏》。该书不是汉语的，但也很难读懂，即使是专家，也不容易理解。《正法眼藏注解全书》读起来较容易。《正法眼藏》正文收于岩波文库、《道元禅师文集》、《大正藏》等。

二、《少室六门》。达摩撰，但也有后人所撰的内容。本书所引用的《二入四行》和《安心法门》可以认为是他的作品。收于《大正藏》。

三、《少室逸书》。虽是本书作者（铃木大拙）撰述，但却是对敦煌出土文献的汇编，并附论文二三。

四、《四部录》一册。古人为禅宗初学者所编的四部书（收《信心铭》《证道歌》《十牛图》《坐禅仪》）。《信心铭》《证道歌》收于《大正藏》，也有很多附注的单行本。

五、《景德传灯录》三十卷。宋初以前的禅宗史。禅宗研究最为重要的书籍之一。单行本更易购得。收于《大日本续藏经》《大正藏》等。

六、《五灯会元》二十卷。这也是禅宗史。也收进了《传灯录》之后的内容。单行本很容易购得。收于《续藏经》。

七、《古尊宿语录》三十卷。禅家语录集。虽有单行本，但较难买到。收于《续藏经》。

八、《六祖坛经》一册。可说是六祖惠能的言行录，流行本掺入了很多其他内容。可购得。收于《大正藏》。

九、《神会录》。有胡适校订出版的版本一册，也有本书作者在日本出版的版本一册。底本不同，可两相对照。敦煌出土文献之一。也许日本版本更易购得。

十、天桂著《报恩编》三册。天桂传尊对《参同契》《宝镜三昧》及《五位颂》三篇的评注。明治时代有对原文汉语的日语读本。收于《大正藏》。

十一、《曹洞二师录》二册。洞山悟本和曹山本寂两大师的语录。书后附《五位显诀》。收于《大正藏》。

十二、《临济录》一册。临济义玄语录。用于临济宗。有岩波文库本。

十三、此外还有云门文偃语录、赵州从谂语录、雪峰义存语录等，都是学禅者的必备书。但单行本较难购得。收于《续藏经》。《大正藏》只收录《云门录》。

十四、《传心法要》一册。黄檗希运语录，收于岩波文库。

十五、《顿悟要门论》上下各一册。大珠慧海语录，收于岩波文库。

十六、《碧岩录》。禅问答集成，被称为“宗门第一书”，岩波文库，三册。

十七、《禅门法语集》，山田孝道、森大狂编，原版二册，新版三册。日本禅僧用假名书写的法语的汇编。有朋堂文库也有《禅林法语集》一册。也有永久岳水编《禅门曹洞法语全集》二册。

十八、《白隐和尚全集》八册。白隐是日本临济禅的集大成者。只收录其日文的有《白隐禅师集》（大日本文库）。

十九、《盘珪禅师说法》（大东名著选）或《盘珪禅师语录》（岩波文库）。临济宗也是公案禅，盘珪禅师不依此，提倡独特的不生禅。

# Figure-0211-0001 解读

伊豆山 善太郎

《禅的思想》于昭和十八年（1943年）九月作为《东方思想丛书》之一，由日本评论社出版。这是铃木先生73岁时的著作。后于昭和二十三年（1948年）六月由清水书店出版单行本。当时，我受先生之托为汉语加注日语训读符号，加注送假名，给难读汉字加注日语读音假名，并增补参考书。春秋社出版《铃木大拙选集》时，本书作为正编第二卷，蒙古田绍钦先生作解读，于昭和二十七年（1952年）五月第三次面世。现在作为《铃木大拙禅选集》，重新装帧，四度出版。这次，由于上述因缘，由我写作“解读”一文，颇多感慨。虽然以选集版为基础，改正了两三处误植，尽量加注日语读音假名，但我总是觉得做得远远不够。

在铃木先生的众多著作中，本书与《走向禅学之路》构成先生的禅学理论。《走向禅学之路》是其英文著作An Introduction to Zen Buddhism（1934，京都Eastern Buddhist Society出版）的日译本。现在，该书作为伦敦佛教协会编辑的《铃木大拙著作集》之一，由莱达（Rider）书店出版发行，拥有众多欧美读者。也有德语、意大利语译本Die Grosse Befreiung（1939），但该书是将在The New East杂志上连载的论文汇总而成，一开始并非是作为概论性的著作有计划书写的。然而作为丛书之一，这部《禅的思想》从一开始就是面向日本读者，在一定页数的框架之内有计划地书写的。这一点与《走向禅学之路》不同。因为没有考虑到外国读者，所以才能在不过分考虑读者如何理解的情况下自由地书写。于是该书有的部分比较艰涩，但也让我们能够接触到先生汪洋恣肆、运笔自如的一面。因而该书也成为禅世界的权威铃木大拙先生手成的宝贵的禅学入门书。

该书分为三编，分别是：“禅思想”“禅行为”“禅问答”。禅，不单纯是思想，在作为思想的同时，它还是生活、是行为。所以这三编，虽然是三，却终究是一。但为便于论述，先生将其一分为三。所以读者无论先读哪篇都可以，而且无论从哪篇的哪处读起也都无妨。但是还是按照顺序读比较稳妥吧。

第一编，先生希望读者鉴赏原文，从初祖达摩的《二入四行观》和《安心法门》开始，对三祖僧璨大师的《信心铭》、六祖惠能大师的弟子菏泽神会大师的《顿悟无生般若颂》、继嗣六祖弟子青原行思之法的石头希迁大师的《参同契》、曹洞宗宏智正觉禅师的《坐禅箴》、日本曹洞宗开山道元禅师的同名作“坐禅箴”等进行了简明贴切的注释。其中，对达摩和神会的注释是极其珍贵的。在比较对照的基础上对宏智禅师的《坐禅箴》和道元禅师的“坐禅箴”所做的注释，也是有很深的意味的。《信心铭》和《参同契》，早已有相当多的注释本。如先生所说，这是因为《信心铭》“是宏大的哲学诗，蕴含着禅旨之大要”，所以几乎可视为从初祖达摩到六祖惠能的禅思想的代表；《参同契》与《宝镜三昧》等同为曹洞宗最重要的经典，在同宗寺院都是作为日课经被唱诵的。但是先生的训读和解释不囿于传统，有其独特之处。

首先，我想请读者注意铃木大拙先生的话，禅，就是印度的禅那，但印度的禅那如译成“静虑”所示，具有静态的性格；而以六祖惠能为基础的中国的禅大大发展了禅的行为方面，具有动态的性格。中国禅所注重的见性经验与知、与行合一，而不是与一般人所认为的那种神秘论的见神经验、凝心状态等同一。下面对一些细节试做解读，望读者海涵。

“二入四行”的二入是入道的两个要件，即理入和行入。理入深信众生所具有的同一的真性，要求体验“凝住壁观，无自无他”的境界。这个“壁观”是不明的词句，自古以来一直被想象为一种凝心状态，而大拙先生认为不当，他认为是定慧不二的知。真可谓洞见。行入有四行，抱冤行就是作为在过去世让他人抱有冤憎的果报而要忍受现在所受的苦厄；相反，现在的胜报荣誉也缘于过去的宿因，业缘尽则归于无，所以随缘行就是处在无论遭遇什么命运，都不特别高兴，也不特别悲伤的悠悠坦坦的心境中；无所求行就是功德天（吉祥天女）和黑暗天（功德天的妹妹，授人以祸）、吉凶与祸福必相伴，观如三界火宅，不顿着于物；称法行就是信解众相之空，不独利己，还能利他。先生指出，应注意的一点是，称法行写道“修行六度，而无所行”，这个行而不行既是理，也是行，是二入的宗旨，因此而形成般若的（否定即肯定的）即非逻辑。一般禅家认为，《二入四行观》还很浅，不是道之终极。但是先生指出，未必如此，虽说其表述形式未脱印度模式，但其主旨却与唐宋时代禅匠所阐发的不差分毫。

禅家与释迦、达摩齐名，虽大量描绘达摩画像，却又将达摩重要的遗作束之高阁，这又是怎么回事呢？若非空腹高心，已属万幸。《安心法门》也有许多名言，而先生认为，后人从达摩遗作中摘录十四则，体会达摩意旨，举出“安心”二字。先生指出，《安心法门》中，心作两样用，即普通的意识、分别计较之意和与有心相对的无心、与心相相对的心体之意。具有相对性的心不满足于自身，而是追求不变不动的实在，在情意上感觉罪恶，憧憬“毕竟净”的境界。他论述了作为现象的心和作为实在的心的关系，阐述了宗教的意义。读者须熟读，并分辨问题之所在。《信心铭》的骨架是“二由一有，一亦莫守。一心不生，万法无咎”。有、无的二因绝对的一而有，但这个一也不可守。一心若不生起，万法、个多的世界就没有任何过失，现实界就可以得到肯定。在此，先生忧虑的是，哪怕把“一亦莫守”弄错一点点，也会陷入虚无主义，或陷入无视善恶的恶平等的破坏主义，抑或变成泛神论的神秘主义，以为在一切事物上都能看见神的光芒。起初先生严厉斥责将佛教、将神看作泛神论，指出：“泛神论也可以说是从看不见活着且劳动着的人的地方产生的哲学式的空想。如果佛教、禅变成这样的东西，那么所谓‘东方的’东西就不存在了。”他还指出：“如果禅变成虚无主义、泛神论的神秘主义，也不是这之外的任何东西的话，那就无须胡乱地叫什么‘禅’了。甚至连略懂一些的佛教徒，对禅也没有透彻的理解。真是冷酷无情啊。”欧美学者将佛教名之曰泛神论，似乎也有日本的学者搭了这个便车。最好吃先生一棒，赶快觉醒吧。也不是看不到泛神论和那些纷繁的思想，但是禅的本质不是所谓的泛神论。先生说，如果不叫泛神，而叫个神，也许还多少有一些与祖师（历代祖师）之义相合的地方吧。禅非泛神论的原因在《走向禅学之路》等著作中已经论述，有志者可以读一读。《信心铭》之后便是作为中国禅基础的六祖惠能的《坛经》，但经文太长，在此省略，以六祖弟子神会的《显宗记》，即《顿悟无生般若颂》敦煌本代之。因历来不为世人所知而更显珍贵。我们可从中学到“即定是慧，即慧无生，无生实相，真空无行”的哲学思想。作为丛书之一，由于篇幅所限，未能详细论述禅的思想史，但循着禅思想的发展轨迹，创作出神会等所未见的表现形式的作品，在《显宗记》之后，是石头的充满哲学性思考的、作为曹洞宗源泉的《参同契》。先生认为，在般若哲学体系中，即非逻辑成为六祖和神会等的般若、无生的中枢，而与之相对，《参同契》中华严式的相即相入的逻辑也可以叫作“回互逻辑”。“参”即渗，指因万象渗入而存在的有差别的现象面。“同”则指贯穿万象的平等的本体面。“契”指这二者契合相即的理，以及认识理的智。既参且同，既同又参，石头将此理叫作“回互”，为其后的《宝镜三昧》《五位颂》等所继承，成为曹洞宗思想的轴心，所以名之曰回互逻辑。但是，火热风动摇，水润地坚固，“云在岭头闲不彻，水流涧下太忙生”（不，甚之义，与太同。生，助字），既回互，又不回互。万物住其位而不相犯。先生认为曹洞禅的弊端就是所谓“只管打坐”。否定见性，只是遵从规矩，耽于打坐，所以洞家巨匠天桂禅师痛骂为“黑暗死坐臭饭袋”“屈足算香为坐禅”。先生将此引用于自己的文章中，显见对其弊的认识。他说：“到了12世纪初，静态禅成为默照禅，动态禅成为看话禅。”所谓“默照禅”，是宋代临济宗的大慧禅师骂曹洞宗宏智禅师一派时所用的称谓。所谓“看话禅”（话，话头，即公案），是曹洞宗骂临济宗的用词。临济宗是公案禅，曹洞宗原则上不用公案。可以说前者主慧，后者主定。都是一长一短。先生属临济宗，所以曹洞之人说他偏于临济，但也未必如此，这一点读一下本书即可明了。两者反目正是先生慨叹之处。

“禅思想”通过比较对照将宏智禅师的《坐禅箴》、道元禅师的“坐禅箴”联接起来。先生认为，宏智的《坐禅箴》有以知为主的认识论的倾向，而道元的“坐禅箴”有以形为主的存在论的倾向。我觉得这是非常有趣而敏锐的观察。

“禅行为”是本书的中心。先生下了很大的功夫，分成三十三个小节进行详述。若在知的层面上谈论禅，就是无知的知、无分别的分别。而在行的层面上，则是无功用的用、无功德的功德、无作的作。虽然用语与庄子的无用之用很相似，其实有很大区别。先生这样指出了老庄思想与禅的不同。庄子认为，有用之木被人伐倒，而像樗那样的无用之木却在山中得以全寿，这就是无用之用。这是消极保身术——个人主义的人生观。而禅“必须说，料理天下国家之处自不必说，它也在各守其职、各尽其责之处”，但是禅并非对每一个具体的问题都有一定的指导方针。“在处理具有固定前提的事件时，当事人因为各自的分别知而有不同的意见。禅所能给予的只是开动这些分别的思想的原理。这个原理被称作无功用或无功德。”我想应该在细细把玩先生的这些话语之后，再去读后面的各个篇目。首先在开始的《无功德》篇，引用了《碧岩录》第一则，即著名的达摩与梁武帝的问答。梁武帝问圣谛第一义（禅的根本义）时，达摩说：“廓然无圣。”帝又问：“对朕者谁？”答：“不识。”另有一则问答，问：“朕即位已来，造寺、写经、度僧不可胜纪，有何功德？”达摩很干脆地答道：“无功德。”先生说：“‘不识’是禅的思想，或哲学，无功德是禅的伦理，是宗教。”（两人的问答从历史的角度看是令人怀疑的，可以说是巧妙的创作。）无功德即无功用的行为不考虑回报，“虽说做这样的事情就会有这样的回报，但比起做事情来，更多地考虑回报，就不是无功用行为。更严肃点说，只考虑做事，不考虑任何其他的事情，就是无功用行为。如果已决定这件事就是现在应该做的，就只管做事，其他任何的利害得失都不在意，这便是无功用。”但这个利害得失是行为者自身的利害得失，不是自己所属的集团的利害得失。个的行为，只要是宗教的，就总是来自于超个的地方。而且个不是实现超个者目的的机器。个作为拥有个人意志的人，通过自己的判断来实践超个的意志。“个与超个是一对矛盾。这个矛盾是无法脱却、无法消解的。将矛盾作为矛盾而全然接受就是脱却、就是消解。般若的逻辑称其为‘即非’。因此，即非的逻辑，亦即无分别之分别，在行动上总是呈现为悲剧。”这是先生在《个与超个的矛盾》开篇讲的话。仔细玩味这些话，就会明白禅行为的意义。虽说是禅行为，但并不是非同一般的行为。真的道德行为即可看作禅行为。先生说：“灭私、没我这些消极性的东西当中还看不到超个性，其行为当中伴随着一种无理，还不能理解为今人所谓的‘个人主义’。”牺牲精神自不必说，甚至连没我、无我之类也不彻底。我必须说，真的禅行为，从而真的道德行为是非常严酷的。在《道德的与宗教的》篇，先生说，“对于道德性的行为来说，总有许多受限制的东西。从充分的意义上看，就是不能实现超个。如果怎么也进入不了宗教式的人生，这也是不可能的。……道德变成地方性的、暂时的、机会性的、即兴的”。在《无功用》篇，他说：“无作之作——无功用的行为——被称为‘狮子颦呻三昧’，或‘狮子奋迅三昧’。”这个三昧之名出自《华严经》。狮子怒吼，猛然奔跑起来的时候，百兽畏伏。出自这样强力的三昧的行为才应该是我们的最高理想吧。在《羚羊挂角》中，先生引用禅语“竹叶扫阶尘不动，月穿潭底水无痕”，指出：“镜花水月之类也不过就是这个意思。禅意识沿着可称作东方民族心理的轨迹，向文学性表述的方向挺进。在日本，修禅的第一步是要学习很多文学性的美辞丽句。相信今后的发展大概会在思想方面。我确信应该如此。”所谓“学习文学性的美辞丽句”，如谚语“《句双纸》让小和尚哭三年”所说的那样，是指从前的和尚在当小沙弥的时候跟着师傅学《句双纸》（后世的《禅林句集》），现在在临济禅，《禅林句集》至少是修禅者的必读书了。禅僧还要学偈颂作法。这方面的修养非常有意义。然而，较之文学性，今后禅更应该在思想方面发展，这是时代的要求。可以说先生已做出了表率。除了诗禅一味，也要追求因应时代的教禅一致。教外别传的禅讨厌教（教理、哲学）而偏于诗，但在漫长的禅史中也有许多禅者高扬教禅一致的禅。可以对他们进行再评价。先生以前提醒过，在本编《老僧自亦不会》（注：即本书能知者）篇也接触到的马祖道一的弟子大珠慧海就是其中之一。先生赞扬其著作《顿悟要门论》“虽然是距今一千多年以前的著作，却不乏新鲜的论述。”他与教宗法师连问答时，循着逻辑渐次导入禅的做法非常高明。

《禅行为》编所引用的许多禅语对我们都非常有启发，其中特别有趣的是《驴觑井》篇。曹山本寂禅师问强上座：“佛的法身（真实在）应自由地因应众生的要求，但是其因应方法是什么？”强上座答：“如驴觑井。”先生说：“驴窥井或看井，实在是中国式的，又是禅宗式的。在出现这些文字的地方赋予了禅的心理特征，这跟水中宿月影没什么两样，但是在表现上更富新鲜感和独创性。”对于上座的回答，曹山批评道：“道则太煞道，只道得八成。”曹山的点评很犀利：“虽说已经相当地好了，但还不充分，只说了八分，还有二分的不足。”于是上座问：“和尚又如何？”曹山答：“如井觑驴。”至此，已完全没有了意义，但是“只要有一点点说得通，就会涉及分别。无分别之分别不能有意义。从这一点来看，‘井觑驴’比‘驴觑井’更好”。曹山不愧是洞山的高徒。我不禁想起山村暮鸟的诗集《云》中的三行诗《马》：

马站在水中

马望着水

马的脸在移动

山村暮鸟不是禅者，他没有说“水望着马”，但是晚年的暮鸟喜欢《老子》和《正法眼藏》，或许已经达到了与强上座相近的心境。

《埃克哈特的眼》中，先生承认埃克哈特的神秘主义与禅有契合的地方：“据说埃克哈特的一只眼可以一眼看穿内和外。内是心，外是万物，或者说内是神，外是自己。如果用前文所用的词汇来说，那么内是无分别，是无心，外是分别，是心。可以一眼看穿内外的那一只眼就是无分别之分别、无心之心。”神秘主义也是千差万别。具有排斥思考、专门诉诸感情的倾向的神秘主义与禅无关。而以德国的埃克哈特为代表的思考型哲学的神秘主义有着与禅相当接近的地方。先生老早就注意到他们的神秘主义与禅的相近之处，并写出了著作《神秘主义与禅》[昭和二十二年（1947年）]。然而，要说禅是神秘主义的，倒也可以这么说，但是与西方的神秘主义大不相同的是，西方神秘主义的体验只偶尔出现在具有特殊的异常素质的人身上。正如《走向禅学之路》所指出的那样，禅把天上的东西搁在了地上。禅不是远离日常生活的东西。“平常心是道。”如果把阳光四射、花儿盛开叫作神秘，那么在禅的世界里充溢着丰富的神秘。运水砍柴之中便有神通妙用。无论是神秘还是奇迹，在禅者看来都不是存在于日常以外的东西。禅通过公案加以训练，其主旨就是将任何一个人导向见性。从叫嚷着有必要进行东西方思想比较的时候起，神秘主义与禅的比较就是有意义的了。

《一人》篇中写了这样一件事。一日，在玄沙师备禅师的僧堂进行普请，在僧堂的禅僧们都出去运柴禾的时候，玄沙和弟子进行了一场禅问答。所谓“普请”，就是普请作务。因为要让大家做诸如砍柴运柴、打扫寺院、田间劳作等劳动，所以叫作普请。但是现在只讲作务。作务和坐禅一样，都是很重要的禅的修行。印度没有这个。吾人敬服惊叹的是，古人作务时认真地进行了禅问答。无论什么样的场合都不懈怠，不放松。关于作务以及其他道场上的修行，最好读一下先生的《禅堂的修行和生活》（本选集第六卷）。现今虽已绝版，但已故的间宫英宗老师的《云水物语》也是很有趣的读物。

第三编是“禅问答”，其实第二编“禅行为”中已经记载了很多禅问答。然而之所以要另设《禅问答》一编，是因为它具有显著的禅的特色，想用它唤起读者的注意。先生礼赞著有九十五卷《正法眼藏》的道元是“可称作异于常人的思想家、禅思想家的天才”。同时他批评道，因此而滞言滞句，“他的子孙的眼睛却因此而瞎到何种程度呢？只有知者自知吧”。关于眼藏的《山水经》，他引用芙蓉道楷的“青山常运步”、云门文偃的“东山水上行”等公案，并加以解释，说：“较之九十五卷这个庞然大物，所谓一问一答的禅语足矣。”特别是对于问题“如何是正法眼”，云门回答：“普。”问：“如何是啐啄机？”答：“响。”又《碧岩录》第八则公案，即翠岩和尚在夏末（一期禅修的终了期）问保福、长庆、云门三人：“一夏以来为兄弟说话，看翠岩眉毛在么？”（因为聊无聊之事而受到惩罚，眉毛还在吗？）云门答：“关。”初次接触这一类所谓云门“一字关”公案的读者恐怕会惊诧于他的电光石火般的禅机吧。虽要辟易眼藏的表达，但一字关中也有完全啃不动的东西。啃得动、啃不动，都是五十步百步。公案本来就是远离知解的东西，所以也可以说是啃不动的东西。

先生说：“从以分别知为主的学问来看，再没有比禅问答更难以捕捉的东西了。这也是不得已的。禅实际上被说成是以缥缈的难以捕捉之处为生命的。禅者面对难以捕捉之处，反而在相互之间交换着最为鲜明的理解。那是什么呢？……这不是只有学禅者才提出的问题，其实是所有的苦苦思考的人们都应该考察的问题。”

禅问答与佛教各经典中的问答体不同，也与柏拉图《对话篇》的对话风格不同。禅问答，在世界思想史上没有可与之类比的。这个难解的问答，通过先生的努力，在某种程度上已经变成现代人可以接近的东西，这是非常令人高兴的。若说禅是宗教，它却不立神，是非常理智的、哲学的。若说禅是哲学，它却与所谓的哲学不同。禅是实践的、生活的。禅不单纯是宗教，也不单纯是哲学，而是宗教的、哲学的。切切希望读者诸贤再三读本书，去领略这个举世无双的东方思想的宝库，进而跟着良师进入实参实究的生活，并以此来报答铃木大拙先生彻悃的慈悲吧。



铃木大拙禅论集之一

自性自见

［日］铃木大拙/著  
 徐进夫/译

海南出版社  
 HAINAN PUBLISHING HOUSE

目录

[译序](#Yi_Xu_____Ben_Shu_Zuo_Zhe_Ling_M)

[编序](#Bian_Xu)

[序说](#Xu_Shuo__1)

[前言](#Qian_Yan_1)

[第一篇 禅——中国人对于开悟之说所做的解释](#Di_Yi_Pian____Shan________Zhong_1)

[一、引言](#Yi___Yin_Yan)

[二、佛教的生命与精神](#Er___Fo_Jiao_De_Sheng_Ming_Yu_Ji_1)

[三、佛教的一些重要问题](#San___Fo_Jiao_De_Yi_Xie_Zhong_Ya_1)

[四、禅与开悟](#Si___Shan_Yu_Kai_Wu)

[五、开悟与精神解脱](#Wu___Kai_Wu_Yu_Jing_Shen_Jie_Tuo_1)

[六、禅与禅那](#Liu___Shan_Yu_Shan_Na)

[七、禅与《楞伽经》](#Qi___Shan_Yu___Leng_Qie_Jing_1)

[八、中国禅的开悟之说](#Ba___Zhong_Guo_Shan_De_Kai_Wu_Zh_1)

[第二篇 悟与迷](#Di_Er_Pian____Wu_Yu_Mi_1)

[一、开悟的经验](#Yi___Kai_Wu_De_Jing_Yan)

[二、从无明到开悟的精神之旅](#Er___Cong_Wu_Ming_Dao_Kai_Wu_De_1)

[三、用意志之力驱除自我](#San___Yong_Yi_Zhi_Zhi_Li_Qu_Chu_1)

[四、佛教是一种极端的经验主义](#Si___Fo_Jiao_Shi_Yi_Zhong_Ji_Dua_1)

[五、习禅是为了使心灵成熟](#Wu___Xi_Shan_Shi_Wei_Le_Shi_Xin_1)

[六、开悟是返璞归真](#Liu___Kai_Wu_Shi_Fan_Pu_Gui_Zhen_1)

[七、以觉悟避开厄难](#Qi___Yi_Jue_Wu_Bi_Kai_E_Nan_1)

[第三篇 禅的历史——从初祖达摩到六祖慧能](#Di_San_Pian____Shan_De_Li_Shi_1)

[一、禅是佛教的最内心髓](#Yi___Shan_Shi_Fo_Jiao_De_Zui_Nei_1)

[二、初祖达摩](#Er___Chu_Zu_Da_Mo)

[三、慧可、僧璨及弘忍的接棒](#San___Hui_Ke___Seng_Can_Ji_Hong_1)

[四、慧能成为衣钵传人](#Si___Hui_Neng_Cheng_Wei_Yi_Bo_Ch_1)

[五、禅宗的南北两派](#Wu___Shan_Zong_De_Nan_Bei_Liang_1)

[六、慧能的主要思想](#Liu___Hui_Neng_De_Zhu_Yao_Si_Xia_1)

[七、曹洞宗与临济宗](#Qi___Cao_Dong_Zong_Yu_Lin_Ji_Zon_1)

[第四篇 谈悟——禅对一种新的真理所做的启示](#Di_Si_Pian____Tan_Wu________Shan_1)

[一、悟是禅的一切](#Yi___Wu_Shi_Shan_De_Yi_Qie)

[二、开悟——视透佛教的内在精神](#Er___Kai_Wu_____Shi_Tou_Fo_Jiao_1)

[三、开悟是件平常的事](#San___Kai_Wu_Shi_Jian_Ping_Chang_1)

[四、直指其道的开悟](#Si___Zhi_Zhi_Qi_Dao_De_Kai_Wu_1)

[五、开悟是人生的转折点](#Wu___Kai_Wu_Shi_Ren_Sheng_De_Zhu_1)

[六、投机偈](#Liu___Tou_Ji_Jie)

[七、开悟的内省记述](#Qi___Kai_Wu_De_Nei_Sheng_Ji_Shu_1)

[八、打破“大疑”的状态](#Ba___Da_Po__Da_Yi__De_Zhuang_Tai_1)

[九、开悟经验的办法](#Jiu___Kai_Wu_Jing_Yan_De_Ban_Fa_1)

[第五篇 禅的实际教学方法](#Di_Wu_Pian____Shan_De_Shi_Ji_Jia_1)

[一、禅是一切哲学和宗教的究极事实](#Yi___Shan_Shi_Yi_Qie_Zhe_Xue_He_1)

[二、生动的背理之言](#Er___Sheng_Dong_De_Bei_Li_Zhi_Ya_1)

[三、对立的否定](#San___Dui_Li_De_Fou_Ding)

[四、抵触法](#Si___Di_Chu_Fa)

[五、禅的独特道路](#Wu___Shan_De_Du_Te_Dao_Lu)

[六、复述法](#Liu___Fu_Shu_Fa)

[七、直接指陈的直观之道](#Qi___Zhi_Jie_Zhi_Chen_De_Zhi_Gua_1)

[八、禅宗的特点](#Ba___Shan_Zong_De_Te_Dian)

[九、看待万法的新观点](#Jiu___Kan_Dai_Wan_Fa_De_Xin_Guan_1)

[第六篇 禅堂与僧训的理想目标](#Di_Liu_Pian____Shan_Tang_Yu_Seng_1)

[一、禅堂——禅宗特有的教育制度](#Yi___Shan_Tang_____Shan_Zong_Te_1)

[二、简朴和守贫原则的内在意念](#Er___Jian_Po_He_Shou_Pin_Yuan_Ze_1)

[三、僧侣的饮食仪式](#San___Seng_Lu_De_Yin_Shi_Yi_Shi_1)

[四、劳动精神](#Si___Lao_Dong_Jing_Shen)

[五、修行的功课](#Wu___Xiu_Xing_De_Gong_Ke)

[六、接心——严肃的课程](#Liu___Jie_Xin_____Yan_Su_De_Ke_C_1)

[七、参禅——入室叩见老师](#Qi___Can_Shan_____Ru_Shi_Kou_Jia_1)

[八、长养圣胎——过一种“行解相应”的生活](#Ba___Chang_Yang_Sheng_Tai_____Gu_1)

[九、阴德——禅修的最大特色](#Jiu___Yin_De_____Shan_Xiu_De_Zui_1)

[十、自我与思念对象彻底合一](#Shi___Zi_Wo_Yu_Si_Nian_Dui_Xiang_1)

[十一、一切意识形迹悉皆扫除](#Shi_Yi___Yi_Qie_Yi_Shi_Xing_Ji_X_1)

[十二、中文——最宜于表现禅道的文字](#Shi_Er___Zhong_Wen_____Zui_Yi_Yu_1)

[十三、上堂示众之种种](#Shi_San___Shang_Tang_Shi_Zhong_Z_1)

[附录三则](#Fu_Lu_San_Ze)

[铃木大拙年谱](#Ling_Mu_Da_Zhuo_Nian_Pu)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

# 00099.jpeg译序

本书作者铃木大拙博士，他是什么人？对世界文化的影响如何？对人类精神的启导怎样？大凡读过一些新书的现代人，对他都有一个大概的认识，这里就不必再歌颂了；此处要介绍的，是他赢得“世界禅者”之誉的主要著述——被世界各国学者、专家视为权威而加以援引的《禅学论丛》（Essays in Zen Buddhism），可说是他的禅学著作中的“重镇”。

这套《禅学论丛》共分三个系列（序文中说要出第四系列，但未见于出版书目，似未印行）：第一个系列，主要从历史源流析论禅的根本精神和发展，因此我们称它为《自见自性》，可说是后面两个系列的基础；第二个系列，以开悟为主要目标，纵述公案的参究，因此我们称它为《开悟之旅》，可说是现代禅的实践指导；第三个系列，从《华严》和《般若》（包括《心经》）两部大经谈到菩萨的理想和行处，因此我们称它为《菩萨行处》，所究的内容，主要是学者的归趣（详见目录）。

但这三个系列，既可各自独立，亦可彼此连环而相辅相成；因为它们不仅各有历史的陈述和指归，而且皆以趣悟为第一目标，只是着眼点不同而已——可说处处指向这个目标，句句直指这个目标！这是这套“禅学论丛”不同于一般禅学论著的地方（不说题外话）。此外，值得在此一提的是：本书作者铃木大拙有一个特别的优点——能以现代的学术用语解说本来不可解说的禅悟历程和经验，以便连门也摸不着的我们得以进而叩之，乃至登堂入室，可说为我们设了一座通达彼岸的桥梁；而其苦口婆心、横说竖说，从各种不同角度为我们指点迷津的精神，可说是一副菩萨的慈悲心肠！

为了分配上的便利，我们将第一系列后面所附的“十牛图、颂”移至第二系列之末；第二系列后面所附的“祖师西来密意——禅悟经验的内容”移至第三系列之末，而将第三系列后面所附的“佛教，尤其是禅，对日本文化的影响”略去，因作者已有详备之专书《禅及其对日本文化的影响》（Zen and Its Influences on Japanese Culture）出版，俟有机会即译。又，第二、第三两个系列中所附若干插图，因印刷欠佳，无法全部采用，只好另拣较佳者加以补充——非敢擅作主张，而是事非得已，尚祈读者谅之！

至于这套“禅学论丛”的分量和价值，世界各地的学者早有定评，这里不必再加推重了——唯一可说的，只是一个希望：让我们大家期待它们尽快与我国的读者见面！（我们已经期待很久了！）

值得在此介绍的，是本书的编者——英国佛教协会会长韩福瑞（Christmas Humphreys，President of the Buddhist Society，London），他自从接触铃木大拙博士的禅学以来，就像我国古德接受菩提达摩之道，或如日本学者接受中国禅德的禅学之后一样，一直努力从事吸收、同化而至发扬、传播禅的精神。时至今日，单就其见于国际书志中的相关著作而言，已是相当丰富，可谓“著作等身”了——编的不算，写的亦有下列多种：

（一）《佛教在英国的发展》（The Development of Buddhism in England，1937，repr. 1973）；

（二）《英国佛教六十年》（Sixty Years of Buddhism in England，1968）；

（三）《如是我闻》（Thus I Heard）；

（四）《禅：一种生活之道》（Zen：A Way of Life，1971）；

（五）《探究佛教》（Exploring Buddhism，1975）；

（六）《禅到西方了：禅佛教在西方社会中的现在与未来》（Zen Comes West：the Present and Future of Zen Buddhism in Western Society，Zed ed 1977）；

（七）《西人参禅门径》（A Western Approach to Zen，1972）；

（八）《佛教学生手册》（Manual for Buddhist Student）；

（九）《韩福瑞自传》（The Autobiography of Christmas Humphreys，1978）；

（十）《佛教徒的行为规范》（Buddhist Ways of Action，1978）；

（十一）《佛教的智慧》（The Wisdom of Buddhism，1979）；

（十二）《前进！》（Walk On！，1980）；

（十三）《教你自己参禅：一种生活之道》（Teach Yourself Zen：aWay of Life，1980）；

（十四）《佛教徒的生活之道》（Buddhist Way of Life，1980）；

（十五）《一体两面》（Both Sides of the Circle，1978）；

（十六）《实用佛教思想中道研究》（Studies in the Middle Way Being Thoughts on Buddhism Applied，1982）等。

上列各书，译者虽然尚未有缘一睹真容，但从书名所暗示的内容及其作者在书志中所占的地位看来，可见不但涵盖很广，而且具有权威性——至少在欧美已是卓然一家了；又从韩氏为《禅天禅地》一书所写的“编序”和“铃木大拙博士行传”以及《禅的世界》（以上二书皆由志文出版社印行）中所收他的《禅到西方了》一文看来，我们亦可约略窥见他与铃木博士之间的亲密关系及其禅学思想的一斑。但愿能有机缘向国人译介他的一些力作！

译者述于听风楼

# 00099.jpeg编序

现任日本大谷大学佛教哲学教授的文学博士铃木大拙先生，生于1870年，或可称为当今佛教哲学的最大权威，不用说，也是禅学的最大权威。他的重要佛学著作，单就以英文所写者而言，有一打以上；用日文写成而不为西方人所知者，亦至少有18本之多（译者按：此系1926年的估计，据最近资料所示，除英文著述约有30余本之外，日文著述，如以《铃木大拙全集》为总数的话，计有全书30大册，外加别卷两大册，共计32大册）。尤甚于此的是，正如一份英文禅学著作年表所清晰显示的一样，他可以说是西方禅学的开山祖师——除了忽滑谷快天教授的《武士的宗教》（Religion of the Samurai，Luzac and Co.，1913）之外，直到1927年这本《禅学论丛》第一系列出版，几乎没有一篇文章告诉人禅是一种生命的体悟——除了《东方佛徒》（The Eastern Buddhist，1921～1939）这份英文佛教刊物之外。

铃木博士系以权威的身份写作。他不但研究了用梵文、巴利文、中文以及日文写成的佛学原典，而且对于用德文、法文以及英文表现的西方思想，亦有一种最新的认识，至于用英文讲述和写作，更是十分清晰和流畅。尤甚于此的是，他不只是一位书生学者，同时也是一位真正的佛徒。他虽不是佛教任何一宗的传教士或讲经师，但日本各寺庙对他无不十分尊敬。因为，他对精神事物所得的认识，正如他的座下听众所可作证的一样，不但直接，而且深切。当他谈到高深的意境时，他便以安于其中的人发言，而他使得进入他的心灵边缘的人所得的印象则是：他是一个不断寻求智慧象征、用以描述“非知所及”的一种悟境的人。

对于无法在他座下亲聆教言的人而言，他的著述就是他的一种替身了。可惜的是，所有这些著述，于1940年，便在英国售罄了，而在日本的全部存书，亦在1945年波及东京四分之三的一场大火中被烧毁了。因此，当我于1946年抵达日本时，便偕同内人代表伦敦佛社与这位作者商妥，开始出版他的文集。一方面重刊旧有的好书，一方面尽快印行许多新书的译本——这位教授在战时闭关京都家中所写的东西。

但是，因为这个工作非伦敦佛社本身的能力所及，于是，我们便求助于“骑士出版公司”（Rider and Co.）。因为该公司经济实力雄厚，可以供应这样一种重大工作所需的资金。

关于禅的本身，无须我在这里多言，但要在此强调的是，关于这个科目的书籍，例如艾伦·华滋（Alan Watts）所著的《禅的精神》（The Spirit of Zen），以及本社出版的一系列中文禅籍及其他著述的原典译本，其销售日渐看好的情形，足以证明西方人对禅的兴趣正在急速上升之中。但是，因为禅是一种极易引起误解的东西，故而我们想到，印行一位合格大师的著述，乃是一件刻不容缓的事情。

伦敦佛社社长韩福瑞

序说[[1]](#_1_48)

禅，就其本质而言，乃是吾人自见自性的一种艺术，故其所指的，乃是摆脱束缚、争取自由的大道。它使我们直接饮用生命的泉源，将我们受制的众生从世间的系缚之中解脱出来。我们不妨说，禅可以使所有一切贮存在我们每一个人里面的能力得到正当而又自然的释放，因为，在一般的环境下，此等能力都受到了不当的钳制和扭曲，以致找不到适当的空间和出路。

我们这个身体犹如一种电瓶，里面潜存着不可思议的电力。这种电力如果不能发挥适当的作用，它不是发霉而逐渐衰竭，便是反常而有不当的表现。由此可知，禅的目标就是挽救我们，以免我们发疯或变成心志残缺的人。这就是我们所说的“自由”的意思：自由自在、毫无拘束地发挥潜存于吾人心中的一切创造之力和善愿之力。一般而言，我们都盲于这样一个事实：我们每一个人都有种种必要的能力，不但可使我们本身快乐逍遥，而且可使我们互相敬爱。我们眼前所见的种种挣扎和斗争，莫不皆由此种无知或无明而起。因此，禅要我们睁开佛教徒所说的“第三只眼睛”，看清这个直到现在由于我们的无知而未能梦见的境界。无知或无明的云翳一旦消除之后，无尽的苍穹即行呈现，而在这当中，我们将是有生以来第一次见到我们的自性。那时，我们就会明白生命的真意——我们就会明白，生命的意义既不是盲目的斗争，亦不纯是兽力的展示，而是在我们不知生命的究竟意义为何的时候，明白到它的里面有一种东西，使我们感到生活在它的里面有无限的幸福，尽管它不断地发展，但我们对它却仍然十分满足，既不会提出任何问题，也不会生起观的疑虑。

当我们生命充沛但尚未觉醒到认识生命的真相时，我们便体会不到内在的冲突是多么的严重。虽然从表面看来，这些矛盾显然平静无波，但那也只是暂时如此而已。要不了多久，我们就得一丝不苟地面对生命，并尝试解开那些令人极为困扰、极为纳闷的哑谜了。孔子说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩。”这“吾十有五而志于学，三十而立”，实是这位中国圣人最有智慧的言语之一。心理学家都会同意他的这种陈述。因为，一般而言，15岁正是青年人认真地观察周遭环境和追求生命意义的年纪；所有一直安然潜伏在心灵之中的精神力量，到了此时，都会不约而同地挣脱出来。而当此种挣脱的势力过于猛烈之时，心灵也许会因受不住它的冲击而失却多少某些永久性的平衡；实在说来，据报，少年时期所发生的许多神经衰弱病例，主要就是由于丧失此种心灵的平衡所致。以多数情形而言，此种影响并不十分严重，而这种危机亦可顺利通过而不致留下深切的形迹。但对某些人而言，由于先天的倾向，或因环境的影响，精神的觉醒可以震动到他们人格的深处。到了此时，他们会要你在“永恒的否定”与“永恒的肯定”之间做一个抉择。这个所谓的“抉择”，就是孔子所说的“学”；而这个“学”所指的，并不是研究古典著作，而是深切地探究生命的奥秘。

一般而言，挣扎的结果，不是“永恒的肯定”，就是“让你完蛋”，毕竟说来，生活总是一种肯定的方式——不论悲观论者的想象是多么消极。但是，我们无法否定的一个事实是：世间有许许多多的事物，可使我们这种过于敏感的心灵转向另一个方面，并使我们跟着在《人类的生命》（The Life of Man）中大吼的安德瑞夫（Andreyev）一齐大叫：“我诅咒你所给我的一切。我诅咒我出生的那个日子。我诅咒我将死的那一天。我诅咒我的整个生命。我将一切掷回你那残酷的面孔，没有意义的命运！该诅咒，永远该诅咒！我以诅咒征服你。你还能对我怎么样？……我将以最后一念对着你的驴耳大吼：该诅咒，该诅咒！”这是一种可怕的生命告状，是生命的一种彻底否定，是世间最令人沮丧的景象。“不留余迹”这句话十分正确，因为，我们对于自己的前途一无所知，除了：我们都将逝去，包括我们所生长的这块大地。不用说，悲观论是有其可以言之成理的东西的。

人生是苦——正如我们大多数人在生活中所体验的一样。这是无可否认的事实。只要人生是一种奋斗和挣扎，那它就只有是苦。所谓奋斗、挣扎乃至斗争，其间不是含有两个互不相容的势力互相争胜的冲突么？争斗如果失败了，其结果便是死亡，而死亡乃是世间最为可畏的事情。纵使你把死神征服了，但你也孤独了，而孤独有时却使你感到比斗争本身还要难以忍受。一个人也许不会感觉到这一切而继续沉湎于那些无常的感官快乐之中，但如此不知不觉，并不能改变生命的事实。盲目的人们，不论如何坚定地否认太阳的存在，他们也不能将太阳从众人的眼中消除。热带的阳光会毫不留情地烧灼他们，如果他们不做适当的遮蔽，就会被迫从人间消失。

佛陀是很对的，他所说的“四圣谛”，其中第一项就是：人生是苦。我们每一个人在来到这个世上时，岂非都曾发出一种抗议的叫声？从一个柔软而又温暖的母胎之中来到这个冷酷而又多忌的世间，当然是一件痛苦的事情了。成长也是一个痛苦重重的过程。出牙多少有些不太好受，青春驿动通常都随着身心的紊乱而来。所谓“社会”这种组织的成长，亦都离不开痛苦的动乱，而我们当前正目击它的一次阵痛。我们也许可以镇定地从理智上来说：这是无可避免的事情，建设新的社会，必须把旧有的朝代推翻，自然无法避免一次痛苦的手术。但是，这种冷静的知性分析并不能减轻我们所受的痛苦。如此无情地伤害我们神经的痛苦，是没法磨灭掉的。说来说去，说到最后，结论还是：人生是一种痛苦的挣扎。

但毕竟说来，这一切毋宁说是一种天惠。因为，你所受的痛苦愈多，性灵的成长亦愈深切，而你一旦有了深切的性灵，也就更能透视生命的奥秘。所有一切的伟大艺术家，所有一切的伟大宗教领袖以及所有一切的伟大社会改革家，莫不出于极其勇敢而又剧烈的挣扎，往往痛心疾首、血泪俱洒。除非你在艰辛的情形下吞咽你的面包，否则便尝不出真正的人生滋味。孟子说得很对，他说上天要完善一个伟人时，它就以种种方式磨砺他，直到他从一切痛苦的经历之中抬起头来。（这句话也许是取意于如下的一节文字：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”——译者。）

在我看来，王尔德似乎总是炫示或力求写作上的效果；尽管他是一位伟大的艺术家，但他的作品里却有着某种使我掉头而去的东西。然而，他却在他的《狱中记》（De Profundis）里发出了如下的呐喊：“在最近几个月间，经过了种种可怕的困扰和挣扎之后，我终于能够体会到隐藏于痛苦心灵之中的若干教训。说话不用智慧的敌士和俗人，往往把受苦说成一种神秘的事情，这真是一种启示。一个人看清了以前从未看清的事情。一个人从另一个不同的立足点接近了整个的史实。”由此可见，他的监牢生活对他的性情产生了多么神圣的影响。假如他在开始写作之初就曾受过一次类似的试练的话，他也许可以写出更伟大的作品。

我们实在太自我中心了。我们居住并生活其中的这个自我外壳，可说是最难突破的东西。我们似乎终身背负着这个坚固的自我硬壳，自幼而壮，直到老死。不过，我们也有不少可以突破这副外壳的机会，其中最早最大的一次，是我们到达少年的时期。这是有生以来第一次真的明白到自我以外还有“他人”，我指的是性爱的觉醒。一个完整的自我，到了此时，便开始感到它的本身里面有了某种分裂的迹象。一直沉睡在心中的爱情由此抬起头来，进而在它的里面引起一阵大大的骚动。因为，这个被唤起的爱情如今一方面要求维护自我的主权，一方面又要消灭它自己。爱情一方面要使自我本身消失于它所爱慕的对象里面，同时又要它所爱慕的对象归它自己所有。这不仅是一种矛盾，也是生命的一大悲剧。此种基本情感乃是神圣动力的一种，可以策励人类向上的意志。上帝要完人现身说法，要完全演出悲剧。自古以来，人间所造的文学作品，绝大部分是反复述说爱情的，虽然是老生常谈，但我们似乎是永不厌倦。不过，这不是我们这里所要讨论的问题。关于此点，我所要强调的是：吾人由于爱的觉醒而得一瞥万事万物的无限之性，而此一瞥不是将青年人推向浪漫主义，就是将他引向理性主义，结果如何，端视他的先天气质、后天环境以及所受的教育如何而定。

当此自我的外壳一旦突破而那个“他”一旦进入到它的本身里面之时，我们不妨说，这个自我已经否定了它自己，或者，已向无限跨出了第一步。从宗教上来说，这里产生了一种剧烈的冲突——在有限与无限之间，在知性与灵性之间，明白一点说：在肉体与精神之间。这是问题中的问题，已使不知多少青年落入了撒旦的魔掌。一个成年人一旦忆起了这种青春的时期，心里总会情不自禁感到一阵贯穿全身的寒颤。这种炽热的冲突，也许继续增进，一直持续达到30岁的年纪，亦即孔子说他知道如何自立的“而立”之年。宗教意义至此完全觉醒，于是到处寻求种种方法，试图避开或结束此种矛盾和冲突；于是永无餍足地博览群书，听人讲经说法，并尝试种种练习方法或修行，不用说，禅也是受到探究的法门之一。

那么，禅如何解决这些问题中的问题呢？

首先，禅提出解决办法，系从运用亲身的经验着手，而非诉之于书本的知识。显然是在有限与无限之间挣扎的个人自性，需有一种高于理智的能力，始可体会。因为禅说，最先引起问题而不能自行提出解决办法的，就是理智，因此，我们必须将它放在一旁，以便让位于比它更高的启悟能力。因为，在这种理智里面含有一种特殊的扰乱性质。尽管它会引发种种足以骚扰心地澄明的问题，但它往往不能拿出让人满意的答案。它推翻了无知的安和，但却拿不出别的办法重建原有的境界。由于它能指出无知的地方，故而往往被人认为富于启示性，但实际说来，它是骚扰有分，对它的路线，却不一定能够提出照道之光。它并不能做最后的决定，仍然等候较它为高的能力去解决它所胡乱提出的问题。假使它能使得此种混乱恢复秩序并使其一定江山而一劳永逸的话，那么，自从一位伟大的思想家——一位亚里士多德或黑格尔之类的哲学家——首先予哲学以系统之后，也就不再需要哲学了。但人类的思想史告诉我们：每当一位理智非凡的人建立一种新的思想体系之后，必然会被其后的理智非凡的人加以推翻。此种不息的推翻与建立，就哲学的本身而言，那自然是无可厚非的事情；因为以我的理解来说，理智的固有性质就是需要这样做，因此，我们不能阻止哲学探究的发展，正如我们不能阻止我们的呼吸一样。但当我们碰到生命本身的问题，我们就不能恭候理智来为我们作究竟的解答了，纵使它能这么做，我们也不能期待。对于我们的生命活动，要我们等待哲学揭开它的奥秘，一刻也不能耽搁。此种奥秘可以不管，但我们却不能不活下去。饥饿的人总不能等你把食物彻底分析过，并将每一种成分的营养价值完全确定之后才吃饭呀。对于已经饿死的人而言，有关食物的科学知识是没有任何用处的。因此，禅不仰赖理智为它解决最最深切的问题。

所谓亲身的经验，系指从第一手亲证当下的事实，而非经由任何种类的中间媒介。它的一个常用譬喻是：以指指月，自然需要手指，但如认指为月，那就不痴亦愚了；取鱼回家自然需要鱼篓，但若鱼已安放餐桌的话，我们为何还要为鱼篓操心呢？事实摆在眼前，我们不妨亲手去取，以免让它溜掉——这就是禅提示我们去做的事情。正如大自然不喜真空一样，禅则不喜任何东西插手于事实与吾人之间。依照禅的见解来说，在事实的本身之中，是没有有限与无限、肉体与精神冲突这种事情的。这都是理智为其本身的利益所虚构出来的一些无谓的分别。凡对这些过于认真或将它们当作生命事实看待的人，无疑是认指为月。我们肚子饿了就吃，身体困了就睡，这里面哪有有限与无限之分？我们大家以及每一个人，岂不是个个悉皆圆满，自足而毫无所缺么？如生而活，足矣。只有在这个捣乱的理智插足进来企图谋杀生命时，我们才会停止生活而自以为缺少这样或那样。不要理会理智吧，它在它的固有范围内有它的用处，但不要让它干扰生命之流的流动，无论如何，这个流动的事实是绝不容许受到妨碍或干扰的；你一旦插手进去，它的澄明就会因而受到骚动；它就不再反映你那自有拥有的形象了。

与几乎眼目莲宗的“四箴”（The Four Maxims）一样，禅宗亦有共本身四个规范，那就是：

教外别传；

不立文字；

直指人心；

见性成佛。[[2]](#_2_44)

这几句话综括了作为宗教的禅所宣称的一切。当然，我们应该知道，这种大胆的宣言，是有它的历史背景的。在禅传入中国之初，绝大多数的佛教徒，不是热衷于玄学问题的讨论，就是满足于佛陀所立的伦理规范，再不然就是过一种冬眠式的生活，静观世事的无常变幻。他们悉皆未能理会生命本身的伟大事实，因为，这个生命的本身完全流动于这些无益的理智或想象的修炼之外。菩提达摩及其继承人看清了这个可悲的事态，因此提出了上面所列的“四大声明”的宣言。简而言之一句话，它们所指的意思是：禅有其直指人心、见性成佛的办法，可使由理智引起的一切矛盾和混乱完全调和于一个更高的统一之中。

职是之故，禅只指陈而不解析，既不婉转陈述，更不综合归纳；它总是指陈具体而又明白的事实。从逻辑的观点来看，禅也许充满矛盾和反复，但因它立足于一切万法之上，故能独来独往而沉着从容，不乱步骤。正如一位禅师所说的一样：“榔（00100.jpeg）横檐不顾人，直入千峰万峰去！”至为恰当。它并不向逻辑挑战，只是走它实事求是的道路，让其余的一切听命于它们的命运。只有在逻辑疏忽其本身的职责并企图闯入禅的轨道时，它才大声宣布它的原则并将这个闯入者赶出它的天地。它没有理由反对理智，因为理智有时亦可为禅的本身效力。为了表明禅的直陈根本的存在事实，特选下引数例，以为举示：

临济禅师[[3]](#_3_40)一日上堂说：“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！”有一位僧人出来问道：“如何是无位真人？”临济走下禅床，一把抓住那僧叫道：“道！道！”那僧支支吾吾，无从作答，而这位大师则将他推开说道：“无位真人，是什么干屎撅！”说罢便回方丈室去了。

临济一向以他的“粗鲁”或“峻烈”以及直接接引门人的作风闻名于世。他从来不喜欢温和派所用的那种转弯抹角、拖泥带水的办法。他的这种劲捷手腕，也许得自他的老师黄檗，因为他曾三度问他佛法大意而三度挨打。不用说，禅与纯粹的狠打或粗待参问者并无直接的关系。如果你把此点视为禅的精神所在，那就跟认指为月一样，犯了严重的错误，正如对于其他一切事物一样，我们绝不可将它们所表现的外形或表象视为究竟的根本，而对于禅尤应如此。所有这一切，只是指陈事实的手段而已。但这些手段非常重要，不可或缺。不过，它们亦如纠缠不清的葛藤一样，吾人一旦陷入其中，便会很惨；因为禅是不能由理解而得证人的。有人认为，禅总是想用逻辑的圈套或语言的罗网诱捕学者；你一旦失足落入其中，就永远脱不了身，就永远别想获得你所心向往之的自由。为了这个缘故，临济这才以赤手空拳抓住呈现在我们大家眼前的事实。我们如能睁开锐利的顶门眼，定可看出临济如此驱使我们的宗旨所在而毫无谬误。首先，我们必须进入这位大师的心灵之中，并在其中与那个内在的人面面相觑才行。不论你用多少语言文字来做说明，都无法将我们带入我们自己的自性境界之中。你解释得愈多，与它的距离拉得愈远；这事犹如一个人捕捉自己的影子一样，徒劳无益。你以多快的速度追它，它就以多快的速度逃避。你一旦明白了它，你就会深知临济或黄檗的心意，就会感激他们的真正婆心所在。

云门[[4]](#_4_40)是唐代末叶的另一位伟大禅师。他为了一窥包括他自己在内的整个宇宙生成的生命原理，不惜使自己折损一足。他去参拜他的老师陆州和尚（陆州道明和尚，与临济同师黄檗，但年纪较长），一连去了三次，才获准参见。当他叩门求见时，陆州问道：“谁？”云门答道：“文偃。”（文偃是他的本名，而云门则是他后来定居的山寺之名。）当这位追求真理的僧人获准进入时，陆州便一把将他抓住道：“道！道！”云门拟议，陆州便一下将他推出道：“没有用的东西！”[[5]](#_5_38)说着便将门掩上，结果折损了云门的一只脚。由此而起的剧烈疼痛，却使这个可怜的家伙顿悟了生命的最大事实。自此以后，他不再是个摇尾乞怜的僧侣了；如今所得的悟境，已经足以补偿他所受到的损失了。不过，以此而言，他并不是唯一的例子，禅史中像他这样愿意牺牲部分肢体而求悟道的人不知凡几。孔子说：“朝闻道，夕死可矣！”实在说来，有些人觉得，比之仅仅活着——比之像植物或动物一样地活着，“闻道”的价值不知要大多少倍哩！然而，令人慨叹的是，世间多的是醉生梦死、在无知与愁乐的泥沼里打滚的活尸哩！

这便是禅最难理解的地方。何以要这样讽刺挖苦？为何要显得这么残忍？云门有什么过错要折他一足？他是一位志求真理的僧人，等不及地要从他老师那里求得开悟。这位老师，在他的学生三度敲门后，在他刚刚把门打开一半后，真的有必要那样猛烈、那样无情地立即把门掩上吗？云门所欲急切获得的，难道就是这种佛教的真理么？但是，所有由这一切所造成的结果，却是他们俩所共同奢求的。就老师的一方而言，他很高兴见到他的弟子澈见了他本身生命的奥秘；而就弟子的一面来说，他对他的老师为他们所做的这一切更是感激不尽。显而易见，禅是世间最难理解，最难想象的东西。而这便是我在前面所说的禅何以不受逻辑分析、不受理智处置的原因。我们每一个人，都必须在他自己的内在灵性中加以亲身的体验才行；正如两面没有尘垢的明镜互相映照一样，此一事实与我自己的内在性灵必须面面相觑而无任何干扰介于其间才行。我们如此做了，便可直接掌握到活生生的事实本身了。

在你未到这个地步之前，所谓自由，只是一句空言而已。吾人所要达到的第一个目的，是逃避一切有限造物所受的束缚，但是，如果我们不把捆手缚脚的无明之链切断的话，我们又从何去求解脱呢？而这个无明之链并不是由什么别的东西所组成；只是理智和情欲的迷恋，紧紧地系着于吾人可能所起的每一个念头，以及吾人可能所喜的每一个感觉。这些东西很难去除，正如禅师们所说的一样，它们是“贴体汗衫”。“吾人生而自由平等”这句话，且不论它所指陈的社会或政治意义为何，但从禅的观点来说，它在精神的领域中可说绝对真实，而我们之所以似乎有着这些手铐脚镣，乃是由于后来不明人生的真谛才戴上的。所有这些，有时只是言语，有时却是行动的做法或手段，莫不皆是慈悲宽大的禅师们，为了将向外追求的灵魂拉回本来自由的境地而慈悲施与的。但这个本来自由的境界，除非我们一度经由自己的努力而不仰赖任何观念的说明加以亲身的体验，否则便永远没有真正达到的时刻。由此可见，禅的究极观点乃是：我们已被无明带入了岔路，以致我们的自性里面产生了分裂的现象；自始以来，就没有在有限与无限之间斗争的必要；吾人如今所急切追求的宁静一直都在那里，从未丧失。著名的中国诗人兼政治家苏东坡居士，在下面所引的一首诗中表达了这个意旨：

庐山烟雨浙江潮，未至千般恨不消。

到得还来别无事，庐山烟雨浙江潮。

这也是青原维信禅师所主张的一点，因为，他在上堂时曾说：“未参禅时，见山是山，见水是水；及至后来亲见知识，有个入处，觅山不是山，见水不是水；而今得个休息处，依前见山只是山，见水只是水。”

活在9世纪下半叶的陆州和尚，某次有人问他：“我们天天需要穿衣吃饭，如何得免？”这位大师答道：“穿衣吃饭。”问者复云：“举人不懂。”这位大师答道：“既然不懂，那就穿你的衣吃你的饭吧！”

禅所面对的总是具体的事实，而非沉湎于理念的活动之中。因此我不想在这里画蛇添足。不过，假如我要对陆州妄作哲理评述的话，我不妨这样说：我们都是有限的选物，无法生活于时空之外；因为我们都是大地所造，因而没有办法掌握无限，又怎能使我们自己摆脱生存的限制呢？这也许就是来僧在第一句问话中所指的意思，而这位大师对于这个问题所做的答复则是：解脱或得救这个目标，须在有限的本身之中寻求，除开有限的东西，便无无限的东西可得；假使你寻求超越的东西，此种追求的本身便会将你割离这个相对的世界，而道无异使你自己消灭。你总不能以牺牲自己的生命去寻求你的解脱或得救。既然如此，那就饥餐渴饮吧，就在这种饮食当中寻求你的自由大道吧。这对问话的人未免过分了一些，因此他坦承他不懂这位大师的意思，是以后者继续说道：不论你懂与不懂，在有限之中面对有限继续生活下去，总是一样的；因为，如果你为了追求无限而不吃饭不穿衣，那你就会被饿毙或冻死。不论你如何努力，涅槃总得在生死之中求得。无论是一位开悟的禅师还是一名头号的痴人，都不能避开所谓自然法则的支配。不论是谁，肚子饿了就得用餐；寒风来了，就得穿上衣服。这倒不是说他们两者都是物质的存在，而是说他们本来如此——不论他们的精神发展如何。正如佛经上面所说，山洞中的黑暗本身，只要燃起精神的智慧火把，即可化为光明。这并不是先将一个名叫黑暗的东西去掉，而后再将一个名叫光明的东西拿进去，而是光明与黑暗本来自始就是同一种东西；其所以有由此变彼的情形，只是内心或主观的事情。因此，有限即是无限，反之亦然。这些并不是两件各别的东西——尽管在理智上我们不得不作如是观。以逻辑的解释来说，这也许就是陆州答话中的意念。错误在于我们将真正绝对是一的东西分割为二。被我们用理智的外科凶刀割成碎片的生命岂非一个？岂不是像我们一样是一个完整的生命？

百丈涅槃和尚，因众僧要请他说法，他对大家说道：“汝等与我开田，我与汝说大意。”众僧照他的话到田里去工作了，事后请他说佛法大意，而他只对大家展开两手，一句话也没有说。毕竟说来，禅的里面根本没有什么神秘之处；一切的一切，悉皆毫无隐藏地展现在你的眼前。你只要吃你的饭，穿上干净的衣服，到田里去种你的谷子或蔬菜，你就是在做你在世间所要去做的一切了，而无限也就在你的心中得到体会了，如何体会的呢？有人问陆州：“如何是禅？”他念了一部经中的一个梵文片语：“摩诃般若波罗蜜多！”问者坦承不懂这句话里的含意，这位大师加了一个注解说：

抖擞多年穿破衲，

褴毵一半逐云飞！

难道无限就是这样一个贫穷的乞士么？

暂且不管这是什么，这里面有一样东西，是我们绝对不可看岔的——这也就是说，“安”或“贫”（因为“安”只有在“贫”中才有求得的可能）必须以全心全力去打一场硬仗才能得到。由于懒散或放任而起的那种自满，是最为令人不齿的一种心态。这里面没有禅，只是怠惰，只是植物的生长而已。这场战斗非以全副精神和勇气去打不可。不经这一场战斗，不论你所得到的是怎样的“安”，都是没有深厚基础的空中楼阁，不消一阵台风就完全吹垮了。禅颇强调这点。不用说，禅里面的道德勇气，除了它那神秘的隐逸之外，完全出于这种勇敢无畏的生死之战。

是以，从修身的观点来说，禅也许可以被视为一种以重建个性为目的的训练。吾人的通常生活只可触及心性的边缘，不足以在灵魂的深处形成一种震撼。我们之中的绝大多数人，纵使是在宗教意识被唤起的时候，亦都只是轻轻让它溜过，以致不能在灵魂上留下苦战的史迹。我们生性如此，只能活在事物的表层。我们也许显得聪明伶俐乃至机智，但是，我们所做的一切缺乏深度和热度，故而不能引发内在的共鸣。有些人毫无创造力，除了苟且混混或人云亦云足以显示其性情浮泛之外，没有任何精神上的体验。尽管禅是一种宗教的法门，但它亦可陶铸吾人的精神性格。一个比较合适的说法也许是：深刻的精神体验必然可使个人的精神气质产生一种变化。

何以如此呢？

禅的真理是这样的：我们如想将它彻底参透，就得经过一番大大的奋斗，这往往需要很长的时间和不断的警策才行。从事禅的锻炼，不是一件容易的事情。有位禅师曾经说过，出家修行是大丈夫的事，非将相之所能为。（且让我们在此说明一下：在中国，“出将入相”被视为人生在世可望达到的最大成就。）这倒不是说出家需要实施严格的头陀苦行，而是说这事需将一个人的精神力提升到最高的限度。所有伟大禅师的一切言语或行为，悉皆打从这种精神的提升而来。他们并不是存心要跟我们打哑谜，也不是故意要使我们摸不着头脑。他们的言行乃是一种充满内在经验的灵魂的自然流露。因此，除非我们将自己提升到与他们同等的高度，否则对生命便得不到与他们同等的见地。罗斯金（Ruskin）有言：“此外还可确定的是，假使作者果然不同凡响，你便无法一下看出他的整个意义——岂止如此，纵使你费很久的时间也看不出他的整个意义。这倒不是他不说他要说的话，也不是他不运用有力的字眼，而是他无法将他要说的话完全说出。而说来尤为奇怪的是，他不得不用一种隐藏的方式和譬喻的办法说出，以使他可以确信你需要如此。我既看不出这事的道理究竟何在，亦不会分析智者心中那种残忍的沉默，那种沉默总是使他们隐藏他们的内在思想。他们只可用奖励的办法而不能用帮助的方式将它交付于你，而他们亦将使他们自己相信你当之无愧——在他们尚未让你得到它之前。”因此，这把开启智慧宝库的钥匙，只有在我们经过一番耐心而又艰苦的精神奋斗之后，才会交给我们。

我们的心中通常都塞满各式各样的知识渣滓和情感垃圾。不用说，这些东西在我们的日常生活中，莫不皆有其本身的用处。这是无可否认的事实。但是，我们之所以被弄得焦头烂额，以致在束缚的感觉之下痛苦呻吟，主要就是因为这些东西的累积。每当我们想要前进时，它们就拘束我们、阻碍我们，并在我们的精神天地间撒下一道厚重的障幕。我们感到好像经常生活在限制之下一般。我们渴求自由自在的生活，但似乎总是求而不得。禅师们深知此点，因为他们是过来人，已经有过这样的生活经验。他们要使我们摆脱所有这一切沉重的负担，唯有如此，我们才能有真实而又晴朗的生活。因此，他们这才对我们说上一言半句，并以行动加以举示，对于这些，我们如果得到正确的体会，即可摆脱这些知识累积物的压迫和控制。但这种体悟却不那么容易得到。由于久已习惯于这种压迫的关系，心灵的惯性也变成难改的积习了。实在说来，它已深入吾人的生活根本之中，使得整个人的性格结构都被推翻了。因此，这种重建的历程可说是血泪斑斑的。但是，若不如此的话，伟大禅师们所达到的高度，也就无法达到了；禅的真理，除非你用全副的力量去参究，否则便无参透的时期，路上布满了荆棘和藤蔓，同时却又奇滑无比。这并不是一件打发时间的事情，而是一件严肃的人生工作，非行为懒散的人才敢于尝试。这真是一种精神上的铁砧，是你应将你的性情放在上面加以反复锤炼的利器。“什么是禅？”对于这个问题，有位禅师做了这样一句答话：“热火熬油。”我们必须经过这种烧烤的过程，而后禅才会对我们点头微笑着说：“你到家了”。

在禅师们所说的这类话中，可在我们的心中引发一次大革命的一句原是儒者的庞蕴居士问马祖云：“不与万法为侣者是什么人？”马祖答云：“待你一口吸尽西江水即向你道！”对于人类思想史中这个极端严肃的问题所做的这个答话，是多么的不相关联！这简直可以说是一种亵渎，是一种大不敬——假如我们知道世上有多少心灵被这个沉重的问题压得抬不起头来的话。但是，正如所有的禅者都熟知的一样，马祖的笃实真切是无可置疑的。实在说来，禅在六祖慧能以后的崛起，可说就是由于马祖的解行出众，他的手下出了80多位完全合格的禅师。而身为杰出居士禅者之一的庞蕴，则有中国佛教维摩诘的盛誉，可谓名不虚传。这两位禅门巨将之间的对谈，绝不会是一场懒散的游戏。不论外表上显得多么轻松甚至多么逍遥，但这里面却藏着一颗极其尊贵的珠宝，为禅林文学所罕见，我们真不知道有多少禅人曾因马祖这句难解的话而汗流浃背乃至涕泪交流！

下面另举一个例子，僧问长沙景岑禅师：“南泉迁化后到哪里去了？”这位禅师答道：“石头当沙弥时曾见六祖。”僧云：“我问的不是石头当沙弥的事。我想知道的是：南泉死后到哪里去了？”禅师答云：“这真叫人费思量。”（原语为“教伊寻思去”。——译者）

灵魂的不灭是另一个大问题。我们几乎可以说，宗教的历史就是建立在这个问题上面。人人都想知道死后的生命真相。吾人离开这个世间之后到哪里去呢？是不是真有来生呢？或者，是不是此生完了就是一切都完了呢？尽管有许多人不理“不与万法为侣者”究竟何指，但没有一个人不自问死后的命运如何——至少一生中要问一次。石头当沙弥时是否曾见六祖，与南泉的迁化似乎没有任何关联。南泉是长沙的老师，来僧问他他的老师死后到哪里去了，是很自然的事情。从一般的逻辑规则来看，长沙的答话不是答话。故又复问一次，但这位禅师的答话仍然是闪烁其词。那么，这个“这真叫人费思量”（教伊寻思）究竟作何解呢？由此可见，禅是一样东西而逻辑则是另一回事情。我们如果不明此点，乃至指望禅给我们一个合乎逻辑而又可用理智举示的答案，那我们就是完全误解了禅的意义。一开头我不就说过禅所面对的是事实而非推理吗？而这便是禅直达心性基础的根本要点。理智通常都不能将我们带到那里，因为我们并不是活在理智里面，而是活在意志之中。劳伦斯修士（Brother Lawrence）道出了此中的真意，他（在“天主显示的实际”中）说：“我们应该明白理解的事实与意志的事实大为不同：比较起来，前者毫无价值，而后者则是一切。”

禅林文学中随处皆是这类的语句，看来好似信口说出的一样，非常自然，非常天真，但对禅有真实认识的人可以证明，所有这些禅师们随口说出的语句，莫不皆如要命的毒药一般，一经吞入，就会造成比九度绞肠还要厉害的痛苦。但只有经过这样的痛苦和烦闷之后，所有一切内部的污秽才能荡除净尽；而只有如此，一个人才能用一双新的眼睛看待人生。说来奇怪的是，一个人一旦通过了这些内心的挣扎之后，禅也就变得明白易解了。然而事实却是：禅是一种实际的亲身经验，而不是由分析或比较得来的一种认识。“不是诗人莫论诗；只有病人了解病。”这两句话说明了整个的情形。我们的心要如此纯熟，才能与禅师的心合调。如此，则一弦既响而他弦即应，这是必然的事情。谐和的音调总是出自二弦或多弦的共鸣。因此，禅要为我们去做的事情，就是调节我们的心弦，使之成为顺从和领略老师意旨的利器。换个方式，借用心理学的用语来说，禅可释放吾人可能贮存，但在通常情况下有所不知的任何种类的能力。

有人说，禅是一种自我暗示作用（self-suggestion）。但这句话什么也不能说明。“大和魂”（Yamato-damashi）这三个字一经提出之后，似乎立即可以在绝大多数的日本人心中引发一种狂热的爱国感情。日本人教他们的子女尊敬国旗，因此，当兵士们一旦来到军旗的前面，他们便会自动自发地举手敬礼。当一个男孩被指行为不像一个小武士而有辱祖先的名声时，他就会立刻鼓起勇气，抗拒任何诱惑。对于日本人而言，所有这些观念，皆是释放能力的观念，而这种能力的释放，据某些心理学家说，就是自我暗示的作用。社会的习俗和想象的本能，亦可视为自我暗示的作用；道德或精神的训练亦然。师者往往提出一个范例教学生去追随或仿效，由于暗示的作用，这个观念便在他们的心中逐渐生根，乃至使他们终于依之而行，好像出自他们自己的意愿一般。自我暗示是一种无益的学说，因为它什么也不能说明。当他们说禅是一种自我暗示作用时，我们对于禅是不是就有了更为清楚的认识呢？有些人认为，用一种新近流行的术语指称某些现象，是一种合乎科学的办法，并以此为满足，好似他们已以一种富于启示的方式处理了那些现象一般。禅的研究工作非由比较专业的心理学家承担不可。

有人认为，吾人的意识之中仍有一个未知的境域，尚未做过彻底而有系统的探测。这个境域有时被称为“下意识”（the Subconscious），有时被称为“潜意识”或“无意识”（the Unconscious）。这是一个充满朦胧形象的国度，不用说，绝大多数的科学家都怕涉足其中。我们绝不可因为如此便否定这个国度的存在。正如吾人的意识中通常充满着种种可能的形象一样——有益的形象与有害的形象，有系统的形象与紊乱的形象，明晰的形象与含混的形象，强盛的形象与衰颓的形象；我们的下意识境域亦然，也是一种堆着各式各样神秘能力的仓库——顾名思义，所有一切被称为潜在的能力、非常的能力、心灵的能力或者精神的能力。可以用来澈见吾人本身自性的能力，亦可潜在其中，而禅要在吾人的意识之中唤起的，也许就是那个。不论如何，禅师们常用譬喻的方式谈到打开一只顶门眼或第三眼的事。“开悟”一词就是用于此种“开眼”的一个常用俗语。

这到底是怎样生效的呢？

冥想或观想那些由有知性或想象照明的内在境域之中直接发出的那些语句或动作以及预计，可以成功地消灭一切由无明和混淆所引动的那些语句和动作。[[6]](#_6_38)说到此处，介绍读者认识禅师们为学者开眼所用的一些方法[[7]](#_7_38)，也许不无趣味。禅师们上堂（课）时频频使用各种宗教标志，比如佛子（hossu）[[8]](#_8_38)、竹篦（shippe）[[9]](#_9_36)、如意（nyoi）[[10]](#_10_36)或拄杖（shujvo）等等东西，是非常自然的事情。上列最后一项，似乎是在举示禅的真理时最为流行的一种道具，且让我在此略举几个使用之例吧。

据长庆慧棱禅师说：“识得拄杖子，一生参禅事毕。”这使我们想到了丁尼生的墙缝中的小花。因为，我们只要明白有关手杖的道理，也就明白“上帝与人是啥”了；这也就是说，我们也就澈见了我们自己的自性了，而这种澈见的功夫最后将可截断所有一切破坏吾人心灵清净的疑惑和迷执。由此可见，拄杖子在禅里的意义是不难理解的。

芭蕉慧清禅师（大约十世纪时的人）某次上堂拈起拄杖云：“你有拄杖子，我给你拄杖子；你无拄杖子，我夺却你拄杖子。”说罢，便靠拄杖下座。这是最具特色的禅语之一。但是，后来大沩慕喆却以与此直接相反的话提出相当大胆的挑战说：“大沩即不然：你有拄杖子，我夺却你拄杖子；你无拄杖子，我与你拄杖子。大沩即如是，诸人还用得也未？若用得，德山先锋，临济后令；若也用不得，且还本主！”

有一位僧人走近陆州说：“如何是超佛越祖之谈？”他忽然抬起拄杖示众云：“我唤作拄杖，你唤作什么？”其僧无语，他又以拄杖示之云：“超佛越祖之谈，是你问的么？”

对于陆州这几句话，粗心看过的人也许会以为它们是十足的无意味语。这根拄杖是否称作拄杖，就超越吾人知识限域的圣智而言，似乎都没有太大的关系。不过，另一位伟大禅师云门所说的一番话，也许比较容易接近一些。某次，他亦在大众面前举起拄杖说：“凡夫实谓之有；二乘析谓之无；缘觉谓之幻有；菩萨当体即空。”但是，他接着说道：“衲僧家见拄杖便唤作拄杖；行但行，坐但坐。不得动着！”

虽然仍是那一根微不足道的旧手杖，但云门禅师这回却为它作了远为神秘的陈述：“拄杖子化为龙，吞却乾坤了也。山河大地甚处得来？”又一次，有僧引用一位古德（古代的佛学大德）的话问云：“敲空作响，击木无声，如何？”他拈起拄杖敲空中云：“啊呀！啊呀！”又敲板头云：“有声么？”僧云：“有声。”[[11]](#_11_36)至此，这位大师叫道：“你这个俗汉！”

此例甚多，不胜枚举，姑且打住，但我希望你们中能有人问我如下的问题：“这些语句与一个人的自见自性有何关系呢？在这些显然没有意义的关于手杖的胡扯与无限重要的关于人生真相的问题之间，究竟有什么意义呢？”

我用下列两节文字作答，一出慈明禅师，一出圆悟禅师。慈明在他的语录里面说道：“一尘才起，大地全收。一毛头狮子百亿毛头现，百亿毛头狮子一毛头现。千头万头，但识取一头。”慈明竖起拄杖子云：“这个是我的拄杖，那个是一头？”喝一喝，卓拄杖一下，下座。

圆悟在《碧岩录》[[12]](#_12_36)中为俱胝“一指头禅”[[13]](#_13_36)所做的引介里亦表达了这个意思：“一尘举，大地收；一花开，世界起。只如尘未举、花未开时，如何着眼？所以道，如斩一线丝，一斩一切斩；如染一线丝，一染一切染。只如今便将葛藤截断，运出自己家珍。高低普绝，前后无差，各个现成……”

以上所做的简介，希望能使读者对于禅的现状及其千余年来在远东地区的传授情形，有一个大体认识，虽难免有些模糊。下面，我首先想要探求的，是禅在佛陀的灵悟本身方面的发源；因为禅一直被人认为偏离一般所知的佛教，尤其是阿含或尼柯耶集经（The Āgamas or Ni kāyas）所传的教义太远，而不时受到批评。毫无疑问的是，尽管禅是中国人心中的土产，但究其发展的路线，则需返溯到它的印度祖师的亲身体验上面。关于此点，除非能够明白禅与民族心理特性的关系，否则，禅在中国佛教徒之间的成长情况便难以理解。毕竟说来，禅终究是脱了印度外衣的大乘佛教宗派之一。其次我想要谈到的是禅自它的真正始祖菩提达摩以后在中国的发展历史。禅自它的这位印度开山祖师圆寂以后，便由继其衣钵的五位祖师悄悄助其成熟而传承下来。到了六祖慧能开始传播禅的福音时，它已不再是印度禅而是纯粹的中国禅了，而我们今日所说的禅，就是始自六祖的禅。六祖给中国禅宗发展所定的此种明确路线，由于有其继嗣的得力处理，不仅是在容量方面，同时在内涵方面亦得到了它的力量。因此，中国禅史的第一部分自然也就与他同时告一段落了。至于禅的中心事实，当然是在达到开悟或开眼的境界，这是我接着所要谈到的主题。叙述的方式有些通俗，因为，这里的主要意念，不仅在于展示人间确有一种直悟真理的事情，同时亦在举示禅者所证悟境有其独特的地方。只有明白了禅悟的意义之后，我们才能以逻辑的方式认识禅师们用以引发此种革命性悟境所采取的手段——在学者看来多少有些理智的方法。我已将禅师们所取的部分实用禅法分成了若干项目，但在此处，我对这种分类办法并无求全之意。禅堂是禅宗的一种特有的设施，想对禅宗及其教育制度有所认识的人，不可忽视。但禅宗的此种独特组织，在此之前，从来未曾有人描述过。希望读者能在这里读到一个有趣的问题，足以使他得到透彻的认识。尽管禅宣称它是佛教的“顿超”的一翼，但在走向它的究极目标方面，亦有其层次分明的进阶存在其间，故而最后一章便是介绍此种层次的“十牛图”。

在习禅的过程当中，还有其他许多问题应当有所认识，而在这些问题之中，亦有作者认为更为重要的地方，一并留待这部论丛的第二系列加以评论。

注解：

[[1]](#_1_47) 本文原是作者于1911年为佛教学者所做的一篇通俗讲稿，曾以“作为人生净化与解脱之器的禅宗”（Zen Buddhism as Purifier and Liberator of Life）为题刊于《东方佛徒》杂志上，因其所述为禅的大概面貌，故而决定用在此处作为本书的开场白。

[[2]](#_2_43) 另见本书“禅的历史”一文。

[[3]](#_3_39) 临济宗的创立者，圆寂于公元867年。

[[4]](#_4_39) 云门宗的创立者，圆寂于公元996年。

[[5]](#_5_37) 原语为“秦时00101.jpeg轹钻”，意为一种不中用的“老古锥”。

[[6]](#_6_37) 禅有其本身的所谓“习禅”之道，因为禅的法门不同于一般俗称的或小乘所谓的“禅定”。禅与纯粹的清静无为或“冥于禅寂”不相为谋。关于此点，我也许可有另一个讨论的机会。

[[7]](#_7_37) 另见本书“禅的实际教学方法”。

[[8]](#_8_37) 原是印度人用以驱除蚊虫的一种用具。

[[9]](#_9_35) 一种长约数尺的竹板。

[[10]](#_10_35) 亦为一种棒子，刻成种种奇妙的形状，其制作的材料可有多种。直译的意思是“如君之意”。梵文称为cinta。

[[11]](#_11_35) 这使我们想到了保福从展禅师的一段公案：这位禅师见有一僧来参，拈起拄杖敲一下柱子，又敲一下来僧，来僧呼痛，他问：“这个为什么不痛？”

[[12]](#_12_35) 《碧岩录》是由一百则禅门公案加上雪实禅师的诗偈、圆悟禅师之解说与评唱编印而成的集录。此书传入东瀛后即成为禅门尤其是临济派下最重要的教科书，有“宗门第一书”之称。

[[13]](#_13_35) 俱胝是天龙禅师的得法弟子，大概为唐末时代的人。他刚住庵不久，有一位名叫实际的行脚尼师来访。这位尼师直入庵中，斗笠也不脱下，就持锡（杖）绕着他坐的禅榻转了三匝，说道：“道得即下笠！”如是问了三次，俱胝皆无言以对，尼师便欲起去。俱胝对他说道：“天势稍晚，且留一宿！”尼师答云：“道得即宿！”俱胝仍然无言以对，这位尼师便走了。

这对俱胝自然是很大的打击，因此他自怜自艾地叹气说：“我虽处丈夫之形，而无丈夫之气！”遂发愤要努力参禅悟道，因此准备弃庵外出行脚，参访明师。但当夜有山神托梦给他说：“不须离此，来日有肉身菩萨为你说法，不须远去！”次日果有一位天龙禅师来到，俱胝遂乃迎接，并将昨日受窘之事说了一遍，天龙只竖一指示之，并没有对他说什么大道理，但这已经足以立即使得俱胝开了法眼而彻悟了禅的根本要意。据说自此以后，凡是有人来向他请教禅的问题，不论来人问的究竟是什么，俱胝悉皆竖起一指作答。

他的庵中有一童子，因见师父以竖指头答复人家的问话，也就仿效师父的做法，凡有人问他关于师父说法的事，也以竖指作答，并以此报告师父。俱胝见他也竖一指，立即以刀斩断童子的手指。童子呼痛奔出，俱胝叫他一声，童子回首；俱胝却竖起他的指头，童子忽然启悟，体会了天龙和俱胝和尚的“一指头禅”的真意。

# 00099.jpeg前言

佛教在远东所得的最大成就，是禅宗与真宗（日本净土宗的一派）的发展。禅宗开花结果于中国，而真宗则成熟于日本。我们只要接触佛教的这两个宗派，对于至今已有两千余年历史的佛教何以仍有如此的活力和生命力，即可获得适当的认识。禅宗诉诸人类潜在的宗教意识，而真宗则触及东方心灵的智慧和实际方面；而这个所谓的东方心灵，又是直观胜于推理，神秘胜于逻辑的。假如说，禅宗是佛教的“自力”的一翼的话，那么，真宗便是佛教的“他力”的一翼了，而这两个极端却综合于大觉佛陀的一心之中。

自从我于1907年用英文在《巴利文经典研究会会刊》（The Journal of the Pāli Text Society）上发表过一篇关于禅宗的短论之后，对于这个论题一直没有刊过重要的文章——除了忽滑谷快天教授在1913年所写的《武士的宗教》（Religion of the Samurai）。实际说来，佛教的这个宗派，纵使是在日文或中文著述方面，亦未得到现代佛学作家的注意，有亦甚少。其所以如此，在于禅的研究竟有其特殊的困难。“语录”（The Goroku）是表现禅学本身的唯一文体；而要想读懂这种东西，对禅必须做过若干特殊的实际训练才行。因为，仅仅懂得一些中文的古籍和历史，是绝对不够的；就算你读懂了一般的佛教哲理，对于禅仍然是不得其门而入。尽管有些学者有时尝试解释禅的真理与发展，但他们对于这个题目总是力不从心，甚为可悲。

另一方面，如今所谓的禅师，又不能以现代思想的方式介绍他们对于禅的认识。他们的智慧成长岁月多半是在禅堂之中度过，而当他们自禅堂毕业之后，又被人们视为精通公案的能手了。这并没有什么不妥之处，但不幸的是，从学术的观点来说，他们却颇为满足，对于禅的心理与哲理没有任何积极的兴趣。如此，禅便被无声无息地封闭在大师们的语句之中和公案的专究里面，并没有机会走出修道院的隐遁之所。

如果我们认为禅的真意可从哲理的说明或从心理的描述而得精通的话，那将是一种大错特错的想法；但这话的意思并不是说，禅不可以用通常的推理方式求得知识上的接近或使其稍稍可以接近一些。我在这本书中所尝试的工作，除了对于这个论题作推理的处理之外，可以说也是一无是处。不过，就其作为一种尝试性的实验，从吾人的常识观点介绍禅的内涵以及作为一种直接的系统介绍佛陀最先宣布或体悟的佛教信仰而言，我希望我所做的工作能够解除吾人攻究禅宗思想所常面临的若干困难。我究竟得到了怎样的成功，或者我究竟遭遇了多么彻底的失败，这自然得留待读者加以审断了。

这是一本论文集，其中文字都曾在《东方佛徒》（The Eastern Buddhist）上发表过，只有《禅宗的历史》一篇，系特地为本书而写。书中各篇，不但皆已作了彻底的修正，且有若干部分做了完全的改写，此外，还加入了一些新的篇章。本书出版之后不久，将有一本第二系列的“论丛”跟进，借以处理另一些与禅的体制有关的重要论点。

这些论文之所以以书的形式出版，主要是出于安宅弥吉先生（Mr. Yakichi Ataka）在物质与精神两方面的慷慨鼓励，他是作者的一位老友，曾在我们年轻时半真半梦地发下这个誓愿，至今未忘。此外，本书原稿的制备和修正，作者的内人也尽了很大的力量，如果没有她的帮忙，现在的这本书定有不少遗漏与缺陷。

最后，作者在将这本非以本国文字写成的卑微著作送到世人的面前时，情不自禁地忆起了先师——镰仓圆觉寺的释宗演禅师。遗憾的是，不仅是为了日本的佛教，同时还为了他的许多难友，他的寿命短了几年。枫树将红叶散布在他的墓上，如今已是第七个秋天了，但愿他的精神不止一次从深三昧中醒来批评这本此刻已在读者眼前的书！

1926年10月 铃木大拙识于京都

第一篇  
 禅  
 ——中国人对于开悟之说所做的解释



若要了解开悟或自觉之说如何在中国被翻造成禅的佛教，首先我们必须看清中国人的心窍与印度人的心灵大体上有一些什么不同之处。我们一旦看清此点之后，就会明白禅何以是在佛教遭遇种种横逆，但终于移植成功的中国土壤之中长成的自然产物了。

## 一、引言

在开始讨论本文的主要意旨之前，亦即在考索中国人将开悟之说用于实际生活方面的禅道之前，我想先将某些禅学批评家对禅所取的态度做一些基本的说明，借以阐明禅在整个佛教之中的地位。据此等批评家说，禅的佛教不是佛教；它是与佛教精神颇不相合的一种东西，可以说是任何宗教史中都可常常见到的一种偏差。因此，他们认为禅是一种畸形，常见于思想与感情的流动河道不同于佛教思想主流的民族之中。此种说法是否属实，一方面，我们只要明白佛教的真正精神究竟是什么，即可得一决定；另一方面，我们只要知道禅的学理在被远东承认的佛教主要观念中究竟占怎样的位置，亦可得一决定。此外，我们对于一般宗教经验的开发情形如果能有一些认识，亦颇理想。对于这些问题，倘使我们不想从宗教历史与哲学的见地求得一个彻底认识的话，我们就会因为禅表面上不像对佛教有先入之见的人所想的那样，而武断地断定禅不是佛教。因此，我对这些问题所做的陈述，将可为这一主要论题的展开做一个铺路的工作。

诚然，从表面上看来，禅的里面的确是有一些十分奇异，乃至极不合理的东西，足以使得所谓原始佛教的虔诚佛徒大吃一惊而遽下结论：禅不是佛教，只是佛教的一个中国具形或变体而已。举例言之，对于下面所引的一篇陈述，他们究将作何解释呢？在南泉语录中，我们读到：池州崔使君问五祖弘忍大师：“徒众五百，何以能大师独受衣传信，余人为什么不得？”五祖云：“四百九十九人尽会佛法，唯有能大师是过量人，所以传衣信。”南泉对此评述说：“空劫之时无一切名字，佛才出世来便有名字，所以取相……只为今时执着文字，限量不等，大道一切实无凡圣。若有名字，皆属限量。所以江西老宿云：‘不是心，不是佛，不是物。’且教后人这么行履。今时尽拟将心体会大道。道若与么学，直至弥勒佛出世（等于说直到世界末日）还须发心始得。有什么自由分？只如五祖会下四百九十九人尽会佛法，唯有卢行者一人不会佛法[[1]](#_1_50)；只会道，不会别事。”

上引各语，在禅籍里面并不是什么非常奇特的语句，只是在大多数禅学批评者看来，显得有些刺耳。佛教受到了平白的否定，而有关佛教的知识，亦被认为不是学禅所不可或缺的要件，但与此正好相反的是，这个禅的大道与佛教的遮遗的办法或多或少是一致的。此话怎讲？下面且为这个问题做一个尝试性的解答。

## 二、佛教的生命与精神

为了说明这点，并证明禅所宣称的传承佛教的心髓，而不是传承它的系统化或公式的文字典籍为正当，我们必须直探佛教的根本精神。直探佛教的根本精神，则须剥去它的一切外在及其他附加物。因为，此等外在及其他附加物，不仅妨碍它的固有生命的作用，同时亦可使我们把次要的东西视为它的根本。我们知道，橡子与橡树大为不同，但橡子只要继续生长下去，它们之间的同一便是必然的结论了。若要实实在在地透视橡子的真性，必须透过它的每个历史阶段，去追踪一种没有中断的发展情形。假如种子仍是种子而除此之外别无其他的话，则其中便无生命可言；尽管它是一种已经完成的作品，但是，除了作为一件历史古玩之外，对于吾人的宗教经验毫无价值。同样的，若要确定佛教的性质如何，我们必须纵观它的整个发展路线，它里面究竟有哪些最为健康、最有活力的胚种，将它导入如今的这种成熟之境。我们只要这样做了，不但可看出禅到底是怎样被视为佛教的一个方面的，而且，实在说来，更可看出禅到底是如何被视为佛教里面的一个最最重要的因子了。

由此可知，我们若要充分了解历史悠久的现存宗教的特性，最好的办法，是将它的始祖与它的教义分离开来，因为前者是后者发展的一个最为有力的决定因素。我说这话的意思有数层，其一，这里所谓的始祖，当初并没有想到要做后来以他的名义成长起来的任何宗教系统的开山祖师；其次，对他的门人而言，在他仍然健在的时候，他的人格并不是独立于他的教义之外的一种东西——至少，就他们所知的事实而言；第三，原本不知不觉地在他们的心中作用着的，他们的老师的人格特性，在老师过世之后，在他们心中潜滋暗长而成的最大强度出而进入了前景之中；最后，始祖的人格在其门人的心中日渐增长，力量非常之大，乃至成了他的教义的根本核心；这也就是说，后者已经成了阐释前者的解说。

假如我们认为，任何现存的宗教系统，都是由它的教祖作为他的心灵的完全成熟的产品传授而来，因而以为，弟子对他们的教祖及其教义两者，皆须作为一种神圣遗产加以抱持，不可被他们的个别宗教经验内容所亵渎，那将是一种大大的误解。因为，这种看法由于未能想到吾人的精神生命究竟是什么而使宗教变成彻底的顽石。但是，这种静态的保守论总是受到从发展的观点看待宗教体系的进步派的反对。而这两个在人类任何其他活动范围之中互相冲突的势力，亦如在其他各种活动范围之内所见的一样，交织而成今日的宗教历史。实在说来，历史就是此种冲突的记录，任何方面都是一样。但宗教里面有此冲突的这个事实却也显示出：这种冲突并非没有意义；宗教乃是一种活的能力；因为，它们不但可以逐渐揭示原始信仰的潜在含意，而且可以以一种当初做梦也没想到的方式使它更为充实。这种情形的发生，不仅与教祖的人格有关，与他的教义亦有关系，而其结果则是一种令人惊异的复杂甚至混乱，往往使我们无法看清一种活的宗教体系的特质究竟是什么。

教主仍在他的信徒与弟子之间活动时，后者对他们的领袖其人及其言是不分彼此的；因为言教要由其人而得实现，而其人则是对他的言教所做的一种活的解释。信奉他的言教就是追随他的脚步——这也就是说，敬信他本人。单是他在他们之间出现这一点，就足以启示他们、鼓舞他们，使他们信仰他所教导的真理了。尽管他们对他的言教也许不甚了然，但他阐释的那种权威神情，却使他们深信他所说的真理及其永恒的价值，心里不会存有任何疑影。只要他继续活在他们当中并对他们讲述他的教义，其人本身便会作为一种个别的统一对他们产生吸引力。纵使是在他们退隐山林、思维他所教示的真理（这是一种精神或灵的修炼）时，其人的形象仍然不离他们的心眼之前。

但是，当他那种庄严而又感人的人格不再以肉身显现时，情形就不同了。他所说的言教仍存人间，他的信徒亦可口诵心维，但它与它的创造者之间的人的关系已经失去了；曾经将他本人与他的言教紧紧连在一起的那条链子已经断了。当他们想到他的教义真理时，他们会情不自禁地将他们的导师视为一个比他们本身远为深刻、远为高贵的灵魂。在有意或无意之间被看出以种种方式存在于师徒之间的那些相似之处逐渐消失，而在这些相似之处逐渐消失的当儿，另外一面——使他与他的弟子大为不同的另一面——便以更为显著、更为不可抗拒的形势反抬起头来。其结果是使他们深信他是出自一个颇为独特的精神或灵的根源。神化的历程或作用就这样持续不断地进行着，直到这位大师去世数百年后，成为最高存在本身的一种直接显示——实在说来，他就是曾以肉身存在的最高神明，曾有一种神圣的人性在他身上得到完美的体现。他曾是神子或佛陀，故而也是世人的救护者。自此而后，他本人将被视为独立于他的言教之外的一种存在；他在他的信徒眼中占据着一个中心的位置。不用说，他的教说十分重要，但此种言教主要出自一位如此高贵的心灵之中，不一定含有慈爱或启悟的真理。实在说来，这种言教要用这位导师的神圣人格加以解说。到了此时，后者已经统御整个系统了，他成了放射启悟之光的核心，只有将他当作救主加以信奉，才有得救的可能[[2]](#_2_46)。

到了此时，这种人格或神性的周围，将有各种各样的哲学体系产生出来，而这些哲学体系精神上虽以他自己的言教为基础，但亦可因弟子们的精神或灵的感受不同而有或多或少的修正。这种情形，倘非教主的人格在信徒心中激起深切的宗教情感的话，也许就不会发生了。这话的意思是说，使得信徒对言教最感兴趣的，根本上并不是言教的本身，而是赋予言教以生命的那个，没有那个，也就没有言教可言了。我们深信一种宗教的真理，并不因为它总是以十分合乎逻辑的方式提出，而是因为它的里面有一种发人深省的生命脉动贯穿其间。我们最初对它感到讶异，而后尝试证明它的真理。理解固然不可或缺，但单是理解不足以感动我们去拿本身的灵魂来作冒险的。

在日本，最伟大的宗教灵魂之一，某次坦率地说道[[3]](#_3_42)：“我不在乎我入地狱还是到什么别的地方去，只因为我的老师教我念佛，我就修行念佛法门。”这倒不是盲目地接受老师的指示，而是老师身上有着某种令人向往的东西，使得弟子情不自禁、全心全意去信奉那个东西。单是逻辑论理是不会感动我们的，其间需有某种超于理智的东西才行。保罗坚持说：“假使基督不能复活，你的信心便是枉然，而你的罪过也就不能解脱了。”他这么说并不是诉诸吾人的逻辑观念，而是诉诸我们的精神渴慕。事物是否曾像年代记的历史事实一般存在过，那是无关紧要的；我们最关心的事，是吾人内在灵感的圆成；纵使是所谓的客观事实，亦可加以适当的陶铸，以使吾人的精神生活要求获得最佳的结果。大凡经过许多世纪的成长而得留传下来的宗教，它的创立者的人格必然有完全合乎此等精神要求的一切优点。他本人一旦逝世之后，其人及其言教亦在其信徒的宗教意识之中分开，他就会立即占据他们的精神趋向的核心，而他的所有一切言教也就以种种不同的方式来说明这个事实——假如他曾有过足够伟大的过人之处的话。

更加具体一点地举例来说，吾人今日所知的基督教，究竟有多少是基督本人的言教？有多少是保罗、约翰、彼得、奥古斯丁乃至亚里士多德的贡献？基督教教理的堂皇结构，乃是曾得它的历代领导人物亲身体验过的基督教的信仰之作；它并不是某一个人的作品，甚至也不是基督的作品。因为，教理神学不一定总须关心历史的事实；因为，比起基督教的宗教真理来，教理神学只是一种相当次要的东西，因为宗教真理应该不只是如今或过去的样子。它的目标在于建立天下皆准的东西，而天下皆准的东西，正如基督教教理神学的若干现代代表所主张的一样，是不会受到历史的事实或非事实因素的伤害的。基督是否真的自称过弥赛亚，这在基督教神学家之间至今仍是一个未决的重要历史论题。有人说，就基督教的信仰而言，基督是否曾经自称弥赛亚，这都没有什么关系。尽管神学上有着诸如此类的重大难题，但基督仍不失为基督教的核心。基督教的建筑是以耶稣其人为中心而建立起来。佛教徒不但可以接受他的某些言教，对他的宗教经验内容亦可产生某种共鸣，但只要不把基督当作“基督”或“我主”加以信奉，他们就不是基督教徒。

由此可知，基督教不仅由耶稣本身的言教所构成，同时还有从他死后所逐渐累积而成的、后人对他的人格与学说所做的一切教理上和冥想上的解说，存在其间。换言之，基督本人并未用他自己的名字创立这种宗教体系，而是被他的信徒或追随者们奉为这个宗教的创始人。假使他仍活在他们之间的话，他会同意或承认如今加在自称基督徒身上所有这一切学说、信仰以及修为，那是很难讲得通的。如果有人问他，所有这些渊博的教义神学，是否就是他的宗教时，他也许会不知如何回答。很可能的是，他也许会坦白承认，他对现代基督教神学所有这一切哲理上的玄微奥义全然无知。但从现代基督徒的观点来说，他们会极其明白地向我们保证，说他们的宗教出自“一个不二的起点和一个原始的基本人物”，亦即作为救主的耶稣；而他们的宗教团体所经验的多重建设和转变，并未影响到他们的特有基督信仰。他们之为基督教徒，正如他们是原始社团之中的兄弟一样；因为，除了历史的延续之外，尚有合乎内在需要的成长与发展，与之齐头并进。将某一时代的文化形态视为神圣的东西并以这种理由传承下去，无疑是压制吾人追求永恒实情的精神渴望。我想，这就是进步的现代基督教徒所采取的立场。

那么，进步的现代佛教徒对于作为佛教精髓的佛教信仰所采取的态度如何呢？佛陀的弟子所想的佛陀又是怎样的呢？佛教的性质和价值是什么呢？如果我们只将佛教解释为佛陀的言教的话，如此做能不能说明顺着历史的进程发展的佛教生命呢？佛教的生命难道不是佛陀本身内在精神生命的展开，而是他对他的内在生命所做的说明，亦即被作为佛教三藏中的法藏记录下来的言教么？佛陀的言教之中难道没有赋予佛教以生命，并支持整个亚洲佛教史中所特有的一切论证和论战的东西么？这种生命就是进步的佛教徒所要努力掌握的东西。

由此可见，只将佛教视为佛陀本人所建立的一系列说教与修为，是与佛陀的生命和言教颇不相符的一种看法；因为，除了这些之外，尚有佛弟子所有的一切经验和论述，尤其上述论及佛陀的人格及与他本身学说有关的部分，作为它的最为重要的组成要素，存在其间。佛教并不是完全武装好了才从佛陀的心中出发，就像主司智慧、学问以及战争的罗马女神明妮娃（Minerva）从主神丘比特（Jupiter）那里出发一样。一种完全的佛教学说，自始就是对佛教所做的一种静观，将它从继续不断的成长中分离出来。我们的宗教经验超越时间的限制，故其不断扩展的内涵需有一种更有生气的表现方式，使其继续成长而不致自相矛盾或伤害自己。只要佛教是一种有生命的宗教，而不是一种用没有生机的材料填充起来的历史木乃伊，它就能够吸收、同化一切有助生长的东西。对于任何一种富于生命的有机物而言，这是极其自然的事情。而这种生命是可以从种种不同的形式和结构方面加以追踪的。

据巴利佛教与阿含佛典学者表明，佛陀所教导的一切，就其有系统的言教来看，似乎综结于“四圣谛”“十二因缘”“八正道”以及“无我”与“涅槃”之学中。假使此说不虚的话，则我们所称的原始佛教，单就教理的一面而言，可说是一种相当单纯的东西，其中没有任何颇有前途乃至建立包括名为小乘与大乘佛教两者的堂皇组织。如欲彻底了解佛教，我们必须潜入它的底部，探测它的活的精神。大凡以略窥敔（gǔ，古代打击乐器——编者）理的浅处为满足的人，多半会看不清真正可以解释佛教内在生命的根本精神。佛陀言教中较深的东西，不是未能引发某些亲炙弟子的兴味，就是他们未能意识到驱使他们亲近这位导师的那种真正精神力量。假如我们想要触及佛教成长不息的生命动力，就必须到它的下面去看才行。无论佛陀有多伟大，他既不能使一头豺狼变成狮子，更没有办法使一头豺狼去领悟高于兽性的佛性。正如其后的佛教徒所说的一样，“唯佛知佛”；假使吾人的主观生命尚未提升到与佛等齐的地步，构成他的内在生命的那许多要素，便非我们所可得而了解；我们只能生活在我们本身的世界之中，超出这个世界的任何其他世界，便非我们所可得而知之了[[4]](#_4_42)。因此，假使原始佛徒读尽了他们所记录的有关导师的生活经文，而除此之外别无其他的话，那也不能证明所有一切属于佛陀的东西至此已经竭尽无余了。在这当中，也许还有其他一些佛徒，由于他们本身的内在意识具有一种更为繁复的内涵，以至能够更深一层地透入他的内在生命，亦非不可能之事。如此，则宗教的历史就成了吾人本身的精神开展史了。不妨说，我们必须以生物学的方式而非机概论的办法观待佛教。我们一旦采取了这种态度，纵使是“四圣谛”那样简单的教说，也就可以蕴涵更深的真理了。

佛陀既然不是一位形而上学家，自然不会讨论此类与得证涅槃境界没有实际关系的纯粹学理项目。对于当时印度人所讨论的那些哲学问题，他也许曾经有他自己的看法，但他跟其他宗教领袖一样，主要兴趣在于此等思维的实际结果而不在于此种思维的本身。他急欲拔除深入肌肉的毒箭，哪有闲情去研究那些箭的历史、目标以及性质？因为，生命实在太短了，没有时间去做那样的事情。因此，他以这个世界的本来样子观待这个世界；这也就是说，他以他的宗教内省所见和他自己的评价来解释这个世界。除了这些以外，他没有更进一步的意欲。他将他的这种观待世界与人生的方式称为“法”（Dharma），这是一个含意颇广而且极富弹性的术语——虽然并非佛陀最先采用，因为，在他之前已经流行了，但佛陀给了它一个更深的意义。

佛陀注重实际而不尚空论，这可从他的对手对他所做的攻击性批评看出端倪：“由于瞿昙常在空室独坐，故而他已失去他的智慧了……就是他那智慧第一的弟子舍利弗，也像婴儿一样愚痴得无话可说了。”[[5]](#_5_40)然虽如此，但一种未来发展的种子却也含藏其中了。假使佛陀屈从理论的建立，他的言教也没有成长的指望可言了。思维冥想虽然深妙，但如果没有精神生命贯穿其间的话，它的潜能不久就消耗殆尽了。佛法一直在臻于成熟之中，因为它有一种不可思议的创造力。

显而易见的是，佛陀对于理智具有一种颇为实用的想法，故将许许多多的哲学问题置而不论，因其对于求得人生的终极目标没有必要。对他而言，这是非常自然的事情。在他活在他的弟子之间时，就是一个活生生的例子，所有他的一切理悉皆隐含其中。佛法以及种种重要的方面在他身上显示出来，自然没有耽于懒散思维的必要，至于达摩（法），涅槃，自我，羯磨（业），菩提（悟）等等观念的终极意义，佛陀其人的本身即是解答所有这些问题的钥匙。弟子们并未完全明了这一事实的意义。当他们自以为已经明白佛法时，他们并不知道这种明白己在佛陀的身上找到了真正的庇护之所。佛陀的出现，对于他们所有的任何精神上的痛苦具有一种安抚和满足的效用；他们感到自己犹如已经投入一位安详而又可靠的慈母怀中；对他们而言，佛陀确是这样一位人物[[6]](#_6_40)。因此他们没有必要紧迫盯人，坚持恳求佛陀为他们可能意识到的许多哲学问题加以开示。关于此点，他们对于佛陀不愿将他们带入玄学的深处，是不难予以调和适应的。但在另一方面，这也给后来的佛教徒留了不少余地，使他们得以开展本身的学理——不仅是与佛陀的言教有关的学理，还有与佛陀的言教与他的人格之间的关系有关的学说。

佛陀之入涅槃，对他的弟子而言，无疑是丧失了世界之光[[7]](#_7_40)，因为，他们曾经透过他而得明见世间的万法。佛法仍在世间，而他们亦如佛陀所说的一样努力从这当中去见佛，但它对他们已经没有像以前那样富于生发的效应了；由种种规则构成的道德规范仍然得到僧团的适度遵守，但这些规则的权威性似乎已经消失了。他们退避静处思考导师的言教，但这种思考却已不再那么富于生趣和令人满意了，而其自然的结果便是他们的知性作用又恢复活动。至此，所有一切的一切，都用最大的推理功能加以解释了。这种玄学家或形而上学家开始提出自己的主张，反对弟子以单纯的心地皈敬了。从前曾以出自佛陀金口的权威令住受奉行的东西，如今都被当作一种哲学问题加以探讨了。两个派系准备彼此分家，而激进主义则与保守主义互相对垒，而在这两翼当中又出现了具有种种倾向的种种部派。上座部反对大众部，于是又有了20多个代表种种不同层次的支派[[8]](#_8_40)。

但是，我们不能把所有这些观待佛陀及其言教的看法视为不属于佛教的构成元素而将它们排除于佛教的大门之外。这些看法正是支持佛教架构的东西，如果没有它们，这个架构本身也就完全成了没有实质意义的东西了。绝大多数的评者对于任何具有悠久发展史的宗教所犯的错误，在于将它想作一个完成的思想体系，本来就是这个样子，而事实却是：大凡有机体、有精神的东西——我们认为宗教就是这样的东西——都是没有任何可以让人用规尺在纸上描出几何学的轮廓的。它不让人作客观的界定，因为如此做，无异为它的精神发展设下一种限制。由此可知，要知什么是佛教，就得钻入佛教的生命之中，从它里面去了解它在历史中作客观展现的内幕。因此，佛教的定义必须是促进名叫佛教的精神运动的那种生命力的意思。自从佛陀圆寂以后，所有这一切与佛陀其人、他的生活以及言教有关的学理、争谕、建立以及解说，本质上都是构成佛教生命的要件，如果没有这些，也就没有名为佛教的精神活动可言了。

简而言之一句话：构成佛陀生命和精神的东西非他，只是佛陀本人的内在生命与精神；佛教就是以其教主的内在意识为中心而建立的建筑。尽管外在组织的格局与材料可以随着历史的进展而有所变，但是支持整个大厦的这种内在意义不但没有改变，而且依旧存活下去。佛陀在世之时，曾经按照随侍弟子的能力尝试使它明白易解；这也就是说，他的弟子们曾经尽力体会他的各种言教的内在意义，以便踏上他所指出的究竟解脱之道。据说，佛陀以“一音演说”[[9]](#_9_38)，而听众则“随类得解”。这是无可避免的事情，因为，我们每一个人莫不皆有自身的内在感受，须用各人自造的用语加以解释，故而在深度与广度方面自然也就有种种不同的层次了。不过，以绝大多数情形而言，此处所谓的个别内在感受，也许并没有深切而又强烈到需用绝对原创用语的程度；给一位古代精神领袖曾经创用的古老术语做一番新的解释，也许就很够了。而这便是每一个伟大历史宗教使其内容或观念日渐丰富的情形。对某些情况而言，也许意味着上层建筑的过度成长在完全埋葬原创精神当中寿终正寝。这就是需要批评的地方了，但反过来说，我们也不要忘了看个清楚：那个活的原理仍在活动之中。就以佛教而言，我们必须认取的是佛陀本身的内在生命，因为，在以他的名字为名的一种宗教体系史中，那是它显露本身的所在。禅家所宣称的“传佛心印”，即是建基在他们的一个信念上面：禅所掌握的，是剥去了一切历史和教理外衣的活生生的佛陀精神。

## 三、佛教的一些重要问题

对于早期的佛教徒而言，这方面的问题尚未出现；这也就是说，他们尚未明白到，他们的整个教理与争论的重心，在于究明佛陀的真正内在生命，因为这是使他们积极信仰佛陀及其言教的根本所在。佛陀圆寂之后，不知究竟为何，他们第一次有了一种强烈的欲望，想要思索佛陀其人的本性。他们对于这种充溢整个内心、时时显露而又历久不衰的欲望难以抑制。佛性究由什么构成？它的本质究竟是什么？诸如此类的问题接二连三地不断向他们袭来。而在这些问题当中，又有由于关系较为重大而显得更为突出的一些，例如佛陀的开悟，他的进入涅槃，他的菩萨前身（亦即作为一个能够求悟的人），以及他的言教——从认识佛陀所见的言教。因此，他们便不再单从言教思考他的宗教，而要兼及它的作者了，因为，此种言教的真理与佛陀其人具有不可分割的有机关系，佛法之所以受到信奉，乃因为它就是佛性的具体化身，而不是因为它具有十足的逻辑条理或哲学上的言之成理。佛陀乃是开启佛教真理的钥匙。

注意力一旦集中于佛法的作者佛陀其人身上之后，与他那名为“觉悟”的内在经验有关的问题，也就成了最为重要的问题了。如果没有这种觉悟的经验，佛陀也就不成其为佛陀了；实在说来，意为“觉者”的“佛陀”一词，原是他自己用来表示他的这种经验的。一个人一旦明白了觉悟究竟是什么，或者脚踏实地亲自证悟一番之后，他就不但会知道佛陀超于常人的整个秘密，同时亦可解开有关生命与人世的哑谜了。由此可见，佛教的精髓就在圆满觉悟的学理之中了。在佛陀的这个已悟之心中，有着许多许多的东西，是他没有也无法向他的弟子吐露的。他之所以拒绝答复玄学或形而上学的问题，乃因为问者的心灵尚未发展到足以充分领会整个问题含意的程度。但是，这种佛徒如果真的想要认识他们的导师及其言教的话，他们不妨研究开悟的秘密。如今，他们既然没有了活的导师指导他们，也就只有自行设法解决这些问题了，而这便是他们所以永不厌倦地竭尽他们的智能的原因。于是，种种不同的学理被推了出来，而佛教的内容也跟着愈来愈丰富了，除了反映一个人的亲身言教之外，同时也想到了某种永远有效的东西。至此，佛教不再只是一种纯然历史的东西，同时也是一种永远活着、永远成长以及永远产生力量的体系了。各式各样的大乘经论被造了出来，用以开展佛陀亲身证得的觉悟内容的种种方面。其中有些是思维的，有些是神秘的，还有一些是伦理和实际的。所有一切的佛教思想，就这样成为以觉悟为其中心的意念了。

跟着，作为佛徒生活理想境界的涅槃受到了佛教哲人的真正注意。涅槃究竟是存在的消灭还是情欲的消除？是无明的驱散？抑或是一种无我的状态？佛陀是否真的进入了一种全然灭绝的境界而置一切有情众生的命运于不顾呢？他对他的随身弟子所展示的那种慈爱是否已随他的入灭而灭了呢？他不会再回到他们中间指导他们、开示他们、谛听他们的精神苦闷了么？像佛陀这样一位伟大人物的价值，不可能随着他的肉身而消失；它应该作为一种有永恒适当性的东西永远与我们并存才是。此种观念怎能与流行于佛陀亲教弟子之间的涅槃寂灭论互相调和呢？当历史与我们的价值观念相冲突时，难道就不可以做满足我们宗教渴望的解释么？“事实”如果没有一个有内在基础的根据支持着的话，它的客观依据又是什么呢？于是，“原始”佛教里面常见的涅槃以及与此相类的其他观念之中所含的意义，在大乘经典里面展开了各式各样的解释[[10]](#_10_38)。

觉悟与涅槃之间的关系是什么呢？佛徒如何得证罗汉果呢？究竟是什么使他们相信他们已经证得呢？罗汉的觉悟与佛陀的觉悟是否一样呢？解答这些以及其他许多与此密切相关的问题的工作，便落到了小乘和大乘佛教的各宗各派的身上。尽管他们争论纷纭，但他们从未忘记他们全部都是佛教的教徒，而不论他们对这些问题究竟作何种解释，都忠于他们的佛教经验。他们全都依恋他们的教主，只想对佛陀当初宣布的信仰与言教求得透彻而又亲切的认识。不用说，他们之中有的比较保守，故而希望服从正统和传统的识法之道；而其他的一些，则如人类生活中的各个方面所显示的一样，由于较为重视他们的内证经验而充分运用形而上学的关系，便想与传统的权威加以调和。不用说，他们所做的努力是诚实而又恳切的，因此，当他们认为他们已经解决了此种难题或矛盾时，他们便得到了理智以及内在的满足。实在说来，除此之外，他们也没有其他的办法可以走出这种精神的绝路，因为那是他们在他们的内在生命自然而又不可避免的成长之中所碰到的困境。这就是佛教必须发展的样子——假如它的里面曾有任何生命需要成长的话。

尽管觉悟和涅槃与佛性这个观念的本身皆有密切的关系，但此外尚有另一个观念，虽对佛教的发展具有重大的意义，但与佛陀其人显然没有直接的关联——虽然，这并不是究竟意义的说法。不用说，这个观念跟觉悟和涅槃之说一样，在佛教教义神学文上亦已有了极大的收获。我所指的这个观念，就是否定吾人生命中有一个“我”的实体的“无我”之说。当这个“我”（Āt man）的观念统治整个印度人心的时候，佛陀指出它是无明与生死的根源，实是一种大胆的宣布。因此，似为构成佛陀言敬教基础的“缘起论”（the theory of pratitya-samutpāda），终于发现了一个为害多端的“阴谋者”躲在吾人的精神错乱后面指挥一切。且不论早期佛教为这个“无我”之说究竟做了什么样的解释，这个观念的本身终于亦扩及了没有生命的东西。不仅是吾人的心灵生活的后面没有“我”的实体，就连物理世界的里面也没“我”这个东西可得；这也就是说，实际上我们既然无法将行为与行为者分离开来，亦无法将能量从物质分离开来，更无法将生命从它的作用分离开来。就思维而言，我们可以使得这两个概念互相限制，但在实际事物中它们却不得不成为一体，因为我们无法将吾人的逻辑思维方式强加于具体的实在之上。如果我们将这种分离工作从思想化为实在，我们便会遭遇许多不仅是理智上，同时也是道德与精神上的难题，使得我们遭受难以言喻的痛苦。佛陀曾感到了此点，并称之为混乱的无明（avidyā）。大乘的“性空”（sūnyatā）之说，是一个自然的结论。但我无须在此详述的是，此种性空之说并不是一种虚无主义或无宇宙论（acosmism），而是有着支持它并赋予它以生命的积极背景的。

对于佛徒而言，尽其知识的能力从精神体悟的观点，在无我论或性空说的当中为觉悟与涅槃寻得一种哲理的解释，并没有超出自然的思维顺序。他们终于发现，觉悟并不是佛陀独有的一种东西，我们之中的每一个人，只要放弃二元论的人生观与世界观，去除这种愚痴无明之见，莫不皆可证入觉悟的境界；他们更进而由此得到一个结论，涅槃并不是消失于一种绝对空无或断绝的境地之中。因为，只要我们不得不承认生命的实际事实，那就是一种不可能的事情，因此认为，就其究极的意义而言，涅槃乃是一种肯定——超于一切矛盾对立的大肯定。对于佛教的此一根本问题所得的这个形而上学的认识，便成了大乘佛教哲学的特色之一。至于性空之论与开悟之说互相调和而在生活之中得到体现的实际方面，或者，佛徒以证入佛陀曾在菩提树下证入的那种内在意识为目的的修行方面，待到下节再加论列。

在日本，几乎全部的佛教学者悉皆同意的一点是：大乘佛教所有的这些特殊观念，都可在小乘文献之中找到清楚的形迹；所有一切被认为由大乘佛教加在原始佛教上面的那些重建和转变，实在并不是什么别的东西，只是原始佛教精神和生命的一种不断延续而已。并且，纵使是所谓的“原始佛陀”，就像巴利文经典和中华大藏经中的阿含经文所说的一样，也是早期佛弟子们的一种努力结果。假如说，大乘不是佛教的本体，那小乘也就不是了，因为，从历史的观点看来，两者之间谁也不足以代表佛陀亲自讲述的言教。除非吾人以非常狭窄的含意限制“佛教”一词的用法，使其只用于某一类型的佛教，否则的话，谁也不能理直气壮地拒绝将大乘与小乘两者容纳于同一个名目之下。并且，在我看来，体制与经验之间既有一种有机的关系，而佛陀本身的精神亦皆呈现于所有这一切建设之中，因此，以一种广泛的、内在的意义使用“佛教”一词，并无不当之处。

此处不宜详述小乘与大乘佛教之间的有机关系；因为本文的主要目的在于描述禅宗在达到现在的状态之前所走的发展路线。上面已依我的看法将通称的佛教和大乘作为佛徒生活与思想甚或佛陀本身的内在经验做了一个大概的论列，下面就要看看禅的根源究竟出自何处以及何以成为佛陀精神的合法继承者和传灯者之一的原因了。

## 四、禅与开悟

禅宗的起源，正如佛教其他各宗一样，始自佛陀在迦耶附近的菩提树下证得无上正等正觉（anuttara-samyak-sambodhi），亦即大悟。假使此种大悟对于佛教的发展没有价值和意义的话，则禅与佛教便毫无关系可说了。那它就是在公元六世纪之初从印度前往中国的菩提达摩的天才所创造的另一种东西了。但是，假如大悟是佛教之所以为佛教的话——这也就是说，假如佛教是以佛陀所得的正觉与其坚固基础所建立的一栋大厦的话——禅便是支持这整个大厦的主要台柱了，它便是从佛陀的悟心之中直接引出的一条延续线了。依照圣传的说法，禅系由佛陀传给他的首席弟子摩诃迦叶，据说佛陀当时在由百万人组成的大会上举起一枝花，迦叶当下会意，随即微笑领旨。这件事情的历史性虽已有了适当的评述，但我们只要明白大悟的价值，我们就不会将禅的这种威权只是归于这样一个插曲而已。实在说来，禅被传了下来，并不只是传给摩诃迦叶而已，同时还传给所有一切步武大觉世尊的众生。

正如一个真正的印度人一样，佛陀苦修禅定的目的，在于求得解脱（vimoksha or simply moksha），解除生死轮回的束缚。达到这个目的，有好几条道路可走。据当时的婆罗门哲学家表示，此种解脱的大果，既可由信奉宗教的真理而得，亦可由修习苦行或梵行而致，更可由学习或解除个人的烦恼而使之成熟。每一种手段的本身莫不皆是优良的工具，如果修习数种或各种俱修，也许可以获得某种的解脱。但是，这些哲学家只是谈论修行的方法，对于实际的精神体悟却没有提出任何可信的报告，而佛陀所欲办到的，便是这种自我实践，便是一种亲身的体验，实实在在地洞视真理的本身，而不只是讨论方法或摆弄观念而已[[11]](#_11_38)。他憎恶所有这一切的哲学推理，旁之为“情见”（drishti or darśana），因为这些东西既不能将他带到他的目的地，又不能使他的精神生活得到实际的结果。他知非便舍、永不满足，直到从内部体会到作为真理的菩提当下显示于他的超越意识之上，而它的绝对性是那样的深切，那样的让他感到自信，以致使他对它的普遍性绝对没有任何疑问。

此种觉悟的内容被佛陀解释为必须直观（sanditthika）、超于时限（akalika）、亲身经验（ehipassika）、完全悦服（opanayika）以及智者各得（paccattam veditabbo viññuhi）的佛法（the dharma）。这句话的意思是说，佛法必须直观，非概念的分析所能达到。佛陀之所以频频拒绝答复玄学的问题，部分的原因就是由于他深切相信：究极的真理必须经由亲身的努力在个人自己身上体验而得[[12]](#_12_38)；因为，所有一切可由推论而得的认识，只是事物的浮表之面，而不是事物的本身；概念的知识永远不能完全满足吾人的宗教渴望。菩提智慧的证得不可能由累积辩证的微义而致。而这便是禅宗对被视为究竟实相的那个所持的立场。以此而言，禅是忠实遵守佛陀这位导师的此种指示的。

我们说佛陀对于万法的自性有着比用一般的逻辑推理可得的认识为高的洞视，甚至可在所谓的小乘经典中随处找到证据。下面且从《梵动经》（The Brahmajāla Sutta）中引取一例，因为在这部经中，他曾对付流行于当时的各派外道，每当将他们一一批驳之后，他总要申述如来的深切认识超于他们那种像“鳝鱼一般蠕动”的思维。他们除开为讨论而讨论之外，便是在灵魂、来生、永匠以及其他重要的精神问题方面展示他们的分析官能的锐利，对于吾人的内在福利并无任何实际的益处。佛陀不但明见此等推理的最后归向，而且知道他们根本残缺不全。因此我们在《梵动经》里读到：“善男子，在这些当中，如来知道，如此达到，如此坚持的这些思维，对于信者的未来情况，将会产生如此如此的结果，发生如此如此的影响。他不但知道这些，而且知道远甚于此的事；且有此知识而不自满，故而未受污染，故而心知避离之道，故而了知觉受的消长、甜美、危险以及不可信赖的所以，而如来既无任何执着，也就十分自在了。”[[13]](#_13_38)罗汉的理想目标是入无余涅槃（anupādhiśesha），这是毫无疑问的，但不论此语的含意为何，它都没有忽视“觉悟”的意义；无视觉悟而不损及涅槃本身的存在理由，是不可能的事情。因为就其本质而言，涅槃并不是开悟以外的东西，两者的内合并无不同之处。觉悟就是以肉身达到的涅槃；未能开悟而得涅槃，是不可能的事情。比之觉悟，涅槃也许有一种较富理智的意味，因为那是由觉悟而得的一种心理状态。在所谓的原始佛教中，跟涅槃一样经常述及的是“菩提”。作为一个佛教徒，如果烦恼尚未克制，心灵仍为无明所蔽，即使做梦也别想得到涅槃的解脱，而无明与烦恼的解除，便是觉悟的作用。一般而言，所谓的涅槃，通常多从它的消极面解释为身心悉皆寂灭，但在实际的生活中，这样的否定观念是行不通的，故而，佛陀也从来没有要人如此解释涅槃的意思。假使涅槃里面没有任何肯定的东西的话，大乘学者后来也就无法为它开展积极的观念了。尽管佛陀的随身弟子没有意识到此点，但觉悟的思想一直总是含在其中。佛陀在菩提树下坐禅七天所证得的大悟境界，对他的罗汉弟子不可能没有影响——不论后者以多么消极的态度企图用这个原则去达到他们的人生目标。

大乘学者颇为有效地将觉悟的真意揭示了出来，而这不仅是对它的理智含意而已，对它的道德与宗教关系亦然。其结果便是与“罗汉”对比的“菩萨”这个观念。罗汉与菩萨在本质上并没有什么不同。但大乘学者不仅对于觉悟的意义有更深的体认，将它视为达到佛教的究极目标，亦即《尼柯耶集经》（The Nikāyas）所说的精神自由（ceto-vimutti）所需的最大要件，而且，不单是只求自己大悟成佛而已，还要使得每一个有情众生乃至无情造物悉皆悟佛菩提。这不但是他们的主观渴望，而且还有一个客观的依据，可使这个渴望得以成立和实现。这就是每一个人心中都有一种被大乘学者称为“般若”（prajñā）的智能[[14]](#_14_36)。这就是可使我们达到佛陀觉悟的那种本然的能力。如果没有般若，就没有觉悟可言，它是吾人所具有的最高精神力量。理智或佛教学者通常所称的“意识”（vijñāna），它的活动或作用，属于相对的一面，无法体会就是觉悟的究竟真理。而我们之所以得以超于物质与精神、超于无明与智慧、超于烦恼与无著之上的，就是体悟这个究竟的真理。觉悟就是亲身体会这种究极而又绝对且可得到大肯定的真理。如此一来，我们都是菩萨了，都是觉悟的众生了，纵使尚未进入实际的觉悟之境，也有觉悟的可能了。如此，菩提菩萨（Bodhi-sattvas）也就是“般若菩萨”（Prajñā-sattvas）了，因为，我们每一个人悉皆赋有般若之智，而这个般若之智一旦发生充分而又真实的作用，即可使我们深入觉悟的境地，而在理智上（以其最高的意义而言），使我们超越一切表面的现象之上，这便是《尼柯耶集经》佛教学者所指的“慧解脱”或“理解脱”（pañña-vimutti or sammad-aññvimutti）。

假如佛陀是由大悟而成佛的话，假如一切众生皆有般若之智而能觉悟的话——这也就是说，假如众生因此皆是菩萨的话——那么，合乎逻辑的结论便是：菩萨皆是佛陀或一旦时机成熟就必皆成佛了。因此，大乘佛教的学理便是：一切众生，不论有情无情，悉皆赋有佛性；因此，我们的心便是佛心，而我们的身亦是佛身。佛陀在未悟之前是普通的凡夫，而我们一般凡夫一旦因悟而开心眼[[15]](#_15_32)，便皆成佛。如上所述，我们还不能清楚地看出道向禅的主要改理，就是这种极其自然而又极合逻辑的规则，就像其后在中国和日本展开的一般么？

关于觉悟的观念影响大乘佛教的发展，究竟有多深多广，可从《妙法莲华经》（The Saddharmapundarika）的创作见出端倪，这部经可说是大乘佛教对小乘所取的佛陀觉悟观所做的最为深切的抗议。依照后者的说法，佛陀是在迦耶城附近的菩提树下静坐而得开悟，因为他们把佛陀视为一个跟他们一样的凡夫，不出历史和生理条件的限制。但大乘学者对把佛陀其人作这种现实常识性的解释不能满意；他们不但在这里面见到了某种深入自心的东西，并且还要与它作直接的接触。他们所求的不但终于证得了，而且发现，认为佛陀是个常人这种想法乃是一种谬想；如果早在“无量无边百千万亿那由他劫”以前就证无上正等正觉了，记载于《阿含经》或《尼柯耶集经》中的那些历史“事实”，只是他引导众生臻于成熟之境乃至走上佛道所用的一种“善巧方便”（upāya-kauśalya）罢了[[16]](#_16_30)。换句话说，觉悟乃是绝对的宇宙之理与佛性的本质，因此，开悟就是在一个人的内在意识之中体会常恒不变的究极真理。

前述《妙法莲华经》所强调的是觉悟的佛性方面，而禅则直指佛性的觉悟方面。当我们从知性方面考索佛性的一面时，这便有了佛教教义神学的哲理，而这便是天台宗、华严宗、法相宗以及其他各宗所究的东西。禅之进叩觉悟的一面，是从实际的生活方面着手——这也就是说，在生活的本身当中求得开悟。

如上所述，我们已经看出，觉悟这个观念在大乘佛教的发展历程上扮演了一个十分重要的角色。那么，所悟的内容究竟是什么呢？我们可否以一种明白易晓的办法加以描述，以使吾人的分析智能可以理会而使之作为一种思考的对象呢？“四圣谛”不是觉悟的内容，“八正道”也不是，而“十二因缘”亦非。透过佛陀的意识而得闪现的那个真理，并不是这样一种可以用推演的方式得而知之的思想。当他在做如下的宣称时：

我今多生来，觅此造屋者，

觅而曾未见，生生苦难挨！

我今已见汝，汝将勿造再！

梁栈既已毁，台阁亦摧折！

此心既寂然，诸欲亦寝息！[[17]](#_17_28)

他必然已经掌握了比纯然的辩证远为深入的东西。这里面必然曾有某种最最根本而又究竟的东西，当下使他的各种疑虑悉皆消除——不仅是消除了理智上的疑惑而已，同时也去除了精神上的苦闷。诚然，佛陀大悟之径，曾以49年的时光去阐释那个东西，但不仅是他自己未能将它的内容说个透彻，就连其后的龙树、马鸣、世亲以及无著等大士所做的思维推论，也没有将它解释明白。因此，《楞伽经》（The Lankāvatāra）的作者这才在经中使得佛陀向大众承认：自从大悟直到涅槃，他一个字也没有说着[[18]](#_18_28)。

因此，就是博闻强记的阿难尊者，亦未能在佛陀在世时测得佛智的根底。据传阿难得证罗汉之果，是在佛陀涅槃后佛弟子第一次集会之时——尽管他曾给佛陀当了25年的侍者，但因未曾证果而不得入其门。他为此悲伤难过，在一个广场上徘徊了整整一夜的时间，而当他精疲力竭正要躺在一张卧榻上面时，忽然之间体悟了佛教的真理，而这便是他尽了一切知识与理解之力所未能明白的东西。

此话怎讲呢？罗汉的果位显然不是一种学位的问题，它是在久经力参苦究之后而于一刹那间忽然契悟的东西。准备的课程也许要占一段很长的时间，但关头的突破只是当下一念之间的事，而一个人一旦突破了此一难关，他便是一位罗汉、一位菩萨甚至一位佛陀了。觉悟的内容性质上尽管非常简单，但效用上却也不小。这也就是说，在理智方面，它必须超越所有一切纠缠不清的语意学的解释；而在心理方面，它必须重建一个人的整个人格。这样的一种根本事实自非语言所可得而描述，只可运用一种直觉作用透过亲身的经验加以体会。这实在是最高意义的佛法。假如说无明是因“一念扰动”而起的话，那么“一念觉悟”便可截断无明而得发悟了[[19]](#_19_28)。但这里面并没有任何念头作为逻辑意识或经验推理的对象存在其间；因为，念者、思念以及念头三者，皆在开悟的当中融合成一个见自本性的作用了。佛法至此，要想做更进一步的说明就无能为力了，故而也就只有诉诸“庶遣法”或“否定法”（via negativa）的一途了。而这在龙树菩萨依据佛教的般若法门所建立的性空之学中，也就达到最高的顶点了。

由此可见，开悟并不是一种理智作用的结果，因为，理智作用系念念相续、终而至于以结论或决定为其结果。开悟的当中既无程序，更无判断，它是一种更为根本的东西，是一种使得判断成为可能的东西，如果没有它，任何种类的判断都无法成立。判断的当中含有一个主辞和一个宾辞；在开悟里面，主辞即是宾辞，而宾辞即是主辞；此二者至此已经合而为一了，但这个“一”并不是有什么东西可以陈述的那个一，而是判断从而产生的那个一。这是绝对的一性，至此我们便无法超越；所有一切的理智作用到此为止，如果勉强再进，那也就只有在这里反复不停地兜圈子了。这是一种知识上的“未知境”（terra incognita），也是适于运用“不合理故我信”（credo quia absurdum est）这句话的所在。然而，这个黑暗的区域，却在你以意志进攻，以全部的身心力量攻击时，向你透露它的秘密。开悟就是照亮这个黑暗的境域，使得整个情境一目了然，使得所有一切的理智探究悉在此处找到它们的理论根据。在此之前，一个人也许可在理智上相信某一前题的真理，但由于这个真理尚未进入他的生命之中，依然没有得到究竟的证实，故而免不了仍有一种隐约的不定和不安之感遗留心中。如今，开悟的经验以一种不可思议的方式毫无预兆地来到了他的身上，所有一切的疑虑和问题都一下解决了，而他也就成了一位罗汉甚至佛陀了。此“龙”经“点睛”之后，就可随意呼风唤雨，而不再是画在纸上那种了无生气的形象了。

显而易见的是，开悟既不是逻辑上的明晰，也不是分析上的透彻，而是某种不止是一种明确的知觉的东西，它里面有着某种统摄整个意识境域的东西，不仅可以照见为了解决人生问题而接的整个链环，而且可以使得骚扰灵魂的一切精神苦闷得到一种彻底的解决。此种逻辑的链环，不论调节得多么准确，不论配合得多么完美，其本身总是无法以最彻底的办法使不安的灵魂得以平静。我们需有某种更为根本或更为直接的东西，才能达到这个目的，因此，我认为，仅仅浏览“四圣谛”或“因缘观”是不能求得无上正等正觉的佛果的。佛陀必曾体验到某种较为纯然的知性理解经验的真理更能深入他的最内意识的东西。他必然曾经超越分析推理的限域，他必然曾经接触到使我们的理智作用成为可能的那个东西；实在说来，他必然曾经接触到决定吾人意识生活的存在本身的那个东西。

当舍利弗见到马胜时，发现他不仅神情十分安详，所有的感觉器官悉皆控制得宜，连整个的皮肤色泽都很明亮，因而禁不住问他师事于谁以及所学何法。对于此问，马胜答道：“我师释迦牟尼，天人之师，名之曰佛。”对于所学何法，则以偈答云：

诸法从缘生，还从因缘灭。

我师大沙门，常作如是说。

据说，舍利弗听了这个解释，心中立即有了明白的感受：凡是从缘而起者，还是从缘而灭。不久他就证入了没有生死、没有烦恼的境界。

在此，我要唤起注意的一点是：在这一节奇迹般地将舍利弗从他那习惯性的思维方式中唤醒的偈语中，有没有任何在知性上显得卓著、出格而又极具创意的东西呢？就佛陀的教法而言，这四句偈语中并没有什么东西可言。据说，这四句就是佛法的大意；果真如此的话，这个佛法的内容也就颇为空泛了，那么，这又怎能使得舍利弗发现具体而微的真理，而且有效得足以使他舍弃旧辙呢？这个不仅曾使舍利弗而且亦使目犍连皈依佛教的偈子，实在说来，并没有什么强烈到足以产生如此效果、富于佛教思想特色的东西可见。因此，我们若要知道其故安在的话，就得另寻理由才行。这也就是说，关键不在这则偈语所含的有形真理之中，而是在于偶然听见此偈并在心中唤起另一个世界影像的闻者的主观状态里面。这事在于舍利弗的本心敞开了，以致清楚而又明白地悟见了佛法的真意；换句话说，佛法作为某种出于他自己的东西在他自己的心中显示出来，而非作为一种外来的真理从外面注入他的心里。从某一方面来说，这个佛法一向都在他的心中，但直到马胜诵出此偈之后，他才明白它本来就在那里。他并不只是一个纯粹的被动接收器，只让不属于他自己的东西倾入其中。听闻此偈，使他得了一个体验无上瞬间的机会。假如舍利弗的领悟只是知性和推论结果的话，他后来与阿难所做的对话就不可能是那样的了。在《相应部尼柯耶集经》中，我们可以读到：

阿难见舍利弗从远处走来，上前对他说道：“舍利弗兄，你的脸上显得那样明净光彩，今日的心情毕竟如何？”

“我一直在禅定之中，念头一直没有升起。我得到它了！我已得到它了！我已从它里面出来了！”

这里，我们可以看出，知识上的理解与精神上的契会是颇不相同的，后者是悟而前者不是。舍利弗说到他那样明净光彩的原因时，他只是照他自己的主观解释陈述那个事实，并没有运用逻辑的方式加以说明，他自己所做的这种解释是否正确，且由心理学家去做判断。我在这里想要阐明的是：舍利弗之领会“因缘所生法”，并不是由他的理智分析而来的结果，而是由他的内在生命作用所得的一种直觉契会。在佛陀所唱的“胜利之歌”（the Hymn of Victory）里所说的开悟经验，与舍利弗所悟的因缘所生法当中，就他俩的心窍作用方法而言，其间有着一种密切的关联。一个是首先大悟而后表述，一个是先闻正法而后契会。两者的历程恰好相反。但是此处的前因与后果之间的关系不相符合，则无两样。如果从逻辑与理智的理解方面加以考索的话，前因便不足以说明后果了。这种解释只可从开悟的主体的意境本身之中去寻，而不可从因果之说里面所含的客观真理之中去找。否则的话，对于建立这样一种自悟或自救的坚定信心，我们又该怎样加以说明呢？“他已摧毁一切邪恶烦恼；他已得到心解脱与慧解脱；他已在这个世间亲自明白、体会，并掌握了大法；他已深入其中，已经超越疑惑，已经祛除混乱，得到充分的信心；他已过了生活，已经摧毁轮回枷锁，已经彻悟本来的真实大法。”[[20]](#_20_26)

这就是《楞伽经》那样竭力告诉我们语言完全不宜于作为表现和传达内在悟境工具的原因。虽然，如果没有语言的话，至少我们在实际生活上也许要过得不太方便，但是，我们必须极其小心地避免过分地信赖它，以免让它越过它的合法权利。此经为这点提出了一个重大理由，那就是：语言是因缘倚赖的产品，相互限制、不安多变，以虚妄的判断为其基础，无法表达意识的真正性质。因此，语言不能向我们揭示诸法的究极意义（paramārtha）。著名的指头与月亮之喻最能说明语言与意义、符号与实际之间的关系。

假如佛陀的大悟里面真的含有如此众多的东西，以至于连他本人都无法以他的“广长舌”（prabhūtatanujihva）在他那漫长而又平静的禅修生活中加以阐明的话，那么，能力不如他的人又怎能奢望去体会它而求得精神上的解脱呢？因此，禅所采取的立场便是：为了体会开悟的真理，我们必须运用知性以外的其他某种心力——假如我们具有这样的心力的话。

推理的办法无法达到这个目的，然而，我们却有一种永不满足的欲望，希望能够达到这个不能达到的目的。那么，我们是不是这样生生死死地永远痛苦下去呢？若果如此的话，那么，这便是我们人生在世所遭遇的最最可悲的境遇了。佛教徒竭尽所能地用身体力行的办法来解决这个问题，终而至于发现吾人所需要的一切完全都在吾人自己的心里，根本不需向外寻求。这就是吾人精神所具的直观或直觉之力，可使吾人领会精神的真理，让我们看清构成佛陀的大悟内容之中的一切生命奥秘。这并不是一种普通的知识推理作用，而是可在一刹那间以最便捷的办法掌握某种最根本东西的能力。如前所述，般若之智乃是佛教徒给这种能力所起的名称，而禅宗在它与这种开悟之说的关系之间所追求的目标，便是以修禅的办法唤醒这种般若智慧。

在《妙法莲华经》中，我们读到：“舍利弗……是法非思量分别之所能解，唯有诸佛乃能知之，所以者何？诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世。舍利弗，云何名诸佛世尊以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊，欲舍众生开佛知见，使得清净故出现于世；欲示众生佛知见故出现于世；欲令众生悟佛知见故出现于世；欲令众生入佛知见道故出现于世。舍利弗，是为诸佛以一大事因缘出现于世。”[[21]](#_21_26)假如这就是诸佛世尊出世的一人事因缘的话，我们要怎样才能入佛知见道而证得无上正等正觉呢？并且，假如此法非思量分别之所解的话，那么，不论你用多少哲学的推理，也不能使我们接近目标一步了。那么，我们怎能从世界学到它呢？可以确定的是，我们既不能从他的口边学到它，也不能从他的语录中学到它，更不能从他的苦行里学到它——唯有以禅修的办法从我们自己的内在意识中悟到它。而这便是禅的学理。

## 五、开悟与精神解脱

当此开悟以佛徒的内在经验为其主体，而其内容必须予以直接体会而无任何概念介于其间之时，他的精神生命中的唯一权威就只有求之于他自己的内心了；那时，所谓传统主义或制度主义，自然也就失去它的整个约束之力了。那时，在他看来，前提都是真实的——这也就是说，都是富于生命的——因为它们与他的精神内景完全一致；而他的行为也就非外在的判断标准所可测度了；就它们都是他的内在生命的自然流露而言，它们都是善美的，甚至都是神圣的。与此开悟的解释相关的直接问题，将是以每一种方式支持绝对的精神自由，进而将他的心境作无限地扩展，乃至超越寺院和学者佛教的狭小范围。不过，从大乘佛教的观点来看，这与佛陀的精神并无相违之处。

到了此时，僧团的制度就得改变了。佛教在创始之初，原是出家去过某种苦行生活的僧侣会众。在这当中，佛教乃是少数突出人物独享的社团，而一般大众或接受三归五戒的居士团体，则是正规或专业僧团的一种附属品。古佛教仍在初期发展阶段时，甚至比丘尼亦不许进入这种社团之中；经过再三恳求之后，佛陀才非常勉强地准其所请，但他预言佛教将因此而减损它的一半寿命。我们不难从这个事实看出，佛陀的言教以及开悟的教理原是为了只供少数人士修行和证悟而设。尽管佛陀以完全公平的待遇等对待会众的各种组成分子，对于他们的社会身份或种族地位以及其他各种差别绝无任何偏见，但无可避免的是，他的教说的全部利益却也无法扩展到僧院的界限以外。这里面既然没有任何有益于整个人类的东西可言，此种专制的排他性质也就成了理所当然的事了。但是，有关开悟的教理并不是这样就可囚禁得了的东西，因为它的里面仍有不少东西总是禁不住会溢出到所设的一切限制之外。当有关“菩萨”这个观念得到强调时，这种自动排他的社团也就没法守住它的阵地了，而一种原始僧尼的宗教就成了一种居士的宗教了。原为志求“无余涅槃”而得的一种苦行训练，就得让位于一种要让任何人皆可获得开悟并在日常生活中演示涅槃的真意了。此种开展佛教的整个趋势，在所有一切大乘经典之中，悉皆得到了强烈的主张，使得保守主义与进步主义之间的争胜显得十分热烈。

这种自由精神，乃是促使佛教突破它的寺院外壳，并将开悟的观念活生生地推至大众面前的促进之力，乃是宇宙的生命冲力，乃是不可阻遏的精神作用，因此，凡是干扰它的一切，注定都要遭遇失败的命运。由此可知，佛教的历史，同时也是吾人在精神、知识以及道德生活方面争取自由的一种历史。原始佛教那种道德上的贵族政治和修持上的形式主义，是没有办法长期拘束我们的精神的，随着开悟教理的愈来愈内的解释，我们的精神也逐渐提升，终于超越了佛教修行的形式主义。一个人不一定硬要脱离他的家庭生活，步行脚僧的后尘，才能证得开悟的无上正果。佛教生活所最需要的一点，是内在的清净，而不是外表的虔诚。以此而言，居士跟比丘一样行。这个事实在《维摩诘经》（The vimalakirti-Sūtra）得到了最富雄辩意味的证明。此经之中的主角维摩诘居士，是位在家修行的哲人，不在僧团的院墙之内。在思想的深度、广度以及不可思议的玄妙方面，佛陀的弟子中没有一个是他的对手，因此，当这位居土卧床示疾以病说法，而佛陀向他们去问疾时，他们之中的每一个人——除了在大乘佛教中代表般若智慧的文殊师利菩萨之外——莫不皆找某种借口加以回避。

这些甚至不惜牺牲罗汉借以提出自己主张的在家信徒，亦可从《维摩诘经》以外的出处找到不少例子，其中尤以《胜鬉夫人经》（The Srimalā）、《华严经》（Gandhavyūha）、《金刚三昧经》（Vajrasamādhi）以及《月上女经》（Candrottara-dārikā）等最为突出。在这方面，最为引人注目的一点，是妇女在各种场合扮演了一个重要的角色。妇女不仅富于哲学的才能，同时在立足点上也与男士平等。在善财童子行脚途中所参的五十三位哲人或思想界的领袖之中，有不少是从事各行各业，甚至是身为艺妓的女人。她们每一个人都与这个永不餍足的真理追求者作了智慧的讨论。此情此景，比之初期佛教的勉强允许妇女加入僧团，其间的差别可真有天壤之巨！尽管后期佛教也许丧失了若干激发吾人宗教想象的严格性、超然性乃至神圣性，但它在民主化、生动化，特别是人道化方面，却也有了不少收获。

这种逸出僧院围墙的自由精神，如今顺从它的自然结果，开始努力超越小乘学者那些训练的规条和苦行的形式了。由于偶发事故而由佛陀颁给门徒的那些道德规范，或多或少有些注重外在的形式了。在佛陀仍然作为僧团的精神领袖与他的门徒共处一处时，此等规范原是主观生命的直接表现；但佛陀寂灭以后，它们就逐渐僵化，终而至于无法达到创制者的那种内在精神境界了，于是觉悟的信徒起而反对它们，提出“赋予生命的精神”。他们主张绝对的精神自由，甚至采取戒律废弃论者或唯信仰者的办法。只要精神纯洁，身体的行为便无法使它污秽；它可以随意流浪而不致遭受任何污染。为了救度堕落的众生，纵使要入地狱，它也在所不辞——假如有此必要或需作如此方便的话。只要仍有灵魂等待拯救或仍有心灵需要开悟，它会让入涅槃的事情永无限期地延长下去。依照“淫戒”规定，任何佛教徒都不可进入酒家或结识妓女；简而言之，连一念想及任何破戒的事儿都不容许。但对大乘学者而言，任何种类的“方便”或“权宜”之计皆无不可——只要他们已经得到彻底的开悟并使他们的心灵得到彻底的净化。他们悉皆生活在一种超越是非善恶的境界里面，而他们只要处于那种境界当中，他们的行为就不能依照通常的伦理尺度加以分类和批判；他们既非合乎道德标准亦非不合道德准则。此等相对的用语，在一个由超越相对的差别和对立世界之上的自由精神统治的王国之中，是没有用武之地的。

对于大乘学者而言，这是一个极易滑倒的地方。但他们只要真的获得开悟并探测了精神的深处，他们的每一种行为便都是上帝的一种杰作。但在这种极端的唯心论中，既无“客观”立足的余地，那么，又有谁来分别放任主义与唯心主义呢？尽管有此陷阱存在其间，但大乘学者始终不渝地追随开悟教理所含的一切内在意义，是对的。他们与小乘学者意见不合，自然是无可避免的事情。

此种开悟的教理可以将吾人导入内在的精神体验，但这种内在的精神经验是无法用理智的办法加以分析的，否则的话，要想不遭遇若干逻辑上的矛盾，是不可能的。因此，它设法突破每一种可能的理智上的障碍；它希望以每一种方式求得解脱。不仅是在理解方面，同时亦在生活的本身方面。因此，信仰开悟之教的粗心行者，便很容易堕落而成放任主义的信徒。大乘学者如果滞留于此而不更进一步进入般若的真性之中，不用说，他们必然会陷入“自由精神之友”（the Friends of the Free Spirit）的覆辙，他们不但明白开悟之敌如何在慈爱众生的当中体会它的真正意义，而且知道自由精神怎样遵循它本身的原则——尽管并无任何外来的东西强加在它的身上。因为自由并非自取毁灭的无法无天，而是以它的内在生命之力创造一切善美的东西。大乘学者称这种创造为“善巧方便”或“方便善巧”，以之使得开悟与慈爱结为和谐的一体（智悲双运）。以理智的办法构想的悟境，不但缺乏生命的动力，而且不能照见慈爱要走的道路。但般若之智并不只是智慧而已，它还可以产生慈悲（爱怜），而与慈悲合作达到伟大的人生目标——将所有一切众生从愚痴无明和烦恼不幸的绝境之中救度出来。它有无量善巧，设计种种法门，发挥它要发挥的功能。

《妙法莲华经》将佛陀的出现于世及其在历史上的一生视为大觉世尊的一种救世的“善巧方便”。但是，这种创作，严格地说，当它的创作者已经意识到它的目的论的含义时，便也就不再是一种创作了[[22]](#_22_26)。何以故？因为，创造者此时的意识里面已因有了一种分裂的现象而阻碍了自动自发的精神流动，而自由也就在它的源头失去了。此种“方便”既已意识到了它的目的，也就不再是“善巧”的了，而在佛教徒看来，它就不能反映开悟的完美之境了。

由此可知，这种开悟的教理便需“善巧”加以辅助了，或者我们也许可以说，后者系由前者发展而来——当它被以动力学的方式构想而不只是被视为一种观想的意识境界时。早期的佛教徒显示了一种倾向，往往把开悟视为一种返观或平静的状态。他们使它成了一种了无生气与毫无创意的东西。但这并没有将悟境里面所含的一切完全表达出来。使得佛陀从他的海印三昧（Sāgaramudrā-Samādhi——整个宇宙都反映在他的意识里面，就像月亮反映于海洋之中一样的三昧定境）出来的这种效果或意志的要素，至此已经发展而成为方便的教理了。此盖由于意志较理智更为根本，故而可以成为生命的究极原理。如果没有这种“方便”且可自动调节的意志，生命就只是一种盲目冲动的疯狂展示了。原是一种放任的“自由意志”，经过这样的调节之后，便可在救世的伟大工作之中发挥它的妙用了。它的创造作用将可设计所有一切可能的方便法门，以便惠泽所有一切有情与无情的众生。禅那就是这些方便法门之一，可使吾人的心灵在意志的管制之下保持平衡和稳当。禅便是由修习求悟的禅那而来。

## 六、禅与禅那

“禅”（日文拼作Zen，中文读作“chan”）之一词，原是“禅那”（日文拼作Zenna，中文读作“chan na”）之略称，系由梵文dhyāna或巴利文jhāna音译而来。由此可知，禅与打从佛陀的早年以来——实在说来，与从印度始有文化以来——即已传习的这种修行法门，具有一种重大的关系。“禅那”通常英译为meditation（意为冥想、默想、观想、静虑、沉思或思维），而一般说来，它的意思也就是思维或观照宗教上或哲学上的一种真理，以使这种真理得到透彻的契悟，乃至深切地印入个人的内在意识之中。此种法门须在一个远离尘嚣的寂静之处修习。有关此类的指喻之词，印度文献中不胜枚举；而“独坐静处专心习禅”这句话，《阿含经》中更是随处可见。

下引《优昙婆逻经》（The Udumbarika Sihanada Suttanta）[[23]](#_23_24)中所载散陀那居士与尼俱陀苦行所做的一节对话，可对佛陀的习惯做一明白的举示。散陀那说：“我师世尊，常乐闲静，不好愤闹，不如汝等与诸弟子处在人中，高声大论，但说遮路无益之言。”对此，苦行梵志答道：“沙门瞿昙，颇为与人共言论不？众人何由得知沙门有大智慧？汝师瞿昙好独处边地，犹如瞎牛食草，偏逐所见，汝师瞿昙，亦复如是：偏好独见，乐无人处。”又，我们在《沙门果经》The Sāmañña—Phala Sutta）[[24]](#_24_24)中亦可读到：“然后，这位戒体如此优秀，这位定力如此优秀，这位慧力如此优秀，这位内容如此优秀的大师，他在途中选择某个晏息之处——在林中，在树下，在山边，在谷中，在岩穴里面，在藏骨之处或在田野草堆之上。而他于乞食之后，仍然返同彼处，坐下用经，食罢，盘起两腿，使他的身体保持挺直，智性警醒，心不散乱。”

还有，在佛陀的时代，行使奇迹和进行诡辩，似乎是苦行者、漫游者以及婆罗门玄学家的主要工作。就这样，佛陀不但也常被怂恿着加入哲学辩论的行列，而且为了使人信奉他的教言，亦常行使奇迹。尼俱陀对于佛陀所做的评述，不但明白地指出了佛陀是一位专心致志于实际工作和讲求效果而不尚空论的伟大实行家，同时也明显地指出了他远离热闹的人世，认真热切地从事于坐禅的功课。当那难陀城富商之子坚固（Chien-ku）要求佛陀下令要他弟子为了市民的利益行使奇迹时，佛陀冷冷地拒绝道：“我但教弟子于空闲处静默思道。若有功德，当自复藏；若有过失，当自发露。”[[25]](#_25_20)

只是诉诸分析的理解，永远不足以彻底契会内在的真理，尤其是在这个真理是一种宗教的真理时，而只是运用一种外力加以压迫，亦不能使我们发生精神上的转变。我们必须在吾人的最内意识里面体会教理所含的一切——当我们不但可以了解其中的道理，而且可能将它付诸实践时。唯有如此，知识与生活当中才没有矛盾存在其间。佛陀对于此点非常清楚，因此，他从禅定中吸取知识；这也就是说，他从切身的精神体验中培养智慧。因此，佛教的解脱在于戒（śila）、定（samādhi）、慧（prajñā）三学，亦即以戒律指导外在的行为，以三昧求得精神的安定，以般若求得真正的体会。由此可见禅定在佛教里面所占的地位是如何的重要了。

我们说这个“三学”自始就是佛教最显著的特色，是有事实可以证明的。下面所引《大般涅槃经》（The Mahāparinibbāna-Sutta）中的一个法式，不厌其烦地一再申述，好像那是佛陀开导弟子最常谈到的一个论题：“如此如此是正当行为（戒），如此如此是勤修禅观（定），如此如此是为正智（慧）。定慧齐修，则成大果，右大利益。心与智泯，则远离诸漏（āśrava）：远离欲（Kāma）漏，远离有（bhāva）漏，远离见（drishti）漏，远离无明（avidyā）。”[[26]](#_26_20)三昧与禅那多半是同义语，故可交替使用，但严格地说，三昧是由修习禅那而得的一种心境。后者是手段而前者是目的。佛经中述及的三昧种类很多，而佛陀在讲道之前通常都要进入三昧（入定）[[27]](#_27_20)，但我想从未进入禅定。后者是需要练习或修持的。但在中国，禅那与三昧往往合成“禅定”一词，意指由修习观想或禅那而得的一种寂静或清静境界。佛教经典以及印度宗教体系中尚有与此二词相类的一些其他用语，例如三摩钵底（Sampatti——意译为正受、等至，从平等持心而到达定境），三摩四多（Samāhita——意译为等引，是平等引发或引发平等的意思），舍摩他（Samatha——意译为止，寂静，能灭），心一境性（Cittaikāgratā——意译为心志集中），安于见法（Drishta dharma-sukha-vihāra——意译为现法乐住）、陀罗那或陀罗尼（Dhārana or Dhārani——意译为咒，持，总持，能持，能遮），如此等等，不胜枚举。它们皆与禅那的中心意味有关，这也就是说，使得自作主张的烦恼混乱平静下来，以便达到一种绝对同一的境地，乃至从而体悟绝对的真理，亦即一种开悟的境界。哲学家的分析倾向在此亦颇显然——当他们分别四种或八种禅那（四禅八定）时[[28]](#_28_18)。

初禅的修习，是使心灵专注一处，直到所有的粗重情识完全自意识之中消失，只剩证明的喜乐与宁静之感。但此时的理智仍在活动，对于所观的对象仍有分别与反映的作用。待到此等理智作用亦皆寂静而使心灵完全集中于一点之后，那时便可说达到二禅了，但那种喜乐与宁静之感依然存在。到了第三禅时，由于集中程度愈益深入而得完全明净的境相，但最微细的心灵活动不但尚未消失，同时仍有一种喜悦之感存在其间。待到四禅亦即最后一个阶段时，甚至连这种自我愉悦的感觉也消失了，而在意识之中占据优势的东西，至此亦成了一片澄明。到了此时，所有一切容易扰乱精神安定的理智活动与情感因素，悉皆得到了控制，而绝对镇定的心灵则仍专注于禅定之境。在这当中，“舍摩他”（意译为止或寂静）与昆钵舍那（Vipasayana——意译为观或观察）之间便产生一种得到充分调节的“等持”或“均衡”之境。

在所有一切的佛教修行中，此系经常追求的目标。因为，心灵如果倾向一边，它不是变得过于昏沉（styānam），就是变得过于掉举（auddhatyam），这也就是说，心灵不是过于沉滞，就是过于活动。此种精神训练必须善加利导，方才不致由于倾向一侧而受到阻碍——总而言之，应该采取“中道”才是。

此外，还有四个阶段的禅那，名叫无色解脱（Arūpavimoksha），供已登四禅境界的人修习。其一是观空间的无限性，不为物质的多重性所扰动；其次是观意识的无限性，与物质相对；其三更进一步，在于超越空间与心识之间的分别；第四是连这种没有分别的意识亦予消除，以便完全消除任何分析理智的痕迹。除了上述八种所谓的三摩钵底（正受或等持）之外，佛陀有时亦提到另一种被认为是佛教所特有的禅修法门。与上述各种禅观法门比较起来，这种法门或多或少有些特别的地方，因为它并不那么排斥理智活动，而是含有部分的效用，因其以使想（Samjñā）与受（Vedita）、亦即意识的主要成分完全停止作用为目的。那几乎是一种完全消灭的死亡状态——除了行者仍有生命、暖气，而感觉器完全良好之外。但实际说来，要想分出这种“灭度”（Nirodha-vimoksha）与最后一个阶段的无色定（the Arūpa or Arūppa meditation）之间的差别之处，亦非易事，因为，在这两者当中，甚至最单纯、最基本的意识活动，也都停止作用了。

且不管这是什么，显而易见的是，佛陀跟当时的其他印度思想家一样，不惮其烦地运用禅那的法门，努力使他的弟子在他们自己身上体会开悟的内容。就这样，他使他们逐渐进步，从相当简单的修法开始，直到最高的禅定阶段，以使“一”与“多”之类的二元分别完全消失，乃至达到意识作用完全止息的程度。除了此等一般的修持之外，佛陀还在时时处处教他的弟子观想某些项目[[29]](#_29_18)，以使他们成为扰人情绪和理智纠葛的主人而不为其所役。

现在，我们可以看出，禅到底是怎样从这种精神修炼当中发展而出了。禅采取了禅那的外在形式，作为实现预定目标的实际手段，但是，关于它的内容，禅却有其本身的办法，解释佛陀的精神。原始佛教徒所修的禅那，与以开悟为原则，并在日常生活中展示出来的佛教目标，并不完全相符。完全消除意识作用（灰心灭智），以免干扰精神安宁，这种做法，对于志在发展佛陀悟心的积极内容的人而言，乃是一种过于消极而不值得追求的心境。心灵的安定并不是禅那的真正目的，而专注于某种三昧亦非佛徒生活的究竟目标。悟心必须求之于生命的本身之中，求之于它的充分而又自在的表现之中，而不是求之于它的停止作用之中。

是什么使得佛陀在布道巡游中度过他的一生的呢？使他为了与他同体的众生而牺牲自己的福利乃至整个一生的，究竟是什么呢？假如禅那只是消除烦恼和沉湎于无意识之中，而无任何积极目标的话，那么，佛陀为什么要离开菩提树下的宝座而回到世间来呢？假如开悟只是一种消极的寂灭状态的话，佛陀也就没有任何冲劲可以促使他去为他人尽心尽力了。批评佛教的人们，在把佛教只作为记述于《阿含经》与巴利文佛典之中的一种言敬体系加以理解时，往往忘了此点。如前所述，佛教也是佛弟子们以佛陀其人为基础所建立的一种体制，故而对于这优秀导师的精神亦有更为确实的肯定。而这便是禅一向以其本身的方式进行的事情——以修习禅那为手段，更为深入地、更为积极地并更为广泛地推展开悟的观念。以与整个的佛教精神取得一致，以净除生命的盲目冲动，并因彻悟人生的真正价值而得圣化的生活。

## 七、禅与《楞伽经》

在自公元第一世纪传入中国的许多佛经之中，比其他经典，至少是北达摩时代即已出现的其他经典，更能明白而又直接地解释禅的原理的一部，是《楞伽经》（The LanKāvatāra Sūtra）。实在说来，正如禅宗信徒所恰当地宣称的一样，禅只是直接诉诸佛陀的悟心，而不以任何书写记录的文献为其建立的权威。它拒绝以其他种种不同的方式去做任何与外向主义有关的事情；甚至连被认为直接出自佛陀之口而被视为神圣的那些经典或文字遗著，亦如我们已在前面提过的一样，以未触及禅的内在事实而受到轻视。因此，它所述及的是世尊拈花与迦叶微笑之间的那段神秘对话。然而，作为中国禅宗初祖的达摩，却把中国当时已有、以讲述禅理为主的唯一文字典籍《楞伽经》这部经书，传给他的第一个中国弟子慧可。

当禅毫无条件地强调个人的直接经验为其建立的根本事实时，它自然可以无视所有一切被认为对它的真理完全无关紧要的经教资源；而它的信徒之所以忽视了对经的研习，也就是基于这个原则。但是，为了向尚未掌握禅的根本，但想知道关于禅的种种的人说明禅的立场，那就不妨引证某个外在的权威或依据，并诉诸它的真理完全合调的概念论证。这就是达摩何以从中国当时已有的许多佛典之中选上《楞伽经》这部经的原因。因此，我们必须以此种心境去接近这部《楞伽经》。

这部经原有四种中文译本，今存三种，其中最后一种已散失了。第一种计有四卷，为刘宋时代的求那跋陀罗（Gunabhadra）所译，名为《楞伽阿跋多罗实经》，又称《四卷楞伽》；第二种计有十卷，为元魏时代的菩提留支（Bodhiruci）所译，称为《入楞伽经》，又称《十卷楞伽》；第三种出于唐代的实叉难陀（śikshānanda）之手，计有七卷，名为《大乘入楞伽经》，又称《七卷楞伽》。上列第三种最易了解，第一种最难明白，而达摩以其含有“心髓”传给他的弟子慧可的一种，就是这最难明白的第一种，亦即《四卷楞伽》这个译本的内容与形式两方面，都反映出了这部经的最古经文，而以它所著的种种注释，都可在现代的日本找到。

此经与其他大乘经典不同之处，最值得我们注意的约有下列几点：第一，此经的主题并不像其他绝大多数经典一样作有系列的开展，全书只是一系列长短不等的解述；第二，此经里面没有任何超自然的神秘现象，所述的皆是与全经中心教理有关的深切的哲学与宗教观念，由于文字简洁而文意古奥，故而颇难体会；第三，此经完全以佛陀与大慧菩萨之间的对话方式出之，不像其他的大乘经典，除了一一对讲的佛陀本人之外，主要角色通常皆不止一个；最后，此经里面没有真言或神咒，亦即没有被认为具有神力的那些神秘符号与程式。单是上列特性就足以使得这部《楞伽经》在整个大乘学派的经典中占据一个独特的地位了。

关于这部《楞伽经》的特性，我要述及的是求那跋陀罗的第一部中文译著。其后的两部新增了三品：其中作为第三章的一品，是全经的一种序言，叙述经文本身所要讨论的主要问题；其余两品附于全经之末，其一是一个简略的咒文选集，另一品是一个名叫“伽陀”（Gāthā）的结论，是以韵语的方式综述全经的内容。但它没有构成一种“正式结讫”，以便全部听众一起赞美佛德并保证“信受奉行”的那段文字。毫无疑问的，这新增的三品都是后来加上去的。

《楞伽经》的主要论题是开悟的内容，亦即与大乘佛教的伟大宗教真理相关的自内证经验（pratyātmagati）。本经的绝大多数读者都没有看出此点，因而说它所讲的主要是“五法”（the Five Dharmas）、“三自性”（the Three haracteristics of Reality）、“八识”（the Eight Kinds of Cosciousness）以及“二无我”（the Two Forms of Non Ego）。

诚然，此经反映了无著和世亲所倡导的心理学派（亦即“唯识宗”），譬如，它称阿赖耶识（Ālayavijñāna）为一切业种的储藏室，即是一例；但是，实在说来，此处以及其他引证之处，并未构成本经的中心思想；它们只是被用来解释佛陀的“自觉圣智”或“自证圣智”（pratyāt māryajñāna）而已。由此可见，大慧在楞伽山顶在大众面前赞罢佛德之后，佛陀对于此经所讲的主要主题所做的宣布，说得非常明白。不论如何，且让我们先来引述大意菩萨所述的那首赞美歌吧，因为，它不但以简洁而又明确的态度综述了大乘佛教的一切要义，并且还举示了我所说到的开悟与慈爱的合一或“智悲双运”。

这首赞佛偈说道：

世间离生灭，犹如虚空华。

智不得有无，而兴大悲心。

一切法如幻，远离于心识。

智不得有无，而兴大悲心。

远离于断常，世间恒如梦。

智不得有无，而兴大悲心。

知人法无我，烦恼及尔焰。

常清净无相，而兴大悲心。

一切无涅槃，无有涅槃佛。

无有佛涅槃，远离觉所觉。

若有若热有，是二悉俱离。

牟尼寂静观，是则远离生。

是名为不取，今世后世静。

接着，佛陀说道：“汝等诸佛子，今皆态所问。我常为汝说自觉之境界（Pratyātmagatigocaram）。”此语非常明白，对于《楞伽经》的主题问题，绝无讨论的余地。所谓“五法”“三自性”等等术语，只有在佛陀解释主要问题的时候才被提及。

如前所述，在另外两种含有若干外加品数的译本中，一本正式分为十品，另一本分为八品。而求那跋陀罗的最早译本，全书仅有一品，亦即“一切佛语心品”（The Gist of all the Buddhawords）为求译所没有的第一个外加品，有一个显著的特色，以佛陀与楞伽岛夜叉王罗婆那对话的方式将全经作了一个概括的说明。佛陀自龙宫出来，看了楞伽城堡之后微笑着表示，该地为过去一切诸佛说法之处，其所说法，为内在意识之妙悟，非逻辑推理之分析知识可到，非外道、声闻、缘觉所得之心境可晓。接着，佛陀表示，为了这个缘故，他将为这位夜叉王罗婆那说这个法。后者听了这话，即以种种贵重贡品献佛，并以偈歌颂佛的见地与功德后云：“世尊，导我以即心自性之教，导我以无偏无染的法我之教，导我以在您的最内意识中实现之教。”（此处，《十卷楞伽》的译语是：“心具于法藏，离无我见垢，世尊说诸行，内心所知法。”《七卷楞伽》的译语是：“心自性法藏，无我离见垢。智证之所知，愿佛与宣说！”）到了此品的结尾之处，佛陀再度肯定他的自内证亦即觉悟之道云：“此事如人自见镜中或水中之像，自见月下或灯下之影，自听山谷回响：有如一个人执着于他自己的不实假定，以致错误地判别真幻，而这种错误的判别则使他无法超越互相对立的二元论，实在说来，他怀抱虚幻而不能得到平静。所谓平静就是心一境性，而所谓心一境性就是进入深妙三昧，得证自觉圣智的境界，而这便是如来的容器。”（此节的《十卷楞伽》译意是：“譬如镜中像自见像，譬如水中影自见影，如月灯光在反室中。影自见影，如空中响，声自山声，取以为声。若加是取法与非法，皆是虚妄妄想分别，是故不知法及非法，增长虚妄，不得寂灭。寂灭者，名为一心；一心者，名为如来藏，入自内身智慧境界，得无生法忍三昧。”《七卷楞伽》的译语是：“譬如有人，于水镜中自见其像，于灯月中自见其影，于山谷中自闻其声，便生分别而起取着。此亦如是，法与非法，唯是分别，由分别故不能舍离，但更增长一切虚妄，不得寂灭。寂灭者，所谓一缘，一缘者，是最胜三昧，从此能生自证圣智，以如来藏而为境界。”）

由上面所引各节经文看来，当不难看出达摩独荐此经给他弟子精究的原因。为了更进一步使读者了解此经在印度与中国的历史研究中所占的重要地位，我要再引一些东西，借以显示自证自觉之教在此经之中的发展情形。

依照笔者所见，释迦牟尼成佛时所得的阿耨多罗三藐三菩提（“无上正等正觉”），可从超越有与无的分别（nāsy-asti-vikalpa）之见而得实现。这种有与无的分别之见——抱持二元论的看法——是一种根本的错误，是他在达到自觉境界之前必须首先去除的观念。这种错误出在未能体会到万法皆空（śūnya）、无生（anutpāda）、不二（advaya）、没有不变的自性（nihsva bhāvalakshana）。所谓万法皆空，主要是指它们的存在乃是完全的相互依存，没有自体可得，如经彻底的分析而得一逻辑的结果，其间毕竟没有任何东西可以分彼分此，是故经云：Sva para-ubhaya-abhāvāt.（无自无他无二者。）此是其一。其次，万法非生而有，因为它们既非自生，亦非由某个外在的动力创生。第三，它们的存在既然是互相依存，则二元论的世界观即非究竟，因此，依据这种错误的“分别”（vikalpa）到生死之外去求涅槃，或到涅槃之外求生死，亦属错误的想法。第四，这种相互依存的原理，在于否认个别的自体为绝对的实体，因为世间没有一样东西可以保持它的个体而得超于相对或互变的条件限制之外——实在说来，存在就是变化。

因为这些缘故，我们只有超越理智的第一种作用，亦即本经所说的“分别”（Parikalpa or Vikalpa），才能证得开悟的真理。对于这种分别作用——心灵的分析倾向或意识的根本二元论性向——提出如此的警诫，乃是本经一再反复的迭唱，而从另一方面看来，则本经又不遗余力地强调自证自觉的重要性，而此种自觉自证亦只有克服这种根本的倾向始可实现。

从超越此种理智的作用而证第一义谛（Paramārthasatya），亦即主观上构成“自觉圣智”的究竟真理，同时也是宇宙的常任法则（Paurānasthitidharmatā）。这种内证的真理，从种种不同的关系角度来看，可有种种不同的名称，用以表示人类的种种活动——道德上的、精神上的、理智上的、实际上的以及心理上的活动。菩提（Bodhi）含有觉悟的意思，大乘与小乘经典均用它指称完全净除无明的心灵；真如（Tathatā or Bhūtatā）是形而上学的用语；涅槃（Nirvāna）被视为一种完全消除烦恼的精神境界；如来藏（Tathāgatagarbha）一词的含意是心理学的成分多于本体论的成分；心（Citta）之一字的用处，多半属于心意识系列的术语，例如意识（Manas）、末那识（Manovijñāna）以及其他诸识，故与菩提或自觉圣智并不一定为同义语——除非以清净等类的形容词加以修饰；性空（śūnyatā）是一个消极性的否定用语，显然属于认识论的一类，佛教学者，尤其是般若空宗的学者，都很喜欢采用它，而我们这里亦可看出的是，本经亦不时采用。然而，毋庸赘言的是，所有这些同义语，只有被当作一种指呈自觉内容的路标加以运用时，才有助益。

除了上面所举的用语之外，尚有两三个在此经中一再复述，借以描述大乘经典中心意念的片语。实在说来，这些片语的意义如能与“心”和“识”等等的论述一并掌握的话，本经里面所讲述的禅的整个哲理，也就逐渐明朗了，而与之相通的一般大乘思想倾向，也就跟着了然了。这些片语的梵文原文是：“Vāg-viKalpa-ahita” or “Vāg-aKshara-prativikalpanam vinihata” or “śāśvata-uccheda-sad-asad-drishti-vivarjita”。这些都是读者在本经里面所常碰见的片语。其中第一、二个片语所指的意思是：此种圣智的内在内容非文字语言和分析推理所可得而知之，而第三个片语所说的意义则是：究竟的真理无法在永恒论（eternalism）、虚无论（nihilism）、实在论（realism）或非实在论（non-realism）的当中求得。

此经有时甚至说：“大慧……诸修多罗（契经）悉随众生希望心故，为分别说，显示其义，而非真实在于言论，如鹿渴想，诳惑群鹿，鹿于彼相计着水性，而彼无水。如是一切修多罗所说诸法，为今愚夫发欢喜故，非实圣智在于言说。是故，当依于义，莫著言说！”[[30]](#_30_18)

这些形容词和片语所指的意旨是：开悟或自证的境界无法用概念的思维加以解释，而它的证得必须从个人自己的内心之中发出，非经典教说或他人的帮助所可达到。因为，可将吾人带上自觉圣智之境所需要的一切，都在吾人心中，而所有这一切，只因无始以来由于错误的分别且染着于心，以至而今处于一种混乱状态而已，故而需要诸佛的肯定或传法。但是，除非我们自己能将本身的精神力量完全集中在自求解脱的工作上面，否则，纵使有了诸佛的肯定或传法，那也不能使我们觉醒到开悟的境地。因此，经中推荐禅那法门，作为得证最内意识真理的工具。

然而，《楞伽经》中所说的禅那，观念上与我们通常所知的小乘经典[[31]](#_31_18)中所说的禅那，亦即本文此前所说的那些禅那并不相同。本经分禅那为四种：其一是声闻、缘觉以及瑜伽行者等类的愚夫之人（bālopacārika）所行禅。他们“知人无我，见自他身骨锁相连，皆是无常、苦、不净相。如是观察，坚着不舍，渐次增胜，至无想灭定”。第二种名为“观察义”（artha-pravicaya）禅，所谓“观察”，就是对佛教的或非佛教的陈词或前提，例如“知自共相人无我已，亦离外道自作俱作，于法无我诸地相义，随顺观察”如此等等，作知性的检讨；习者将这些主题逐一检讨之后，便将他的思想转向话法无我（dharmanairātmya）和菩萨修行的种种阶位（Bbūmi），最后与其中所含的意义取得一致。第三种叫做“攀缘如”（tathatālambana）禅，学者以此体悟到，“若分别无我有法二种，是虚妄念”，仍然不出分析的思维，“若如实（yathābhūtam）知，彼念不起”，便知此种分析为不通而得唯一的绝对“一性”（oneness）。第四种名为一如来禅一（Tathāgata-dhyāna），学者在此禅中进入佛的果位，“住自证圣智三种乐，为诸众生作不思议事”。

在上面所述的诸种禅那之中，我们可以看出佛徒生活的逐渐完美，以佛果的究竟精神解脱为其顶点，而这不但不是任何理智条件所可达到，同时也不是相对意识思维所可得知的境界。由这种精神解脱而生的种种不可思议（acintya）的妙行，术语名为“无功用”（anābhogacaryā）或“无所为行”，正如已在别处曾提过的一样，指佛徒生命的完成。

《楞伽经》就是这样由达摩祖师传给他的第一个中国弟子慧可，因为它是对禅的教理最具启示性的文献。但是，不用说，禅在中国的发展自然没有依照此经所指的路线进行——也就是说它并没有依照印度的模式发展下来；“楞伽禅”所移植的这块土地，并没有像其原来出生的那个水土气候一样有利于它的成长。禅被注入了如来禅的生命和精神，但它却创造了它自己的表现方式。事实上，它那奇妙的生命力和适应力却也就在此处显示出来。

## 八、中国禅的开悟之说

若要了解开悟或自觉之说如何在中国被翻造而成禅的佛教，首先我们必须看清中国人的心窍与印度人的心灵大体有一些什么不同之处。我们一旦看清此点之后，就会明白禅何以是在佛教遭遇种种横逆，但终于移植成功的中国土壤之中长成的自然产物了。粗略地说，就其最最显著的特性而言，中国人是一群极为实际的人，而与之相对的印度人，则是富于幻想和冥想的。我们也许不能说中国人缺乏想象力和戏剧感，但与佛陀的故国居民比较起来，他们显得极其严肃、极其实际。

每一个国家的地理特征悉皆反映于它的人民之中。热带的旺盛想象与寒带的实际沉着，恰好成一鲜明的对比。印度人敏于理论的剖析和诗歌的飞扬；中国人是大地的儿女，他们脚踏实地，不作天马行空之想。他们的日常生活在于耕田、播种、除草、引水、做买卖、孝敬父母、遵行社会义务，发展出一套极为精微的礼义制度。这里所谓“实际”，从某方面来看，可说就是富于历史感，观察时代的进展，如实地记述其发展的轨迹。中国人大可以他们的伟大记述家身份自豪，与印度人的缺乏历史观念比对而观，真有天壤之别！并且，中国人有了纸墨印刷的书本尚嫌不够，还要将他们的行迹深深地雕在石头或岩石上面，因而发展出一套特别的石刻艺术。这种记载史实的习惯，发展了他们的文学创作，而他们亦甚爱好文学，一点也不好战，他们喜欢过一种和平的文化生活。他们在这方面的弱点，是为了文学的效果而不惜牺牲事实。优美的修辞之爱，往往盖过他们的实际之感，不过，这也是他们的艺术之一。即使是在这方面，他们也有适度的自制；他们的头脑相当清醒，从来不让他们的想象达到我们在大多数大乘经典中所读到的那种奇想。

中国人有许多伟大的地方，他们的建筑确实伟大，而他们的文学成就亦不逊于世界平均水准，但逻辑和推理则非他们的长处，而哲理和假想亦非他们的优点。当初印度佛教带着它所特具的因明之学和种种形象进入中国之时，必曾使得中国人的心灵因为意外而吓了一跳。看看它那些多头多臂的神明，可说是他们连做梦也没有想到过的东西——实在说来，不仅是中国人没有想到过，凡是印度人以外的人，恐怕也都没有想到过。想想佛教文学赋予众生的那些象征，是多么的繁复！数学上的“无限”观念，菩萨们的救世计划，佛陀说法之前所设的那种舞台布景，不仅是在它们的外在轮廓方面，就连在它们内部细节方面，也都显得极其豪放而又精确，看似天马行空，却又步步踏实——所有这些以及其他许多特色，在崇俭务实的中国人看来，必然都是一些不可思议的奇迹。

关于印度人和中国人的想象力，我们只要从大乘经典中引用一段文字，就足以使读者相信这两个民族的心灵是如何的不同了。《妙法莲华经》中，佛陀欲将他自成无上正等正觉以来的时间之久印入他的弟子心中；他既未说他在迦耶城附近的菩提树下开悟只是若干可数年代之前的事，也未以通常的办法，就像中国人很可能会说的一样，说那是若干年前或很久以前的事，而是以一种极富分析意味的方式形容他的开悟已有多么久远的时间。

“然善男子，我实成佛以来无量无边百千万亿那由他劫。譬如五百千万亿那由他阿僧只三千大千世界，假使有人抹为微尘，过于东方五百千万亿那由他阿僧只国，乃下一尘，如是东行，尽是微尘。诸善男子，于意云何？是诸世界，可得思维计较，知其数不？”

弥勒菩萨等白佛言：“世尊，是诸世界无量无边，非算数所知；亦非心力所及；一切声闻、擘支佛、以无漏智不能思维、知其限数；我等住阿惟越致地，于是事中，亦听不达。世尊，如是诸世界，无量无边。”

尔时佛告大菩萨众：“诸善男子，今当分明宣语汝等。是诸世界，若著微尘及不著者，尽以为尘，一尘一劫，我成佛以来复过于此百千万亿那由他阿僧只劫。”[[32]](#_32_18)

如上所述的数字观念和描述方法，当是中国人的心灵从未想到的。不用说，他们可以构想久远的时间和伟大的成就，并不逊于任何其他民族；但是，以印度哲人的辩法表现贤阔的观念，就非他们的理解所及了。

当某些东西非概念的描述所可表示，但又可以被拿来传达给别人时，绝大多数人的办法，不是保持沉默，就是宣称它们非言语所可诠释，再不然就是用否定的言辞说它们“非这”“非那”，甚或，假如其人为一哲学家的话，就著书立说，说明此等论题如何如何无法用逻辑的办法加以讨论。然而，印度人却发现了一个颇为奇特的办法，用以举示无法用分析推理加以说明的哲学真理。他们运用神通或超自然现象举示通常无法举示的东西。于是，他们使得佛陀成为一位伟大的魔术师；不仅是佛陀本人，几乎在大乘经典中登场的所有主要角色，都变成魔术家了。而从我的观点看来，这正是大乘经典最为吸引人的特色之一——将不可思议的超自然现象与深奥难解的宗教哲理互相关联起来加以描述。也许有人认为，这样做简直是一种儿戏，未免有损身为伟大宗教导师的佛陀的尊严。但这只是一种肤浅的说法。印度的唯心主义者有比这更佳的认识；他们有一种更为透彻的想象力，每逢知性的能力感到技穷之时，便用这种想象力来解决问题，而结果总是产生不可思议的效果。

我们必须明白大乘学者的动机，他们使得佛陀行使这些魔术特技，目的在于运用此等形象举示一般人智所无法举示的法性。逢到理智无法剖析佛性的实质时，他们的丰富想象力便出而以观想的办法协助他们解决此种困难。每当我们运用逻辑的方法解释开悟的境界时，我们总会感到自己陷入纠缠不清的矛盾之中。但当我们诉诸象征的想象时——尤其是在一个人特别富于这种能力时——这个问题便较易领会而得到解决。至少，这似乎曾是印度人构想不思议意义的方式。

当维摩诘居士被舍利弗问道：像这样小得仅可容纳他自己一席坐地的房间，今有成千上万的菩萨、罗汉以及天人随同文殊师利来看这位病了的哲人，究竟坐哪里呢？维摩诘知其心念，即问道：“仁者为法来耶？为牀座来耶？”而当维摩诘居士听文殊师利说须弥相世界有上妙功德收成之狮子座时，他就要求那个世界中的须弥灯王佛供应高八万四千由旬（约数百万公里）且严饰第一的狮子座三万二千只。而当这些高广大座被搬进来时，他那原来只可容纳一席的房间，不但容纳了文殊师利所带来的大众，使得人人皆有舒服的座位可坐，而无所妨碍，就是对于整个毗耶离城及阎浮提乃至四天下，亦无追促之感。舍利弗见了这个不可思议的超自然现象，心里自是惊异非常，而维摩诘居士却对他解释说：“诸佛菩萨有解脱，名不可思议。菩萨住是解脱者，以须弥之高广，内芥子中，无所增减，须弥山王本相如故……又以四大海水入一毛孔，不娆鱼，鼈、鼋，鼉水性之属，而彼大海本相如故……”总之，精神世界是不受时间和空间限制的宇宙。

下面再从《楞伽经》第一品中另举一例，此品为最古的中文译本中所无。当罗婆那国王要求佛陀令大慧菩萨开示他的自证内容时，这位国王出其不意地发现他的山中居处忽然变成无数的宝石山，而且装饰得极其庄严华丽，犹如天宫。而每座山上皆有佛陀出现，而每一位佛陀面前皆有这位国王本人及其会众乃至十方世界一切诸国，而每一个国家里面都有如来出现于世，而每一位如来的面前又有这位国王，他的眷属、宫殿、花园，装饰得跟他自己的完全一样。并且，在这些无数的会众之中，每一个会聚中皆有大意菩萨请求佛陀宣布他的内在精神经验的内涵；而当佛陀以百千万种微妙声音结束这个题目的说法时，所有这一切的景象也就跟着忽然消失了，而佛陀及其所带领的菩萨和众弟子也就不见了。于是，这位国王也就发现他自己一人独处在他古老的宫殿之中了。于是国王在心里想：“问者是谁呢？听者又是谁呢？出现在我面前的那些东西又是什么呢？那是一场梦境，还是一种幻象呢？”接着，他又想：“事情总是这样，全是自心的造物。心灵分别时，便有重重事物出现；但当心灵不分别时，它便澈见事物的真正状态了。”他作此思维之后，便听到一个声音在空中但也在他的宫中论道：“国王，你的思维很对！你应该依照你的所见而行。”

大乘经典并不是记述佛陀超越一切时间与空间以及人类身心活动的相对情况之神通能力的唯一记述者。在这方面，巴利文经典绝不落后于大乘经典。佛陀不但有“三知”或“三达”：能知未来的生死因果（天眼知），能知过去的生死因果（宿命知），能知现在的烦恼而断尽之（漏尽知）；而且，还有所谓的“三通”，能够行使秘密通、教化通以及显现通。不过，如果我们将《尼柯耶集经》中所述的那些神迹做一番描述的话，当可看出，它们除了赞叹和神化佛陀的人格之外，并没有其他的目的可见。

这些神通的记述者们必然曾经想到，他们这样做，可以使得他们的祖师显得不但比他们的对手伟大，更是超于一切普通凡夫之上。从我们现代人的观点看来，想象他们的祖师所行的任何超常的行为，就像我们在《坚固经》中读到的一样，可以吸引人们注意佛教并因此承认它的优越价值，可以说是一种颇为孩子气的想法。但在古时的印度，一般大众，乃至饱学之士，对于不可思议的超自然现象，莫不皆有一分神往之情，而佛教徒们尽量利用这种信念，也就自然而然、不足为奇了。然而，当我们谈到大乘经典时，我们不但会看出，此中所述的更为堂皇的神通奇迹，与这里所说的超自然现象，或与任何外在的动机、如自我宣传或自我夸奖之类，并无直接关系，而且更会明白，它们与经中所说的教理本身，倒有紧要而又密切的关联。举例言之，在《般若波罗蜜多心经》中，佛身的每一个部分悉皆同时放射无量光线，当下照见多重世界的最远之端，而在《华严经》（AvatamsaKa Sutra）中，佛身的各种不同部分则在种种不同的情况下放射不同的光芒。在《妙法莲华经》中，一道光线从佛陀的层间轮中放出，照见东方十万八千佛国之中的每一个众生，甚至把那名为“无间”的最深地狱之中的众生也都照到了。显而易见的是，这些大乘经典的执笔人，在描述佛陀的神通威力时，必曾想到某种不同于《尼柯耶集经》的编者们所述的东西。那是什么东西，我已以一种极其通常的方式在此指出了。对于大乘佛教的神通现象，如果做一个详细而有系统的研究，毫无疑问的，那将是一件颇为有趣的事情。

不论如何，单就上面所指的例子，我想已经足够建立我的论点了：大乘佛教经典运用不可思议的超自然现象，目的在于举示理智无法体会精神的事实。对于此种事实，哲学家穷心竭虑地以逻辑的办法加以解释，而维摩诘居士则跟吠陀神秘学者巴婆（Bāhva）闭口不言。尽管不以缄口为满足的印度大乘学者，更进一步运用了超自然的象征手法，但另辟路径的中国禅学，却将这种“默然”或“良久”的办法保留了下来，依照他们自己的需要和见地，用以解决这种至高至深、佛教中名为“觉悟”或“开悟”的精神体验成表达之难。

中国人不像印度人，不喜欢葬身于神秘的超自然云雾之中。庄子和列子是古代中国最接近印度型心灵的人物，但他们的神秘主义，在堂皇、细致以及想象的飞扬方面，都不类印度的大乘学者。庄子顶多也只是骑在“其翼若垂天之云”的大鹏背上乘虚遨游而已；而列子亦只是命令风云作他的御者罢了。后期的道家经过多年的苦修并吞服一种由稀有药草配成的仙丹之后，便梦想升天。因此，中国有许多道家，隐居人迹罕至的深山僻谷之中。虽然如此，但是，中国历史中却没有可与维摩诘或文殊乃至任何罗汉相提并论的圣者或哲人。儒家所说的君子“不语怪力乱神”，可说是中国人心的最佳写照。中华民族是彻底实际的民族。对于开悟之说，他们必须有属于他们自己的解释方式，才能用于他们的日常生活，因此，他们不得不自创禅的法门，借以表达他们的最内精神体验。

假如这种超自然的形象不能投合稳健的中国人心的话，那么奉行开悟之道的中国信徒又怎样设法来表达他们自己呢？他们采用性空之学的理智方法了么？没有，这种方法不但不合他们的口味，同时也不是他们的心量所及。《般若波罗蜜多心经》是印度人的创作，而不是中国人的作品。他们也许可以推出一位庄子或六朝时代的那些道教梦想家，但找不出一位龙树或商羯罗来。

中国人的天才以另一种方式展示它的本身。当他们开始将佛教视为一种开悟之教而加以吸收同化时，对于他们那种具体实际的心灵而言，唯一的办法是创造一个禅宗。当我们看罢印度大乘学者所展示的那些奇妙的神通和中观论者所展示的那种高度抽象的思维再来看禅时，景象的变换又是怎样的呢？佛陀的额前既不放光，菩萨们也不在你面前显现，事实上，没有一样东西足以使你感到奇特非凡，没有一样东西非你的知性所可理解，没有一样东西出乎逻辑的推理之外。这些与你共处一地的人全都跟你自己一样属于凡俗之辈，既没有抽象的观念向你表示，更没有微妙的辩证与你较量。是山皆朝天，是水皆归海。松直棘曲，柳绿花红，本来如此，并无奇特。而当月上青天之时，诗人才略带醉意，吟上一支长安之曲。我们也许会说：太平凡、太平常了，但这正是中国人的心灵，而佛教就在它的里面成长。

有人来问什么是佛，禅师只是指指佛殿里的佛像，既不给出任何解释，更不晓以任何论证。当心灵是讨论的主体时，一位僧人问，“究竟什么是心呢？”禅师答云：“心。”问者云：“学人不懂。”禅师迅即答云：“我也不懂。”又有一僧，担心永生的问题：“要怎样才能脱离生死的束缚呢？”禅师答云：“你在哪里？”一般而言，禅宗大德既不把时间虚费在答问上面，更不与你蘑菇论证。他们总是随问随答，可谓如击石火、如闪电光、斩钉截铁、简洁而又决断。有人问：“如何是佛教的大意？”禅师答云：“这柄扇子扇得我好凉爽！”这是一个多么实在的答法！在禅的教学课程中，不仅是那个不可或缺的公式——佛教的“四圣谛”——在此显然没有用武之地，就是《般若波罗蜜多心经》中那种总是犹如谜语一般的陈述——“taccittam yaccittam acittam”——对我们也无可奈何。

云门禅师某次登上讲坛说道：“我宗无语句。如何是宗门极则事？”如此自问之后，复展两臂，随即下座。这就是中国佛教徒解释开悟之理所用的办法，这就是他们说明《楞伽经》所说的“自觉理智境界”（Pratyātmajñānagocara）所用的方法。并且，对于中国佛教徒而言，这是唯一可行的办法——对于佛陀的内证经验，既不用理智的或分析的方式加以举示，又不用超自然的办法加以暗示，而只以吾人的实际生活加以直接展示。因为，所谓生活，就以吾人具体所过的生活而言，总是超于概念和形象，非概念和形象所可触及的。我们若要了解它，就必须潜入到它的里面，与它作实际的接触才行；从它上面取下或割下一片来加以检视，那无疑是将它杀害了；当你想到你已刺入它的核心时，它已不再存在了，因为，它既已不再活着，也就不能动弹，也就完全干枯了。因此，自从达摩东来之后，中国人的心灵就在为如何以适于表现他们本身情感和思想的本国衣衫展示开悟之理的问题着想了，而直到六祖慧能之时，他们才满意地解决了这个问题，而建立以禅为宗的这个伟大工作，才算完成。

我们说，禅是中国人的心灵彻悟了佛陀言教之后所要的东西，可由两个无可置疑的史实得到证明：其一，禅宗建立之后，开悟的教理也就统治了整个中国，其他各宗，除了净土之外，悉因难以为继而陆续凋萎；其次，佛教在一变而为禅宗之前，一直未能与中国的固有思想，亦即儒家思想，形成一种密切的关系。

首先，且让我们看看禅如何统御中国人的精神生活。有关开悟的内在意义，在早期的中国佛教中，尚未得到真正的体认——除了知识上的认识。自然，认为中国人的心灵不如印度人，也就在于此点。如前所述，大乘哲学的豪迈与微妙，必然曾使中国人的心窍惊异不止，因为，实际说来，在佛教引入之前，他们几乎没有值得一提的思想体系——除了道德或伦理之学。对于后者，他们自会意识到他们自己的力量；即连义净和玄奘那样热切研究瑜伽心学和华严哲学的虔诚佛教徒，也都承认此点；他们认为，就道德文化而言，他们的祖国优于他们的佛国，至少，就此点而言，他们是用不着向印度学习的。

在饱学而又虔诚的中印学者合作之下，迅捷而又不断地将大乘经典和论著译成中文后，中国人的心灵遂被引导着探索一个一直尚未深入的境域。在早期的中国佛教史传中，我们可以看出，经论的注释家、阐发家以及有关的哲学家，数量上远远超过翻译家和所谓的禅家。首先，这些佛教学者忙于以理智的方式吸收大乘经典里面所提出的种种学理。此等学理不但深奥又繁复，而且彼此互相矛盾——至少是表面看来如此。这些学者如欲潜入佛教思想的深处，就非得先对此种纠缠不清的葛藤下一番整理的工夫不可。如果他们长于批评的话，这事做来倒也不难，但那却是无法指望早期佛教学者去做的事情；因为，善于批评的学者，即使是在现在这个时代，有时仍有被人认为不很虔诚和不太正派的危险。他们对于大乘经典的真实性没有一丝疑影，完全相信它们直接记自佛陀的亲口所宣，一字不差，因此，他们只有或必须想出一些调和的办法，把经中所说种种相异的教说融通起来。他们必须明白的是：佛陀出现于这个愚昧、腐败、永远屈从轮回之业的人间，主要的目的究竟是什么？这些佛教哲学家在这方面所做的努力，结果就成了所谓的“中国佛学”（Chinese Buddhism）。

就在这种知识的吸收和同化继续进行的过程当中，另一方面，也有人对于佛教的实践或修行的一面，在做着热切的修持的功夫。有的做了律藏的奉行者，有的则专心致志于禅定的专修。但此处所谓的禅并不是禅宗所说的禅，那是一种观想法门，就是集中心力，专门观想诸法无常、无我、因果相续或佛的德性等等东西。就连身为禅宗初祖的达摩祖师，也曾被列为此类禅那高僧，这也就是说，他作为佛教一个全新宗派的导师所建的特别功绩，并未完全受到体认。这是无可避免的事情，此盖由于，直到此时，中国人尚未完全能够接受此种新型的东西——直到此时，对于与开悟有关的教理，他们不仅才摸到一点边边，而且还是不适当的。

不过，关于开悟的要义，就其实际的诸面而言，并没有完全被忽视于错综复杂的学理迷宫之中。例如，作为天台宗的创立人之一，且身为中国最伟大的佛教哲人的智顗大师（531—597），就曾完全警觉到禅那为入悟之门的意义。尽管他用了全副的分析能力去做分析教理的工作，但他在思索之暇，仍有足够的余地去做禅修的功课。他所著有关“止观”（Tranquillization and Contemplation）的著述，在这方面说得非常明白。他的意念使理智的与精神的运作得到完全的调和，既不特别强调三昧（定、止）而牺牲般若（慧、观），亦不特别侧重般若而牺牲三昧。不幸的是，他的后继者愈来愈倾向一边，乃至为了知解而忘了禅修，甚至对于禅宗的提倡者采取反对的态度，不过，关于此点，后者或多或少也得负些责任。

禅之所以变成中国佛教，始自菩提达摩（寂于公元528年）[[33]](#_33_18)。他开始推展这一运动，使它在一个崇俭务实的民族中开花结果。当初他宣布这一信息时，它的里面仍然带有印度的色彩，因为，他总不能一下完全摆脱当时的佛教玄学。他之借喻于《金刚三昧》与《楞伽经》，自是自然不过的事情，但禅的种子却也因此由他一手播下了。自此以后，就由他的当地弟子加以照顾，使这些种子得以配合当地的水土繁荣滋长了。大约经过了两百年的培育之后，这些禅的种子终于结成了富于生命和活力的果实，不仅完全成功地移植、归化了中国，而且毫无遗余地保持了构成佛教的实质。

达摩之后的第六代祖师慧能（637—713），是真正的中国禅宗祖师，禅之能够抛掉从印度借来的外衣，而开始著上中国人亲身裁缝的法衣的，就是由他本人及其嫡传弟子努力的结果。当然，禅的精神仍然如故，仍如其从佛陀一线传来中国一样，但表现方式已是中国式的了，已是中国人的创作了。自此而后的禅宗崛起，自是显而易见了。在移植、归化期间即已储积的那种潜在能力，忽然之间在积极的作用之中爆发了开来，于是禅以一种近乎胜利的步伐占据了整个的中国。有唐一代（618—906），正是中国文化鼎盛的时期，伟大的禅师们也就在这个时期相继出世，建立寺院和清规，指导学通儒家经典与大乘佛学的出家僧人与在家居士。对于禅宗的这些先知先觉，连帝王大臣也不甘后人，纷纷加以礼敬，并邀请他们到宫中或官邸说法开示。当佛教因政治原因而受到迫害，使得其他各宗损失许多宝贵文献、艺术作品而致一蹶不振时，独有禅宗所受影响最小，不但最先恢复旧观，而且以加倍的精神与热情更新它的活动。在整个中国被瓜分为若干小国的五代时期（约公元10世纪上半叶），在整个政治情况皆不宜于宗教成长的纷乱时代，禅宗仍旧兴盛如故，它的大师们亦使他们的禅林不受干扰。

待至宋朝（960—1279）兴起，在佛教其他各宗皆露出了迅速衰颓征象的时候，禅宗的发展与影响正达到它的顶点。到了展开元明两朝的史页时，所谓的“佛教”，就是禅宗了。原有的华严宗、天台宗、三论宗、俱舍宗、法相宗以及真言宗，纵使没有被政治迫害而完全扫除，也因缺乏新血而元气大伤了。不论如何，即使未受迫害，它们也会因为没有完全被中国人的思想和感情所吸收同化而夭折的；它们的里面含了太多的印度成分，以致它们难以完全适应当地的水土。不论情况如何，作为佛心精髓的禅宗总是持续不断地兴盛下来，致使凡是倾心佛教的人都竞相习禅而冷落了仍然一息尚存的其他各宗。

直到今天，仍然保持活力的唯一佛教形态，就是禅——为了适应佛教进入中国之后不久即已成长的净土趋势而有或多或少改变的禅。

禅在中国宗教史中之所以进入这种境地，是有原因的，而它之所以不采用跟佛教思想一同从印度进口的形象、概念以及思维方法，并以它的本身意识创造一种最宜解说开悟真理的独特文学，也是出于这个原因。这种禅林文学确有许多独特的地方，但最紧要的一点，却是与中国人的心理完全吻合，故而能够自然而然且强而有力地使他们佩服得五体投地。达摩教他的弟子直观佛陀言教的实质，不必理会外在的表现方式；对于开悟之学，他教他们不要顺从概念和分析的解释法。滞守经文的信徒反对这种做法，竭尽一切可能的办法阻止达摩之教的成长，但虽有重重阻碍，它还是成长而且壮大起来了。

他的弟子通达了体会佛教中心事实的艺术之后，便着手依照他们自己的办法，运用他们自己的术语，去向他们自己的弟子举示这个中心事实，对于传统佛教的以及从外国进口的舶来表现方法，也就不再理会了。他们并未完全抛弃古有的说法，因为，他们仍然述及佛陀、如来、涅槃、引提、三身、业力、轮回、解脱以及构成佛教本身的其他许多观念；但他们却也不再提到“因缘观”“四圣谛”或“八正道”了。当我们阅读禅宗文学而事先不知它与佛教的关系时，我们也许会看不出其中所说的东西通常被视为佛教特有的物事。

药山禅师（751—834）问僧：“甚处来？”僧云：“湖南来。”又问：“洞庭湖水满也未？”僧云：“未。”药山说：“许多时雨水，为什么未满？”对于此问，来僧无话可答。对此，药山的弟子道吾说：“满也！”另一位弟子云岩说：“湛湛地！”又一位弟子洞山说：“什么劫中曾增减来？”

在这些对话中，我们能看出任何佛教的形迹吗？他们难道不像是在谈一件极其平常的事情么？然而，照这些禅师的话看来，他们的对白里却也充满了禅味哩！而禅宗文学里面却也多得是这些看来微不足道的琐事哩。实际说来，就禅所用的语句和举示的态度而言，看来它与佛教好像毫无关系似的，因而，正如本文开头所提及的一样，某些评论者几乎已经将禅指为佛教的中国变体了。

在中国文学史中，叫做“语录”的禅宗文学自成一路，而唐宋时代的中国方言俗语，也就因为这些语录的流传而得以保存下来。那时的中国文人不曾用俗语俚言写作，多半刻意选用某些字眼、语句以及表现方法，借以强化文章的优美性。因此，如今我们可以读到的早期中国文化中的文学作品，都是出于这样一种文雅作风的模式。禅师们倒也未必轻视这种古典主义，他们也跟他们的同时代人一样喜爱优美文辞，因为他们也是受到良好教育而且学养俱佳的人；但是，他们感到方言俗语是一种更好、更有力量的媒介，更能表现他们的内在经验。这是一般宗教改革家常有的情形：他们所用的传达媒介，最宜于表达他们的感情，最适合他们所创的观物之道；他们尽可能地避免运用实际生活中已不存在的陈腔滥调。活的经验须要活的语言加以表述，不应采用陈腐不堪的意象和概念。是故，禅师们那样做是事非得已，因此这才随意运用当时的生活语句。这还不够证明佛教在中国因了禅的关系转化而成当地人的一种新的创作，而不再是外来的一种洋货么？而禅宗的寿命之所以超越佛教其他各宗，亦正因为它能使它自己转化而成一种当地土产。换句话说，禅是中国人心之所以能够适应、欣赏以及同化佛教开悟之说的唯一形式。

我希望我已将佛教——亦即关悟之教——如何必须在中国转化而成禅宗，禅宗又如何以这种变形而得活过佛教其他各宗的情形，做了一个明白的举示。现在，且让我们看看前面曾提及的第二点，以便明白禅如何造就了宋代的理学。依我所见，佛教直到化而为禅之经，才对中国思想发生真正的影响，富于创造力的中国天才，才开始沿着一条比先秦哲学远为深切、更为理想的路线，缔造它自己的哲学。一点不错，佛教甚至在后汉时期就已在中国思想家之间发挥它的作用了，正如我们所见的一样，譬如，牟子作于公元190—220年之间的“理惑论”，即是一例。自此之后，为文讨论佛教业力、因果以及不灭之说的作者，就越来越多了；因为，这些都是经由佛教从印度引入中国的部分观念。

但是，打从第6世纪以后，与佛教发生热烈争论的，还是道教。佛教对道教产生影响，不仅是以辩论的方式而已，同时还实实在在塑造他们的思想和文学。道家与佛家之间曾有许多接触点；不用说，佛教在其不仅作为一种宗教体制，同时亦作为一种哲学与一种无穷知识财富的拥有者的地位和力量逐渐增长的时候，所针对的对象是道家；虽然，众所周知的是，佛教为了使它本身更易为当地的心灵接受起见，亦曾从道家那里借了不少东西。大体而言，就组织、仪式、文学以及哲理方面而言，道家所借自佛家的东西更多。道家仿造佛家的模式组合中国固有的一切民间迷信，建立一种宗教上的拼盘，把来自印度的元素与老子的理论，跟一般人希求长生不朽与世间财富的欲望以及他们所谓的“清净”，多少有些庞杂地混在一起。

但是，正如一般人所相信的一样，道教的里面由于容纳了太多的迷信，以致与包括政府官员在内的文人学者所代表、维护以及抱持的中国正统思想的主流，没有形成重要的接触。有不少地方，道教就是佛教的通俗而又迷信的中文译作，但有许多批评者，包括笔者在内，将会非常迟疑地认为佛教的精髓充分地译成了道家的语言，若非儒家被感动得将佛教思想吸入他们的体系之中，而且自然得使他们尝试重建儒家观念的整个架构——不只是为了调和，同时亦为了加深、丰富以及复活它而重建——我们就不能说佛教已经深入了中国人的思想生活之中，成了中国人心中的真正珍宝。但这是成于宋代的事情，那时的儒家学者，将佛家的观念融入他们的教说之中，且在一个新的基础上重建他们的整个体系，不过，他们认为那是儒教成长的必然途程。且不论那是什么，毫无疑问的是，宋代的哲学家由于吸收了佛家的观点而变得丰富、深刻了。这是所有一切研究中国知识发展的史家所一致同意的事实。

不过，若说儒家以唯心主义的佛家计划为基础实行这种整体重建工作的话，也许有人要提出一个疑问：假如禅在中国没有作为开悟之教的当地解说而成长起来，乃至为周敦颐（1017—1073）、程颢（1032—1085）与程颐（1035—1107）兄弟以及朱熹（1130—1200）等伟大儒家作家的出现铺路的话，宋代会不会有一个正统的中国教说复兴呢？在我看来，如果没有禅的话，宋代就不会有中国史家所称的“理学”崛起。如前所述，禅是佛教可以深入中国人心的唯一形态。因为这个缘故，此后思想界所出现的东西，才不能不沾有禅的色彩。看看中国思想家对于瑜伽法相的心理学派接受的情形吧。首先由玄奘及其诸大弟子加以维护、宣扬，并加以注释，但这种深刻的人心之学，纵使是中国的上等心灵，也嫌它过于烦琐了，故而玄奘殁后，没有兴盛多久也就消沉下去了。

那么，般若哲学的发展如何呢？它在公元1世纪佛教进入中国后不久被引入中华，接着又得到了鸠摩罗什及其中国弟子们的大力支持与解说。说来，它比唯识法相的前途要好得多，此盖由于它在老子及其门徒的教说之中找到了气味相投的兄弟。佛陀与老子门下的这两个集团的哲人，在思想上可说是属于同一类型；然虽如此，但中国人对于性空这种哲学体系，却也没有显出太大的信守趋向。何以至此呢？原因十分显然，从广大的层面看来，这两派哲学确有若干共通之处，但般若空宗的思维方式实在太玄妙、太高蹈了，或者以中国人的看法来说，实在太缥缈了，致使倾向实际的中国人的心灵难以在它的上面生根；纵然是老庄之徒，亦免不了也有一些实用主义的色彩，因为，终究说来，这总是深植于整个中国人情感气质之中的东西啊。

除了在佛陀的本国已有发展的龙树的中观派与无著的唯识派之外，尚有智凯的天台哲学和贤首（643—712）的华严哲学。从某一方面来看，后二者可说是出于中国佛教思想家之手的创作物，但是，假如它们可被他们的本国同胞吸收同化的话，它们也就不会被冷落了，而他们的研究范围也就不至于局限于少数佛学专家的小圈子里面了，而是应该扩及道家乃至儒家的领域之中了。他们没有能够办到此点，证明了一个事实，它们仍然是一种外来的异物，仍然是一种译成的东西——字面上虽非如此，但事实上却或多或少不出概念的范围。由此可知，佛教只有化而为禅之后，才能完全适应新的水土，才能像土生土长的植物一样繁荣滋长乃至开花结果——除此之外，别无他途可循。当这个目标由于佛教的这种固有特性而一旦达到之后，禅便成了中国思想的血肉而启示宋代的儒家以佛家的理想蓝图重建他们的哲学基础了。

现在，我们可以下个结论了。禅，不论它的外表显得多么怪异、多么奇特，但终究说来，它仍然不出佛教的一般系统。而我们这里所谓的佛教，不仅是指记录于初期《阿含经》中的佛陀亲口所宣的宗教而已，同时也包括了弟子们对于佛陀其人及其生活所做的哲学上与宗教上的思考和明辨。他的人格实在太伟大了，以至不时使他的弟子提出与被认为由他们的祖师所说的忠告相反的学说。这是无可避免的事情。这个世界及其所含的一切内容，不论是在个别方面还是在整个方面，都可诉诸吾人的主观解释，而这个主观的解释虽然不是任意的解说，但也不离吾人的内在需要，亦即吾人的宗教渴求。纵然是作为吾人宗教经验对象的佛陀，也没有办法避开这点——他的为人足以唤起在我们心中以佛教的名义活动的每一种情感和思想。由他所激起的最有意义、最有成就的观念，都与他的开悟和涅槃具有密切的关系。这两个事实在他那漫长而又平静的79年生涯中显得极其突出，而所有一切与他相关的教理和信仰，亦莫不皆以我们自己的宗教经验尝试体会这两大事实为目标。由此可见，佛教已经成长到含有比一般学者所知远为广大的意义了。

佛陀的开悟和涅槃，正如在若干世纪以前的历史上展开的一样，乃是他一生中两个截然不同的观念，但从宗教的观点来说，这两个观念不妨视为一个。这也就是说，认识开悟的内容和价值，就是体会涅槃的意义。大乘学者以此为立足点，开发了两条思想主流：其一是凭吾人的理智努力，使之达到最大的极限；其二是遵循佛陀亲自采用的实践方法——实在说来，一切印度真理追求者所用的方法——努力以习禅的法门追求直达悟境的东西。不用说，就这两种功夫而言，根本的动力含藏在虔诚佛教徒的最内宗教意识之中。

在佛陀涅槃之后几百年间所集的大乘经典，可为我们在此提出的这个观点做一证明。在这些大乘经典中，显然是为宣扬禅宗教学的一部是《楞伽经》，因为，这部经对于开悟的内容，已经尽了语言的最大能耐，从心理的、哲学的以及实际的观点加以开示。当这部经传入中国，依照中国人的思想和感情方式得到吸收同化之后，它的中心主题也就跟着以如今被认为是禅宗特有的形态显示出来了。真理的入道之门很多，门门皆可使它自己为人心所知。但它的选择为何，仍得看它发生作用的条件如何而定。印度人对于不可思议的超自然现象和奇异的象征所生的丰富想象，加上中国人的现实之感及其对于坚实的日常生活事实的爱好，结合便成了佛教的禅宗。至此，我们也许可以明白下面所引的禅师们所提出的禅的定义了——虽然，对于绝大多数的读者而言，这只是试探性的体会而已。

有人问赵州禅师：“什么是禅？”他答道：“今日天阴，不答话。”

对于这个问题，云门答道：“这就是。”到了另一个场合，这位大师可又不那么肯定了，他说：“一字也无。”

假如这就是祖师们为禅所下的一些定义的话，那么，他们所想的禅与经中所讲的开悟之教，究竟有什么关系呢？他们究竟是依照《楞伽经》还是《般若心经》的办法构想它呢？都不是，因为禅必须有它自己的办法；中国人的心灵不肯盲从印度人的模式。如果这里仍有争论的话，试读下面所引的一节文字：

僧问巴陵颢鉴禅师：“祖意教意，是同是别？”这位祖师答道：“鸡寒上树，鸭寒下水。”对于这个答话，五祖山的法演禅师说道：“大小巴陵，只道得一半。白云则不然，掬水月在手，弄花香满衣。”

注解：

[[1]](#_1_49) 试以此点与六祖本人所说的话做一比较：有人问他怎会继承五祖的衣钵时，他说：“因为我不会佛法。”且让我再从《凯那奥义书》（The Kena-Upanishad）引出一节做个对比，因为，在这部奥义书中，读者可以看到那位婆罗门先知与那些禅师之间的一个十足的巧合，而这个巧合不仅是在思想方面，在表现的方式上亦然：不想的人想到；想的人不知道。理解的人不解；不理解的人明了。

道家神秘主义的始神老子，也有这样的精神，他说：“知者不言，言者不知。”

[[2]](#_2_45) 佛陀肉身之外的法身观念，原是逻辑上的必然结果。且看《增一阿含经》（Ekottara-Āgama）一卷第四十四经：“我释迦交佛寿命极长。所以然者：肉身虽取灭度，法身存在。”但法身实在太抽象、太超越了，无法对受苦的众生发生直接的作用；众生需有较为具体而又明白的东西，才能有亲切的感应。因此，故需有另一种佛身，亦即报身的观念，始能完成佛陀三身的教义。

[[3]](#_3_41) 亲鸶对法然的教学所抱的绝对信心，可从此处所引的文字看出，真宗（日本的净土宗）系由亲鸶的内证经验而来，并非出于哲学的推理。他先有内证经验，而在向他自己解释并传达他人时，则以各种经典作为证明。由他如此写下来的言教、修行、信心以及证入，使得真宗的信仰奠立了一种知性和精神的基础。在宗教中，正如在其他人生事务上一样，是信仰先于推理。要紧的是，当我们追溯观念的发展形迹时，不可忘了这个事实。

[[4]](#_4_41) 对于此点，佛陀本人最为清楚；他在开悟之初就已明白，他所悟得的境界无法传授别人，就是传授了，别人也不会懂得。这就是他在展开他的宗教事业之初，想要直入涅槃而不转法轮的原因。我们在一部属于《阿含经》类的《过去现在因果经》中读到：“我在此处，尽一切漏；所作已竟，本愿成满。我所得法，甚深难解；唯佛与佛，乃能知之。一切众生，于五浊世，为贪欲，嗔恚，愚痴，邪见，憍慢，诌曲之所覆障；薄福钝根，无有智慧，云何能解我所得法？今我若为转法轮者，彼必迷惑，不能信受，而生诽谤，当堕恶道，受诸苦痛！我宁默然入般涅槃！”在被认为是上举一经的早期译本的《修行本起经》（the Sūtra on the Story of the Discipline——由一位名叫大力的印度佛教学者与一位西藏佛教学者孟详译于公元197年）中，并没有提到佛陀决定入寂而不说法的事，只是表示他所悟得的一切智，非理解可得而知，亦无法加以解说，因其高不可攀，深不可测，“大包天地，细入无问”。参见《大本缘经》（the Mahāpadāna Suttanta Digha Nikāya，XIV）及《罗摩经》（the Ariyapariyesana Suttam，Majjhima，XXVI）。

[[5]](#_5_39) 参见中译《杂阿含经》（Samyukta Āgama）第三十二卷。

[[6]](#_6_39) 我们说佛陀其人是一个敬慕和崇拜的对象，就像他的特别理智是一种敬慕和崇拜对象一样，是可以在《阿含经》中随处找到例子的。“瑜伽长者饮酒大醉，遥见世尊在林树间：端正肤好，犹星中月；光耀暐哗，晃若金山；相好具是，威神巍巍；诸根寂定，无有蔽碍；成就调御，息心静默。”（见《中阿含经》第三十八经。）此种人身的敬慕，后来竟至发展而成精神的神化，乃至人们只要一想到他或他的德性，就可相信所有一切精神上和肉体上的罪恶当即消失。“众生以身、口、意行恶，彼若命终，忆念如来功德，离三思恶疑，得生天上；正使极恶之人，得生天上。”（见《增一阿含经》卷第三十二经。）“沙门瞿昙所至之处，众邪恶鬼不得娆近。若当如来来至此者，此诸鬼神各自驰散。”（同上。）由此可见，其后的佛教使得佛陀作为忆念的第一个对象，自是再自然不过的事，因为他们相信，这样做不但可使他们不再心猿意马，而且可使他实现佛徒生活的终极目标。上引各节，明白地指出：一方面，佛陀的言教不但被他的信徒作为初、中、后善的佛法加以信受；另一方面，佛陀的本身亦被他的信徒视为充满神力和圣德而加以崇拜，以至认为，只要他一出现，就足以造成一种吉祥如意的气氛——不仅是精神上如此，物质亦然。

[[7]](#_7_39) 佛陀涅槃时，比丘们哭叫道：“如来灭度，何其驶哉！世尊灭度，何其疾哉！大法沦翳，何其速哉！群生长衰，世间眼灭！”他们的悲伤难以言喻；他们犹如大树扑倒在地，根茎枝叶悉皆粉碎；他们辗转蠕动，犹如被斩之蛇。如此过度的哀伤表现，对于心仪佛陀其人甚于敬佩他那健全教理的人而言，可说是非常自然的事。参见巴利文的《游行经》（Parinibbāna-suttanta）。

[[8]](#_8_39) 关于佛后数百年间出现的各派佛教，读者欲知其详，可以参见婆苏密多罗（古友）所造的“异部宗轮论”（Samayabhedo-paracana-cakra）。

[[9]](#_9_37) 参见墨勒（Max Muller）所编的《无量寿经》（The Sukhāvati-vyūha）第七页，该处有“佛声无量”之语。又见《妙法莲华经》第一二八页，该处有“一音说法”主语。百草一味的比喻，为大乘佛教学者众所周知。

[[10]](#_10_37) 在此，我们看到了任何宗教圣书的“秘”解之所以均有其适当理由的原因，而绥登堡的感应说亦由此得到了说明。华严宗的神秘哲学亦有感应说的意味——虽然，不用说，它是以另一套哲学观念为其建立的基础。任何事物莫不有种种不同的解释，这并不仅是因为每一种判断的当中皆有主观的成分，同时它的里面亦可有无限客观关系的联系。

[[11]](#_11_37) 参见《长部尼柯耶集经》（The Digha Nikāya）中的《三明经》（Tevijja）、《摩诃力经》（Mahāli）、以及《梵动经》（Brahmajāla）等等经典，并见《经集》（The Sutta Nipāta），尤其是《义品》（The Atthakavagga），它是现存最古佛典之一，我们可在这里读到Ajjhattasa nti一词，是为哲学、传统乃至善行所不能达到的境界。

[[12]](#_12_37) 佛陀苦口婆心，总是要他的弟子明白，究极的真理，必须由各人亲自证得，这可从《阿含经》中找到许多证据——随处皆可读到这一类的语句：“不仰赖他人，但相信，思虑，或解决疑惑，或在法中得到自信。”由这种自决而来的意识便是：止住自己的邪漏，以得阿罗汉果为其顶点——这就是佛教徒的人生目标。

[[13]](#_13_37) 见《佛徒圣书》（Sacred Books of Buddhists）第二册第二十九页《佛陀对话录》（The Dialogues of the Buddha）。

[[14]](#_14_35) 实际说来，“般若”（prajña or paña）一词，并非大乘学者所专有，与他们对立的小乘佛弟子亦完全采用。所不同的是，后者对于开悟的要义及其在佛教本身之中的最高意义，未曾予以任何特别的重视，结果是“般若”受到了小乘学者的相当忽视。与此相反的是，大乘佛教则特别重视“般若”，甚至将它神圣化而给予热切的崇拜，故而可以称之为“般若教”（the religion of prajna）。

[[15]](#_15_31) 这只是《阿含经》中所述得罗汉果时的“开净法眼”或“净法胀开”（virajam vitamalam dhamma-cakkhum udapādi）。

[[16]](#_16_29) 关于此点，试阅《如来的寿命》（Duration of Life of the Tathāgata）一书第十五章。

[[17]](#_17_27) 见《法句经》第一五三、一五四偈。

[[18]](#_18_27) 这节文字的梵文小原文为：Ata etasmātokaransan mahāmate mayedam uktam：yām ca rātrim tathāgato bhisambuddho yām ca rātrim parinirvāsyti atrāntara ekam api aksharam tathāgatena na udāhritam ua ndāharishyati。见《楞伽经》卷三第一四四页，并见卷七第二四〇页：“佛告大慧：我及过去一切诸佛，法界常住，亦复如是。是故说言：我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间不说一字，亦不已说当说。”

[[19]](#_19_27) 依照马鸣的“大乘起信论”说，所谓“无明”，是指“不觉念起”。此说虽有多种解释，但是，我们只要不将“无明”想作一种需要若干时间的历程，而只将它看作一种当下发生的事情，那么，无明灭而开悟，也就是一种当下发生的事情了。

[[20]](#_20_25) 此系证明罗汉果的常见公式，为《尼柯耶集经》中随处可见的语句。

[[21]](#_21_25) 文见《方便品》。

[[22]](#_22_25) 关于此点，在此一述佛教中所谓的“无功用行”（anābhogacaryā）或“无功用愿”（anābhogap ranidhāna），也许不致多余。如果我没有看错的话，此语也许相当于基督教的一个观念：不要让右手知道左手在做的事情。当吾人的精神达到开悟的实相且因此将所有一切理智上与感情上的污染全部净化时，它就因此变得十分的完美乃至凡听作事悉皆纯洁、无私而有助于世人的福利。只要我们意识到我们在克服私欲和烦恼所做的努力，这里面就有一些抑制和做作的成分隐含其间，妨碍精神上的纯真与自由，而作为一个开悟心灵的固有美德的慈爱，就无法发挥其中所含的一切，乃至为了自存而刻意努力。“愿”或“本愿”就是慈爱的内容，因此，只有所得的悟境具有真正的创造力时，才会展开“无功”之功的功用。这是宗教生活不同于一般德行的地方，这就是单单“因缘法”的解脱不足以包含佛徒生活的地方，同时，这也就是禅家不同意小乘所自许的积极主义和般若空宗所自许的虚无主义的存在理由。

[[23]](#_23_23) 见《佛陀对话录》第三十五页，第三部分。

[[24]](#_24_23) 同上第八十二页，第一部分。

[[25]](#_25_19) 与《长阿含经》中的这节中文经文相当的巴利文经典，是《坚固经》（The Kevaddha Sutta），但这里所引的一节经文不见了。见中译《长阿含经》中的《路遮经》（Lohicca or Lou-chê）与《沙门果经》（Sāmañña-phala），佛在此中说明了隐居生活对于求得开悟与破除烦恼的重要性。不断地用功、勤勉地坐禅以及警醒的注意——身为佛教徒，如果没有这些，就别指望达到佛徒生活的目标了。

[[26]](#_26_19) 此处所引语出于大卫滋（Rhys Davids），他在附注里说：“在此被我译为‘勒修禅观’的一个词是《三昧》（Samādhi），此字在《五部尼柯耶集经》（The Five Nikāyas）所占的地位，颇似‘信心’ （faith）一词在《新约圣经》中所占的位置；因此，这节文字所显示的意义是，戒、定、慧三学的相对重要性，在早期佛教中扮演了一个重要角色，正如信心、理性以及工作之间的分别，曾在后来的西方禅学中扮演重要的角色。要想找一段文字，以更美的思想或同样简洁的形式陈述佛徒对这些矛盾关系的看法，将是一件很难的事情。”问题是：怎么会有矛盾呢？

[[27]](#_27_19) 《摩诃解分经》（The Mahavyutpatti）中列有一百零八种三昧，其他地方则常读到“无量三昧”之语。印度人在这方面一向有很多高手，而种种奇妙的精神成就亦时有所闻。

[[28]](#_28_17) 这一系列的禅定亦被佛教徒所采用，尤其是小乘佛教徒。毫无疑问的是，大乘的禅观亦由此等禅那衍化而来或发展而成，究竟与小乘禅观有何不同之处，稍后当可逐渐看出。《阿含经》对于这些禅那有详细的描述，譬如《沙门果经》，就谈到了一位出家人的修行成果。此等心灵锻炼术，并非严格的佛教修法，所有各派印度哲人和僧侣也都有或多或少的传授和修习。但佛陀对于这些禅是不太满意的，因为它们不能使他得到他所急欲得到的结果；这也就是说，它们对于开悟没有助益。这就是他何以要离开他当初出家学道时所拜的阿罗逻与郁陀罗两位老师的原因。

[[29]](#_29_17) 例如，十目：佛，法，僧，戒，施，天，净，出入息，无常及死。五项：不净，烦恼，呼吸，缘生以及佛陀。四观：观身不净，观受为苦，观心无常，观法无我。

[[30]](#_30_17) 见南条版《楞伽经》第七十七页。

[[31]](#_31_17) 但《杂阿含经》第三十三卷（增支部尼柯耶集经XI，10）有一部经谈到与强梁马禅（khalunka jhaña）不同的真实禅（ajaniya-jhaña）。前者“如强梁马，系槽枥上。彼马不念我所应作，所不应作，但念谷草。如是，丈夫于贪欲绝多所修习故。彼以贪欲心思维于出离道，不如实知。心常驰骋，随贪欲缠，而求正受。嗔恚、睡眠、掉、悔，疑缠，多修习故，于出离道不如实知，以疑盖心思维，以求正受。说陀，若真实马系槽枥上，不念水草，伹作是念，驾驭之事。如是，丈夫不念贪欲缠，住于出离诡如实知，不以贪欲缀而求正受，亦不嗔恚，睡眠、掉、悔、疑缠，多位于出离。嗔恚、睡眠、掉，悔、疑缠，如实知，不以疑缠而求正受。如是，说陀比丘。如是禅者，不依水、火、风、空、识，无所有，非想非非想而修禅，不依此世，他世，非日月，非见闻觉识，非得非求，非随觉，非随观而修禅。”由此可见，这种“真实禅”，正如《尼柯耶集经》中的这部经所描述的一样，可说是大乘的意味多于小乘的禅。

[[32]](#_32_17) 参见堪（Kern）《东方圣书》（Sacred Books of the East）卷二十一，第二九九至三三〇页。

[[33]](#_33_17) 关于此点以及其下有关各节，参见本书[此处](#annot222)所录《禅的历史：从初祖达摩到六祖慧能》一文。

# 第二篇 悟与迷



开悟必然包含理智与意志两者；它是一种生于意志的直觉或直观作用。这个意志要如实知它自己本来的样子，摆脱它所有的一切认识上的限制。佛陀达到这个目标，是在他从老死到无明，复从无明到老死，反复推求十二因缘之后获得一个新的见地之时。

## 一、开悟的经验

说来似乎有些奇怪，然而事实却是如此：佛教学者对于他们所认为的佛陀言教及其弟子对于教法所做的解释显得那样沉迷，对于佛陀的精神经验本身却完全置若罔闻。但是，在我看来，在阐发佛教思想方面，我们首先要做的一件事情，就是探究佛陀的这种亲身经验，而经典所载所表的，也就是他在开悟（成正等觉）时的最内意境。佛陀用以教导他弟子的，乃是他慎思明辨之后的结果，以使他们亲见并证入他本人所见所证的境地。但是，这种慎思明辨的结果却不一定可使人们体验到佛陀所体验到的那种内在的开悟精神。因此，假如我们想要理解由开悟的内容发展而来的佛教精神，我们就得先行熟悉教主的这种经验意义——使得佛陀之所以成为佛陀（觉者）并成为以他的名义展开的宗教教主的此种经验意义。且让我们看看，这种经验究竟有何记述，它的前因后果又是什么。[[1]](#_1_52)在巴利文的《长部集经》（the Digha-Nikāya）中，有一部名《大本缘经》（Mahapa dana Suttanta）的契经，记述佛陀以在他之前的六位佛开导他的弟子。其中所述这六佛在做菩萨时及其成佛后的生活情形，除了某些偶然的细节之外，几乎每一位佛都是同一个模样；此盖由于诸佛皆被认为都有一种共同的目标或事业。因此，当我们现在这一劫的瞿昙佛陀以此种方式谈到他的前辈以及他们的开悟经过时，他只是复述他自己的世间生活经历而已。故此，他所说曾经发生在他前辈身上的每一件事情，除了血统门第、社会地位、出生地点以及寿命长短之类的项目之外，也就不得不被认为是曾经发生在他自己身上的事情了。这点，如果用以说明他那种被认为是开悟的精神体验，尤为贴切。[[2]](#_2_48)

当这位菩萨（开悟成佛之前的佛陀）在静处坐禅思考时，心中出现了如下的意念：“一点不错，这个世界烦恼重重；人们出生、衰老、死亡，一波才平，一波又起，而尤甚于此的是，不知如何避开此种痛苦，甚至避开老死。啊，什么时候才能知道如何避开这种痛苦，避开这种老死呢？”这位菩萨如此想了之后推知：老死来于出生，出生来于变化，变化来于执取，执取来于贪欲，如此等等，直至想到名色与意识互为条件[[3]](#_3_44)。接着，他又倒转反推，从有这整个罪恶之身开始，直到此身终于完全消灭，而当这位菩萨想到这里时，忽然得了法眼（cakkhu）[[4]](#_4_44)，澈见了从未之闻的东西，于是有了知识，有了道理，有了智慧，有了光明。（Bodhisattassa pubbeananussutesu dhammesu cakkhum udapādi，ñānam udapādi，nañña udpādi，vijjā udapādi，āloka udapādi.）于是，他大声宣布：“我已彻悟此法了，甚深，难知，难解，清净，无上，非仅辩解所得而知，微妙难测，唯有智者能知几。（Dhammo gambhiro duddaso duranubodho santo panito atakkāvacaro nipuno pandito vedaniyo.）这是一种专于它所执着的东西，专注于彼，乐在其中的运行。而以一种专于它所执着的东西，专注于彼，乐在其中的运行而言，这是一种难知难解的事情，这也就是说，这事要受它的限制，故而凡事莫不由缘而生。这也是一种难知难解的事情：静止所有一切的生命活动，委弃所有一切的轮回基础，摧毁渴欲，死掉烦恼，安静心灵，涅槃寂灭。”

接着，佛陀说了一个偈子，表示他不太愿意去对一般世人讲述佛法——由他自己亲自证得的佛法，在没有任何传统教示的情况之下，犹如面面相觑一般清楚地见得的佛法：

我从无数僧只劫，苦修正行勤不懈，

今始获此难得法，何为淫怒痴众说？

此理甚深而微妙，与世相反实难解！[[5]](#_5_42)

烦恼奴隶不得见，无明痴暗为障盖。[[6]](#_6_42)

依照这则由《尼柯耶集经》编者传下、并得其他有关佛陀开悟的文典加以证实的报导看来，当时掠过佛陀心头的，必然是一种极不寻常的经验，非一般日常意识所得而晓了，乃至非聪明、博学而又思虑周密的人所可得而知之。因此，他有意入于涅槃而不传法，这是非常自然的事情，但当大梵天王对他说了如下的一个偈子之后，他便放弃了这个想法：

譬人立足在巉岩，眺望山下无所碍。

智慧之尊亦复然，升此真理之高台。

见一切者请俯视，生老所迫实可哀！

胜利英雄请起来！朝圣之主已偿债！

天人之师游诸国，诲我真道必有解。

毫无疑问的是，使得这位菩萨成为佛陀，成正等觉，成为世尊，成为法王，成为如来，成为知一切者，成为胜利者的，就是这种精神体验。对于此点，而今所有的一切小乘和大乘典籍，悉皆同意。

这里发生了一个极有意义的问题：在这种经验中，使佛陀得以征服无明（avijjā or avidyā）而得解除污染或“漏”（āsava or āśrava）的束缚的，究竟是什么呢？他以前从未得入的那种见地，究竟是什么呢？是他的因“爱”（tanhā or trishnā）与“取”（upādāna）而受无穷之苦的理论么？是他追溯苦源在于无明的这种因缘之说么？

显而易见的是，他的这种理智的活动并不是开悟的动因。“不为纯然的逻辑所转”——“不可思议”（atakkāvacara），是巴利文与梵文佛典中经常碰到的一个语句。佛陀在此处所得的那种满足，诚然甚深难解，实非纯粹的逻辑所可得而测之。以知解的方式解答问题，就其能够消除障碍而言，自然令人相当满意，但比之深入吾人灵魂生活的深处而言，则仍然不够彻底。所有一切的学者皆非圣者，而所有一切的圣者亦都不是学者。佛陀以知识的方式观察缘起法则（paticca samuppāda），不论多么完善透彻，总是不能使他确信他已征服了无明、痛苦、生死以及污染或“漏”。追溯事物的根源或其因果的连环，是一回事情，而使之晏息不起，使之服膺实际的生活，则完全是另一回事情。前者只是理智的活动，而后者则是意志的运作——而意志才是其人。佛陀不只是发现“因缘观”的因果之链而已，同时还抓住此链的本身，将它完全扯断，以使它不再束缚他、奴役他。

他的见地达到了本身生命的源底，见到了它的本来面目，故而，此“见”犹如以自己的眼睛见自己的手掌——既无思维、推演、批判、比较存在其间，更无逐步前进或倒退的活动可做——此物被见而这便是它的结果——其间没有任何谈说、论证或者解释的余地。此“见”乃是一种圆满自足的东西——它既不将人引向内在的什么，亦不将人引向外在的事物，更不使人想入非非。而使得佛陀感到完全满足的地方，就是这种圆满，就是这种决定，因为此时他已明白：此链已经折断，因此他已成了一个获得解脱的自由人。由此可见，佛陀所得的这种开悟经验，不可用理智的办法推演而得，因为理智的办法总是隔着一层，总是可望而不可即，无法使人得到完成与满足之感。

佛陀对于人生所得的痛苦经验，心理上极其强烈而又真实，乃至有痛彻骨髓的感受，故而在开悟时所经验到的那种情感反应，与这种强烈的感受颇为相当。因此，尤其明显的是，对于这种生命的事实，他当然不能仅以理智的瞥视或概观为满足、为止境。对于在他心头起伏不息的汹涌波涛，若要求得一种风平浪静的境界，他就不得不求助于更为深切、更为紧要，与他的最内生命相关的东西。因为，不论怎么说，理智或知解这种活动不外总是一种观者或看客。因此，当它去做某种工作时，它便作为一种雇佣，不是把事情做得更好，就是做得更糟。单靠它，不能求得名为开悟的意境。绝对自由之感——“aham hi araha loke，aham sattha anuttaro”，无法单凭一种知识优越的意识得而致之。佛陀的心中必然曾有一种极为根本的意识——只有在最深的精神体验中才会出现的意识。

为了描述这种精神经验，佛学作家竭尽了一切与理解相关的语言知识，包括逻辑的知识与非逻辑的知识。知明（vijjā）、理智（pajānana）、推理（ñāna）、智慧（paññā）、现观（abhisameta）、正觉（abhisambuddha）、感受（sañjānam）以及见地（dassana）[[7]](#_7_42)，是他们所用的一部分术语。实在说来，如果我们自囿于理智的话，不论那是多么深切、多么微妙、多么高超、多么富于启示的理智活动，都将无法见到事物的真意。这就是甚至连被若干人士视为实证论者、唯理论者乃至不可知论者的原始佛徒何以不得不以某种办法对付某些非相对知识所可说明的事情，不得不以某种手段对付某些非吾人经验自我所可知晓的事情的原因。

大乘佛教在《神通游戏经》（The Lalita-vistara）现等觉品（Abhisambodhana）中所述的开悟经验，比之使得菩萨成为佛陀的那种心理活动或智慧，要明白得多。因为，佛陀证入无上正等正觉，系由“一念观察相应般若”（ekacittekshana-samyukta-prajñā）而得。这种般若是什么呢？比之追求相对知识所得的认识，它是一种更高层次的理解。它是一种理智与精神兼而有之的能力，心灵透过它的作用而得突破知识的桎梏。后者，就其认知主客的存在而言，总是不出二元论的范围，但在以“一念相应”发挥作用的般若之中，就没有能知与所知之分了。因为，所有这些，皆在“一念”（ekacitta）当中得到“观察”（ikshana）。而开悟就是由此而得的结果。大乘学者如此指陈般若的功用，无异向前跨进了一大步，使得“正觉”（sambodhi）的性质显得更加明白了；此盖由于，心灵一旦逆转了通常的作用历程，不再使它自己向外分化而返回它那本来是一的内在任处时，它便开始体现“一念观察”的境界，而“无明”与“欲漏”即无法得逞了。

因此，吾人可见的这种悟境，乃是一种没有所谓分别（parikalpana or vikalpa）存于其间的绝对心境，故而，需要极大的心力才能体会这种“一念”普观一切的境界。实际说来，吾人之逻辑的以及实用的意识，实在太顺从分析和观念作用了；这也就是说，我们为了便于了解而将实相切成许多元素；但当我们将这些元素凑在一起以使它们成为原来的整体时，我们就会因为这些元素显得过于显著而难以“一念”观察那个整体了。而我们只有在达到“一念”之心时才能证入开悟的境地，而这需要极大的努力，才能超越吾人之相对的经验意识，因为，这种意识的特性就在攀附万法的多种多样性而不缘于万法的统一合一性。由此可知，隐藏于这种开悟经验背后的一个最最重要的事实就是：佛陀尽了最大的力量解决无明的问题，才以他的最大意志力为这个奋斗求得一个成功的结果。

我们在《迦泰奥义书》（The Katha-Upanishad）读到：“正如落在山顶上的雨水向四面滚滚而下一样，一个在同中求异的人则向四处追踪而去。瞿昙，正如净水倾入净水仍是净水一样，一个能知的思维者的自我亦然。”如此将净水倾入净水，就是我们这里所说的“一念等观于万法”，可将一切异同融入能知（jñānin）与所知（jñeya）绝对合一的境地之中而突破完全纠缠不清的逻辑之网。但是，在吾人二元性的实际生活中，情形正好相反，可说是一种颠倒，一种逆转。

德国的伟大神秘学家艾卡特（Meister Bckhart），是一位能像佛教徒一样“一念”观物的人，他如此表达他的观点说：“Das Auge darin ich Gott sehe，dasselbe Auge，darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein ErKennen und eine Liebe.”[[8]](#_8_42)这种倒转的观念，包默（Jacob Boehme）在他所做的用以认识上帝的“转目”（umgewandtes Auge）之喻中，说得尤为清楚。

由此可见，开悟必然包含理智与意志两者；它是一种生于意志的直觉或直观作用。这个意志要如实知它自己本来的样子（yathābhūtam dassana），摆脱它所有的一切认识上的限制。佛陀达到这个目标，是在他从老死到无明，复从无明到老死，反复推求十二因缘之后获得一个新的见地之时。佛陀所以不得不在一个地方反复兜圈子，是因为当时他已进入了此路不通的知识死巷。他“知非便舍”，并没有像原来所想的一样，因了他自己的哲学熏陶而继续推求下去。

实际说来，他真不知道该如何跳出这种无尽的观念轮转；一边是生，是老死，另一边则是无明。这些客观的事实不但无法否定，而且拂之不去，而无明却阻住了他的认识上的能力，使他不能继续向前或向内推进。他被困在这两边之中，不知如何才能找到出路；他先向这边走，然后又向那边走，走来走去，结果总是一样——徒劳心力、毫无利益。但他有一种百折不挠的意志，他要以他的最大意志努力进入此事的真相之中；他敲了又敲，叩了又叩，直到无明之门忽然敞开，使他见到了他的知识之眼从未见到的新境界。因此，他在开悟之后前往波罗奈的途中得以向偶然碰到的裸形外道优婆迦（Upaka）解释说：

一切皆降伏，我已成全知。

远离诸尘垢，一切无不舍。

凡此皆自学，我称谁为师？

我今得知者，我知无一人。

可与我堪比，天上与人间。

我知无一人，堪与我伦比。

我已证解脱，真实不诳欺。

世间无上师，今日我已成，

我证无上觉，常寂我安住。[[9]](#_9_40)

每当我们谈到觉悟或开悟的时候，我们总会不知不觉想到它的认识论的一面，而忽视它背后那种强大的意志之力——实际上构成个体整个生命的那种力量。尤其是在佛教的里面，在实现佛教生活的理想当中，这种知性往往太抢镜头，也许是超过了应有的程度；学者们往往受到诱惑，以致忘却了，意志在解决究极问题方面，乃是一个不可或缺的因素，乃至使他们的注意力过于倾向缘起或真理的一面，将它视为佛陀的究极教说。关于此点，他们不但犯了可悲的错误，就是把佛教看成一种伦理的教化，说它只不过是一种没有灵魂、没有上帝，故而也没有永生希望的道德规范的体系，也没有看对。然而，说到无明、因果以及道德行为的观念，真正的佛教却有一个远为深切的基础，植根于人类的灵魂生命之中。“无明”并不就是认识上的无知，而是指精神境界的昏暗，假如“无明”只是认识上的无知的话，那么，将它扫除，也就不会或不能获得开悟、解除束缚和染污，或如某些巴利佛典学者所说的一样，解除毒物了。佛陀的见地进入了他那现为意志的生命深处，并知道这就是“如实知见”，他才超越他自己而成为一位至高无上的佛陀或觉者。“阿耨多罗三藐三菩提”或“无上正等正觉”（Anuttara-samyak-sambodhi）一词，就是这样被用以指称他所证得的这种卓绝的精神认识或佛果。

因此，与开悟相对的无明，在这里有一个比人们一直指称的意思远为深刻的意义。无明并不只是不知或不晓一种学理、一种体制或一种法则，而是不能直接体悟以意志表现的究极生命事实。就“无明”而言，知与行是分开的，而能知与所知也是分开的；就“无明”而言，外境与自我截然有别；这也就是说，这里面总有两个要件互相对立着。但这是认识的根本条件，这话的意思是说，只要有认识的事情发生，便有无明攀缘这个行为的本身。未知总是藏在已知的后面，因此，我们这才难以看清这个未知的知者，而他确是每一个认识行为所必不可少的伴侣。但我们要知道这个未知的知者，我们不能就这样让他未知下去，不能不实实在在地看清他的真面就这样放过他；这也就是说，我们必须将无明加以照明或使之开明。这里面含有一个大大的矛盾——至少从认识论上看来，确是如此。但是，除非我们超越了这种情况，否则的话，我们的心灵便无法安宁，我们的生活便难以忍受。

佛陀在寻求他所谓的“造屋者”（gahākara）时，总是受到“无明”的诱惑，而这个“无明”便是已知背后的未知的知者。在尚未超越能知与所知的二元论之前，他一直无法永久抓住这个戴黑面具的家伙。这种超越并不是一种认识的行为，而是一种自悟自证的自我体现，因为它不是一种逻辑推理所可企及的精神觉悟，所以也就没有无明与之相伴。知者在他自己里面对他自己所得的这种认识，乃是无法超越本身限制的任何知识作用所可得到的知识。我们只有使“无明”超越其本身的原则，才能使它就范。这是一种意志的行动。“无明”的本身既非邪恶，亦非邪恶的本源，但当我们不明“无明”，不明它在吾人生活中的意义时，那才会有一连串没有了期的邪恶产生出来。被视为邪恶根源的“渴爱”，唯有在我们对“无明”的根本意义有了深切的认识之后，才能加以克服。

## 二、从无明到开悟的精神之旅

因此，当这些佛教学者企图从时间的观点说明“十二因缘”[[10]](#_10_40)的理论依据，而将“无明”列入过去的时候，他们便显露一种纯然的无知。照他们说，这个“因缘观”的头两个因素属于过去，其余的八个属于现在，而最后的两个则属于未来。一系列因缘由之而起的“无明”，跟“开悟”一样，属于意志而非时间的范围。时间的观念一旦混了进来，原是以否定的方式消除无明的开悟，便完全失去它那最后决定的性质，而我们也就开始到处寻求某个超越它的东西了。如此一来，我们的束缚就变得更紧，而“欲漏”就成了我们的不变状态了。那样的话，就没有一位神明会以“出于智慧之湖而不为情欲所污的莲花，驱除虚妄黑暗的太阳，消除生有热恼的月光”[[11]](#_11_40)来读叹大觉世尊了。

假如开悟像经中所写的一样可使宇宙发生六种震动的话，那么，终于被它战胜的“无明”必然也有那样大的力量了——虽然，无明与开悟的价值和美德正好相反。将“无明”视为一种知识上的名词，并用含有时间关系的术语加以解说，完全破坏了它在“十二因缘”系列中所占第一个位置的根本特性。佛陀对他的同代人以及后代人所发挥的那种超特力量，并不完全出于他那种微妙的分析能力——尽管我们不得不承认他有这种能力——而是主要出于他那伟大的精神和深厚的人格，而这种伟大的精神和深厚的人格则是出于他那深入创造根底的意志之力。征服无明就是这种力量的展示，可见这种力量所向无敌，就是魔王及其整个魔军也无可奈何，既无法压服，亦无法诱惑。不能看清“无明”在因缘观或缘起论体系中的真意，则误解开悟的根本特性乃至误解佛教，自然就成了无可避免的结果了。

起初（实在说来，并没有真正的开始，而且也没有什么精神上的意义——除了用于吾人之有限生活之中之外），意志要认识它自己，而意识于焉觉醒，而随着意识的觉醒，意志亦分裂为二了。这个原本是一切圆满自足的意志，这就同时成了演员与观众两者了。矛盾不可避免了，因为这个演员现在既然有了觉醒的欲望，就要摆脱他以前不得不受的限制了。从某一方面来说，他已有了看的能力，但从另一方面来说，却有某种东西，不是作为观众的他所可得而目睹。在理智的行迹中，无明追随着不可避免的命运，如影随形、不可分离。然而，这个作为演员的意志，却想返回他自己的原来住处——那尚未形成二元，故而仍然安详的住处。但这种思家的渴望，不经一番长久而又艰辛的历练，是不会如愿以偿的。因为，一件东西一旦一分为二之后，除非经过一番彻底的奋斗，是不会恢复原有的那种合一状态的。但这种复原并不只是返回而已，原有的内容已因此种分裂、奋斗以及复原而变得丰富起来了。

意志起初发生分裂时，意识对它的奇异及其解决生活疑难的卓效十分沉迷，以致忘记了它自己的任务——使得意志开悟。这个意识不但不将它的启示之光转向它自己的内部——这也就是说，它不但不将它的启示之光转向它从而获得存在原理的意志——却为客观的现实与观念世界忙个不休；而当它尝试反观它自己时，便见到一个绝对统一的世界，在这个世界中，它所想知道的客体就是主体的本身。眼不能见它自己，刀不能砍它自己。无明的昏暗之所以不能驱除，就因为无明的昏暗就是无明自己。到了此时，意志就只好来一次英雄式的奋斗，借以使它自己开悟，使它自己得救，而不得不摧毁已经觉醒的意识，甚至找出深藏意志底部的本源。我们可从佛陀身上看出此点：他完成了这种英雄式的奋斗，因而大悟成佛，成了大觉世尊而不再只是原来的瞿昙。意志的里面确是有着不只是意欲的东西，其中还有思维和悟见。意志即以此种悟见澈见它自己，并以此获得自由而成为它自己的主宰。这就是此语的根本意义所指的认知，而佛教的赎救即在其中。

意志只要继续被它自己的产品或其本身的影像、亦即由它而起的意识所蒙混，无明便继续当道，因为，能知的意识总是自别于所知的外境。但这种欺蒙不会持久，因为意志总是希望得到开悟、获得自由，做它自己的主人。无明总是假定它的外面有个未知的东西。这个未知的外物通常被称为自我或灵魂，实际上，这个自我或灵魂只是处于无明状态之中的意志本身。因此，佛陀一旦开悟之后，立即明白，其间根本没有一个未知而又不可知的实质的自我或灵魂可得。开悟不但驱散了无明，连从自我黑洞中招来的那些魅影也跟着消失了。从一般的观点来看，无明与理智相对，但从佛教的观点来论，它又跟开悟相反，它就是自我，而这却是佛陀所特别加以否定的。关于此点，我们只要知道佛陀的教说是以去迷开悟为重心，也就不会感到奇怪了。

只知佛教有无我之说而不探求开悟真意的人，不能完全领略佛陀的真正福音。佛陀若只是从心理学的观点将自我分解为各种组成因素，结果发现自我没有实体或自体可得而否定有我的话，那他也许可因他的分析能力远胜他的同代而被称为伟大的科学家，但作为一位精神领袖而言，他的影响就不会如此深广、如此久远了。他的无我之教不仅可用现代科学予以建立，同时也是出于他的内证经验的一个结果。我们如能从这种内在的意义去理解无明的本意，消除无明的结果，自然就会否定有一个作为吾人一切生命活动依据的自我实体了。开悟是一种积极肯定的观念，一般心灵很难体会它的真意。不过，我们一旦明白了它在一般佛教体系中的意义为何，并集中精神求得体悟的话，其余的一切，例如自我、我执、无明、束缚、染污或欲漏等等观念，也就不言自明了。道德行为（戒），静坐安心（定），以及高等理解（慧）——所有这些，都是为了实现佛教的理想目标，亦即开悟而设。佛陀之所以不惮其烦地一再讲述因果之理，一再对他的弟子说何以有因必有果以及何以因沽果亦消的原因，并不只是为了要使他们熟知一种形式逻辑而是要让他们明白开悟与整个人类幸福、精神自由和宁静之间究竟有怎样的因果关系。

如果我们将无明当作逻辑上的无知加以理解，那么，即使将它驱除，也无法获得精神上的自由了——而这，即使是初期的佛教典籍也是经常强调的。且看《尼柯耶集经》中阿罗汉怎样宣布精神上的独立吧：“已得法眼，此心解脱，不可动摇，所作已办，不受后有。”[[12]](#_12_40)这是一种颇为有力的陈述，显示了一个人掌握了生命的中心事实，是多么的热切和自信。实在说来，这节话确已举示了罗汉果的特色之一，如果来一个比较充分的描述，便成如下的说明：“对他而言，如是知，如是见[[13]](#_13_40)，此心已经远离欲漏，已经远离有漏，已经远离无明漏。如此解脱矣，得解脱智，自知生死已破，高等的生命已经完成，所作已办，不受后有。”[[14]](#_14_38)本质上，罗汉就是佛陀，甚至就是如来，因为，在初期佛教史中，这些名词之间的分别似乎并没什么不同。因此，广泛地说，可用同样的术语描述他们。

佛陀与他的弟子谈到流行当时的种种论说时，说了如下一段与如来所知之事有关的话：

唯有如来，知此见处。如是持，如是执，亦知报应。如所知，又复过是，虽知不著，以不著故，则得寂灭。知受集灭，昧过出要。以平等观无余解脱。故名如来，是为余甚深彻妙，大法光明，使贤圣弟子，真实平等，赞叹如来。复有余甚深微妙，大法光明，使贤圣弟子，属实平等，赞叹如来。[[15]](#_15_34)

使得如来受到赞叹的这些优点，显然不是出于他的思维与分析推理。他的理智见地跟他的任何同代人一样敏锐而又深切，但他不仅有一种更高的能力——意志力——而且使它作了充分的发挥，这才使他有了这些属于如来整个生命的一切德性。因此，他对扰动当时哲人的那些形而上学的问题，自然也就没有理会的必要了。他一旦获得精神上的解脱与清净之后，这些问题就在他心中得到了完全而又有系统的解决，而不只是局部或片断的解答而已——假如它们被人当作哲学的问题诉诸佛陀的认识的话。《摩诃离经》（The Mahāli Sutta）应从此种见地加以读诵。有些学者感到奇怪：两个完全互不相关的观念为什么要放在同一部经中一并讨论呢？这只能表明他们对于精神问题缺乏学术上的认识，此盖由于他们未能注意到开悟在佛教信仰体系中的真正意趣。若要明白此点，须有直透生命中心的想象直觉才行，因此，只是文字上和哲理上的才能，往往不足以揭开它的内在秘密。

《摩诃离经》是《长部集经》（The Digha-Nikāya）中的一部巴利文经典；在这部经中，摩诃离以佛弟子的修行目的请问佛陀，而下面便是佛陀答话中的大意：佛教徒非为求得天眼或天耳等等神通而修禅定。他们有较此更高更好的事情要做，其中之一是断除三缚（the Three Bonds），达到某种心境，乃至在个人的精神生活中洞见更为殊胜的事物。行者一旦得到此种见地之后，其心即形澄明，即可解除无明的染污，而得解脱之智。摩诃离，你所问的有关身心一致的问题，都是一些闲聊的话题；因为，你一旦获得了最高的见地，看清了事物的本来面目——这也就是说，你一旦远离了束缚、污染以及诸漏之后，如今使你烦恼的这些问题，就完全失去它们的价值，而不再像你这样拿来问人了。因此，我不必答复你这些问题。

佛陀与摩诃离所做的这节对话，明白地举示了开悟与灵魂之间的关系。因此我们不必奇怪：佛陀为何不明明白白去解答这个萦人脑际的问题，却顾左右而言他，去谈一些与这个问题显然没有关系的事情。这是我们必须尝试窥探“无明”真意的例子之一。

## 三、用意志之力驱除自我

用自我集中而得的能力行使奇迹的观念，在印度似乎一直颇为流行，甚至在她刚有文明之初即已普遍，而佛陀亦曾应弟子之请展示他的神通能力。实在说来，他的传记作者们后来竟将他写成了一位经常行使奇迹的人——至少，就一般的逻辑和科学标准加以衡量而言。但从讲“如来说诸相具足，即非诸相具足，是名诸相具足”（yaishā bhagavan lakshanasampat tathāgatena bhāshitā alak shanasampad eshā tathāgatena bhāshita；tenocyate lakshanasampad iti）的“般若”观点来看，行使神通奇迹这种观念，在精神上颇有新意。依《坚固经》（The Kevaddha Sutta）说，佛陀所知所行的神通约有三种：“一曰‘神足’，二曰‘观察他心’，三曰‘教戒’。”得“神足通”的人，可以行使在逻辑上和物理上皆不可能的奇迹：“能以一身变成无数，以无数身还合为一身；能以可见变为不可见；若远若近，山河石壁，自在无碍，犹如行室；于虚空中结跏趺坐，犹如飞鸟；出入大地，犹如在水；若行水上，犹如履地。身出烟焰，如大火聚；手扪日月，立至梵天。”对于这些，我们应从字面上还是从理智上加以理解呢？能不能从《般若经》的唯心论加以解释呢？为什么呢？ Taccittam yacittam acittam.（“因是非念，是故名念。”）

然虽如此，但佛陀对于某些形而上学的问题之所以置而不答或置而不论（不记）的原因之一，是出于一个事实：佛教是一种实用的精神训练，而不是一种形而上学的学术讨论。不用说，佛陀自然有他自己的认识论，但就佛教生活的主要目标在于求得可使精神解脱的开悟而言，这种认识论就属次要的事情了。开悟可以征服埋于生死根本之中并设置各种理智与实际束缚的无明。而征服无明这种事情，只有运用个人的意志之力，才能达到目的；所有其他的一切办法，特别是纯然的理智手段，悉皆没有效果。因此，佛陀的结语是：这些问题[[16]](#_16_32)“此不与义合，不与法合。非梵行，非无欲，非无为，非寂灭，非止息，非正觉，非沙门，非泥洹。是故不记（不表示意见）”。另一方面，佛陀要解释的却是：“苦谛，苦集，苦灭，苦出要谛。”因为，所有这一切都是实际的问题，凡是真正有志实践解脱大道的人，不但要有充分的理解和体会，而且要积极主动地加以掌握才行。

佛陀对于纯然的知识很不满意，故而特别强调实际见地，要人面对面地亲身体验佛法，这在《尼柯耶》以及大乘经典中，随处都可以找到证明。实在说来，这本是佛教教学中最最有力的一点。有一位婆罗门说他只识三部《吠陀经》，并与他尚未亲见的东西打成一片，佛陀嘲讽地说：“那你是说婆罗门不能指出他们所见的结合之道了，并且你还说无论他们哪一个人，无论他们的哪一个门人，乃至他们的七代先辈，都没有见过梵天。而且你还说，甚至是他们尊重的古仙，也没有假装知道梵天在哪里，从哪里来或到哪里去了。然而，这些精通三部《吠陀经》的婆罗门却若有其事地说，他们可以指出他们仍然未知未见的结合之道……他们犹如一列彼此攀附的盲人，最前面的一个看不见，中间的一个也看不见，最后的一个也看不见。这些精通三部《吠陀经》的婆罗门所说的话，只是瞎话而已：第一个看不见，中间的一个看不见，最后的一个也看不见。”

现在，我们可以看得非常清楚了，作为佛徒生活理想目标的开悟或驱除无明，并不是一种理智的行为，而是运用我们每一个人本有的最最根本的能力改变或再造吾人的整个生命。纯然的理智里面总有一些外物掺杂其间，故而也就无法完全契入生命之中。假如开悟果真如经中所说的一样，对我们的精神见地产生如此重大影响的话，那它就不可能只是熟知因果之说而得的结果了。开悟是般若智慧的功用，是由要见它自己并安住自己里面的意志而来。因此，佛陀这才强调亲身经验的重要性；因此，他才坚持在静处坐禅，作为求得这种经验的手段。因此，意志借以努力超越它在意识觉醒之时加在自己身上的限制所做的坐禅功夫，绝不只是思维缘起或因果之说的一种行为，因为，这种行为永无止境地兜圈子，以无明开始，还以无明结束。这是佛教里面最最需要的一点。所有其他的一切形而上学问题，都只有使我们陷入一团纠缠不清的乱麻之中。

由此可知，我们只有运用意志的奋斗，才能驱除无明，运用形而上学的手段，是没有用的。我们一旦驱除了无明，同时也就摆脱了我有实体的观念束缚，因为自我就是无明的产物，或者，就是无明的依据，以无明为凭借，依无明而滋长。自我是理智之光无法透视的黑点，是无明的最后伏巢，无明在那里沉着地躲避理智之光的照射。这个伏巢一旦被打翻，无明便如霜见太阳一般地消失不见了。实在说来，无明与自我观念这两样东西原本就是一样东西。我们往往认为，无明一旦被驱除之后，自我便失去了它对我们的依靠，而我们也就没有了可资依凭的东西，而我们也就像脱落的枯叶一样面临随风飘荡的命运了。但事实并非如此，因为，开悟并不只是没有了无明的一种否定观念。诚然，无明是开悟的反面，而不是它的正面。实在说来，开悟是一种肯定。因此佛陀这才表示：见法者见佛，见佛者见法；又说，若欲见佛，不应以色见，不应以声求……无明当权时，自我便被看作是一种积极的观念，而否定自我便成了一种虚无的观念。无明支持自我，这是非常自然的事情，因为自我就是无明的老家。但开悟的境界一旦实现之后，这整个的情况便完全变了面目，而无明所定的秩序也就完全倒转过来了。原是消极的，现在成为积极的了；原是肯定的，现在成为否定的了。佛教学者不应忘了这个与开悟俱来的价值观念的重估。佛教既然主张以开悟为佛徒生活的最高事实，自然也就没有什么消极悲观的东西存在其间了。

## 四、佛教是一种极端的经验主义

正如哲学过于强调抽象理念和逻辑推论的重要而忽视经常与实际的经验世界保持联系一般，佛陀则如我一再反复陈述的一样，冷冷地拒绝附和空疏的理论而牺牲实际的修行。开悟就是由此种修行而来的实际成果，而无明的遣除亦非其他任何手段所可办到。假如我们可以说佛陀曾有任何驾驭他的整个教理趋向的思想体系的话，那就是我们可能要称的极端的经验主义（radical empiricism）了。我所谓的极端的经验主义，是指他如实地看待人生和世界，而非依照他一己的看法去解释它们。理论家也许会说此话不通，因为，我们总是会将吾人的主观投入每一种感觉活动之中，因此，我们所谓的客观世界，实际上只是吾人固有观念的一种改变之物而已。从认识论上来说，这话也许没错，但从精神的观点看来，一种绝对自由的境地，只有在我们完全不以自我为中心的念头解释人生，并以本来的样子看待世界，就像镜子之映花为花，映月为月一样时，始可达到。因此，我所谓的佛教是一种极端的经验主义，应从精神上而非认识上加以理解。这是“如实”或“如是”的真意——此词不但颇为频繁地用于佛典之中，实际上也是构成佛教思想的一种最最重要的迭唱。

《长部》中的《沙门果经》（The Sāmañña-phala Sutta），首先以一种逐渐上升的语调告诉我们什么是佛徒生活的最高成果，接着以“如实”观待世界提出结语说：

其人如此净心，使其清净，透明，纯良，去除邪恶，柔顺，可以行动，坚定，而不可动摇了，趋向于除漏之知。彼如实知见：“此是苦。”如实知见：“此是苦集。”如实知见：“此是苦灭。”如实知见：“此是苦出要谛。”如实知见：“此为诸漏。”如实知见：“此为漏集。”如实知见：“此为漏尽。”如实知见：“此为漏出要谛。”如实知、如实见了，其心即自欲漏解脱，即自有漏解脱，即自无明漏解脱。如此解脱了，即得解脱之智而知，“轮回已断，梵行已竟，所作已办，不受后有”了！

我们要怎样理解此点呢？“四圣谛”跟“因缘观”一样，也不能产生什么甚深的意义——假如我们以知解的办法去进入它的话。因为，这只不过是重达因缘生法的教理而已，不论方式多么不同，“因缘观”与“四圣谛”中所主张的原理总是一样。后者指出脱离业缚的实际方法，而前者则引出它的运用计划。就其作为概念而言，这两个公式仍然保持了它们本有的样子——这也就是说，不足以产生精神上的革命。佛陀制订“四圣谛”的目的，在于教人实实在在地用它实现一个理想目的。《沙门果经》前面各部分所说的那种精致的心理训练，只是为了达到这个最后的结果而做的一种准备而已。如果没有一个纯净而又坚定的心灵，真理就无法得到如实的掌握。

机敏的理智也许可以知道真理并讨论有关它的一切，但是，若要在生活中如实地予以体现，则需有一个训练有素的心灵才行。

上面所引各节文字，只有从精神生活的观点加以观察，始可明白。佛教可以说是合乎逻辑法则的一种宗教，但是，我们如果只以逻辑为足而无更深一层的认识的话，那就难免要曲解它了。佛教的合乎逻辑不但只是它的一个方面，而且只是它的一个不甚重要的方面。我们不妨说，对于整个佛教而言，逻辑只是它的一个附带项目而已，大凡被它所迷而至本末倒置的人，多半不能通达佛教的真正要旨。“如实知见”（ti yathābhūtam pajānāti）——我们必须如此；因为，“如实知见”乃是摧毁诸漏而得心灵解脱的知见。佛教徒如果没有这种“知见”（洞视或直觉），不仅没有超脱和自由的可能，更没有达到梵行而得究竟解脱的希望。所谓“如实知见”，并不是指以知性理解超出个人经验以外的事实或真相，而是知晓实实在在发生于个人内心的事情。如果没有个人经验支持它的合法性，即连知识的理解亦不可能。未依印度禅法做过精神训练的人，在如实观想世界时所达到的心境，很难得到感应。以此而言，只可了解佛陀对沙门得果所做的讨论。

“污染”，或如中国译经学者所译的“渗漏”，计分三种，有时分为四种，亦即“欲漏”“有漏”“无明漏”以及“见漏”。摧毁所有这一切渗漏的“知见”，究竟是哪种知见呢？经过这一番破坏之后，还会剩下一些什么呢？预期的答案也许是个彻底的虚无，因为经过这一番破坏之后，除了绝对空无之外，似乎什么都没有了；尤其是在我们读了如下所引的一首偈颂（“尼波多”——Sutta-nipāta，第九四九及一〇九九偈）时，我们也许会理所当然地被诱惑着把佛陀的言教视为绝对的消极主义：

勿使有事在前，毋使有物在后，

若于中间不着，便得安稳自由。[[17]](#_17_30)

然而，从精神的观点看来，事实却是：一个人只有在消除各种渗漏而自种种执着之中解脱出来之后，他的最内生命才能得到净化而如实地见到它的本身——但并不是与非我对立的自我，而是某种超越对立现象且将它们综于自己一身的东西。被消除的是事物的二元论，而不是它们的本一之性。因此，所谓的解脱，便是复归一个人的原来住处。是以，此处所谓的知见，便是澈见众多之中的合一，并视两种观念的对立悉皆出自一个更高的原则而非彼此限制；而这便是绝对自由的立足之处。心灵一旦得到了彻底的训练之后，它便可以看出，真理在于如实知见事物的本来面目或其变化的情形，对于实相既不能加以肯定亦不能加以否定。结果是，我们便有“如实知见”的知见，而后来的大乘学者便以此成立“如如”或“真如”之说。这个受过训练，通过《尼柯耶经》中所述四禅的心灵，更进一步发展成大乘学者所说的“镜智”（the Ādarśa-jñãnam），相当于《增支部集经》（The Anguttara Nikaya）中所说的“真智”（the Bhuta-ñãna）。佛陀在谈到沙门果时，为了总结佛教徒所得的精神成就而做的最后一个比喻，至此已经变得十分明白了。这节文字说：

大王，犹如山塞，中有池塘，其水清澈，澄明；兹有一人，立于岸上，以目注视，当可看到蛤蜊，河蚌，沙砾，石子，及以群鱼，优游、晏息其中。其人当知，此池清澈澄明，中有蛤蜊，河蚌，沙砾，石子，及以群鱼，优游、晏息其间。

佛陀“如实”之教的此种极端经验主义，在此得到了生动的描述，使我们想到了佛陀在《如是语经》（The Itivuttaka）第一〇九偈中将他自己形容为岸上看客的例子。若以理智的办法去理解这个比喻，那将是一件毫无意义的事。作者是从他受长期训练后所得的一种较高思想层次描述他的心境。“三昧”或“开悟”，就是用于这种经验的佛学名词。消灭上述四种渗漏，乃是这种经验的否定，而这种经验就是佛陀的清净心所向的知见。如果只从消灭的活动来看，开悟便是治灭和否定的状态；但是，当此知见一旦彻悟了真如之后，那便是极为积极肯定的境地了。这就是“不怙不守，名为涅槃、老死俱尽的无敌宝岛”的出处（《经集》第一〇九四偈）。要知此处所消所灭的是老死而非生命；因为，生命之所以得以初度恢复它的本有自由和创性，就是经由开悟而致。

不过，这个镜子之喻，也许会给人一个印象：佛教对于这个世界的态度，只是消极被动，缺乏有力的鼓舞。但是这种说法，只能泄露说这话的人对于佛陀本人的人生完全无知，因为他不知道，佛陀为了促进大家的精神福利，毫无私心地将他那漫长而又安宁的49年时光完全奉献了出去。不仅如此，说这话的人还忘了一个事实：佛陀的弟子们不但完成了卓著的佛教事业，并且还积极地从事理智活动，使其发展成大乘的佛教。不论此话怎讲，指责佛教的世界观（Welt anschauung）为消极被动，纵使除开历史事实不认，也不能称之为对。我们可从求悟的情形看出，所谓消极被动，只是表面现象而已，作为一个概括的陈词而言，说一种事物绝对消极，是不可思议的——除非那是一种没有任何内容的绝对空无的状态。开悟只要是一种最大精神努力的结果，那就是一种积极主动的境界，有一个永无穷尽的希望宝库隐藏其中，那就一种合一，有一个兼容并蓄的世界含于其间。“百川喧腾，大海寂默。”[[18]](#_18_30)广大的悟海中，有和合的寂默。华严哲人亦将悟境比作无有涯际的海洋，它的沉静和澄明，既可反映光明的星球，亦可含有咆哮如雷和吞噬一切的巨浪。

因此，佛陀在《摩诃离经》中问道：“一个比丘一旦如是知、如是见了，还会提出心身是同是别，灵魂与肉体是一是二这样的问题么？”由此可见，佛陀的教导总是以实现开悟的目的为重心，总是以获得消除渗漏和去除每一种执着的知见为目标。他避免讨论形而上学的问题，并不只是因了那是形而上学的问题，而是因了讨论那些问题无助于达到佛徒人生的究极目的：净化精神生活，而不是展示认识论的玄妙之处。无明须以吾人的内证功夫加以驱除，而不是以理智的办法去理解“因缘观”或“四圣谛”中所说的因缘生法的原理。

还有，开悟在于“如实”或“如是”透视事物的本来真相，消除疑惑而不为理解或理论所扰，所有这些，也许可从“如是语”的最后一偈窥见一斑，因为，佛陀是因了他的种种德行而受到赞扬。下面所录，为其前面三节文字：

如实知鬼全世界，整个世界如实知。

他已超于全世界，整个世界无伦比。

于一切中全超越，所有束缚尽解脱。

已得涅槃无所畏，无上寂静属于他。

诸漏已尽大觉尊，安稳不动无疑惑。

已将诸业尽摧毁，连根摧毁得开脱。

## 五、习禅是为了使心灵成熟

“如实”地观察事物，可说走开悟的理性或理智面，虽然，这句话并不含有推理的意思；开悟还有另一个方面，不妨在此作为考索的话题。我指的是它与“三昧”或“禅那”之间的关系。如前所述，此系体悟的初步，但这也表示：如此而得的体悟并不只是亲见真理或“见谛”而已。如果开悟只是此见或有知见而已，精神上就不会得到如此的明悟而致烦恼完全消除，而得一种绝对自由之感。单是直觉或直观，无法完全透视生命的本源，使得一切疑惑完全寝息而割断所有一切的系缚——除非一个人的意识得到彻底的准备，乃至能够完全而又如实地接纳“大全”。吾人的感官和日常意识实在太容易受到干扰而与真理的体现背道而驰了。因此，心灵的训练或修心，就成了不可或缺的事情了。

我们不要忘了：佛陀不但曾在敷论派的两位导师下面受过此种训练，而且，即使到了开悟之后，在训练他的弟子坐禅时，仍然将它作为一条修行的规则。而他本人也以身作则，只要一有闲暇，便退坐静处。当然，这并不只是耽于禅寂，或使这个世界反映于心镜之中。即使对他自己，乃至到了开悟之后，仍是一种精神训练。关于这一点，佛陀只是遵行印度其他一切圣者和哲人的实践方法。不过，对他而言，事情并非仅此而已；他在这种训练中看到了更深一层的意义，那就是唤起体悟佛法的最高精神感应。实在说来，如果没有这种无上的觉醒，不论多么高超的禅定，对于圆成佛徒的生活，悉皆毫无用处。因此，我们在《法句经》第三七二偈中读到：“无慧者无定，无定者无慧。定慧兼具者，斯人近涅槃。”禅定与般若智慧之间的这种相互依存，便是佛教不同于当时印度其他教说的地方。禅定必须生于般若，必须发展而为如实知见；因为，只有禅定而无智慧，那便不能成为佛教了。而这便是佛陀不满他的老师指导的缘故；因为，借用他自己的话说，单是这样“不能得正见，不能得正觉，不能得涅槃”。（na abhiññāya na sambho dāya na nibbānāya samvattati．）住心于空明境界之中虽是一种乐事，但那颇易陷入昏沉，而佛陀却无意在白日梦中将他的阳寿睡掉。学者必须有一种正知正见，才能澈见寓事万物的生命和灵魂。对他而言，般若或智慧是他的教理的一个根本部分，必须从禅定之中生长出来，因此，不生智慧的禅定，便不是佛教的禅定了。诚然，船舱须要腾空出来，但枯坐“空室”之中而毫无所为，则无异空白和灭亡；眼睛必须睁开才可看清能使生命解除种种束缚和窒碍的无上真理（paramam ariyasaccam——见《中部集经》第一四〇经）。《法句经》第三七三偈再度唱道：

比丘入空室，其心得寂静。

谛观于真理，得受超世乐。

是以，习禅的目的在于使心灵成熟，以便体会富于摧毁和解脱之力的正真主道，又因此道唯有觉醒可以了断一切不幸的无上般若方可实现，因此，佛陀总是时时提醒他的弟子，使他们明白般若智慧的重要性。例如，在他为他们所做的一般训练计划中，就有“戒”（德行）、“定”（禅那）、“慧”（般若或直观之知）三学。不论禅定经验能够给人什么超感官的快乐，佛陀总是认为它们距离佛教生活的究极目标差得还远；任何一种这类的快乐都要弃去，以免它们纠缠心灵而打断其觉醒般若智慧的上升之道。唯有如此觉醒般若之智，心智的解脱或复归吾人原有的精神居处，始可办到。而佛陀所谓的解脱，是指解除任何种类的攀缘执着——包括感官（色）上和知觉（识）上的攀缘执着。他在《中部》第一三八经中表示：不要让你的心受到外物的干扰，也不要让它岔出你自己的意念之外。要远离执着而心无所畏。这是克服生死之苦的妙道。

不论何处，不论内外，只要有些微的执着存在着，便有一些自利的根株残留着，而这一些残余的根株，不用说，一定会产生一种新的业力，将我们牵入永无止境的生死轮回之中。这种执着就是一种着迷、虚妄或想象。《尼柯耶集经》中列有九种此类自欺的虚妄想象，悉皆出于自私自利的计虑，故而自然会形成某种执着。这就是所谓“我是”“我是那”“我将是”“我将不是”“我将有色”“我将无色”“我将有想”“我将无想”“我将非有想非无想”等九种不实之想[[19]](#_19_30)。我们必须去除所有这一切傲慢自是的观念，才能达到佛教生活的最后目标。因为我们一旦去掉这些之后，便可不再忧虑、不再怀恨、不再劳役、不再被恐惧所制——而这便是息炎，便是涅槃，便是证入实相和法性。吾人心中的般若智慧一旦觉醒，戒律即行舍弃，禅定即可丢开，只剩一种开悟的境界，让心灵在它里面自在活动。

在某些习于另一种“理致”的批评家看来，似乎有些难以理解的著名“筏喻”（Kullūpa mam）[[20]](#_20_28)，乃是佛教无著之说的一个良好示例。“如筏喻者，法尚应舍，何况非法！”（Kullūpamam vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā，pageva adhamma！）这种教理，实是贯穿整个佛教教义发展历程的一个最最根本的主要意旨。被某些人认为背离原始佛教精神的般若哲学，在拥护此种无着教说方面，绝不逊于任何其他经典，譬如《金刚经》（the Vajracchedikā Sūtra）中所说，即是一例。实在说来，所有一切般若经中所说的性空之理，无非就是此种无着的教义[[21]](#_21_28)。《金刚经》上说：“Tasmād iyam thathāgatena sandhāya vāg bhāshi Kolopamam dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eve tā prahātavyāh prāgeva adharma。”（如来常说，汝等比丘知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法？）

这个筏喻的本身约如下述（《中部》第二十二经）：

“我以筏作比喻，向你们说我的法。比丘们，筏是用来逃难的，而不是保留的。仔细谛听，且好好记着我的话。假设有一个人，经过长途跋涉之后，路上遇到一条大河，此岸充满恐怖和危险，而彼岸则安全无虞，但是，既没有船又没有桥用以渡过此河而至彼岸。假如此人心想：这确是一条大河，非常之宽，此岸充满恐怖和危险，而彼岸则安全无虞；但这里既没有船又没有桥可以从此岸而至彼岸。假如我聚集一些芦苇、树干以及树叶，编集而成一个芦筏，而后以此筏支持自身，以手和脚划水而安渡彼岸，岂不很好？是以，比丘们，假如此人聚集一些芦苇、树干以及树枝，编集而成一个芦筏，投在水上，而后劳动手脚，安抵彼岸。于是，洪涛渡过了，彼岸到达了，当此之时，假如此人心想：我这芦筏对我确是管用。我以它为舟船，运动手脚，而得安渡此岸；如今我将它顶在头上或夯在眉上，随身携带，岂不很好？比丘们，你们将作何想？此人这样做，是不是对呢？”

“不对，世尊，实在不对！”

“那么，对于这个筏子，这人应该怎样做才对呢？比丘们，这人应作如是观：此筏对我真是管用！我靠它支持，运动手脚，而得安抵此岸。现在，我将它留在岸旁，或留置水中任其浮沉，以便继续我的行程，岂不很好？对于此筏，比丘们，这人如此做，是谓正行。”

“我亦以此筏喻向你们说法。所谓筏者，比丘们，系为逃生而做，非为保存而做。比丘们，既然明白了这个筏喻，你们就该将法抛开，何况非法！”[[22]](#_22_28)

说到这里，我们也许可将佛陀的教说做一个如下的结语了：凡事如此如实知见，就可得到绝对的精神自由；或者，我们也许可以这样说：我们一旦解除了以我为基础的错误观念以及由此而来的邪恶烦恼，并让心灵意识到它本身的解脱之后，那时，我们便是有生以来第一次完全觉醒到如实的真理了。知见与解脱这两种事情，彼此之间具有非常密切的依存关系，若缺其一，就难以想象，难以成立了；实在说来，它俩乃是同一个经验的两个方面，只有在吾人的有限认识中才会分开。如无禅那，般若即不成其为般若；若无智慧，禅定也就不成为禅定了。所谓“开悟”或“觉悟”，就是用以指称“定慧合一”“如实知见”以及舍弃任何一种“法筏”的经验境界。下面所引一节文字，应从此种观点加以理解：

“是以，比丘们，不论何色（或身）：不论是过去色，未来色，还是现在色，不论内色还是外色，不论粗色还是细色，下色还是上色，远色还是近色——所有一切色（或身），皆应作如实观察，皆应以正知正见加以看待，因此：‘此非我所，’‘这不是我，’‘此非自我’。其余四蕴：受、想、行、识，亦复如是。如此知见此世而远离此世的人，是真解脱烦恼而得解脱意识者。这就叫作消除障碍而平复沟渠的人，破除束缚而得自由的人，战胜怨敌而得胜利的人，放下重担而得超脱的人。”[[23]](#_23_26)

总而言之一句话：此人具有开悟的一切德行，意志与理智已在他的身上得到了调和。

## 六、开悟是返璞归真

无明是离乡背井，而开悟则是返璞归真。在离乡背井的时候，我们过的是一种充满痛苦和磨难的生活，而我们所住的那个世界则是一个很不理想的居处。但是，我们一旦开悟之后，这种苦况也就告一段落了，因为我们一旦开悟，便有能力重回自由而又和平的故乡安居了。意志一旦疏忽了它那透视本身生命的工作，二元论便乘机渗透进来。意识无法超越它自己的作用原则，意志努力奋斗而对它的奋斗工作逐渐感到沮丧。“何以至此呢？”理智这样问道，但这不是人类的知识可望解决的问题；因为它是一种深藏于意志之中的神秘。天父为什么要派他的独生子去拯救他亲手创造但流浪异乡的造物呢？基督对于天主的罪过、子民的命运何以那样难过呢？这是永恒的神秘，是相对理解所无法解答的问题。但此等问题的发生且不断威胁吾人的精神安宁这个事实，却也显示了它们并不是专业哲人所可解答的那种泛泛的玄学问题，而是直接诉诸最深的灵魂，须由灵魂努力奋斗，以它自己固有的一种更高更深的力量——一种比纯然的认识推理远为高深的力量——加以征服的问题。

这个浪子的故事[[24]](#_24_26)，是佛教徒和基督徒两者共有的一个热门话题，难道我们不能从这里面找到一些永远真实的东西么？——虽然，它是那样的可悲，那样的深不可测，深深地埋藏于每个人的心底。且不论那是什么，意志终于成功地看清它的本身而返回了它原来的住处。吾人在开悟中所得的那种安宁之感，实在说来，就是流浪之人安抵故园的那种感觉。从逻辑的观点来看，这种流浪似乎完全多余。一个人如果必须再度找到他自己，那么，失去他自己又有何用？如此从一到十，而后又从十到一——究竟有何益？但这种精神上的神秘乃是：返回故乡并不只是倒数以前曾经顺数过的那些数字而已。物理学与心理学之间有着一个重大的区别。一旦返回故乡之后，其人已经不再是从前那个人了。透过他的时间意识之行（excursion through time-consciousness）返回之后的这个意志，已是上帝本身了。

在《金刚三昧经》中，无住菩萨问佛，那个父亲对他的儿子何以那样无情？——为什么要让他流浪五十年期满才召他归家？对于这个问题，佛陀答道：“五十年在此不可作时间关系的指称加以理解，它指的是一念觉悟。”（此处的经文译语是：“经五十年者，一念心动。”——译注）正如我要解释的一样，此处指的是意识的觉醒——意识是意志里面的一种分裂，除了作为演员之外，如今又成了知者（能知）。而这个知者又逐渐变化，乃至成了看客兼批评者，甚至还想当导演兼领队。人生的悲剧由此出现，而佛陀则以此作为“四圣谛”的建立基础。“苦”（duhhka）这个字，就是我们绝大多数人所过的人生本身，乃是平白的事实陈述。这完全出于无明，出于吾人的意识未能充分觉悟到它的性质、任务以及与意旨相关的功用。意识须先化为意志，才能发出它的本愿（pūrvapranidhāna），服从它的真主。这个“一念觉醒”乃是无明的萌动，同时也是它的限制。此点一旦征服，“一念”即成为意志，而这便是开悟。因此，开悟就是返回。

就以这一方面而言，基督教比佛教较富象征意味。创造的故事，自乐园堕落，上帝派基督补偿祖先的原罪，耶稣上十字架以及复活——所有这些，莫不具有象征意味。明白一点说，创造就是指意识的觉醒或“一念觉醒”；堕落是指意识背离本来的道路；上帝派他的独生子来到我们人间，是指意志想要透过他自己的子孙（亦即意识）看清它自己的面目；上十字架是指超越由理智的觉醒而起的演出与认知的二元性；而复活所指的，则是意志战胜理智——换句话说，意志在意识的里面运用意识看清了它自己的面目。复活之后，意志就不再是盲目的奋斗了，而理智也就不只是观看舞者跳舞了。在真正的佛教生活中，此二者不可分离；观看与表演悉皆综合于一个整体的精神生活之中，而佛教徒称这种综合为“开悟”，为无明的消除、束缚的解脱、污染的清除如此等。佛教就是这样远离基督教的历史象征；为了超越时间的限域，佛教尝试要在意志的一次行动之中得救；因为，一旦返回之后，所有的时间痕迹也就泯除了。

佛陀初开法眼、澈见真理时，曾经亲口说出他在开悟之前从未听人说过的归家之感。他说：“我像一个流浪之人，于流落荒野之后，终于发现了一条先佛走过的古道，并在这条路上前进的时候看到了先佛住过的村落、宫殿、花园、林木、荷池、院墙以及他们曾经用过的其他许许多多东西。”[[25]](#_25_22)从表面看来，这种返回老家的感觉，与为了申述“见所未见”而说的那种陈述，似乎有些矛盾；但这是逻辑上的矛盾，而不是精神上的冲突。只要佛陀从认识论的观点去叙述缘起论的链环——这也就是说，假如他企图从经验论的意识过道返回他的固有意志的话——他就无法达到他的目标。他所以能够踏上那条古道，只是在他以纯然的意志努力突破无明的围墙之后的事情。这条古道并非他的知识之眼得而认清，虽然，那已是最好的眼睛之一了；因为，纵然身为佛陀，也不能无视用眼的法则；因为，这条链子不是单凭顺逆计算其环节而断裂的。知识——亦即无明——将亚当从伊甸乐园引诱到痛苦的娑婆世界，但可使他与他父亲和好的力量，却不是知识，而是祛除无明和导入悟境的意志，吾人在开悟之时所体验到的那种返回老家或忽逢故知的感觉，乃是禅门学人所熟知的一种事实。且举一个例子：被大家尊称为“智者大师”的智顗禅师（公元538年—公元597年），是中国佛教哲学天台宗的创立者——他亦曾跟他的老师慧思禅师（公元515年—公元577年）学过禅，虽然不属禅宗正脉系统，但也被列为禅者之一。他去见慧思禅师时，后者示以“普贤道场”，合修“法华三昧”（saddharmapundarikasamādhi）。他依法修行，在《法华经》中读到某一节文字，忽然心开意解，当下体会了老师述及的话——昔日他曾与他的老师在灵鹫山同听佛陀讲述此经。当他将此境界报告他的老师时，后者为他印可说：“非汝莫证，非我莫识。”后来的禅师们提到这个公案时常说：“法华一会，俨然末散。”但这是佛教圣者的神通能力，不可与往事的回忆混为一谈。这与此类的记忆毫无关系，因为开悟的里面还有更多的东西，不只是时间上的关联而已。纵使是《般若波罗蜜多心经》中所明白说到的从前听经，那也不是一种纯然的回忆而已；这种认识并不是一种心理学上的现象，般若之智能够更进一层地透入吾人的人格深处。此种回到某种熟知事物的感觉——这种复见吾人至交的感觉，实在说来，就是意志经过种种冒险的浪游之后，不但再度返回了它的固有旧居，而且带回了可以开展无限事业并照明无限前途的无限经验和无限智慧的宝藏。

## 七、以觉悟避开厄难

一般人将叔本华的哲学与佛学混为一谈，关于这点，在此略述数语，也许并无不当之处。这些人认为，佛陀所说之教，否定这位德国悲观论者所坚持的生存意志，但是，就其对佛教的认识而言，可说没有比这种否定论更为离谱的了。佛陀并未认为意志是盲目的、非理性的，故而应予否定的；他真正否定的，是由无明而起的“我有实体”的观念，以及由此观念而起的贪欲，执着于无常的事物，顺从自利的冲动。佛陀经常悬在眼前且一有机会就向之接近的那个目标，乃是使意志觉悟而不是加以否定。他的教理是以肯定的前提为其建立的基础。他之所以不赞同我们绝大多数人所过的生活，乃因为那是无明和自利主义的产物，总是将我们投入悲惨的深渊之中，佛陀为我们指出一条出离之道，教我们以觉悟而非断灭的办法避开这种厄难。

就其本来面目而言，这个意志就是清净的作用，因此，其中没有自我的污染；只有在理智因了本身的错误而盲于意志的真正作用，并在此处误认个化作用的原则时，才需要觉醒。因此，佛陀所要的是一种开悟的意志，而不是否定意志。这个意志一旦开悟之后，理智得到适当的调节并遵行它的本来道路之际，我们也就解除了由于认识错误而加于自身的束缚，净除了由于解释失当而自意志渗出的污染。开悟和解脱是佛教的两个重大观念。

马鸣菩萨借佛陀之口针对数论派哲学家阿罗逻（Arada Alāra Kālāma）所作的论证，在这方面做了一个明白的阐释。当初，阿罗逻教佛陀将灵魂从肉体中解脱出来，就像使鸟儿飞出牢笼或使芦茎脱离芦鞘一样，并说如此便可舍弃自我时，佛陀做了如下的推论：“只要灵魂继续存在，自我便没有舍弃。灵魂如果不离数量的桎梏，便不能自实质之中解脱出来；因此，如果不从实质之中解脱出来，便没有自由解脱可言。此等实质与它们的主体之间并没有真正的分离；因为离开了它的形态和热力，便没有火可得。在体之前，无相可得，因此，在相之前，无体可得。灵魂如果本来自由，怎么会受到束缚呢？解了体的知体者（灵魂），要不就是能知，要不就是不知；如果它能知的话，那就需要有被知的对象，而假如仍有这个对象的话，那它就没有得到解脱。或者，假如这个灵魂不知的话，那么，这个想象的灵魂对你又有什么用处呢？纵使没有这样的灵魂，无知无识也很显然，例如木头或墙壁。既然每一次的舍弃仍有诸相相随，则我认为，只有舍弃一切才能达到我们的最终目标。”[[26]](#_26_22)

关于灵魂的解脱，只要仍有二元论的观念存在，就没有佛陀亲口所宣的真正自由可得。所谓“舍弃一切”，是指超越灵魂与肉体、主体与客体、能知与所知、“是”与“非”以及有灵魂与无灵魂等二元或两边；而这种超越不是单凭否定灵魂或意志所能完成的，必须照见它的真性，体悟它的本来面目，才能够办到。只做数论派哲学家所主张的理智思维，不但不能得到精神上的解脱，更是使人陷入消极被动的境域，而这便是他们所谓的“空境”或“虚无的境界”（realmof nothingness）。佛教所传的是解脱而非断减；它所提倡的是精神上的锻炼而非心理上的麻痹或空无。吾人的日常生活须有某种转向，我们的精神前途须要展开某种新的景象——假如我们要做佛陀的真正弟子的话。他之所以不满苦行主义、虚无主义以及享乐主义，从这个观点加以观察，就变得明白易晓了。

《中部》中所说的佛陀之见数论派哲学家与马鸣这位大乘佛教诗人所述者略有不同，但从某一方面来说，却也更能支持我对佛陀之悟所做的论证。他之所以不满阿罗逻与优陀迦的教理和修法，原因如下：“此说不能将人带向转变，带向淡漠，带向止息，带向寂静，带向澈见，带向正觉，带向涅槃之境，只可使人达到空无的境域。”那么佛陀对于“涅槃”的认识又是什么呢？此词的字面意义所指的虽系寂灭或止息，但它在此却与觉悟、转变（亦即价值的重估）以及澈见等语并列而与空无相对。毫无疑问的是，就以这些形容词所可判断的情形而言，“涅槃”乃是指称某种可以确定的经验的一种积极观念。当时，他来到尼连禅河畔，坐在菩提树下的一块柔软的草地上，下定决心：除非彻悟他出家以来一直追求的目标，否则便不离开那个地方。据《神通游戏经》说，当时他曾发下了这样的誓愿：

纵使此身干枯了，

皮肉骨髓皆被毁：

我今若不证菩提，

身心终不离此座！[[27]](#_27_22)

如此下定决心之后，佛陀终于证得了已经苦求多生多世的无上正等正觉。此次所证，比他以前在优陀迦和阿罗逻座下所得，究竟有何不同呢？下面让他自己来说吧：

“是以，善男子，我自受生支配，但识受生过患而求无生涅槃无比安稳，即得无此安稳乃至无生涅槃。

“我自受老支配，但识受老过患而求无老涅槃无比安稳，即得无比安稳乃至无老涅槃。

“我自受病支配，但识受病过患而求无病涅槃无比安稳，即得无比安稳乃至无病涅槃。

“我自受死支配，但识受死过患而求无死涅槃无比安稳，即得无比安稳乃至无死涅槃。

“我自受苦支配，但识受苦过患而求无苦涅槃无比安稳，即得无比安稳乃至无苦涅槃。

“我自受染支配，但识受染过患而求无染涅槃无比安稳，即得无比安稳乃至无染涅槃。

“于是我即知见：‘我确已得解脱；此为我之最后之生；我将不受后有了！’”[[28]](#_28_20)

此处，涅槃被用无生、无老、无病、无死、无苦以及无染来加以修饰时，似颇富于消极意味。但是，这些否定语中如果没有可以肯定的东西的话，佛陀也就不会止于“无比安稳”并确定已得最后解脱了。由此可见，佛陀所否定的乃是昧于生死根由的无明，而此无明须由最高的意志努力加以消除，纯然的逻辑推理和思维是不管用的。意志既已得到主张，理智也就清醒到明白它的真意了。所有一切如此受到观照的欲望、情感、思想以及奋斗，悉皆变得无我无私可不再是污染、束缚以及其他许多障碍的原因，这都是大小乘佛经中常常提及的许多东西。就以此意而言，佛陀自是胜利者，征服者——并不是征服空无的征服者，而是征服混乱、征服昏暗、征服无明的征服者。

注解：

[[1]](#_1_51) 有关开悟的故事见于《长部集经》第十四经，并见于《本生谈》（The Jātaka Tales）的序文中，《大事》（The Mahāvastu）中以及《中部尼柯耶集经》第二十六、三十六经中，又见于《相应部尼柯耶集经》第十二经中。这些经中所说的开悟故事，详略或有不同，但皆没有实质上的差异。巴利文的《大本缘经》（the Mahāpadāna）之后出的《过去现在因果经》（The Sūtra on the Cause and Effect in the Past and Present），其中译本所说故事略有不同，但就我所论证的观点而言，主要问题实际上亦无二致。马鸣菩萨的《佛本行集经》（Buddhacarita） ，是一部颇富诗味的集经。《普曜经》（亦译《神通游戏经》或《方广大庄严经》The lalita vistara），属于大乘经典。我在这篇文章中想要采用的材料，主要出自大卫滋（Rhys Davids）所译的《佛陀对话录》（The Dialogues of the Buddha），大卫滋夫人（Mrs.Rhys Davids）所译的《同源语录》（The Kindred Sayings），希拉卡拉（Silacāra）与牛曼（Neumann）所译的《中部集经》，中文本的《阿含经》（Āgamas）等等。

[[2]](#_2_47) 说有过去诸佛这种观念，正如我们在此可能注意到的一样，似乎源于初期佛教史中，而它的进一步发展，加上“本生谭”的观念，最后终于形成菩萨的构想，这是大乘佛教的若干特色之一。过去六佛，到了后来的《佛种姓经》（The Buddha-vamsa）和《般若波罗蜜多心经》（Prajñā-pāramitāsutra）中，增加而成二十三或二十四佛，甚至到了《神通游戏经》或《方广大庄严经》中，竟增加而至四十二佛。此种曾有前辈或先驱的观念，在古代民族中一向很普遍。在中国，孔子宣称他的学说传自尧舜，老子传自黄帝。在印度，与佛教有许多相似之处（不仅在教义上，在教主的人格上亦然）的耆那教（Jainism），则说有二十三位前辈，不用说，与佛教的前驱，多多少少有些相关性。

[[3]](#_3_43) 认为佛陀对于“因果”“因缘”，“缘生”或“缘起”（paticca-samuppāda或pratitya samuptpada的多种异译）有一个非常明白而又确定的设计，是一种颇为可疑的想法。就以此处所引的《大本缘经》而言，他并未超过“识”（viññana）这个项目，但以其如今公认的形式而言，这个链环则从“无明”（avijja）开始。然虽如此，但我们总没有理由认为这“十二因果链环”是最早、最有权威的“缘起”之说。此经在许多方面显示有后期辑录的迹象。我在这里所想探讨的论点，主要在于佛陀以缘起论解释生命实相所做的理智努力。佛陀视无明为生死的本源，故而也是在世的苦因，已是佛教史中一个不争的事实。

[[4]](#_4_43) Cakkhu的直译意思是“眼”，常跟智（pañña）、佛（buddha）或普（samanta）等字合用，借以指称一种超于通常相对知识的功能。正如别处常见的一样，见（passato）之一字，在大小乘经典中，均皆受到大大的重视，特别是此处听说的只眼，直接透视心灵从未想到的事物之中，尤其显然。这是颇有意义、值得注意的一点。实在说来，超越四圣谛或因果链所说的限制，直透主客对立之意识基底的，就是这只眼睛或般若智眼（pañña-cakkhu）。

[[5]](#_5_41) 此处以及下引一偈中所说的真理，代表佛法或法（Dharma）。

[[6]](#_6_41) 除此之外，尚有另一个偈子，亦被认为是佛陀在大悟时所说，这个偈子便是所谓的“胜利之歌”（the Hymn of Victory），引于拙著《禅宗与开悟之说》（Zen Buddhism and the Doctrine of Enlightenment ）。此歌不见于大乘经典中，《神通游戏经》只有下引数语：

Chinna vartmopasanta rajāh sushkā āsrvā na punah srvānti；

Chinna vartmani vartata duhkhasyaisho’nta ucyate.

[[7]](#_7_41) 《摩诃解分经》（The Mahāvyutpatti，CXLII），开出如下十三个术语，用以指称体会的作用，含意上多多少少有些明白的层次：buddhi（智），mati（慧），gati（解悟），matam（分别）drishtam（见），abhisamitāvi（现观），samyagavabodha（实解），supratividdba（深解），abhilakshita（显明知识），gātimgata（通晓），avabodha（觉悟），pratyabhijñā（认）以及menire（识）。

[[8]](#_8_41) 见费佛（Franz Pfeiffer）本第三二一页，马丹仙（Martensen）本第二十九页。

[[9]](#_9_39) 此段文字为希拉卡拉所译，其巴利文原文如下：

Sabbābhibhū sabbavidu’ham asmi，

Sabbesu dhammesu anūpalitto，

Sabbamjaho tanhakkhaye vimutto.

Sayam abhiññāya kam uddiseyyam.

Na me ācariyo atthi，sadiso me na vijjati，

Sadevakasmim lokasmim na’tthi me patipuggalo.

Aham hi arahā loke，aham satthā anuttaro，

Eko’mhi sammasambuddho，sitibhūto’smi，nibbuto.

Digha-Nikāya，XXVI。

[[10]](#_10_39) 这条链子的原来次序如下：一、无明（avijjā，avidyā）；二、行（sankhāra，samskāra）；三、识（viññāna，vijñāna）；四、名色（nāmarūpa）；五、六根（salāyatana，sadāyatāna）；六、触（phassa，sparśa）；七、受（vedana）；八、爱（tanhā，trshnā）；九、取（uPādāna）；十、有（bhāva）；十一、生（jāti）；十二、老死（jarāmaranam）。

[[11]](#_11_39) 见《佛本行集经》（The Buddhacarita）第十四卷。

[[12]](#_12_39) 此节巴利原文是：Nānañ ca pana me dassanam udapādi akuppa me ceto-vimutti ayam antima jāti natthi dāni punabbhavo。

[[13]](#_13_39) “如是知，如是见”（evam janato evam passato），是大小乘佛典中常用的套语之一。且不论它的编者们是否像我们如今在认识论中所说的一样明白“知”与“见”之间的差别，但这种并列是颇有意义的。他们必然曾经意识到，单用“知”之一字描述开悟时所得的那种知识，不但效用不著，而且亦嫌不足。“见”或“面面相觑”一词用在此处，目的在于指呈此种认识的极其直接、明白而又确实的性质。正如曾在别处述及的一样，佛教在这种认识的层次方面，所用术语特别丰富。

[[14]](#_14_37) 此处所引一节文字的巴利文原文如下：Tassa evam jānato evam passato kāmāsavāpi cittam vimuccati bhavāsavāpi cittam vimuccati avijjasavapi cittam vimuccati，vimuttas mim vimuttamit ñāmam hoti. Khina jāti vusitam brahmacariyam katam karaniyam naparam itthattāyāti pajānāti.

[[15]](#_15_33) 见大卫滋所译《梵动经》（The Brahmajala Sutta）第四十三页。

[[16]](#_16_31) 这些问题：世间有常？世间无常？世界有终？世界无终？（见《布吒婆楼经》）

[[17]](#_17_29) 参见《法句经》第三八五偈：“无此无彼岸，两者悉皆无。无畏无系缚，是谓婆罗门。”

[[18]](#_18_29) 原文见《尼波多经》（Sutta-nipāta）第七二〇偈：Sanantā yanti Kussobbhā，tunhi yāti.

[[19]](#_19_29) 这一段引文见于《中部》中的《分别六界经》（Dhātuvibhangasuttam），原文是：Asmiti bhikkhu maññitam etam；Ayam aham asmiti maññitam etam；Bhavissam ti maññitam etam；Na bhavissan ti maññitam etam；Rūpi bhavissan ti maññitam etam；Arūpi bhavissan ti maññitam etam；Saññi bhavissan ti maññitam etam；Asaññi bhavissan ti maññitam etam；Nevasaññi-nasaññi bhavissan ti maññitam etam.

[[20]](#_20_27) 见《中部》第二十二经。

[[21]](#_21_27) 参见《尼波多经》（亦译“经集”）第二十一偈：“我做了一个构造良好的筏子，世尊如是说，我已得度涅槃，已经得达彼岸，已胜烦恼洪流；筏已无用；是故，如你愿意，那就下雨吧，哦，天！”

[[22]](#_22_27) 在此，我将“法”（dharmas）之一字留而未译。因为，这个“不可翻”的术语，有的表示“正义”，有的表示“道德”，有的表示“性相”。众所周知，这是很难翻译的词儿。小国的译经师一律将它译为“法”字，随处通用，不管其上下文意为何。就此处而言，这个“法”字，可指“善行”，可指“既定的道德规则”，甚至可指“任何被认为能生善果的宗教教理”。《楞伽经》第一品中述及超越法与非法的话“Dharmā eva prahātavyāh prāgevādharmāh”并加解释说，这种分别出于妄认是与非的二元性，其实其中的一个只是另一个的反影而已。你对镜而观，见到镜中有一影像，认其为真，将那个影像看作是你自己而不是别人。如此观待世界者对此世界可得正见，“ya evam Pasyati sa samyakpasyati”。实在说来，当他得一行三昧（ekāgra），就可体会到名为“加来藏”（the Tathagatagarbha）的内智自显的境界（svapratyātmaryajñāgocara）。在这示例中，“法”（dharma）与“非法”（adharma）乃是“有”（sat）与“无”（asat）或“肯定”（asti）与“否定”（nasti）的同义语。由此可见，舍弃法与非法（dharmāharmayoh prahānam），就是泯除错综复杂的二元性。从哲学上来说，这种舍弃，就是与绝对合一，而从道德上来说，就是超越善与恶或是与非。此外，亦可与《尼波多经》第八八六偈做一比较，彼偈认为此种二元性系由虚妄的哲学推理而来，“Takkañ ca ditthisu pakappayitvā，saccam musā ti dvayadhammam āhu”。

[[23]](#_23_25) 此段引文节自《中部》第二十二经。并见《相应部》第十二经。

[[24]](#_24_25) 关于这个故事的佛教本子，见《妙法莲华经》第四品及《金刚三昧经》第四品（中译本）。

[[25]](#_25_21) 见《相应部》第六十五经《龙象经》（Nagara），亦见《文殊所说般若经》。我们可在这部经中看出，佛陀说了一个挖宝的比喻之后，说到了一个人，此人在听到人们愉快地谈到他曾去过的古城和村落时，感到喜不自胜。听人讲述《般若经》而得解了其意的人，亦有此种愉快之感，因为他在过去世中曾在佛陀座前听闻此法。解了“般若”之理是一种宿世记忆，如与此处所述的开悟之说关联起来看，可有高度的启示性。导入悟境可由有一种回乡或念旧之感，《凯那奥义书》（The Kena Upanishad VI，50）的作者亦有难以误解的记述：现在说到自我：似有某种东西打入意识而意识忽然忆起——此心此境显示了自我之知的觉醒。种德婆罗门（sonadanda）明白了佛陀所讲的真正婆罗门的特性之后说道：“啊，好极了，瞿昙，好极了！正如有人树立既倾之物，或出秘藏之宝，或以光除暗，使有眼者皆得见外形——敬爱的瞿昙，今以种种譬喻示我以至真之理，亦复如是。”

[[26]](#_26_21) 见科威尔（E. B. Cowell）所译《佛本行集经》（Buddhacarita）第一三一至一三二页。

[[27]](#_27_21) 见勒夫曼版（Lefmann’s edition）第二八九页。

[[28]](#_28_19) 见《中部》第一卷，第二十六经《罗摩经》（Ariyapariyesana-sutta）。

第三篇  
 禅的历史  
 ——从初祖达摩到六祖慧能



所谓禅宗，乃是中国人的心灵产品，或者是中国人对开悟之教所做的一种精心诠释。因此，我们如欲叙述禅的历史，就某些方面而言，最好的办法不是前往印度，而是待在中国，研究中国人的心理和哲理，探讨禅之所以能在这个天府之国发荣滋长的环境，而不忘它是开悟之教的一种实用的解脱。

本文的主旨，不是想为禅宗的历史做一个完全合乎批判精神和科举要求的采究；因为这种工作必须先对佛教在中国的发展情形有相当的认识才行。然而，就我所知，读者欲求与这方面有关的教本，仍不可得。因此，本文的主要目的，在于先使读者认识传统的禅宗历史——在日本和中国的信徒中传播的禅宗历史。有关它的批判研究，等到读者对这个工作有了若干程度的准备之后，再行继续。

禅在传入中国之前，它在印度的传统起源，就以禅籍所载而言，因其与传说混而不分，故而也就难以从它求得可靠的事实真相了。对于尚未有人从事批判性研究工作的时期，尤其是在宗教方面，一切皆以批发的方式全盘信受的时代，如今要想求得与事实有关的东西，自然是不可能的了。如今要想揭开禅宗在印度的起源之秘，除了以通常合乎逻辑的办法从大乘佛教的发展史中撷取已知的事实之外，也许已经太迟了。实际说来，所谓禅宗，正如已经讨论过的一样，乃是中国人的心灵产品，或者是中国人对开悟之教所做的一种精心阐释。因此，我们如欲叙述禅的历史，就某些方面而言，最好的办法不是前往印度，而是待在中国，研究中国人的心理和哲理，探讨禅之所以能在这个天府之国发荣滋长的环境，而不忘它是开悟之教的一种实用的解说。

不过，对于这个论题做如此的处理，有些学者也许会反对说：假如禅宗是一种佛教的话，或者，正如它的信徒所宣称的一样，是佛教的核心的话，那它就不能自外于一般的印度佛教史了。此话诚然不错，但就事实而言，如此的禅却非印度所曾有过——这也就是说，就吾人现今所见的禅而言，印度是从未之见的；因此，如果我们想到中国之外去追溯禅的起源和发展情形的话，唯一可行的办法便是我在此前几篇文章之中所循的一种。这也就是说，我们必须把禅视为中国人对于一切佛典悉皆弘扬（对大乘佛典最为热切，小乘佛典偶亦述及）的开悟之教所做的一种解说而予以考量。此种开悟之说随着时代的发展稳定地成长，不仅掌握了佛弟子的心向，同时也控制了整个佛教思想的发展路线；使得瞿昙成为佛陀，成为大觉世尊的，难道不是由于开悟么？追随佛陀的足迹，达到究竟解脱的目标，难道不是佛教的宗旨么？但是，中国的佛教徒[[1]](#_1_54)或开悟之教的拥护者，无意生吞活剥印度的佛教。因此，中国人以其实际的想象力创造了禅宗，并尽其所能地使它作了合乎他们本身宗教要求的发展。

如果我们将已是成熟产品的禅拿来与刚开始在佛教中展开的开悟之教做个比较的话，我们当可发现这两者之间存在着一个似乎难以通过的鸿沟。但是，不用说，这是可以想见的。现在，且让我们看看下面所述的事实。佛陀开悟之初，曾经有些怯于向人揭示成佛的整个奥秘，认为他的弟子尚无足够的能力追随他所走过的每一步。他在开悟之后所得的第一个感觉，几乎统贯了此后他在人间的整个余年。情形是这样的：他所证得的无上正等正觉，对于继他踪迹追求它的有情众生而言，几乎是一种可望而不可即的目标；因此，如果他向他们揭示此种大法的奥秘了，他们不但不能完全领会，反会因他们本身的缺陷而使大法受到亵渎。他在开悟后岂不是曾想即入涅槃么？尽管接受了梵天的劝请，但他整个的余年似乎一直都受着此种感觉的控制——他勉为其难地揭示了他的整个最内自悟境界（《楞伽经》称之为自觉圣智或自证圣智）。事实上，佛陀本可亲自将他所证的东西毫无保留地传给他的所有弟子，但《阿含经》或《尼柯耶》给我们的印象却是：他实在是很不愿意那样做。至少，这是初期经典执笔人对他们的祖师所要呈现的情形，假如此点没错的话，可见开悟这个观念在小乘经典中没有得到充分而又明白的开展，以致未能达到使我们一望而知的程度，就很显然了。但是，正如我曾指出的一样，此一观念只是浅浅地埋藏在其他次要的观念之中，因此，只要以逻辑学和心理学的办法，顺着经中所述的佛陀开悟的事迹追踪下去，即可使它显示出来。

初期的经典执笔人，将在心理学方面亦属无我论的“四圣谛”“因缘观”或“八正道”视为佛教的中心教说。但是，我们只要从哲理与禅的观点思索一下佛陀的生活及其成佛的究竟原理，就会情不自禁地把他的开悟经验视为佛教最有意义、最为紧要且最有成果的部分。因此，佛陀真正想要传给他的弟子的，就不得不说是开悟之教了——尽管小乘学者将他所传的一切解释为或理解成所谓的“原始佛教”。但是，只要佛教在印度流行，它的这个中心观念就仍然如故；这也就是说，这样的观念是在绝大多数的大乘经典中发展而成的。只有在菩提达摩将它传至中国之后，这个观念才在那儿生根，成长为我如今所特指的佛教禅宗。因此，适当地说，或以其狭义的意义而言，我们也许还是把禅视为在中国发端的东西为最妥当。对于形式如此纯粹的禅而言，印度的土壤未免过于虚玄、太富浪漫的想象，自是不适于它的成长了。

尽管佛陀的教说以证得佛果或阿罗汉果为其最高的目标，但佛陀本人非常实际，总是与生活的事实保持着密切的关系，因而在他的日常说法中总是坚持以戒律节制生活。并且，对于必须体验而无法解说的开悟内容，他也没有以理智的方式或玄学的办法加以揭示的欲望。他一直不厌其烦地强调自证的意义，因为涅槃或开悟的境界，必须透过个人的努力才能在个人的内心之中证得。所谓“四圣谛”“因缘观”乃至“无我论”，只是实现佛徒生活目标的一种知识上的指标；这一类教说，除非最终能够达到开悟的目的，否则，便没有任何实际的意义可言。

佛陀从来没有认为他的弟子会把他的整个教说重点完全放在此等知识的组合上面，因为，这些东西如果没有内在的精神加以支持，单凭它们的本身是不能自立的。“八正道”本是踏上开悟之道的一种修行指标，而佛陀本人亦有如此的看法。对于他的教义不能作更深一层的透视，因而只能看出它的道德意义的人，多半将它视为一种伦理的教化，除此之外，别无所有。他们将佛教视为哲学上的一种实证论，而将它的同袍（僧伽）看作是一种持戒苦修的团体。他们赞美佛陀，说他是一种科学宗教体系的创立者，没有一般宗教常见而且烦琐的灵魂迷信。但我们之所以有更佳的认识，乃因为这些评论与佛陀的教说并不完全一致，因为它们只是反映它的一个方面，对它的整个内容并未做一个深且广的透视。这些评者如能接受上述各种考索，并将禅那的修习视为佛教的精神所在，他们方可说是与这个目标接近了一些；但是，纵使是这种禅那，也只是一种精神的锻炼，须加实修，才能为最后涅槃境界的体会铺路。单是禅那本身，并不足以使佛教有别于佛陀时代存在于印度的其他各种哲学宗教体系。因此，把禅视为开悟之教（此系佛教之所以存在的理由）的具体表现，还得俟诸大乘运动的崛起，而当这种运动由菩提达摩传入中国之后，它才成长成吾人如今所知的佛教禅宗。

## 一、禅是佛教的最内心髓

有关禅在印度起源的传说故事，大致如下：一天，释迦牟尼在灵鹫山对他的弟子说法。但他却没有运用冗长的言辞去解释他的论点，只是在大众面前举起一束由他的一位在家弟子献给他的鲜花。他一句话也没有说。没有一个人明白佛陀此举的意义——除了年老的摩诃迦叶尊者。他也没有说什么，只是向他的导师静静地微笑，好像他已充分地体会到了大觉世尊这种虽然沉默无言，却又极为雄辩的教旨。佛陀见了，随即亲开金口，庄重地宣布道：“吾口有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶！”

正统的禅徒大都盲目地把这个故事视为禅道的起源，认为，这里面不但揭示了佛陀的心灵，同时也开示了佛教的秘密。禅既被称为佛教的最内心髓，同时又从佛陀直接传给他的大弟子摩诃迦叶，它的信徒自然也就重视这种在师徒之间的授受的特殊情况了。大体而言，我们知道摩诃迦叶继承了佛陀的宗教领袖之职，但是，关于他在禅的方面所得的教外别传，在如今现存的印度佛教文献中，却找不到相关的历史记述。然而，这个事实在公元1029年由李遵勖所编的一部名叫《天圣广灯录》的中文禅书中，却有特别的记述，就吾人所知者而言，可说是有史以来的第一次。此外，在公元1064年由契嵩所辑的《传法正宗记》中，亦有记述，且有订正，但只述及这个，故事有欠历史的真实性。公元1004年出版的《传灯录》，是现存禅史中最早的一部，但它的执笔人却没有记述有关佛陀传禅的任何特殊事件。由于所有一切早期禅宗史料皆已散失，我们目前也就没有办法确定禅在中国的传承究竟始于何时了。可能的情形也许是：它在禅徒之间开始被谈到的时间，也许是佛教已在中国建立了良好的基础之后，亦即公元8世纪的时候了。

那时必然已有某种需要，为了禅宗的法系编造一种传说。因为，当禅宗的势力愈来愈大时，当时已经存在的其他各宗自然免不了会嫉妒它的风行和影响，因而攻击它，说它没有公认的记载可以证明它直接传自佛教的教主，而这正是禅宗的信徒所自称的。这种情形，尤其是在禅者轻视经论教义时，尤为显然，因为他们认为，禅的究极威权出自个人自己的亲身体验。关于此点他们显得确实非常出色；但他们总不能过于吹求、过于自恃，总不能完全不顾事实佛教的权威。因此，他们总得找出某种记述，证明佛陀将禅法传给摩诃迦叶，复由摩诃迦叶辗转相传而至第二十八代祖师菩提达摩，而达摩来到中国传法，遂成为中国禅宗的初祖。于是，西天、印度二十八代祖师的传法系统，由禅宗的史家建立了起来，而其他诸宗所说，自教主而下，只有二十三或二十四代祖师而已。这些史家为了禅之从佛陀特别传给摩诃迦叶立系时，他们觉得必须将从第二十三或二十四代祖师到他们所说的第二十八代祖师菩提达摩之间的空隙填补起来。

从现代的批评观点来说，只要禅的本身真实不虚且有其持久的价值，无论它是由达摩创于中国，还是由佛陀创于印度，悉皆无关宏旨。又从尝试以科学方式确定禅宗发展渊源的历史观点来看，重要的一点，只是在印度的大乘开悟之教与它被中国人用于实际人生的实用之间找出一个理则上的关系；至于禅徒所建立的达摩之前的印度传法系统，不论那是什么，均皆无关紧要。但是，禅一旦形成了一个独立无倚的体制，不但有它的特殊外貌，而且有它的史实可稽时，它的历史学家便有必要追溯它的完整传法系统而不能有所中断了；因为，正如我们将要见到的一样，在禅宗的里面，禅徒所得的悟境是否真切或是否合乎正宗的标准，必须得到老师的适当证明或印可（abbhanumodana），这是极为重要的一点。因此，正如我所认为的一样，只要禅是印度的开悟种子在中国土壤之中长成的产物，印度的教外别传系统就没有建立的必要——除非像我在前面几篇文章中尝试的一样，以一般的逻辑方式加以建立。

被禅宗门徒视为正宗传法系统的二十八代祖师，约如下列：

（一）尊者摩诃迦叶（Mahākāśyap）。

（二）尊者阿难（Ānanda）。

（三）尊者商那和修（Śanavāsa）。

（四）尊者优婆鞠多（Upagupta）。

（五）尊者提多迦（Dhritaka）。

（六）尊者弥遮迦（Micchak）。

（七）尊者婆须蜜（Vasumitra）。

（八）尊者佛陀难提（Buddhanandi）。

（九）尊者伏驮蜜多（Buddhamitra）。

（十）胁尊者（Bhikshu Parśva）。

（十一）尊者富那夜奢（Punyayaśas）。

（十二）尊者马鸣（Aśvaghosha）。

（十三）尊者迦毗摩罗（Bhikshu Kapimala）。

（十四）尊者龙树（Nāgārjuna）。

（十五）尊者迦那提婆（Kānadeva）。

（十六）尊者罗睺罗多（Ārya Rāhulata）。

（十七）尊者僧伽难提（Samghanandi）。

（十八）尊者伽耶舍多（Samghayaśas）。

（十九）尊者鸠摩罗多（Kumārata）。

（二十）尊者阇夜多（jaypta）。

（二十一）尊者婆修盘头（Vasubandhu）

（二十二）尊者摩拿罗（Manura）。

（二十三）尊者鹤勒那（Haklenayaśas）。

（二十四）师子尊者（Bhikshu Simha）。

（二十五）尊者婆舍斯多（Vāśasita）。

（二十六）尊者不如密多（Punyamitra）。

（二十七）尊者般若多罗（Prajñātara）。

（二十八）尊者菩提达摩（Bodhidharma）。

禅学史家为了与禅系“教外别传”的观点取得一致起见，甚至将此传法系统扩大而至释迦牟尼之上；因为，据早在原始佛徒之间流行的传说，在本劫（the present kalpa）之佛释迦牟尼之前，至少已有六位佛陀；而这六位佛陀各皆有“传法”偈留传下来，如今被保存在禅宗的史书之中。这过去六佛既然皆有传法偈留存，那么，介于释迦牟尼与菩提达摩之间的这些祖师又怎能例外呢？或者，他们之中如有任何一位曾有任何偈子的话，那么，其余各位又为何不可以有呢？因此，他们不但各有传法偈留传下来，而且在传法之前悉皆冠以如下的语句：“吾以正法眼藏密付于汝，汝当护持。”毫无疑问的是，所有这些，都是由早期禅史执笔人发挥高度史实想象而来的虚构产物，不用说，显然是因为受到崇拜正统信仰的过度热心鼓动而致。

据《正传录》（The Records of the Right Tnansmission）的作者说，这些祖师偈语的译者是北魏的支强梁楼和东魏的那连耶舍，前者来自中印，后者来自高附。他俩所著的《传法正宗记》（The Account of Succession in the Law），在列朝的迫害之后散失，但有关这些祖师的故事，却也被至少两本书——《宝林传》和《神州集》——引用下来，而这两本书都成于《传灯录》之前，都曾提及这两位译者。但这两本书也在宋朝的契嵩去世之后便失踪了，如此一来，《传灯录》就是最古的禅宗史书了，而二十八位祖师及其传法偈子也都详细地记在这本书中。

先从六位古佛的传法偈中引用两偈为例，其中第一位佛陀毗婆尸（Vipaśyi）佛偈曰：

身从无相中受生，犹如幻出诸形象。

幻人心识本来无，罪福皆空无所住。

在释迦牟尼佛前面的一位佛陀，亦即第六位佛陀，名叫南无迦叶（Kāśyapa），他的传法偈是：

一切众生性清净，从本无生无可灭。

即此身心是幻生，幻化之中无罪福。

本劫的一位佛陀释迦牟尼命令摩诃迦叶为正法的传持者时，说了如下的偈子：

法本法无法，无法法亦法。

今付无法时，法法何曾法？

第六祖提多迦尊者的传法偈是：

通达本心法，无法无非法。

悟了同未悟，无心亦无法。

第二十二神摩拿罗尊者的传法偈是：

心随万境转，转处实能幽。

随流识得性，无喜亦无忧。

从上面所举各偈看来，我们可以看出其中的敬义含有印度大乘佛教的一般特色。正如我曾说过的一样，就佛教教理的一面而言，禅的本身并无任何特别的东西可以提出；它的存在理由在于它是一种精神体验，而不是用概念综合而成的一种特殊的哲学或教条体系。只有在大乘佛教的思维观想化为实际生活事实且成为个人内在生命的直接表现时，这才有禅。但这种转化，直到佛教传入中国，并在那里得到实践力行、不愿生吞印度传统的中国人的哺育，才有所成。所谓的“祖师传法偈”中所继承的那种思想方式，没有引发中国人内心的共鸣，而当他们一旦契入了这种思想之后，他们便欲以他们自己的做法加以表现：他们要以自然的方式加以生活化，而不是将它当作一种与本身的心性毫无关系的外来洋货予以窝藏。

菩提达摩给他的弟子完全印证之后，据传说了如下的一个偈子：

吾本来兹土，传法救迷情。

一花开五叶，结果自然成。

这里所说的“结果”，正是达摩预言禅在中国将可得到充分的发展而产生的“五叶”，一般认为是指禅到达摩之后发展而成五脉，得到公认而为佛教的一支，且有其本身的信息。此处所引的这个偈子，到底是达摩亲口宣说的一个预言，还是出于六祖慧能以后的一位禅学史家之手，我们现在无法加以考证。但可以确定的一点是，从历史的发展来说，达摩之教传至中国，大约两百年后，才适应中国的水土，为中国人所吸收同化，并以最宜于中国人民性情的办法表现出来。禅，就我们今日所见的形态而言，除了中国之外，不可能在任何别的地方成熟。印度的气氛实在太虚太玄了，或者实在太过纵情于神秘的想象了；那是唯识，真言，华严，三论（空宗或中观）一诸宗的国度。至于禅宗，则非另一种心窍不可：既已深深浸润于老庄的思想和感性之中，又不离于日常的生活细节。超然、洒脱，具有某种程度的实际气质，然而又有一种均衡、稳健的性情——所有这些，都是禅发展到今天这个样子所不可或缺的条件。这也就是说，大乘佛教，例如龙树菩萨和马鸣大士所弘扬的大乘精神，以及《维摩经》与《般若经》等经，尤其是《楞伽经》中所阐发的大乘教义，如果没有中国的天才加以助成的话，像我们如今所说的禅，根本就不可能出现在这个世界上。

在此略举几个具体的例子，借以表明印度人与中国人用以举示禅理的办法究竟有怎样的差异，也许不算完全离题。正如我一再复述的一样，佛教——不论是原始佛教还是已有发展的佛教——乃是一种追求自由和解脱的宗教，因此，学佛的最高目的，就是解除精神上的可能束缚，以使它能够毫无拘束地依照本身的原则发挥作用。这话的意思可用“无住”或“无著”（apratishtitacittam）一词加以指称。这种观念，就其在于解除理智与情感上的死结而言，可说是消极的，但其中的感受却是积极的。因此，只有精神恢复其本来作用时，最后的目的才能达到。精神自知其本身的作用方式，因此，我们所能和所需去做的工作，只是消除吾人的无明所加在它身上的一切障碍。因此，“放下”两字，才成为佛教中反复出现的一个用语。

关于这种观念的打入，印度佛教的办法是：

世尊因黑氏梵志（婆罗门僧人）运神力以左右手擎合欢、梧桐花两株来供养佛。佛召云：“仙人！”梵志应诺。佛日：“放下着！”梵志遂放下左手一株花。佛又召云：“仙人，放下着！”梵志又放下右手一株花。佛又召云：“仙人，放下着！”梵志日：“世尊，我今两手皆空，更教放下个什么？”佛曰：“吾非教汝放舍其花。汝当放舍外六尘，内六根，中六识一时舍却。无可舍处，是汝免生死处。”

与佛陀这番虽颇平白但仍不免有些绕路的谈话相比，下面所录的赵州[[2]](#_2_50)和尚之例，则较直接、明白，以一种绝不含糊的态度处理了这个问题：有僧来问：“一物不将（带）来时如何？”赵州立即答道：“放下着！”僧云：“已是一物不将来，放下个什么？”赵州说：“恁（那）么则担取去！”禅师们喜欢运用矛盾语，而这里赵州所说的话便是一个典型的例子。

解脱的问题固然非常重要，但更为重要的一个问题是：“什么或如何是佛？”这个问题一旦得到了解决，佛教的服务便算到家了。印度哲学家对于佛的想法是怎样的呢？有一位老太太，与佛同生，住在城东，但她不愿见佛，每见佛来，即便回避。但她不论怎样回避，总是见到佛陀，遂乃以手掩面，但仍然在手指缝中见到佛陀！这个故事不但很美，而且颇富启示性。下面是禅者应对这个问题的办法。有僧问马祖的弟子齐安禅师云：“如何是本身毗卢遮那佛？”这位禅师说道：“与老僧过净瓶来！”该僧将净瓶拿来了，这位禅师又叫他将它放回去。这僧将净瓶放回了，但因他的问话还没有得到这位禅师的答复，遂又问道：“如何是本身毗卢遮那佛？”这位禅师表示惋惜地说道：“古佛过去久矣！”

上面所举的两个例子，已经足以表明中国人的心灵运用与印度人有多么的不同了。

## 二、初祖达摩

禅宗的历史始于达摩西来（公元520年）。他带着一个特别的信息来到中国，而这个信息是：

教外别传，

不立文字，

直指人心，

见性成佛。

上面所引的四句话，描述了禅宗的教学原则不同于当时中国已有的其他各宗，但这四句话本身并非出于达摩本人，而是后人归纳写出的。它们的真正作者究竟是谁，由于没有明确的资料可以考证，所以也就无法奉告了。有位名叫宗监的佛教史书执笔人，从天台宗的观点编了一部题为《释门正统》（公元1257年）的史传，将这几句话的作者归于南泉普愿；这个公式可能发端于马祖、百丈、黄檗、石头以及药山等人活跃于江西和湖南的时候。打从那时起，它们就被视为禅宗独有的特色了，而将这种精神打入中国佛教徒心中的，则是达摩。当时的中国佛教徒，一方面放弃了哲学的推理，另一方面却也习起禅来了。他们还不知道禅宗的直指法门：直接透视开悟的真理而证佛果，不需经过学者所定的许多预备阶段。

如今，有关达摩的活动情形，只有两个出处。其一是唐代道宣所编的《续高僧传》（公元645年），这里面有关他的记载，算是最早的了。道宣是一位学者，同时也许是中国律宗的创立人，但他活在由六祖慧能领导而这个名为禅宗的新派运动尚未成熟之前；他在写这部《续高僧传》时，慧能才9岁。另一个出处是由宋代的道原所编的《传灯录》（公元1004年）。道原是一位禅僧，而他这部禅录又是写于禅宗完全被公认为佛教的一个特别支派之后，故而这部书中也就含有禅师们的许多言行了。他经常引用一些较早的禅宗史料，作为他的依据，但可惜的是，那些东西都已散失了，因此，如今的我们也只知其名了。

不用说，有关达摩生平的这种记述，自然会有若干不同的地方，前者作于禅宗尚未完全发展成一个独立的宗派之前，而后者则出于一位禅师之手。在前者之中，这位禅宗的创立者达摩所得的待遇，跟其他各方面（例如译经、注释、持戒、习禅、神通等）的杰出僧侣并无两样；在这样一部史传中，达摩自然不能占据高于其他“高僧”的任何突出地位。他只是被当作“禅师们”之一加以描述，并未说明他的禅观与小乘信徒所习的那种旧有的传统禅观究竟有什么不同。

道宣未能明白达摩禅的究竟意义——尽管他可以看出其中有些地方不似当时所谓的“习禅”。因此，学者们有时争论说，道宣所述的达摩传里并没有使其配称中国禅宗初祖的禅，是以，达摩不可能像禅宗门徒所宣称的那样被视为中国禅的第一位鼓吹者。但是，这种论证不仅对禅宗有失公允，对于道宣也有失公平，在禅宗尚未为大家所知之前，他怎会想到要写一部禅宗的历史呢？道宣不可能是一位预言性的历史学家。关于达摩的生平，尽管道原的《传灯录》中含有不少不足采信的东西，尤其是他来到中国之前的那一部分，但我们有理由相信道原所述达摩来到中国之后所做的一切大部分都是可信的史实。就这一部分而言，我们不妨以道宣补充道原的不足。偏向某个权威，牺牲另一个依据，而不衡量形成这些历史的史实背景，与公平裁判的精神是颇不相合的。

据道宣说，达摩留有不少著述或语录，显而易见，在他编著《续高僧传》时仍在流传，但从我们目前所见而言，这位禅宗创立者的唯一真迹，只是一篇短短的文章，道宣的《续高僧传》与道原的《传灯录》中皆有收录。彼人归于达摩的著述，尚有一些别的[[3]](#_3_46)，这些东西虽然颇有禅的精神，但大多为后人所伪造——除了我认为是他真笔的一篇：《安心谕》。加上另外一篇通称“四行观”的文字，共计只有两篇东西留传下来。虽然，我并不以为《四行观》是这位禅宗创立者留给我们的最佳著述，是可使我们直透禅的核心的代表作，但我仍愿将它当作中国禅宗初祖菩提达摩的最为可信的文章译介于此。

如前所述，这篇文章有两个版本，一个载于《续高僧传》中，另外一个收于《传灯录》中，两者虽有若干不同之处，但主要意旨并无两样。现在的问题是：哪一个版本比较原始？从编年记上来看，《续高僧传》的编辑时间早于《传灯录》，但后者却采用了较早的著述。我们既然无法确定被用文献的可靠性，那么，《续高僧传》的权威性也就不是绝对的了。因此，判断这两个版本的优劣，唯一有益的办法，便是先从文字上给它们来做一个比较，然后再看比较的结果对于二者的性质究竟有什么发现。我所比较的结果是：《续高僧传》的编者采用了保存于《传灯录》中的版本，而后者则较忠于原著——假如在这个版本之外仍有所谓的原著的话。作此结论的理由是：达摩的著述在道宣编著《续高僧传》之后显出了不少的改进之处；因为，他总得照他自己的旨趣编写他的书。达摩的著述经过如此编写之后，显出了一种较佳的格调；更加简洁、更得要领以及更为精练了。为了这个缘故，下面所取的版本是出自《传灯录》的文字，因为，该录的编者道原可有种种理由照录原著的文字。

法师者（菩提达摩），西域南天竺国大婆罗门国王第三子也。神慧疎朗，闻皆晓悟；志存摩诃衍道，故舍素随缁，绍隆圣种；冥心虚寂，通鉴世事；内外俱明，德超世表。悲悔边隅正教陵替，遂能远涉山海，游化汉、魏。忘心之士，莫不归信；存见之流，乃生讥谤。

于时唯有道育、慧可；此二沙门，年虽后生，俊志高远，幸逢法师，事之数载，虔恭咨启，善蒙师意。法师感其精诚，诲以真道；令如是安心，如是发行，如是顺物，如是方便。此是大乘安心之法，令无错谬。如是安心者：谓壁观[[4]](#_4_46)也。如是发行者：谓四行也。如是顺物者：谓防护讥嫌。如是方便者：遣其不着。此略序[[5]](#_5_44)所由云尔。

夫人道多途，要而言之，不出二种：一是理入，二是行入。理入者：谓藉教悟宗，深信含生同一真性，但为客尘、妄想所复，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教。此即与理冥符，无有分别，寂然无为，名之理入。

行入者：谓四行，其余诸行，悉入此中。何等四耶？一报冤行；二随缘行；三无所求行，四称法之行。

一、云何报冤行？谓修道之人，若受苦时，常自念言：我从往昔无数劫中，弃本从末，流浪诸有；多起冤憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟；非天非人所能见与；甘心忍受，都无冤诉。经云：逢苦不忧。何以故？识达故。此心生时，与理相应，体冤进道，故说言“报冤行”。

二、随缘行者，众生无我，并业缘所转；苦乐齐受，皆从缘生。苦得胜报、荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之；缘尽还无，何喜之有？得失从缘，心无增减；喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行也。

三、无所求行者，世人长迷，处处贪着，名之为求。智者悟真，理将俗反；安心无为，形随运转；万有斯空，无所愿乐。功德、黑暗，常相追逐；三界久居，犹如火宅，有身皆苦，谁得而安。了达此理，故舍诸有，息想无求。经云：有求皆苦，无求乃乐。判知无求，真为道行，故言无所求行也。

四、称法行者，性净之理，目之为法。此理众相斯空，无染无著，无此无彼。经云：法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故。智者若能信解此理，应当称法而行。法体无悭，于身、命、财，行檀舍施，心无吝惜。达解三空，不倚不著，但为去垢，称化众生，而不取相。此为自行，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀施既尔，余五（《金刚经》中所说“六度”）亦然。为除妄想，修行六度，而无所行。是为称法行。

此处所说的“二入”之教，显然出自《金刚三昧经》（The Vajrasamādhi-sūtra）[[6]](#_6_44)；而“四行”之教则是第二种“入”亦即“行入”的扩充。我们只要将相关经文引出做个比较，即可看出其中的关联：

佛言：“二入”者、一谓“理入”，二谓“行入”。“理入”者，深信众生，不异真性；不一不共，但以客尘之所翳障，不去不来。凝住觉观，谛观佛性：不有不妩；无己无他；凡圣不二。金刚心地，坚住不移；寂静无为，无有分别，是名“理入”。“行入”者，心不倾倚，影无流易；于所有处，静念无求；风鼓不动，犹如大地。捐离心我，救度众生；无生无相，不取不舍。菩萨心无出入，无出入心；入不入故，故名为“入”。菩萨如是入法，法相不空；不空之法，法不虚弃。何以故？不无之法，具足功德；非心非影，法尔清净。

读者将这两处文字做过一个比较之后，当可不难看出，达摩将他的引文做了一个极其重要、极其显著的更换——将经中的“觉观”换成了“壁观”。所谓“壁”，通常是指“墙壁”或“悬崖峭壁”，往往与“立”字合用，构成“壁立万仞”这样的词语，用以形容不可攀越的墙壁，或以象喻的方式表示一种坚定的态度，例如像磐石一般直立的不动明王（Acala-Vidyārāja）。达摩为什么要将觉醒或觉悟的觉字换成“壁”字，与显然毫无关系的谛观或观想的观字组成词呢？理由何在呢？这种奇异的结合至关紧要，因为它被如此运用，完全改变了它在上下文中所显示的整个意义。

《续高僧传》的编者道宣，在他对禅所作的说明中，称达摩的“大乘壁观”为他在中国所完成的一项最有功德的工作。达摩因此常被人称为“壁观婆罗门”。而日本禅宗曹洞派下的僧人，在面对墙壁坐禅时，便认为那是依照他们祖师的示范修行。但是，这显然是对“壁观”一词所做的一种浅解；因为，只是凝视墙壁，怎能会像道宣在他的《达摩传》中所暗示的一样，在佛教世界中造成一种革命性的运动呢[[7]](#_7_44)？像这样的一种天真修行方法，怎会在当时的佛教学者中引起那样激烈的反对声浪呢？在我看来，“壁观”一词含有一种远为深入的意义，必须从下引《传灯录》中一节文字加以理解才能明白，而这节文字则是引自一篇名为“别记”的较早文献：

祖（达摩）初居少林寺九年，为二祖说法，只教“外息诸缘，内心无喘[[8]](#_8_44)；心如墙壁，可以人道。”慧可种种说心说性，曾未契理。祖只遮其非，不为说无念心体。可忽日：“我已息诸缘！”祖曰：“莫成断灭去否？”可曰：“不断灭！”祖曰：“何以验之？”可曰：“了了常知，说即不得！”祖曰：“此是诸佛所传心体，更勿疑也！”

实在说来，这节文字综括了达摩教学之中所含的特别信息，故而，究竟什么是“壁观”的问题，我们亦可从它里面求得一个合适的答案了。所谓“壁观”，也许是他当时虚构的一个名称，而他的真正创造力，则含于“壁”这个字的创意之中。这是一个十分具体、十分鲜活的字，其中不合任何抽象和概念的东西。因此，道宣才特别称达摩之教为“大乘壁观”。他的“二入四行”里虽然没有什么特别的禅味，他的“壁观”之教却是使得达摩成为中国禅宗初祖的东西。

《释门正统》的作者把“壁观”两字解释为“没有客尘侵入”的心境。这话也许没错，但我们仍然不知这种认识的依据何在。他在心中想到“别记”所述的达摩对慧可说的话了么？不论情形如何，“壁观”一词的根本意义，必须到一位禅师的主观意识之中去求，这也就是说，必须到那种高度集中、绝对没有任何观念和感官形象的境地之中去求才行。如将“壁观”一词只当“面壁而观”加以理解，那将是一种十足的荒谬。身为中国禅宗开山祖师的达摩，由他所带来的“别传”信息，如果可在他的现存著述里面找到的话，那一定是在这个“大乘壁观”之中了。

除了这篇作品之外——这是达摩传下来唯一现存作品——我们还可从《楞伽经》《金刚三昧经》以及《能断金刚经》中，一窥达摩的中心教义。禅跟其他诸宗不同的地方，是没有可称为“根本经”的特别经典，让它的门徒作为主要教理的依凭。但达摩却向他的第一代弟子慧可推荐了《楞伽经》，因为，这部经中含有与禅关系极为密切的教理，故而其后的禅门学者相继探究[[9]](#_9_42)。至于《金刚三昧经》在阐释禅理方面的重要性，我们不难从达摩本人引用此经的情形得到理解，关于此点，前面已经指出了。

说到《能断金刚经》，绝大多数的人都认为它与五祖弘忍之前的禅没有关系；因为，最初将它介绍给自己门人的人，就是弘忍自己。而达摩本人对于这部在中国最吃香的佛典，连提也没有提过。但据慧能为《金刚经》所作序言（至今仍在）说：“自从达摩西来，为传此经之意，令人悟理见性。”假如此语不虚的话，那么，达摩在中国展开他的事业之初，对于此经至少亦可说有相当认识了，故而，从某一方面来看，此经与禅的关系亦比《楞伽经》与禅的关系更为紧要了。因此，认为《金刚经》到了弘忍和慧能之后才开始吃香的这种流行观念，必须修正。且不论情形究竟如何，《楞伽经》总是太高深了一点，很难作为通俗的教材，故而在禅越来越有势力和影响力的时候，终于逐渐被《金刚经》所取代了。作为佛教大藏《般若部经》之一的《金刚经》，它的教义不但相当单纯，且有某些地方与老庄的空寂无为观念，颇为相近，对于一般中国人而言，奉行它的性空之理并不为难；实在说来，这与中国思想的某些方面颇为一致[[10]](#_10_42)。

然而，对于禅者而言，所有一切文字著述，皆如指月之指，其本身真正能够教人自见自性的地方不多；因为这种“自见自性”的“见”，乃是必须由个人亲自努力才能达成的一种实践功夫，单靠语言文字的解释是无法达到这个目的的。所有一切经典，包括《楞伽经》《金刚三昧经》以及《能断金刚经》在内，对于真诚而又恳切的真理追求者，都不会有多大的帮助——假如他必须以他自己的赤手空拳去掌握赤裸的事实的话。此事只有在他运用他的全副精神努力，到他的内在意识自动从他里面开放时，始可办到，文字语言只有在指示路径的时候才有帮助，它的本身并不是禅所追求的目标。

菩提达摩在印度的早期生活，就《传灯录》中所述者而言，也许可以说是含有大量的虚构成分，但他的后期生活就不那么容易支遣开去了。这正是它补充《续高僧传》不足的地方，因为，此传虽出于一位优秀的史书编者之手，但此编者对于禅宗的未来发展却也并无所知。那么，据《传灯录》所载，这位第一号的大人物菩提达摩，在来到中国之初，曾与当时最伟大的佛教支持者梁朝的武帝见过一面，其见面的情形约如下述：

（武）帝问曰：“朕即位以来，造寺，写经，度僧，不可胜数。有何功德？”

祖（达摩）曰：“并无功德！”

帝曰：“何以无功德？”

祖曰：“此但人天小果，有漏之因；如影随形，虽有非实。”

帝曰：“如何是真功德？”

祖曰：“净智妙圆，体自空寂。如此功德，不以世求（不可以世间有为功德求之而得）。”

帝又问：“如何是圣谛第一义？”

祖曰：“廓然无圣！”

帝曰：“对朕者谁？”

祖曰：“不识！”

这个答案够简单，也够明白了，但这位虔诚而又博学的“佛心天子”，却没有抓住达摩整个神采里面所显示的精神。

达摩见这位皇帝再也无忙可帮了，便离开了他的统治区域，退隐到魏境的一座寺庙之中，静悄悄地面壁而坐，修习他那“壁观”法门，据说这一坐就是九年的时间，直到他以“壁观婆罗门”[[11]](#_11_42)知名于世。

一天，有位名叫神光的僧人拜见他，殷勤而又恳切地求他开示禅的真理，但他未予理会。但神光并不泄气，因为他知道，所有一切的伟大宗教领袖，莫不皆须经过许多痛苦的磨炼，才能达到他们立志追求的最后目标。一天晚上，他站在雪地上等待达摩给他开示，直到不停降落的积雪几乎到了他的膝部。

最后，这位祖师终于“顾而悯之”，并且

问曰：“汝久立雪中，当求何事？”

（神）光悲泪曰：“惟愿和尚慈悲——开甘露门，广度群品！”

祖曰：“诸佛无上妙道，文劫精勤，难行能行，非忍而忍。岂以小德小智，轻心漫心，欲冀真乘，徒劳勤苦？”

光闲诲励，潜取利刃，自断左臂[[12]](#_12_42)，置于祖前。

祖知是法器，乃曰：“诸佛最初求道，为法忘形。汝今断臂吾前，求亦可在。”因与易名曰“慧可”。

可曰：“诸佛法印，可得闻乎？”

祖曰：“诸佛法印，非从人得！”

可曰：“我心未宁，乞师与安！”

祖曰：“将（拿）心来与（为）汝安！”

可良久曰：“觅心了，不可得！”

祖曰：“我与汝安心竟！”[[13]](#_13_42)

越九年，（祖）欲返天竺（印度），命门人曰：“时将至矣！汝等盍言所得乎？”

道副对曰：“如我所见，不离文字，不执文字，而为道用。”（此节英译大意为：“真理超越肯定与否定，因为这就是它的动用之道。”——中译者。）

祖曰：“汝得吾肉。”

（比丘）尼总持曰：“我今所解，如庆喜（阿难尊者）见阿閦佛国——一见更不再见！”

祖曰：“汝得吾肉。”

道育曰：“四大本空，五阴非有，而我见处——无一法可得！”

祖曰：“汝得吾骨。”

最后，慧可礼拜，依位而立。

祖曰：“汝得吾髓。”[[14]](#_14_40)

达摩终于中国，可说“不知所终”；我们无法知道他在何时、何处以及如何离开人间。有人说他被他的对手毒死了；也有人说他渡过沙漠回印度去了；还有人说他渡海到日本了；可谓“众说纷纭”。但他们全都同意的一点是：他已很老了。据道宣说，他死时已有一百五十多岁了。

## 三、慧可、僧璨及弘忍的接棒

菩提达摩逝后，慧可（公元486年—公元593年）便成了佛教的主要代表人物。他在求教达摩之前已是一位饱学之士，不但精通中国古典经典，连佛教绝典亦颇通达。但他不论学习多少东西，总是不能满足；事实上，他似乎已有所悟，欲以此悟求达摩予以印证。他离开这位老师之后，并没有立即开始他的说法生涯，只是隐藏于低层社会之中。显而易见，他避免让人将他当作有智高僧加以追寻。但他见机而作，并没有忽视清静的说法。他真是韬光晦迹，不愿自我作秀。有一天，当他在一座庙门之前谈论佛法时，有一位饱学而又受人尊敬的住持法师在寺内讲经说法。奇怪的是，听众们悄悄离开了寺内那位受人尊敬的讲经法师，聚到了寺外这位衣衫褴褛且无庄严法相的街头野僧的周围。那位高僧对于这种情形极为气恼，向当局控告这位乞丐僧人妖言惑众，可被捕并治以死罪。慧可并没有为他的无辜作特别的辩护，只是“恬然委顺”，谓之“偿债”而已。此事发生于隋开皇十三年（公元593年），那时他已一百零七岁了。

据《续高僧传》的作者道宣说，慧可辩才无碍，直接自胸中流出，无学究之气，他在一座重要城市说禅之时，不出“杀文”境域的人，把他所说的法视为异端，是没有意义的邪说。其中有位名叫道恒的法师，身边有徒弟一千多人，听到慧可所说的话，立即对他采取了敌对的态度。他派了一名弟子到这位禅门代表那里，也许是打听他是怎样的人。这名弟子一旦得知这位所谓异端所讼的佛法后，心里深受感动，遂即皈依慧可，成了一名禅徒。道恒另派一名弟子去将先派的一名弟子叫回，但这第二名弟子也仿效了第一名弟子，一去便不再回。接着道恒又派了几个弟子前去，但结果令他颇为丧胆。之后，道恒碰到他所派出的第一位弟子，责问地说：“我用尔许功开尔眼，尔今反耶？”但他的这位弟子神秘地答道：“我眼本正，因师故邪！”据道直说：“恒遂深怒，密谋兴谤，致祖非法。”慧可遂因此遭到当局的迫害。

节自《续高僧传》的这个故事，与《传灯录》中所述的经过颇有不同，但两者都说慧可因了他的对手而殉道。毫无疑问的是，对于当时受过抽象玄理训练或习止观禅定或持戒守律的绝大多数佛教徒而言，菩提达摩及其第一代中国弟子慧可的禅道，一定让人有一些莫明其妙的感觉。那时，这两位禅门代表人物，必然曾经特别强调，真理须以个人内在意识觉醒，乃至不惜牺牲经论之中以种种方式阐述的经典言教，因为这些经论当时已经译出不少且在广为流传了。不用说，这点必然曾经激恼了保守主义者和拘泥经文的人士。

慧可跟达摩一样，也没有留下任何文字著述，虽然，我们可从他俩的传记中得知，他俩皆有语录传世，尤其是慧可的语录，还曾经过“分类”[[15]](#_15_36)。下面所引留传下来的片段，也许可使我们窥见二祖慧可禅道的一斑。有位姓向的居士写信向慧可请教曰：

影由形起，响逐声来。弄影劳形，不识形为影本；扬声止响，不知声是响根。除烦恼而趣涅槃，喻去形而觅影；离众生而求佛果，喻默声而求响。故知：迷、悟一途；愚、智非别。无名作名，因其名则是非生矣！无理作理，因其理则争论起矣！幻化非真，谁是？谁非？虚妄无实，何空？何有？将知：得无所得，失无所失。未及造谒，聊申比意，伏望答之！

对此二祖慧可以诗偈回示曰：

备观来意皆如实，真幽之理竟不殊！

本迷牟尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠！

无明智慧等无异，当知万法即皆如。

愍此二见之徒辈，申辞措笔作斯书。

观身与佛不差别，何须更觅彼无余？

继二祖慧可为三祖的，是僧璨。据《传灯录》记载，这对师徒的会面是这样的：

北齐天平二年，有一居士，年逾四十，不言名氏，聿来设礼而问曰：“弟子缠身风恙[[16]](#_16_34)请和尚忏罪。”

祖曰：“将罪来与汝忏！”

士良久曰：“觅罪了不可得。”

祖曰：“与汝忏罪竟。宜依佛、法、僧住。”

士曰：“今见和尚，已知是僧。未审何名佛、法？”

祖曰：“是心是佛，是心是法；法、佛无二，僧宝亦然。”

士曰：“今日始知罪性不在内，不在外、不在中间；如其心然，佛、法无二也！”[[17]](#_17_32)

祖深器之，即为剃发（为僧）。

自此以后他就“深自韬晦，居无常处，积十余载，人无能知者”。其所以如此的部分原因，是当时“当后周毁法”（迫害佛教）。至隋代开皇十二年（公元592年），他发现了一个堪作继承人的沙弥弟子，名叫道信。后者前来设礼道：

“愿和尚慈悲，乞与解脱法门！”

祖（僧璨）曰：“谁缚汝？”

（信）曰：“无人缚。”

祖曰：“何更求解脱乎？”

这节对话，使这位年轻的沙弥踏上了最后大悟的道路；其后，他在三祖下面继续接受锤炼若干年后，终于达到了彻悟的阶段。待到僧璨认为时机已经成熟时，便将中国禅宗初祖菩提达摩传下来的袈裟授给道信，作为正法传承的信物。

三祖僧璨死于隋炀帝大业二年（公元606年）。他毕生行踪虽多不明，但我们却可从他所著的一篇叫做“信心铭”的韵文中得观其思想的光辉，而这篇东西正是禅宗祖师解释禅道最为宝贵的贡献之一，今特译介于此：

至道无难，惟嫌拣择；

但莫憎爱，洞然明白！

毫厘有差，天地悬隔；

欲得现前，莫存顺逆！

违顺相争，是为心病；

不识玄旨，徒劳念静！

圆同太虚，无欠无余；

良由取舍，所以不如！

莫逐有缘，勿住空忍；

一种平怀，泯然自尽！

止动归止，止更弥动；

惟滞两边，宁知一种？

一种不通，两处失功；

遣有没有，从空背空！

多言多虑，转不相应；

绝言绝虑，无处不通！[[18]](#_18_32)

归根得旨，随照失宗；

须臾返照，胜却前空！

前空转变，皆由妄见；

不用求真，唯须息见！

二见不住，慎莫追寻；

才有是非，纷然失心！

二由一有，一亦莫守；

一心不生，万法无咎！

无咎无法，不生不心；

能由境灭，境逐能沉。

境由能境，能由境能；

欲知两段，原是一空！

一空同两，齐含万象；

不见精粗，宁有偏党？

大道体宽，无易无难；

小见狐疑，转急转迟！

执之失度，必入邪路；

放之自然，体无去住。

任性合道，逍遥绝恼；

系念乖真，昏沉不好。

不好劳神，何用疏亲？

欲取一乘，勿恶六尘！

六尘不恶，还同正觉；

智者无为，愚人自缚！

法无异法，妄自爱着；

将心用心，岂非大错？

迷生寂乱，悟无好恶；

一切二边，良由斟酌！

梦幻空花，何劳把捉？

得失是非，一时放却！

眼若不寐，诸梦自除；

心若不异，万法一如！

一如体玄，兀尔忘缘；

万法齐观，复归自然。

泯其所以，不可方比；

止动无动，动止无止。

两既不成，一何有尔？

究竟穷极，不存轨则；

契心平等，所作俱息。

狐疑尽净，正信调直。

一切不留，无可记忆；

虚明自照，不劳心力。

非思量处，识情难测！

真如法界，无自无他；

要急相应，惟言不二。[[19]](#_19_32)

不二皆同，无不包容；

十方智者，皆入此宗。

宗非促延，一念万年；

无在不在，十方目前。

极小同大，忘绝境界；

极大同小，不见边表。

有即是无，无即是有；

若不如是，必不须守。

一即一切，一切即一；

但能如是，何虑不毕？

信心不二，不二信心；

言语道断，非去来今！

禅宗到四祖道信（公元580年—公元651年）下面分成了两支，一支叫作牛头宗，以住在牛头山的法融禅师为首，一般认为不属于正统，其创立者殁后不久就销声匿迹了；另一支以弘忍为首，史家认其为禅宗第五代祖师，而后继续发扬光大的，就是此宗。弘忍去参见他的老师道信时，仍然是一个“小儿”，而他使他的老师感到高兴的，则是他在答复老师问话时的气度：

祖（道信）问曰：“子何姓？”

（弘忍）答曰：“姓即有，不是常姓。”

祖曰：“是何姓？”

（弘忍）答曰：“是佛性。”

祖曰：“汝无姓耶？”

（弘忍）答曰：“性空，故无。”

祖默识其法器。

这节对话中含有一个文字的游戏：作为姓氏的“姓”字与佛性的“性”字，两者皆读作xing。道信问他“姓氏”的“姓”，这个“小儿”却答以“佛性”的“性”，并以此种比喻法表现他的观点。

道信之见牛头宗的创立者法融，是一件颇有意义的事情，不但表明了他俩之间的观点差别，同时也表明了后者如何归向正统禅宗的情形。

唐代贞观时期，四祖道信得知牛头山有“异人”（不同凡辈的圣者），于是决定亲自寻访。道信来到山中，请问寺僧：“此间有道人否？”有僧答云：“此去山中十里许，有一懒融，见人不起，亦不合掌，莫是道人么？”道信遂更入山，“见师（法融禅师），端坐自若，曾无所愿”。道信遂问这位隐者：“在此做什么？”法融答云：“观心。”道信又问：“观是何人？心是何物？”法融对这个问题无言以对，心想，这位来客不同凡辈，遂起身作礼，请问他是何人，来自何处，结果发现，对方竟是他“影德滋久，冀一礼谒”的人物。于是，法融引导道信入一小庵，以便探讨佛法。途中道信因见庵周尽是虎狼之类，便举两手作骇怕状。法融见了说道：“犹有这个在！”四祖立即问道：“这个是什么？”这位隐者无话可答。隔了一会，四祖却在法融经常打坐的一块石头上作势写下了一个“佛”字，法融“观之竦然”。于是，四祖说这：“犹有这个在！”但法融不解其意，并殷切地请四祖讲述“真要”（佛教的究极数理）。四祖为他讲述了，法融便成了禅宗牛头派的创立者。

道信圆寂于高宗永徽辛亥年（公元651年），享年七十二岁。

五祖弘忍大师（公元601年—公元674年），与四祖道信是老乡，同为蕲州（今属湖北）人。他的庙宇位于黄梅山，常有五百门徒听他说禅。有人认为，他是第一个尝试依照《金刚经》的意旨解释禅宗信息的禅师。虽然，我对此种看法并不完全同意，理由已在别处提过，但我们不妨将五祖视为禅宗史上的一个转折点，到了六祖慧能手中，终于有了一个全面的开展。直到此时为止，禅门行者始终韬光晦迹、不求闻达，虽然一直努力耕耘、稳定前进，但总没有引起大众的注意。大师们不是退入无人问津的深山之中，就是隐在互不相知的尘寰里面。然而，宣布禅宗完全展开的时机终于来到了，而弘忍则是第一个在这方面为他的继承者慧能铺路的人。

除了上述正统祖师之外，尚有一些散布各处的禅的阐扬者，生活于第六、七世纪间。上面已经提及几位了，但这一类的人必然还有很多，然而，他们不是被人遗忘了，就是根本不为世人所知。其中以实志（圆寂于公元514年）和傅翕（圆寂于公元569年）最为著名；他们的生活情形在《传灯录》中被描述为“知名当时但未出世的禅门高僧”（或“应化圣贤”）。“但未出世”这个词语未免有些奇怪，它的确实意义很难明白。它通常被用以指称不在立案的寺院中占据任何要职的人。但在这个项目下，至少有一个人——智顗，不适于使用这种称谓；因为，他是隋代的一位伟大高僧，曾经占据一个颇有影响力的僧职。且不管那是什么，我们只要知道他们在禅宗史书上不属正统禅宗就是了。天台宗的信徒反对人们将他们的两位祖师慧思和智顗列入“知名但未出世的禅门高僧”之中。他们认为这两人是他们那一宗的伟人，在禅师的传记中不应受到如此的冷落。但从禅的观点来看，这种分类法是有理由的，因为天台宗除开它的形而上学之外，乃是发端于达摩禅宗之外的另一支流，如果采取更为实际的发展路线，或可形成我们今日所知的禅。但天台宗侧重玄学的一面而牺牲实践的一面，因此，它的哲人们经常与禅宗处于论战状态，尤其是与毫不妥协地指责意识推理、文字讨论以及研习经论的极端左翼更是势不两立。在我看来，天台宗可说是禅宗的一个变体，它的头几代开山祖师不妨加入禅师的行列之中——显然不能列入石头、药山、马祖、临济等人那一派正统禅系之内。

尽管六、七世纪另有一些禅系各求发展，但以达摩所传的一支，由于得到慧可、僧璨以及弘忍等人的不断接棒，显得最为成功，最有收获。到了五祖手下，慧能与神秀两派的分化，由于清除了若干无关紧要或未经消化的东西，助成了纯禅的更进一步的发展。慧能一派流传不息而神秀一派数传即止，证明了前者的禅与中国人的心理和思维方式完全相合。一直附着于达摩禅而至慧能禅上的印度成分，由接枝而来，并非中国精神所固有。是故，禅到慧能师徒手中，便因得到完全的建立而不再有任何东西可以阻碍它的自由发展，直到它几乎成了中国佛教世界的唯一统治力量。因此，慧能究竟如何成为弘忍的继承人？他与他的对手神秀那一派到底有什么不同之处？对于此点，我们必须细加观察。

## 四、慧能成为衣钵传人

慧能大师（公元638年—公元713年），唐代岭南新州人。他早年丧父，以砍柴出售供养他的寡母。一天，他在城中卖柴时，忽听有人诵读佛经，心中起了很深的感触，经询问那是什么经以及可从何处获得后，他终于有了想跟讲那部经的老师研读的渴望。那部经名叫《金刚经》，而讲它的老师则是主持蕲州黄梅道场的禅宗五祖。他设法弄得足够供养老母的钱，随后就动身上路了。

他走了大约一个月的路程才到黄梅，立即求见当时身为五百（亦说七百甚或一千）僧众之首的五祖弘忍大师。刚一见面，五祖就问：

“汝自何来？”

“岭南。”

“欲须何事？”

“唯求作佛。”

“岭南人无佛性，若为得佛？”五祖如此说。

但是这句话并没有难倒这位大胆的真理追求者，他立即答道：“人即有南北，佛性岂然？”

这使五祖暗自高兴，立即派他到后面的槽厂里去为大家做舂米的工作。据说他在碓坊里做这种操持杵臼的卑微劳作，做了八个多月，适逢五祖想要从他许多弟子中考选他的精神继承人（法嗣）。一天，他向大众宣布说：“汝等各自随意述一偈，若语意冥符，则衣、法皆付。”那时，“学通内外”“众所宗仰”“威皆推称”的上座神秀（圆寂于公元706年），作了一个偈子，表现他对佛法的观点，将它贴在禅堂外面的墙上。这偈子写的是：

身是菩提树，心如明镜台，

时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

凡是读了这偈的人，莫不大为感动，悉皆暗自认为，此偈作者必然中彩无疑。但到次晨他们一觉醒来，颇为意外地发现这首偈子的旁边又有了另一首偈子，而这首偈子所写的却是：

菩提本无树，明镜亦非台，

本来无一物，何处惹尘埃？

这首偈子的作者是一位微不足道的居士，他的大部分时间都用在为大众做舂米和劈柴等类的卑微劳作。他为人谦下、其貌不扬，谁也不曾把他放在心上，但正因为如此，这才使得大家更加激动地来看他对这公认的权威所做的挑战。但五祖不仅已在这位不露锋芒的居士身上看到了一位未来的人类宗教领袖，而且已经决定将衣钵传给他了。但五祖对这事有些顾虑；因为，他的徒众大都还没有明悟到能够看出这个舂米工慧能的偈子中究竟有些怎样深切的宗教体验：如果他当众将衣钵传给他，他们也许会对他不利。因此他向慧能传了一个暗号，要他在半夜时分到他的方丈室去，因为那时大家都已睡着了。就这样，五祖将他的衣钵传给了慧能，作为一种权威的象征，同时也印证了他那最高的悟境，并预言他们的宗教将有比以往任何时期都更光明的前途。接着，五祖劝他最好韬光晦迹一段时期，待到适当的时机来临，再出世作积极的宣扬，并说，由达摩作为信物传下的这件袈裟，传到慧能为止，不必再传下去了，因为禅到此时已经完全得到外界大众的公认，不必再以传授衣钵取信于人了。慧能当夜便离开了黄梅寺。

这段叙述因取材于六祖门人留下来的文献，故而难免对他有些偏向。假使我们有神秀及其门人留下的记录可供参考的话，此处复述的故事也许大为不同。事实上，我们至少有一个说明神秀与弘忍关系的文件可得，那就是出于他的一位在家弟子张说之手的铭文。在这篇铭文中，神秀被指为承嗣弘忍之法的人。由此看来，可知慧能的祖师权威在当时并非没有争论，或者，此种正统的争执，直到慧能一派后来在其他各派禅系之中确立它的威信，才得解决。可惜的是，这篇纪念性的文字未曾提出更进一步的情报，没有述及慧能与弘忍之间的关系，然而就上述各点看来，我们亦可得到若干可以说明禅宗发展历史的事实了。

第一，使慧能作为一个目不识丁的乡巴佬，与博学多闻的神秀打对台，有何必要呢？或者，慧能果真是一个目不识丁的文盲么？然而，他的讲道录《法宝坛经》中，却也含有一些引自《涅槃经》《金刚经》《楞伽经》《法华经》《维摩经》《弥陀经》以及《菩提萨戒经》的经文。难道这还不够证明他精通大乘经典这个事实吗？与神秀相较，他也许算不得一位饱学之士，但我们不难从他的生活故事中看出一些蛛丝马迹：有人在暗中作有计划的努力，使他显出比他本人更加不文的样子。且让我们提出一个问题：对于这种计划，我们在《坛经》编者的手下究竟能看出一些什么呢？在我看来，以这种对比的手法强调五祖座下这两位突出差异，同时也强调了禅不依附学识知解的真正性格。禅，假设确如它的信徒所宣称的一样，真是一种“教外别传”的话，那么，不识文字、不善推理的人，也就可以体会它了。如此，作为禅师的慧能，就显得更为伟大了。这似乎就是慧能何以被塑造成为一位过于不文的白丁，有时甚至被写成一位颇富戏剧性的文盲的原因了。

第二，祖师的衣钵，何以只传到慧能为止，而不再继续传下去呢？假如弘忍曾经劝他不要再传下去的话，那么，这种劝告的真正含意究竟是什么呢？说此衣钵对于拥有者会有生命的威胁，这就指出了一个事实：弘忍的弟子之间颇有争执，他们不是将此衣钵视为祖师权威的信物了么？可是拥有了它，又有什么物质上或精神上的好处可得呢？达摩之道至此已被信为佛陀的真传了么？这件袈裟果真因此就不再象征与禅的真理相关的任何东西了么？假使果真如此的话，那么，达摩当初宣布他身为禅师的使命时，他被视为异端而受到迫害了么？他被他的印度对手毒害的传说，似乎证实了此点。千言万语一句话：这个传授衣钵的问题，不但与禅道在当时其他各宗之中的地位具有深切的关联，同时，与它之较此以前更能掌握大众的心灵亦不无关系。

第三，不用说，弘忍传法给慧能时所示的那种守密情形，自然亦可引起我们的注意。让一个甚至尚未得受僧职的舂米工人，一跃而至一代祖师的地位，继承门徒数百的一代大师，虽然只是空名而已，但也不免是一个引起羡慕、嫉妒乃至怨恨的真正原因。然而，一个人假使真的开悟到足以接管精神领袖这种重要职位的话，难道师徒二人就不能联合起来努力抵御这些反对么？也许，纵使开悟了，也无法抵挡如此背理、如此深重的人类烦恼。但我却有一个情不自禁的想法：慧能的传记作者们企图使这个场景完全戏剧化。很可能的是我想错了，其中也许含有若干史实情况，但因现在没有可资参考的文献而被忽视了。

慧能逃离黄梅山的第三天，传法的秘密终于传遍了整个寺院，而一群以惠明为首的僧众，于焉出而追赶成了逃亡者的慧能，因为他已奉老师的指示悄悄离开他的师兄弟们了。当他在离寺已远的一条山道上被人追上时，他将衣钵掷在岩石上，说道：“此衣表信，可力争耶？如欲将去，任君将去！”

惠明竭力提取，感到其重如山。他停住了，犹豫了，敬畏得浑身发抖了。最后他说道：“我为法来，不为衣来。望行者为我说法，开导我的愚昧！”

于是，六祖说道：“汝既为法来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说明。”隔了一会儿，又对惠明说道：“不思善，不思恶，正与（这）么时哪（那）个是明上座（你尚未出生之前的）本来面目？”（此句亦有不作疑问句而作指呈语解者——译者。）

惠明听罢当下省悟了万法的根本真理，在此之前，他一直以为这个真理必须到外面寻找才能得到。他现在完全明白了，终于说出了“如人饮水，冷暖自知”的真实感受。接着，他在涕泪与汗水交流的情况下，非常恭敬地向六祖行礼问道：“上来密语密意外，还更有秘密意旨否？”

对于此问，六祖答道：“与汝说者，即非密也——汝若返照，密在汝边！”

且不论当时围绕慧能的历史环境究竟如何，可以确定的一点是：我们可在“亲见自己未生以前的本来面目”这句话中看到，这个新的福音信息终于开始发出了，一篇源远流长的禅史不但就此展开，同时也使慧能成了真正不愧接受祖师衣钵的人物。由此，我们可以看出，慧能为传统的印度禅展开了怎样的一种新境界、新面目。就语法而言，我们在他身上看不出任何佛教的色彩，这也就是说，他依照他自己所固有而又富于创意的经验，开辟了他自己表现禅理的道路。在他之前，禅的经验多少总得借助一些外来的语汇或方法，才能表现它的本身。“你就是佛”，“你与佛不二一”或者“佛在你心中”，这些说法虽然已够简明了，但因过于抽象、过于笼统，故而仍嫌过于沉滞，了无生气。它们里面虽然含有甚深的真理，但总是不够具体、不够生动，不足以将沉睡已久的灵魂从麻木不仁的状态之中唤醒。它们里面充塞了太多的抽象概念和陈腐气息。慧能那种单纯朴实的心灵，由于尚未受到知解和哲理的污损，故而能够当下直接体悟真理的精神。因此，他在处理问题时显示出了非比寻常的新鲜感。关于此点，稍后再加讨论。

## 五、禅宗的南北两派

弘忍在将大法传给慧能之后四年[[20]](#_20_30)（公元675年）圆寂，享年七十四岁。但慧能依照老师的指示，一直隐居在深山之中，直到若干年后，才展开他的传教工作。一天，他想他该入世为人了。那时他已三十九岁，时在唐代仪凤元年（公元676年）。他来到广州的法性寺，适逢一位饱学的印宗法师在那里讲《涅槃经》，遂停下来聆听。他看着几位僧侣在那里争论风幡动静的问题，其中一个说：“幡是不动的东西，是风使它飘动。”另一个说：“风与幡都是不动的东西，因此，说飘说动，都是讲不通的。”第三个说：“所谓飘动，是由若干因缘和合所促成。”而第四个则提出一个论点说：“这里根本没有飘动的幡子，只是风在自行活动而已。”这场争论越来越激烈，而就在这个时候，慧能走上前去插嘴说道：“既不是风动，也不是幡动，而是仁者心动！”这番话使得“一众悚然”，立即停止了这场激烈的争论。那位印宗法师学者听到了慈能所说的话，不禁大吃一惊，因为他的话实在太有权威了，太无争论的余地了。不久，印宗得知慧能是谁之后，立即将他请至上席，求他开示黄梅五祖之道。下面是慧能答问的大意：

我师并无特别指授，惟论见性成佛，不论禅定解脱。那是二法，不是佛法；佛法是不二之法。掌握这不二之法，就是禅的目标。佛性人人皆有，而见自佛性就是禅；但佛性不可分割，不可分为善之与恶，常与无常，色之与心，等等二元对立。见有二边，是因思想混乱。

佛性非善非不善，非常非无常，非色非心，是名不二。蕴之与界，凡夫见二；智者了达，共性无二。无二之性，即是佛性。

上引诸语，是身为禅师的慧能的说法事业之始。他的影响似乎直接而又深远。归向他的门徒数以千计。但他却没有到处说法，劝人归依。他的活动范围只在中国南部那一省内，而曹溪的宝林寺则是他的大本营。高宗皇帝（the Emperor Kao-tsung）听说慧能继承弘忍为达摩禅门法嗣之一，便遣一名内侍带着诏文迎请，但慧能“上表辞疾，愿终林麓”。而这位内侍则以“弟子回京，主上必问”为由，请他指示禅宗心要，以便“传奏两宫及京城学道者”。慧能的答话大致如下：

一般认为解脱须由静坐而致，是一种误解。道由心悟，岂在坐也！《金刚经》云：“若言如来若坐若卧，是行邪道。”何故，无所从来，亦无所去。无生无灭，是如来清净禅；诸法空寂，是如来清净坐。究竟无证，岂况坐耶？有人认为，欲求开悟，必须以智慧照破无明昏暗。但是，道无明暗；明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽；相符立名故。烦恼即是菩提，无二无别。若以智慧照破无明烦恼，此是二乘见解，羊、鹿之机。上根大智，悉不如是。明与无明，凡夫见二；智者了达，共性无二；无二之性，即是佛性。佛性者：处凡愚而不灭，在圣贤而不增，住烦恼而不乱，居禅定而不寂——不断不常，不来不去，不在中间及其内外，不生不灭，性相如如，常任不迁，名之曰“道”。汝若欲知心要，但一切善恶（相对）都莫思量，自然得入清净心体，妙用恒沙。

正当慧能在南方为禅道効力时，代表另一派的神秀则在北方活动。神秀在未皈依佛教之前，原是一位儒门学者，因此，与他的师兄弟相对，这就注定了他将以另一种不同的角色开其端绪。由于唐朝的武后是他的信众之一，自然就有很多朝臣和其追随者环绕其左右。传到中宗即位，对他尤加礼遇，而在他圆寂后为他写作传记碑文的，就是当时的大臣张说。下面所录是他的语录之一：

一切佛法，自心本有。

将心外求，舍父逃走。

神秀于天龙二年（公元706年）圆寂，早于慧能七年。他那一派（因与慧能的“南宗”相对，故被称为“北宗”）活跃于北方，较南方的慧能一派远为兴盛。但是，当马祖（圆寂于公元788年）与石头（公元700年—公元790年）开始在南方积极褒扬大教，进而终于奠定禅道的基础时，神秀的一派便因未能得到能干的继承人（法嗣）而逐渐衰微，乃至完全断绝了，因此，我们现有有关他们的活动记录，都是出自他们的对手。结果是，被公认为中国佛教禅宗第六代祖师的，乃是慧能，而非神秀。

禅宗南北两派之间的这种差异，可说是人类心灵之中所固有的东西；我们如果称一方为理智或直观的一派，另一派便被视为实际或实用的一派了。南宗之所以被对北宗的“渐”（Kramav rittya）派而称为“顿”（yugapad），乃因为它主张开悟之事是当下现成的作用，没有任何渐次存在其间，因为这里面是没有渐进的阶段的；而北宗则强调达到开悟的历程，故而需要较多的时间和禅定功夫，不用说，这自然是按部就班的逐渐进步了。慧能是一位绝对唯心主义的伟大提倡者，而神秀则是一位笃实的现实主义者，不能无视由时间支配吾人一切行为的万象世界。唯心主义者虽不一定无视客观的现实面，但他的视线总是集中于圆满自足的一点之上，而他的观察所得亦由这绝对的一点而来。因此，此种顿悟之说，便是从绝对的合一观待万殊的事象，或看万殊的事象处于绝对的合一之中所得的结果。所有一切的真正神秘家，莫不皆是“顿”教的信徒。从一到一，不但不是，同时也不能是一种渐进的历程。神秀之道，对于实际从事习禅的人而言，不妨作为一种实际的忠告加以留意，但它却无法说明被称为“见性”经验的特性，而这却是慧能之所以不同于其他各宗的特殊信息。神秀一派之所以无法作为禅的一宗生存下来，自是一种十分自然的事情，因为，禅除了是一种当下直观的作用之外，不可能是其他任何东西。当它突然打开一个从未梦见的世界时，那便是从一念的某个层次跃上另一个层次的一种顿跃，其间绝无任何间隙。神秀强调达到终点的历程，忽视了禅的究竟目标。作为一位实际的忠告者而言，他不但非常优秀，而且颇有功绩。

契悟禅理的此种顿渐观念，原出《楞伽经》择别净化心灵意识想象之流的一节文字。依照此经解说，此种净化作用，从某一方面来看，可以说是逐渐的，但从另一方面来看，亦可说是顿然或当下的。如果从逐渐在时间的进行中发生来看，就像水果的成熟、陶器的塑造、植物的成长或手艺的练习一样，那便是一种逐渐进行的作用；但比作镜子的反映物像，或如阿赖耶（the Ālava）之复制一切心像时，那么，这种心灵净化的作用，便是顿然或当下完成了。因此，此经说心有两类：对于某些人而言，净化到开悟的境界，不妨经由长久（也许要多生多劫）的习定时间逐渐而至；但对某些人而言，也许可在一刹那间忽然达到，甚至在开悟之前不曾做过任何有意识的努力。此种顿渐之说，不仅以此经的经文为依凭，毕竟说来，还得以心理的事实为其依据。但问题的焦点不在时间的问题；不论开悟是不是在一刹那间发生的事情，这对它们都没有多大关系；因为，其间的差异，如今已经发展成为它们对于开悟这个事实本身所持的整个哲学态度和看法的差别了。物理的时间问题，在其较为深切的一面，已经变成心理的问题了。

侧重手段时，目的便被遗忘了，而手段本身便成了目的了。神秀有一弟子到慧能处请求开示禅道，慧能问他：“汝师若为（如何）示众（指示大众）？”而这位弟子答道：“常指诲大众，住心观净，长坐不卧。”慧能说道：“任心观净，是病非禅，长坐拘身，于理何益？”接着，他为他说了一个偈子：

生来坐不卧，死去卧不坐，

元是臭骨头，何为立功课？

与他的对手——特别注重习禅历程细节的神秀——互相关联来看，这已明白地举示了慧能的立足点究竟在何处了。前面所述，他俩尚在弘忍座下当徒弟时写在黄梅山寺墙上的那两个偈子，已经足以显示这两派之间的不同特色了。[[21]](#_21_30)

慧能更进一步问这位来自北方的僧人说：“吾闻汝师教示学人戒、定、慧法。未审汝师说戒、定，慧，行相如何？与吾说看。”来僧答云：“秀大师说：‘诸恶莫作名为戒，众善奉行名为慧，自净其意名为定。’彼语如是，未审和尚以何法诲人？”慧能答云：“吾若有法与人，即为诳汝。但且随方解缚，假名‘三昧’。如汝师所说戒、定、慧，实不可思议。吾所说戒、定、慧又别。”夹僧说：“戒、定、慧只合一种，如何更别产。”慧能云：“吾所说法，不离自性。离体说法，名为相说。须知一切万法，皆从自性起用，是真戒、定、慧法。（听吾偈曰：）心地无非自性戒；心地无痴自性慧；心地无乱自性定。若悟自性，亦不立菩提、涅槃，亦不立解脱、知见。无一法可得，方能建立万法。若解此意，亦名佛身，亦名菩提、涅槃，亦名解脱、知见。见性之人，立亦得，不立亦得；来去自由，无滞无碍；应用随作，应语随答。普见化身，不离自性，即得自在神通，游戏三昧，是名‘见性’。”来僧又问：“如何是‘不立’义？”慧能答曰：“自性无非，无痴，无乱；念念般若观照，常离法相；自由自在，纵横尽得，有何可立？自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，所以不立。诸法寂灭，有何次第？”

## 六、慧能的主要思想

六祖的部分说法语录如今已保存于这本以《法宝坛经》为名的书本之中了。书名中的“经”字，通常只用于佛陀或与他直接相关的人所著所述的文字，而慧能的语录得到如此的尊崇，可见他在中国佛教史上所占的地位是多么重要了。其中“坛经”一词，与《楞伽经》的最早译者，刘宋时代的求那跋陀罗三藏（公元422年—公元479年）所创建的著名戒坛有关。建坛时曾立碑预志云：“后当有肉身菩萨于此受戒。”又梁朝的智药三藏（亦说真谛三藏）亦曾预言云：“后一百七十年，有肉身菩萨于此树下开演上乘，度无量众，真传佛心印之法主也。”（而慧能即系在此坛受戒，并展开说禅生涯。）由此可见，则“坛经”二字便含有正统禅道由此坛传出之意了。

《坛经》这本书中所保存的六祖语录，只不过是他在三十七个年头积极传法生涯中所留语录的一些片段而已。就以这些片段而言，其中究竟有多少可以视为真实可信，也还是我们现在无法给出确实答案的一个问题，因为这本书似乎已经受了不少命运的簸弄，此中所显示的部分事实是：六祖所传的禅的福音，不同凡响的方面实在太多了，以致在佛教界引发了不少的反对和误解。据说，当此等反对和误解达到顶点时，乃至被人指为违反佛陀的正教而将此经予以焚毁。然而，除开少数几个一看即可指为伪造而予以排除的句子和段落之外，我们不妨把整个《坛经》视为表现六祖禅道精神的东西。

慧能的主要思想——使他成为中国禅宗的真正创立者的主要关键——可以归纳为以下各点：

（一）我们可以说，禅已在慧能手里复苏了，菩提达摩将它从印度带来，而且成功地移植于中国，但它当时并没有完全实现它的特有福音。须待两百多年的时间之后，它才明白它的本身，并知道如何以中国人心习有的方式表现它的自身；达摩本人及其直接弟子们用以表现它的固有教义所用的印度模式，似乎不得不让它自己变成真正中国的方式。此种改变或移植一旦在慧能手里完成之后，他的门人便立即努力展示了它的一切含意。其结果便是吾人今日所见的佛教的禅宗。那么，慧能究竟是怎样认识禅的呢？

据他所说，禅就是“见自本性”（简称见性）。这是禅宗发展史所铸的一个最有意义的片语。如今的禅就是以这个为中心而得到具体的展现的，而我们亦因此知道究竟该如何用功，究该怎样使它在我们的心中呈现。自此以后，禅宗的发展便很迅速了。诚然，《传灯录》的《达摩传》中亦用了这个片语，但这个片语却被用在不太可信的部分。纵使是达摩确曾用过这个片语，他也不一定会将它视为禅的精髓——使禅宗自别于其他各宗的特质。而慧能不但完全了知它的意义，而且毫不含糊地将它印入听众的心灵之中。当初他为印宗宣示禅的信息时，下引的语句是无可误解的明白：“唯论见性，不论禅定解脱。”禅的要旨就在这里，所有一切其后的讲述，都是此一观念的发扬扩大。

他说的“性”，指的是“佛性”，更明白一点，从理智的观点来说，就是般若的智性。他说，此种般若智性人人具有，只因心思混乱而不能在自己身上体现。因此我们必须请求善知识开示指导，才能睁开我们的般若之眼，亲见我们的自性。这种自性不是多样性，而是绝对的一性，不论智之与愚，皆无二致。差别是由混乱和无明而来。人们常常谈到般若，想到般若，谈的、想的实在太多了，就是没有在他们的心中体会般若。这如人们整天谈论饮食，但不论你怎么谈论，空说总是不能解除饥渴之患。你解说性空之学，但你如果尚未见自本性的话，纵使你解释一千年一万年，那也毫无益处。此外有些人认为，禅在空心静坐、无思无虑、无知无觉。这样的人本不知般若为何物，不勉其心是什么。它充满宇宙，从不停止作用。它不但自由自在、富于创造力，同时亦可自知。它知道一切在一之中，一在一切之内。而般若的这种神秘妙用就是发自你的自性。不要依赖文字，只要让你的自性般若智光在你的心中照耀就行了。

（二）其无可避免的结果便是南宗的“顿”教。“见”是一种瞬间的作用；心眼只要一瞥即可看清整个真理——超越一切二元论的真理；其所以为“顿”，乃因为它不历渐次，不是持续的开展。试读下面所引《坛经》中的一段话，即可明白所谓“顿教”的要义：

若悟顿教，不执外修，但于自心常起正念，烦恼尘劳常不能染，即是见性。

善知识，内外不住[[22]](#_22_30)，去来自由；去除执心，通达无碍……愚人忽然悟解心开，即与智人无别。

善知识，不悟，即佛是众生；一念悟时，众生是佛。故知万法尽在自心。何不从自心中顿见真如本性？《菩萨戒经》云：“我本自性清净。”若识自心见性，皆成佛道。《挣名经》曰：“即时豁然，还得本心。”

善知识，我于忍和尚处一闻言下便悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提。各自观心，自见本性……

若自悟者，不假外求；若一向执谓须要他善知识望得解脱者，无有是处！何以故？自心内有知识自悟。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。若起真正般若观照，一刹那间妄念俱灭。若识自性，一悟印至佛地！

（三）我们知道，此种“见性”一旦得到重视，而与哲理智解相对的直观法门一旦得到高举之后，其逻辑的结论之一，便是古老的或旧有的禅学观念开始受到轻视，而被看成一种定心的训练——仅是一种定心的训练而已。而这正是六祖的看法。在有佛教之初，有关禅定的解释，一向就有两条潮流：一条认为禅定系为停止一切心灵作用或扫除一切意识尘垢而设，例如佛陀曾经求教的阿罗逻和郁头蓝，即持此见；另一条则认为禅定只是接触究竟实相的有效手段。有关禅定观念上的这种根本差异，乃是达摩起初之所以未能在中国佛教徒、佛教学者以及当时的禅师之间受到重视的一个原因。这也是牛头禅与四祖的正统禅以及五祖之下的北宗与南宗分道扬镳的一个因素。六祖慧能是以一位直观主义的积极提倡者出现于世，故而不愿将禅定的意义作静态的解释。因为，据他说明，在禅定的最高阶段，此心并不只是一种东西，并不只是空无所有、毫无作用的抽象概念而已。他要抓住某种东西——在他的一切身心作用的根本之处活动的某种东西，因为这种东西不可能只是几何学上的一点，必然是能力与知识的根源。慧能并未忘记：意志毕竟是究竟的真实，开悟并不只是理智作用而已，并不只是静观真理而已。此心或自性必须在它作用的时候加以体会。因此，禅定的目标并不就是停止自性的作用，而是使得我们投入它的川流之中，当场将它捉住。他的直观论是富于动力的。在下面所引一段对话中，慧能及其弟子所用的虽然仍是较高的术语，但这场对话的意旨倒也颇能阐示我要说明的要点。

永嘉玄觉禅师少习经论，精通天台宗的止观法门，后来因读《维摩经》而悟见自性心地，但未得印证。有人劝他到曹溪找禅宗六祖证明。他到了曹溪，绕着六祖走了三圈，然后振锡（杖）而立，于是展开了一场对话：

师（六祖）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？”

觉曰：“生死事大，无常迅速！”

师曰：“何不体取无生，了无速乎？”

觉曰：“体即无生，了本无速。”

师曰：“如是，如是！”

玄觉方具（僧家）威仪礼拜，须臾告辞。

师曰：“返太速乎？”

觉曰：“本自非动，岂有速耶？”

师曰：“谁知非动？”

觉曰：“仁者自生分别！”

师曰：“汝甚得无生之意！”

觉曰：“无生岂有意耶？”

师曰：“无意谁当分别？”

觉曰：“分别亦非意。”

师（特表激赏）曰：“善战！”

又：

禅者智隍，初参五祖，自谓已得正受，庵居长坐，积二十年。师（六祖）弟子玄策，游方至河朔，闻隍之名，造庵问云：“汝在此作什么？”

隍云：“入定。”

策云：“汝云‘入’定。为有心入耶？无心入耶？若无心入者，一切无情草木瓦石，应合得定，若有心入者，一切有情含识之流，亦应得定。”

隍曰：“我正入定时，不见有有无之心。”

策云：“不见有有无之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定。”

隍无对，良久问曰：“师（玄策）嗣谁耶？”

策云：“我师曹溪六祖。”

隍云：“六祖以何为禅定？”

策云：“我师所说：妙湛圆寂，体用如如；五阴本空，六尘非有。不出不入，不定不乱；禅性无住，离住禅寂；禅性无生，离生禅想；心如虚空，亦无虚空之量。”

隍闻是说，径来谒师（六祖）。

师问云：“仁者何来？”

隍具述前缘。

师云：“诚如所言，汝但心如虚空，不着空见，（则）应用无碍；动静无心，（则）凡圣情忘；能所俱泯，（则）性相如如，无不定时也。”

为使六祖对于禅定问题所持的见解显得格外清楚、格外明白起见，且让我从他的《坛经》之中另引一个故事，以为举示：

有僧举卧轮禅师偈曰：

卧轮有位俩，能断百思想：

对境心不起，菩提日月长！

师（六祖）闻之曰：“此偈未明心地，若依而行之，是加系缚！”因示一偈曰：

慧能没伎俩，不断百思想。

对境心数起，菩提作么长？

如上所举各例，已足证明六祖慧能，既不是主张绝对空无之说的寂静主义者或虚无主义者，更不是否定客观世界的唯心主义者。他的禅观可说妙用恒沙，然而，却又不受现象世界所拘、所限。

（四）慧能举示禅理所用的方法纯粹是中国式的，而不是印度式的。他既不借助概念的用语，亦不仰赖浪漫的神秘主义。他的方法是直接的、明白的、具体的，而且是很实用的。当惠明请他开示时，他说：“哪个是你（未生以前）的本来面目？”这句话岂不是很得要领么？没有哲学的讨论，没有玄微的推理，没有神秘的想象，只是一种绝不含糊的直接提示。六祖以此首开其端，而他的门人亦紧跟着迅捷而又有效地踏着他的脚步前进。注意，临济禅师在以他的“无位真人”示众时，多么微妙地运用了这个方式！（参见本书“序说”）。

下面再另举一例，慧能见南岳怀让来参，问道：“甚处来？”接着又问：“什么物恁（这）么来？”这使怀让参了八年的时间，才使这个问题得到圆满的解答。自此以后，这种征问的方式几乎成了禅师们接待来人的一种定式。南院问一位新来的僧人：“甚处来？”“寒山。”“汝和我一样错！”香严问三圣：“甚处来？”三圣答云：“临济。”香严又问：“将（带）得临济喝来么？”三圣以坐具蓦口打。陈尊宿问僧：“甚处来？”“仰山。”“妄语！”又问僧：“甚处来？”“江西。”“穿破多少草鞋？”这僧所得到的显然是比较温和的待遇。

印度方法与中国作法之间的这种差异往往引起“如来禅”与“祖师禅”之间的差别问题——假如有的话。例如，当香严向他的师兄仰山颂出了他的贫穷偈之后，仰山就曾对他说过：“如来禅许师弟会，祖师禅未梦见在！”有人问这两者是同是别，陆州答道：“青山自青山，白云自白云！”

## 七、曹洞宗与临济宗

慧能圆寂于先天二年（公元713年），享年七十六岁，那时正是唐朝的太平盛世，中国文化达到顶点的时候。六祖去世后约一百余年，在宪宗皇帝颁赐“大鉴”的谧号时，中国文学史上杰山的作家柳宗元写了一篇名为“赐谧大鉴禅师碑”的文章，其中有云：

……六传至大鉴。大鉴始以能劳苦服役一听其言，言希以究。师用感动，遂受信具。遁隐南海上，人无闻知，又十六年。皮共可度，乃居曹溪[[23]](#_23_28)为人师。会学者来，尝数千人。

其道以无为为有，以空洞为实，以广大不荡为归。其教人始以性善，终以性善，不假耘锄，本其净矣。中宗闻名，使幸臣再征不能致，取其言以为心术。其说具在，今布火下；凡言禅，皆本曹溪。

慧能之后分为数宗，其中两派流传至今，中国和日本皆有其后代子孙。其中一派以青原行思（圆寂于公元740年）延续至今的为曹洞宗；另一系为南岳怀让（公元677年—公元744年），以临济宗为其代表。尽管许多方面已有不少修正，但禅的根本原理和精神至今仍然活着，亦如六祖在世时代一般，不仅如此，就其作为东方的伟大精神产物而言，迄今仍然在发挥着它的独特影响，尤其是在日本高尚人士之间。

注解：

[[1]](#_1_53) 通常多指奉行开悟之教的一派。

[[2]](#_2_49) 赵州从谂和尚（公元778年—公元897年），是唐代禅宗开始与兴盛之初的早期禅师之一，活到一百二十岁的高龄，他的说法语录多半简单扼要，答语以极其自然、极其活泼、极难把握为特点。

[[3]](#_3_45) 达摩的所谓文集，为《少室六门》。并见本书下面所录的《谈悟》一文。

[[4]](#_4_45) 这是达摩遗作中最有意义的一个片语。在此之所以未作意译，稍后将作充分的解说。

[[5]](#_5_43) 这个故事或序言的作者是昙琳，据东京帝国大学的常盘博士说，他是一位饱学之士，曾经参与数部梵文经典的翻译工作，道宣在《续高僧传》中亦曾述及他与慧可的关系或渊源。由此看来，假如昙琳是一位学者而非一位真正禅师的话，那么，由他写下主要为禅作学术性解说的这篇“菩提达摩略辨大乘入道四行”，自是自然不过的事情。此种“壁观”之道；显然是禅的法门，而此序文所述则多为禅的哲理说明。

[[6]](#_6_43) 此经于北凉时代（公元397年—公元439年）译成中文，译者姓名已佚。

[[7]](#_7_43) 据道宣的《续高僧传》说，达摩随处说禅，但当时的全国学者皆沉湎于学术的讨论之中，而当他们听到达摩的信息时，他们便大肆毁谤禅法。

[[8]](#_8_43) 这篇文字也许涉及《金刚三昧经》吧？因为此经之中，大力菩萨曾经述及“软心”与“坚心”。因为：“软心众生，其心多喘”，“令得坚心，得入实际”。只要内心有“喘”，就不自由，即未解脱，故而也就不能与如如之理合一。其心必先坚定、沉着、自制、专一，而后始可得入如来禅——一种远远超越所谓“四禅八定”的禅。

[[9]](#_9_41) 此一论题已在别处谈过，唯颇简略，稍后将在另一篇文章中作更进一步的探讨。

[[10]](#_10_41) 关于此点，我想在此略述数语，因为，有些学者认为，性空哲学就是禅的基础。此类学者根本没有抓住禅的真意。因为，最最要紧的，禅是一种经验，而不是一种哲理或教条。禅绝不会以任何一套文学（或形而上学）的或心理学的观点为其建立的基础，玄学或心理学的看法也许可在有了禅的经验之后提出，但绝不可能在有禅的经验之前提供。般若哲学绝不会先于禅的经验，只有后于禅的证悟。在达摩时代，像这一类的学者往往将教义与生活、学理与经验以及事物的说明与事实混为一谈，而这种混乱一旦产生，禅的真意也就得不到一种智慧而又圆满的解释了。如果没有佛陀在尼连禅河畔的菩提树下开悟的事实，龙树怎么也写不出一本讨论般若哲学的书来！

[[11]](#_11_41) 如前所说，学者往往把达摩“面壁”坐禅的习惯与他的“壁观”禅道混为一谈。这种混乱的发生为时颇早，甚至在《传灯录》的作者时代，“壁观”的原意就已失真了。

[[12]](#_12_41) 断臂之人有时被说是一位文职人员，有时被说成一位信奉儒教的军人。

[[13]](#_13_41) 我们不难看出，这个故事多多少少有些虚构的成分。我指的是神光为了表示他的热诚恳切而立雪断臂的事。有人认为，这种立雪和断臂的故事并不是神光的故事，而是从别的一些方面借来的，因为道宣的《续高僧传》中并未提及此点。有人说，神光失去一臂，是在他见达摩之后受到一群强盗攻击所致。这些故事谁真谁假我们实在无法查证。但这整个背景实在太富戏剧性了，其间必曾有人认为，禅宗史传，有某种必要，在事实之间插入大量的想象之作——不论那是什么东西。

[[14]](#_14_39) 据《传法正宗记》的作者契嵩表示，达摩在此对禅的认识所做的剖析，是依龙树大士所述，盖因后者曾在他的著名般若经注中写道：“戒行是皮，禅定是肉，胜解是骨，妙心是髓。”契嵩说，“这个妙心”是佛所秘传。接着，他又引用隋代智顗大师的话说，此心是诸佛的住处，是非一非多、言诠不及的中道。

[[15]](#_15_35) 据此所说，慧可必然曾有过一卷语录和书信，显然是由他的门人和慕道者们所辑录——在作者尚未笔之于书并加修正之前。达摩亦然，照道宣所述，他的语录在道宣时代，亦即初唐时代，显然曾在流传。

[[16]](#_16_33) 有人认为是麻风病。

[[17]](#_17_31) 《维摩诘经》卷三“弟子品”说：“……勿扰其心，所以者何？彼罪性不在内，不在外，不在中间。如佛所说：‘心垢，故众生垢；心净，故众生净。’心亦不在内，不在外，不在中间。如其心然，罪垢亦然；诸法亦然，应出于如。”

[[18]](#_18_31) 这话的意思是说，吾人对于万法的绝对一性如无适当的体认，不论否定还是肯定，对于实相的观察，都会发生偏差而倾向一边。佛教徒否定客观世界的真实性时，并不表示他们相信万法的绝对空无；他们知道其间有着某种真实的东西，不可否定。他们支持性空之说，并不表示他们认为一切皆无，只是一大空洞，以至自相矛盾。大凡涉及现实与理想的地方，禅学总是避免犯倾向一边的错误。

[[19]](#_19_31) 亦即Tat tvam asi.

[[20]](#_20_29) 唯据种种依据，其间可有五年至十五年之差。

[[21]](#_21_29) 此处所述唐初这两位禅宗领袖人物之间的争论，不论是否是真正的历史事实，都可见南北两宗之间的对垒非常强烈。《六祖坛经》本身给人的一个印象是：它被写出的唯一目的，似乎就是批驳“顿”派的对手。

[[22]](#_22_29) 此系《般若经》教说之中的一种反复迭唱——唤醒没有任何住处的人心（no Kvacit pratishtitam cittam utpādayitavyam）。赵州和尚参访云居禅师，后者问道：“老老大大，何不觅个住处？”赵州反问道：“作么生是某甲住处？”云居说：“山前有个古寺基！”赵州说：“和尚自住取！”后来，赵州又访茱萸禅师，后者亦跟云居一样问他：“老老大大，何不觅个住处？”赵州仍然反问道：“什么处是某甲住处？”茱萸说：“老老大大，住处也不知。”对此，赵州说道：“我三十年弄马骑，今日却被驴子扑！”

[[23]](#_23_27) 此系六祖慧能的禅道总部所在地。

第四篇  
 谈悟  
 ——禅对一种新的真理所做的启示



禅的根本要意，在于求得一种新的观点，用以观待人生和世间世法。对于人生以及世间万法求得一种新的观点，中文称之“悟”。如果没有“悟”，就没有“禅”可说；“悟”是禅的一切，也是它的根本，禅的生命始于觉悟（也称为“开悟”）。

## 一、悟是禅的一切

禅的根本要意，在于求得一种新的观点，用以观待人生和世间世法。我的意思是说，假如我们想契入禅的最内生命之中的话，我们就必须舍弃钳制吾人日常生活的那种违背真理的思想习惯，必须努力探索，看看有没有一种合乎正理的判断方式，或者尝试自问：“吾人的通常思维方法，是否总是足以使得我们对精神上的需要求得绝对的满足呢？”假如我们对于现前的这种生活感到不满的话，假如吾人的日常生活中含有某种东西，使我们丧失绝对的精神自由的话，那么，我们就得竭尽一切的力量，追求一种可使我们获得究极圆满之感的正道。禅不但提议要为我们来做这件事情，而且保证我们可得一个新的观点，使得吾人的生活过得更新鲜、更深刻、更圆满一些。但是，这是我们人生在世所要面对的心灵上的最大革命，这并不是一种轻而易举的事情，这是一种火的洗礼，学者必须透过山崩地裂一般的暴风雨的考验，始有达到目的的可能。

对于人生以及世间万法求得一种新的观点，日本禅者称之为“satori”（中文写作“悟”）。实在说来，这就是自从佛陀在尼连禅河畔菩提树下成道之后，就被佛陀本人及其印度弟子使用的一个词——“阿耨多罗三藐三菩提”，亦即“无上正等正觉”的另一个名称。用以指称这种精神体验的中文术语，此外尚有其他许多，各个皆有一种特殊的含意，可使我们看出这种现象被作如何解释的情形。但不论如何，简而言之一句话，如果没有“悟”，就没有“禅”可说；“悟”是禅的一切，也是它的根本。没有“悟”的“禅”，好似没有光和热的太阳。禅也许会丧失它的一切典籍，丧失它的一切寺院，乃至丧失它的一切装饰道具，但只要有“悟”存在，它就会永远存在、永恒不灭。我之所以特别强调与禅的生命本身具有密切关系的这个最最根本的事实，是因为即使是在禅者本身之间，不但有不少人不见这个事实，甚至往往在禅被人用逻辑学或心理学的办法解杀掉，或者被人看成一种可用高度专门但属概念的佛教术语概括的哲学之时，认为禅已完全枯竭干涸了，再也没有什么使其成为禅的东西存在其间了。我的看法则不然：禅的生命始于觉悟（中文称为“开悟”）。

“开悟”也许可以解释为对于万法的自性所得的一种直觉或直观的透视，与分析上的或逻辑上的理解正好相反。实在说来，这话的意思是：一个新的境界展开了，而这正是因受二元论的训练而分裂的心灵一直未能体会得到的一种世界。或者，我们也许可以这样说：一旦开悟之后，我们就可以从另一个料想不到的感受角度观看吾人周遭的一切了。不论那是什么，在一旦开悟了的人看来，这个世界就不再是从前那个旧的世界了；尽管仍然有着奔腾的山河与炽烈的火焰，但它已不再是从前那个世界了。用逻辑的方式来说，所有一切的对立和矛盾悉皆融和而成一种表里如一的有机整体了。这不但是一种神秘，同时也是一种奇迹，但在禅师们看来，这只不过是日日皆行的家常便饭而已。由此可见，此种开悟的境界，只有透过个人的亲身经验始可证得。

一个多多少少有些残破不全的比喻是：忽然解决了一个难解的数学问题，忽然有了一个重大的发现，或者，在无路可逃的时候忽然发现了一条生路——总而言之一句话，当一个人喜出望外地叫道：“有了！有了！！”或者：“我发现了！我发现了！”（“Eureka！Eureka！”）——当此之时所得的感受。但这种感受只是开悟的理智的一面，故而也是偏而不全的一面，仍然不能触及生命的根本基础——那不可分割的整体。作为禅之经验的开悟境界，必须以全副的生命予以体验才行。因为，禅提议要做的，乃是有关个人精神统一的一种革命与重建事业。数学问题的解决只到解决为止，不会影响到一个人的整个生命；所有一切其他的各种问题亦然，不论是实用的还是科学的问题，莫不皆然，悉皆不会影响到个人的生命基调。而开悟则是生命本身的重建。此悟只要真实不虚（因为“光影门头”的假悟不在少数），对于个人的道德和精神生命都可产生革命性的影响，发生强化、净化而又确切的作用。有人请问一位禅师：“如何是佛？”这位禅师答道：“桶底脱落。”由此可见，这种精神上的体验究竟产生了多么彻底的革命。实在说来，一个人的新生确是一种惊天动地的大事。

在宗教心理学中，与个人全副生命相关的这种精神上的强化，一般称之为“皈依”（converson）。但因此词通常皆被用于基督敬的皈依者（coverts），故而，严格地说来，不宜用于佛教，尤其是禅者的这种经验，此盖由于此词含有太浓的感情意味，故而无法取代以知性为主调的“开悟”一词。正如我们所知的一样，佛教的大体趣向，是知性的成分多于情感的要素，因此，它随开悟之教使它截然不同于基督教的得救之说；作为大乘佛教之一的禅宗，自然就含有一大部分我们所谓的超越的主知主义，而这正是逻辑的二元论所无法产生的。借用诗歌的或象喻的表现方式来说，开悟就是“心花开放”，就是“障碍撤除”，或者就是“心境开朗”。

所有这些用语，都有一个含意，就是妨碍一部机器自动操作或某些内在作用充分展示的障碍消除了。障碍即经消除之后，一种广阔无垠而绵远无穷的新境界即行展开。如此，生命的作用既然有了此前所未有的自由，那么，则享用它的一切最大潜能，达到禅修的目标，也就成了自然而然的事情了。此点，往往被人认为相当于“无利可图”的意味。在禅师们看来，这种无功之功的教说，主要意旨在于超越意识思维限制的主观心态。对于伦理学的理想，它既不否定，亦不超越，那只是一种超于外在因果的内在意境。

## 二、开悟——视透佛教的内在精神

菩提达摩（Bodhi-dharma，日文读作Bodai daruma，中文读作“pu ti da mo”），于公元六世纪初来到中国的目的，只是将这种开悟的要素引入当时的佛教团体之中——因为那时的佛教学者，不是埋首于玄妙的哲学论述之中，就是拘泥于仪轨和戒律的遵守之间。中国禅宗的这位开山祖师所谓的“传佛心印”，所指的就是开悟——睁开法眼，视透佛教的内在精神。

六祖慧能之所以不同凡响，就在于他针对北宗神秀的起心看净，弘扬禅那的开悟之教。马祖、黄檗、临济以及其他照亮唐代初期禅史的诸大明星，都是开悟之教的倡导者。他们的平生活动，都在不息地朝这种开悟的道路推进；由此，我们不难看出，他们与那些所谓的耽于禅寂或修枯禅的一派，截然不同。他们激烈地反对寂静主义，称它的信徒为在黑暗深坑之中做活计的盲目禅人。因此，我们最好先在此处将此点弄个清楚，而后再继续下去，以免对禅的究极要意留下任何疑惑，因为，毕竟说来，禅并不是要我们在一种诱导出神状态的修法之下浪费自己的生命，而是要我们睁开一只觉悟的法眼，透视自性的生命。

在日本，有一本名叫《少室六门》（Six Essay by Shoshitsu）“少室”是个山谷，中国禅宗初祖亦即菩提达摩曾住之处，故学者以此二字为其代号）的书，书中所载，有一部分是达摩的言论，这是毫无疑问的，但其中的绝大部分文章，都不是出自他的手笔，这些文章大概作于唐代禅宗开始在佛徒之间产生普遍影响的时期。不过，贯穿全书的那种精神，与禅宗的原理原则却也完全相合。其中一篇叫作“血脉论”的文章，讨论“见性”[[1]](#_1_56)或开悟的问题，据作者表示，其中含有禅的要义。下面所引各节，便是这篇文章的节要：

……若欲觅佛，须是见性，性即是佛；若不见性，念佛，诵经，持斋，持戒，亦无益处。念佛得因果（亦即功德），诵经得聪明，持戒得生天，布施得福报；觅佛终不得也。若自己不明了，须参善知识，了却生死根本。若不见性，即不名善知识。

若不如此，纵说得十二部经（佛经的十二大类），亦不免生死轮回，三界受苦，无有出期。昔有善星比丘[[2]](#_2_52)，诵得十二部经，犹自不免轮回，为不见性。善星既如此，今时人讲得三、五本经论，以为佛法者，愚人也。若不识得自心，诵得闲文书，都无用处。若要觅佛，直须先性；性即是佛。佛是自在人，无事无作人。若不见性，终日茫茫向外驰求觅佛，原来不得……

……佛是自心，莫错礼拜（外境外物）。“佛”是西国语，此上云“觉性”。“觉”者，“灵觉”，应机接物，扬眉瞬目，运手动足，皆是自己灵觉之性。“性”即是“心”，“心”即是“佛”，“佛”即是“道”，“道”即是“禅”——“禅”之一字，非凡圣所测，直见本性，名之为“禅”；若不见本性，即非“禅”也。假使说得干经万论，若不见本性，只是凡夫，非是佛法。至道幽深，不可话会，典教凭何所及？但见本性，一字不识亦得，见性即是佛……

……但不见性人，读经念佛，长学精进，六时行道，长坐不卧，广学多闻，以为佛法，此等众生，尽是谤法人。前佛后佛，只言见性。诸行无常，若不见性，妄言我得阿耨菩提，此是大罪人。十大弟子中，阿难多闻第一，于佛无识，（因其）只学多闻……

六祖慧能曾以一种不可误解的态度坚持此点。有人问他：“黄梅（指五祖弘忍，因其住黄梅山，故以此为其代号）付嘱，如何指授？”他答道：“指授即无，唯论见性，不论禅定解脱。”在其他的一些地方，他又称“禅定解脱”为颠倒错乱，不值一谈；称空心静坐、百无所思的人为“迷人”；而“愚者问于智人，智者与愚人说法，愚人忽然悟解心开，即与智人无别，甚至可以成佛”。又，六祖听北宗弟子说神秀以“住心观静、长坐不卧”的办法指诲大众时，他不但宣称此种修法“是病非禅”，于理无益，而且说了一个我曾在别处引用过的偈子：

生来坐不卧，死去卧不坐，

一具臭骨头，何为立功课？

马祖道一禅师在衡岳传法院时，常常整日坐禅。他的老师南岳怀让（公元677年—公元744年）见了，知道他是法器，于是去问他：

“大德坐禅，图个什么？”

马祖答云：“图作佛。”

他的老师听了，即取一块砖头，在他坐禅的庵前石头上磨。

马祖见了，好奇地问道：“磨砖作什么？”

老师答道：“磨作镜。”

“磨砖岂得成镜耶？”

“磨砖既不成镜，坐禅岂得作佛？”

马祖听了问道：“如何即是？”（要怎样做才好呢？）

他的老师开示道：“如牛驾车，车若不行。打车即是？打牛即是？”

马祖无言以对。

老师继续说道：“汝学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛无定相。于无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛；若执坐相[[3]](#_3_48)，非达其理！”

所有上录各节，都是一些非常明白的陈述，故而对于禅的究极目标也说得非常清楚，绝无任何疑问。绝非仿效印度教圣者所行的那种静坐方法，竭力排除那些来去无踪的心念涟漪，落入一种麻木不仁的冬眠状态之中。这些基本的陈词，可以帮助读者审察下面所引的“问答”（日语读作“mondō”）；因为，它们将可举示我所提出的一个论点：禅的究极目标在于求得“开悟”，或对宇宙人生求得一个新的观点。正如我们将在下面看出的一样，禅师们之所以总是努力避免显而易见的细枝末节，无非是要使学者的心灵契入此前从未得知的一种通道。此事犹如挖开一道无形的水闸，以使新的经验之流得以源源喷发而出；又如时钟报时，时候一到即行自动叩击而发出应有的鸣声。吾人的心灵亦有此种机动作用，适当时机一旦来到，此前一直闭着的障幕即行揭开，而一种全新的景象亦由之展现，而当事人整个生命的调子亦自此有了转变。禅师们称这种心灵的击发或开放为“开悟”，并坚持以此作为开示弟子的主要目标。

关于此点，读者对于下引德国神秘学家艾卡特（Meister Eckhart）所说的话将可感到颇富启示性：“关于此事，一位异教圣哲对另一位圣哲说了一句颇有见识的话：‘我感到某种东西闪过我的心头。我感到那是某种东西，但我不知那是什么。我只觉得，如果我能知道那是什么的话，我想我就可以明白一切真理了。’”[[4]](#_4_48)

## 三、开悟是件平常的事

下面所引的语录，并非总是提出心灵发展的整个历史，从学者求教禅师的那一刻起，直到最后大悟为止以及其间所要经过的种种心理的变化。举出此等例子的目的，在于展示整个禅的训练，要在心灵的枢纽开始转向一个更广、更深的世界时，始有意义可言。因为，这个广大而又深切的世界一旦展开之后，每日的平常生活，纵使是微不足道的琐事，也都会变得禅味十足了。因此，开悟一方面是平凡无奇的事，另一方面又是莫测高深的东西——假如没有得到正当认识的话。然而，毕竟说来，生命或人生的本身，难道不就是充满奇迹、神秘、深不可测，而非吾人的推理智识所可得而了解的么？

有一位参禅的僧人请问赵州从谂禅师（公元778年—公元897年）：“学人乍入业（禅）林，乞师指示！”赵州问道：“吃粥（早餐）了没有？”僧云：“吃过了。”“洗钵盂去！”赵州随即回道。据说，这句话立即使那位僧人开了法眼，当下见到了禅的真理。

这已足以说明开悟是一件多么平常的事了；但是，如果要看出此种人生琐事在禅里面究竟扮演着一个多么重要的角色，还得补充禅师们所说的一些语句，好让读者借以一窥开悟的内涵才行。较赵州稍迟的云门文偃禅师（圆寂于公元949年）对这个公案评唱说：“且道有指示？没有指示？若说有指示，赵州向伊道个什么？若说没有指示，这僧为什么悟了？”后来的云峰文悦禅师（公元997年—公元1062年）批驳道：“云门大师这么说，大似与黄门栽须，与蛇画足。”云峰则不然：“这僧如此悟去，入地狱如箭射！”

现在且看看，所有上述这些——赵州令僧洗钵，此僧当下开悟，云门的转语以及云峰的评断——意旨究竟何在？他们是互相反对么？是无事生非么？这就是禅难以理解，更难解说的地方。且让我再提几个问题：赵州所说的话是那样的平常，怎会使那僧人大开法眼呢？难道他的话里含有某种玄机，恰好接上这僧人的心灵频率么？这僧人究竟作了什么样的心理准备，乃至迎合了好似担任按钮工作的赵州给他一个决定性的击发？从洗钵盂这种事情中寻求开悟的形迹，是徒劳无益的；因此我们必须到另一个方面去寻求禅的真理。无论怎样，我们总不能说赵州与这僧人的开悟毫无关系，而云门的话，虽像谜语一般难解，却也深中要害。至于云峰的评语，圈内人称之为“拈弄”，意思是将这件事提出来演示给大家看。表面看来，他的话似与云门过意不去，但骨子里却是与他的两位先辈携手并进、共襄盛举。

德山宣鉴禅师（公元782年—公元865年），原是一位专讲《金刚经》的学者，颇有名气。他听说南方的禅者提倡“直指人心”之说而无视经典的研究，心里颇不服气，遂到龙潭崇信禅师那里“讨教”。一天晚上，他站着陪侍龙潭，因夜已深，后者对他说道：“更深何不下去？”德山答道：“外面漆黑！”龙潭遂点了一盏灯笼给他，但当他伸手去接的时候，龙潭忽然将蜡炬吹灭，而德山也就在这个时候忽然心开意解而大悟。[[5]](#_5_46)

百丈怀海禅师（公元720年—公元814年），一天，陪他的老师马祖外出游山，适逢一群野鸭子飞过。马祖问道：

“是什么？”

“野鸭子。”

“到哪里去了？”

“飞过去了。”

这时，马祖忽然抓住百丈的鼻子猛然扭了一下，百丈不禁失声叫道：“啊呀呀！啊呀呀！”

“你说已经飞过去了，原来还在这里！”

这使百丈出了一身冷汗而大悟。

洗钵盂、吹蜡炬以及扭鼻子，这些动作之间究竟有没有关系呢？我们得跟云门一样说：如果没有关系的话，他们又怎能悟到禅的真理呢？如果有关系的话，那么，其间究竟有什么内在的关联呢？这里所说的开悟又是什么呢？这到底是怎样的一种看待事物的新观点呢？我们只要有一天让我们的观察为开眼之前的条件所限，我们就有一天不能完全体会到根本的问题究竟何在。所有这些，都是日常常见的事情，假如禅就这样明明白白地存在它们之间的话，我们每一个人都可在尚未听人说禅之前就成为禅师了。这话的里面含有部分的真理——假如禅的里面没有任何做作的成分的话——但是，假如鼻子真的忽然被扭痛了，蜡炬真的忽然被吹灭了，而其目的在于消除限翳的话，则我们的注意力就被引向吾人的内在心灵作用，而我们体会存在于飞行的野鸭、洗过的钵盂、吹灭的蜡炬以及其他任何人生事象之间的潜在关系之处，就在这里。

宋代的伟大禅师大慧宗杲（公元1089年—公元1163年）座下，有一位法号道谦的禅僧，已经参禅多年，但尚未得到“人头处”，亦即尚未窥见禅的秘密——假如禅有秘密的话。某次，老师派他到一个遥远的地方去出差，他感到颇为沮丧。因为这差事需要半年的旅程始可完成，而这对于他的参禅，自是障碍，而非助缘，因此不想从命。但他有位叫作宗元的禅友，对他颇为同情，对他带着责备的口气说道：“不可在途便参禅不得也！吾与汝俱往，尽我所能助你一臂之力。”没奈何，他也就只好动身了。

他俩上路之后，一天晚上，道谦绝望地哭泣着恳求宗元帮他解答生命的哑谜：“我参禅殊无得力处，今又途中奔波，如何得相应去？”宗元答道：“途中可替底事我尽替你，只有五件事替你不得，你须自家支当！”道谦问道：“五件何事？”宗元答道：“着衣，吃饭，屙屎，放尿，驮个死尸（亦即肉身）路上行！”道谦听了这话，当下开了法眼而悟了禅的要旨，真是喜出望外而不知如何表示他的快活。于是宗元向他表示，他的工作已经完毕，不须继续陪他出差了。他俩于此分手，道谦独自前往。事隔半年之后，道谦任务达成返回他的本寺，行至半山，忽遇他的老师大慧，后者见了他立即说道：“这汉此回连骨头都换了也！”也许有人要问：他的朋友给他那样平凡的忠告时，掠过他心头的，究竟是什么呢？

香严智闲原是百丈怀海的弟子，但百丈死后，他便去依靠他的师兄沩山灵佑禅师（公元771年—公元853年）。沩山对他说：“我闻汝在百丈先师处问一答十，问十答百。但这是你的聪明伶俐、意解识想，是生死根本，对于参禅是没有用的。不过，你也许已有所悟，那么，我且问你：如何是父未生时？试道一句看！”

香严对于这个问题茫然无对。他回到寝室，将平常读过的典籍和笔记翻阅了一遍，想要找出一句答语来，结果毫无所得。不得已，他恳求沩山为他说明。但沩山答道：“我若为你说明，你以后会骂我。何况，我说底是我的见地，与你何干？”香严感到非常失望，认为他的师兄不够厚道。最后，他将对他无益的那些经书笔记付之一炬，决心依照佛规退隐山林，以度余生。他在心里说道：“此生不再学佛参禅了，且做个长行粥饭僧吧！以免徒劳心神！”遂辞别沩山，前往南阳，在忠国师的墓旁搭了一个茅庵。一天，他拔除杂草，抛瓦片时击着一竿竹子，发出一阵清脆的响声，出其不意地使他的心灵提升到了一种开悟的境地。于是，沩山问他的问题不言自明了；他喜不自胜，好像忽然见到了已经失去的父母一般；同时，他也体会到了他那不肯为他说破的师兄是多么仁慈了。因为他已明白，他的师兄如果为他说破的话，他就不会有今天的大悟了。

下面所录，是他的“悟道偈”，它也许可以给我们透露一点开悟的意味：

一击忘所知，更不假修持。

劲容扬古路，不堕悄然机。

处处无踪迹，声色外威仪。

诸方达道者，咸言上上机！

## 四、直指其道的开悟

我们必须承认的是，禅的里面含有某种不容解说的东西，不论多么善巧的禅师，都无法引导他的弟子运用理智的分析求得。香严或德山这两位禅者，对于佛教的三藏经教或祖师的阐述讨论，早已有了足够的认识，但当真正需要它们的时候，它们却完全无能为力，既不能满足他们内在的需要，更不能得到老师的认可。总而言之，开悟并不是一种可用理解求得的东西。但学者一旦得到了要领之后，一切的一切便毫无遮拦地呈现在他的面前了；当此之时，整个世界都现出了一副新的面目。这种内在的变化，唯有识者方知。出差之前的道谦与出差之后的道谦，显然只是同一个人；但大慧刚一看到他，在他还没有来得及开口的时候，就已看出他的内部发生了怎样的变化了。马祖扭了百丈的鼻子之后，百丈忽然变成了一个狂放不羁的人，甚至在他的老师刚刚开始对大众讲课的时候，就卷起他的拜席下课去了（详见后述）。他们亲身证得的这种内证经验，并不是一种非常微妙、复杂以及可以理解的东西；因此，他们之中，没有一个人想用一系列复杂的论述加以解说；他们只是信手拈弄，或说一两句不为局外人所懂的话，而这整个事情的结果却是，无论老师还是弟子，悉皆极其满意，绝无遗憾之处。这种悟境，绝对不是一种空无内容、毫无价值的幻影——尽管它是单纯得不能再单纯的经验，因为它是一切经验的根本基础。

说到开悟，禅师所能做到的一切，只是直指其道，其余的一切皆由学者亲自体验；这也就是说，由学者依照指示而达目标——此事需由当事人身体力行，别人无忙可帮。不论老师多么能干，他也无法帮他的学生去掌握那个东西的本身——除非他的学生已经有了充分的准备。正如吾人不能逆着马的意愿强迫它去饮水一样，究竟实相的证入亦需由学者亲自体会；正如花朵由于内在的需要而开放一样，见自本性亦需是个人内部充盈的结果。这就是禅何以如此亲切和主观的所在——就其内在和创造的意义而言。在《阿含经》或《尼柯耶》中，我们常常碰到如下的语句：“Atta-dipā viharatha attā saranā anañña-saranā，”或“sayam abhiñña”（“自觉”），或者“Dittha dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogālha-dhammo aparappaccayosatthu sāsane”；这些语句表示：开悟是凭自己内部的能力而非依靠他人觉悟到自己意识之中的一种内在感受——可以使他创造一个永远和谐、美好的世界亦即涅槃住处的感觉。

我曾说过，禅既不给我们任何理解上的帮助，更不在讨论问题上浪费时间；它只是暗示或指陈，这倒不是因为它要含糊其辞，而是因为它只能这样做。假如可能的话，它愿意为我们尽一切力量，帮助我们求得一种认识。实在说来，禅师一向在运用每一种可能的手段协助学者，这可从古今一切伟大的禅师对待弟子的态度上看出大概[[6]](#_6_46)。纵使是在他们一脚将弟子踏倒在地的时候，他们的慈悲心肠也是绝无可疑的。他们只是在等待时机，待弟子的心灵一旦完全成熟，即予最后的一击。时机一旦成熟，开眼悟道的机会随处可见。机会随手可得，在听一种无声之声或难解之言的时候，在观察一朵花开的当口，或在失足跌倒、卷起窗帘、使扇扇风等日常琐事的当中。所有这一切，悉皆足以唤醒个人的内在意识。显然是一种微不足道的事情，但它对于心灵却有无限的效用，实非吾人的想象所可企及。只要一触电线的按钮，即可发生震动地心的爆炸。实在说来，所有一切开悟的成因都在吾人的心中。这就是关头一到，原本按任不动的东西何以像火山一般爆发开来或如雷电一般闪出的原因[[7]](#_7_46)。禅称这种情况为“同家稳坐”；此盖由于它的信者常会宣布：“你已发现自己了；本来圆满，一切无缺。只是你自己闭眼不见。对禅而言，无论讲解什么、教导什么，都不能增加你的认识。除非出自你自己的心中，否则的话，任何知识对你都没有价值——捡来的羽毛不会生长。”

身为儒者诗人政治家的黄山谷，往见晦堂禅师（公元1024年—公元1100年），请求开示入禅之道。晦堂说：“只如仲尼道：‘二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔者。’太史（山谷时任太史之职）居常如何理论？”山谷想要作答，但晦堂马上说道：“不是！不是！”使得山谷迷闷不已，真是无话可说。一天，山谷陪同晦堂在山间散步，时值岩桂盛开，幽香扑鼻。晦堂问道：“闻木樨花香么？”这位大儒答道：“闻。”晦堂说道：“口无隐乎尔！”这位禅师所做的这种暗示，当下使得山谷开了心眼。由此可见，开悟乃是个人内心自生自发的事情，而不是由一个人加给另一个人的东西。这还不够显然么？尽管这事毫无所隐，但要假由开悟才能看清这个事实，进而自信吾人一切圆满自足，根本不需向外寻求。因此，禅所要做的一切，只是宣称世间确有自我启示或自求开悟这样一件事而已。

## 五、开悟是人生的转折点

正如觉悟可以击中存在的根本事实一样，开悟则可在一个人的一生中造成一个转折点。但此悟必须透彻而又截然，才能形成一种圆满的结果。此种心性的革命，必须彻底到使得个人实实在在地感到他已经受了一次火的洗礼，方是名副其实的开悟。此种感受的强度与他所做的努力成正比。因为，正如吾人所有一切的心窍活动一样，开悟的强度之间亦有一种程度上的差别。不冷不热的省悟，心灵上大概不会发生像临济或佛光禅师那样的革命性变化（例见下）。禅是一种个性而非知性的问题，这也就是说，禅以意志为其成长的首要原则。一种出色的知性也许无法揭开禅的整个奥秘，但一种坚强的灵性却可饱饮不竭的生命之泉。我不知道理智是否肤浅，是否只能触及个人心性的边缘，但事实却是：意志即是其人本身，而禅则须诉诸意志，始有成就的可能。一个人一旦彻底明白了此种动力的作用，便有悟开禅解的情况出现。正如禅师们所形容的一样，小蛇已经变成巨龙了；更富意象一点说，原是在街头摇尾乞怜，被孩子们当皮球踢来踢去的丧家之犬，现在变成一头使人闻风丧胆的金毛狮子了。

因此，临济在唯唯诺诺地接受黄檗的三顿痛棒时，他的样子怎么看都是非常可怜的；但是，一旦到他大悟之后，他就变成了另一个人，因此他脱口而出的第一句话就是：“黄檗佛法无多子（没有多少，只是一些些而已，没有什么了不起）！”而当他回头见了骂他的黄檗时，便以巴掌回敬他的老师。黄檗叫道：“这疯癫汉多么无礼！”但临济的粗鲁并非无理取闹，故而这位老师亦颇乐意接受这个原甚可怜的弟子的这种礼遇。

德山一旦彻悟了禅的真理之后，立即将他一向极为宝惜，甚至认为不可或缺而随身携带的那些《金刚经》讲录，堆积在法堂之前，举起火炬对大众宣称：“穷诸玄辩，若一毫置于太虚！竭世枢机，似一滴投于巨壑！”说罢便将它们烧了。

百丈大悟之后的第二天，马祖升座，准备为大众讲课，大众刚刚集合，百丈便站起身，将拜席[[8]](#_8_46)卷了起来。马祖一句话也没有讲，便下座回他的丈室去了。接着，他将百丈找来，问他：“我刚才话还未讲，你为什么便将拜席卷了？”

百丈答道：“我的鼻子昨日被你扭得好痛！”

“你昨天向什么留心了？”

“鼻子今天又不痛了。”

他的举动真是前后判若两人！他的鼻子被扭前，他对禅的秘密是个门外汉。如今，他已成了一头金毛狮子，成了他自己的主宰，行动自由自在，好像他已拥有了这个世界一般，甚至将他自己的老师都推到舞台的一角去了。

毫无疑问的是，这种大悟已经契入了个人的心性根源之中。由此而来的变化十分显著，这一点，我们已在上面所举的例子之中看到了。

## 六、投机偈

有些禅师已将他们在心眼大开的时候所感所觉的一切用一种叫作“偈子”（gāthā）的诗歌记录了下来。这种诗偈有一个专门的名称，叫作“投机偈”（tōki-no-ge）[[9]](#_9_44)，读者不妨从下面所录的“投机偈”中自作结论：禅者那样推崇的开悟，其性质和内容究竟是什么呢？但我得在此唤起读者注意的一点是：这些偈子的内容，就其文字和可解的意义而言，可谓五花八门，不但式样繁多，而且互不相类，往往令人不知如何为这些互异其趣的诙叹做一个比较的研究。由于这些偈子只是禅者对其开悟时的感受所做的描述，故而，除非读者本人亦曾有过这样的内证经验，否则的话，便无从加以分析。然虽如此，但此等诗偈，纵使只是开悟刹那的情绪之言，对于探究佛教神秘学的心理学家，仍然有其难以抗拒的趣味。

下面所录的一首出于长庆慧棱（圆寂于公元932年），他在卷起窗帘的时候开了法眼：

也大差！也大差！卷起帘来见天下！

有人问我解何宗？拈起拂子劈口打！[[10]](#_10_44)

五祖法演禅师（圆寂于公元1104年），是白云守端的法嗣，也是圆悟克勤的老师，在他的心眼初开时作了如下一个偈子：

山前一片闲田地，叉手叮咛问祖翁。

几度卖来还自买？为怜松竹引清风！

著名禅典《碧岩录》的作者圆悟克勤（公元1063年—公元1135年），是宋代最伟大的禅师之一。他的悟道偈与他的老师五祖法演的悟道偈完全异趣；读者若欲从下面所录的一首浪漫之作中发掘禅的真理，将会感到难之又难：

金鸭香销锦绣帏，笙歌丛里醉扶归。

少年一段风流事，只许佳人独自知！

法眼宗下的永明延寿禅师（公元904年—公元975年），是名著《宗镜录》百卷的作者，此书曾在宋初盛极一时。他是在听到一捆柴坠落地上之时开悟的：

扑落非他物，纵横不是尘。

山河及大地，全露法王身！

下面所录两首，前者出于宋代的一位政治家杨大年（公元974年—公元1020年），后者出于临济宗杨岐派的开山祖师杨岐方会（公元992年—公元1049年）弟子茶陵郁山主：

八角磨盘空里走，金毛狮子变作狗。

拟欲将身北斗藏，应须合掌南辰后。

我有明珠一颗，久被尘劳关锁。

今朝尘尽光生，照破山河万朵！

上面所举各例，不仅显示了这些偈子之间的差异是多么的大，同时也显示了仅从比较或分析的方式着手，是怎样的无法为开悟的内容做一个可以理解的说明。其中的某些偈子，我想还不难理会，因为它们所表现的只是一种新的启悟之感；但是，至于那种启悟的本身究竟是什么，那就要有相当的亲证认识，才能做一个比较好懂的描述。且不论情况如何，所有这些大师都证明了一个事实：禅的里面确有开悟这样一件事情，可使学者从而证入一种新的精神世界。旧有的观物之道一旦舍弃之后，这个世界便呈现了一种新的意义。他们之中有的宣称从前“错了”（也太差）因而舍旧从新；有的宣称一直不知有一个美好的天地，像清风或明珠一样存在于人世之间。

## 七、开悟的内省记述

当我们的考索，只像此前所示的一样，只限于开悟的客观面时，如此开眼澈见禅的真理，看来也许算不得一件非常奇特的事情。老师略述三言两语，如果颇合机宜的话，学者也许会当下省悟而见到一种此前从未梦想得到的神秘。看来所有这一切，似乎全视个人当时的心情或心境如何而定。也许有人禁不住要作如是想：毕竟说来，禅悟只是一种可遇而不可求的偶发事件而已。但是，假如我们知道南岳怀让费了八年的工夫才能答复“什么物这么来”这个问题的话，我们就会看出这样一个事实：在这八年的时间当中，他的内部经过了一番很大的心里苦闷和磨难之后，始可获得彻底的解决而这样宣布：“说似一物即不中！”（如果说它像个什么东西，那就错了！）对于开悟，我们必须窥探心理的一面，才能略有所见，因为，打开大门进窥人类灵魂的永恒奥秘，其内在的机转就在这里。进窥此种奥秘，最好的办法莫如引证此等禅师本身所做的部分内省的记述。

高峰原妙禅师（公元1238年—公元1295年）是宋代末期的伟大禅师之一。起初，他的老师要他参究“赵州无字”[[11]](#_11_44)公案时，他便尽其全力去参这个问题。一天，他的老师雪岩祖钦忽问他：“阿谁与你拖个死尸来？”他不知如何回答，而这位老师又很严厉，话还未答，就给他一顿狠打。之后，一天夜里，忽在梦中忆起他向另一位老师求教时，那位老师曾要他用功去参“万法归一，一归何处”[[12]](#_12_44)这个公案，自此疑情顿发，以至一连三天三夜目不交睫。一天，就在这种心理紧张的情形下，偶然抬头看见五祖法演的遗像，上面题着一个偈赞，其中两句有云：

百年三万六千朝，

反复原来是这汉！

这使他立即打破了“阿谁与你拖个死尸来”的疑问。他因受了这番洗礼而变成了一个崭新的新人。

他在他的语录里给我们留下了一篇文章，叙述了他在那些日子里面的心理紧张的情形：

十五出家，十六为僧，十八习天台教，二十更衣入净慈，立三年死限学禅。遂请益断桥伦和尚，令参“生从何来？死从何去？”于是意分两路，心不归一；又不会得断桥和尚做工夫处分晓。看看耽搁一年有余，每日只如个迷路人相似！

那时高峰原妙正被三年限逼，正在烦恼中，忽见台州净兄，说：“雪岩和尚常问你做工夫，何不去一转？”于是欣然怀香，诣北涧塔头请益。方问讯手插香，被一顿痛拳打出，即关却门。一路垂泪，同至僧堂。次日粥罢复上，始得亲近，即问以前做处。某一一供吐，当下便蒙剿除日前所积之病，却令看个“无”字，从头开发做工夫一遍，如暗得灯，如悬得解，自此方解用工处。又令“日日上来一转，要见用工次第一；如人行路，日日要见工程；不可今日也恁么，明日了恁么！”每日才见入来，便问：“今日口工夫如何？”因见说得有绪，后竟不问做处，一入门便问：“阿谁与你拖个死尸来？”声未绝，便以痛拳打出。每日但恁么问、恁么打！

正被逼拶有些涯际，值老和尚赴南明请，临行嘱云：“我去入院了，却令人来取你。”后竟绝消息，即与常州泽兄结伴同往，至俗亲处整顿行装，不期俗亲念某等年幼，又不曾涉途。行李、度牒，皆被收却。时二月初，诸方挂搭，皆不可讨。不免挑包上径山，二月牛归堂。忽于次月十六日夜梦中，忽忆断桥和尚室中所举“万法归一，一归何处”话。自此疑情顿发，打成一片，直得东西不辨，寝食俱忘！至第六日辰、已间，在廊下行，见僧众堂内出，不觉混于队中，至三塔阁上诵经：抬头忽见五祖法演和尚真赞，末后两句云：“百年三万六千朝，返复元来是遮汉！”目前被老和尚所问“拖死尸”句子蓦然打破！直得魂飞魄丧，绝后再苏！何啻如放下百二十斤担子！乃是辛酉三月二十二日少林忌日也。

其年恰二十四岁，满三年限，便欲造南明求决，那堪逼夏，诸乡人亦不容，直至解夏，方到南明，纳一场败缺！室中虽则累蒙锻炼，明得公案，亦不受人瞒；及乎开口，心中又觉得浑了！于日用中尚不得自由，如欠人债相似！正欲在彼终身侍奉，不料同行泽兄有他山之行，遽违座下！

至乙丑年，老和尚在道场作挂牌时，又待依附，随侍赴天宁、中间因被诘问：“日间浩浩时还作得主么？”答云：“作得主。”又问：“睡梦中作得主么？”答云：“作得主。”又问：“正睡着时，无梦无想，无见无间，主在什么处？”到遮里直得无言可对，无理可伸！和尚却嘱云：“从今日去，也不要你学佛学法，也不要你穷古穷今；但只饥来吃饭，困来打眼；才眠觉来，却抖擞精神：我遮一觉，主人公毕竟在什么处安身立命？”虽信得及，遵守此语，奈资质迟钝，转见难明！遂有龙须之行。即自誓云：“拚一生做个痴欲汉，定要见遮一著子明白！”

经及五年，一日寓奄宿睡觉，正疑此事，忽同宿道友推枕子坠地作声，蓦然打破疑团，如在罗网中跳出！追忆日前佛祖所疑淆讹公案，古今差别因缘，恰如泗州见大圣，远客还故乡！原来只是旧时人，不敢旧时行履处！自此安邦定国，天下太平；一念无为，十方坐断！

白隐慧鹤（公元1685年—公元1768年）[[13]](#_13_44)，是将参禅经验笔之于书的另一位禅师，我们可在他的《远罗天釜》中读到如下的叙述：

我二十四岁时，在越后高田英岩寺，力参苦究（当时参的是赵州“无”字公案一）；日夜端坐，几忘食息，忽使心境打成一片[[14]](#_14_42)，犹如身处广达数千里之冰野之中，而内心却有一种极度透明之感。我既不向前滑去，亦不向他滑来；如痴如呆，除了赵州的“无”字之外，一无所有。我虽到老师座下听讲，但其讲述，如在远方大厅之中回响一般；有时，我觉得我好似飞行在空中。如此过了数天之后，一天晚上，偶闻远寺钟声传来，忽觉身心脱落，犹如打破冰窟或推倒玉屋一般。我蓦然觉悟，感到自己成了岩头[[15]](#_15_38)，虽经时光迁变，而（我自己）毫无所失。从前所有疑惑，自此悉皆瓦解冰消！我高声大叫：“奇哉！妙哉！既然生死可避，亦无菩提可求！所有一千七百则古今葛藤[[16]](#_16_36)，悉皆不值一述！”

说到佛光国师[[17]](#_17_34)，比之白隐禅师，还要突出，而所幸的是，他也留下了详细的记述。且看他写的：

老僧十四上径山，十七岁发心，参“狗子无佛性”话。自期一年，要了当，竟无所解；又做一年，亦无所解；更做三年，亦无所入。到第六年，虽然无所入，这一个“无”字看熟了：梦里也看，遍天遍地，只是一个“无”字！中间有一个老僧教我：“你如今撆掉这‘无’字！”我便依他话放下坐地；我虽然撆掉了，这“无”字长长随着我。得年来所，这“无”字不见。坐时，亦不见己身，只见空荡荡地。如此坐得半年，心意识如鸟出笼；或东或西，或南或北；或坐[[18]](#_18_34)两日，或坐一日一夜；亦不见辛苦。那时堂中九百来人，做工夫者多。一日坐去，身心相离，不得转来。连单道我死了。有一僧言：“他定中被冻了，神息转不来。你但烘热被复在他身，他自转来。”果如所言。转来问连单，（他们告诉我，已经）一日一夜了。

自此以后，只管贪坐，夜问亦少得眠；合眼去时，但见空荡荡地，有这一片田地；行得熟了，只管在此游泳，开限时却不见。一夜，坐到三更，开眼惺在床上，忽然听得首座寮前三下版响，本来面目一槌打得见前，合眼时境界，与开眼时境界一般。急忙跳下床来，月下走出，含晖亭上望空，大笑云：“大哉法身！原来如此广大！”

自此以后，观喜不行，观喜不彻，僧堂里都坐不得无事，或在含晖亭上看月出，看日出，只管绕山，东行西行。又思量佛经中道。“日月从东过西，一日经四十亿万里。我所居震旦，指（据说）杨州地分，为之天心；到日出处，也有二十亿里，如何日头一出光，便射在我面？”我又思：“我眼之光，到彼日边，又快如他。我眼我心，即是法身。”到这里，历劫关锁，爆然破碎！历劫以来，在蝼蚁窟中坐地；今日十方佛土，在我一毛孔中！我自谓：“更不大悟也快活了！”下面所录，是佛光国师开悟时所作的一首偈子，描述了他的内在感受：

一槌打破精灵窟，突出哪吒铁面皮！

两耳如聋口加哑，等闲触着火星飞！[[19]](#_19_34)

## 八、打破“大疑”的状态

上面所举各例，已足以说明开悟之前所要经过的心路历程了。当然，这些只是突出的例子，而且都已经过特别强调，并不是每一种开悟之前都有如此高度的集中。但是，任何一种的开悟，尤其是在开始参学之初所得的那种省悟，与此相似的这样一次感受，乃是一种必然的经验。当此之时，此种“心镜”或“意境”似乎已被拂拭得干干净净乃至纤尘不留了。

当所有一切的心理作用均皆暂时停止，甚至连专注目标的一念亦已消除之时——这也就是说，正如禅者所常述及的一样，当此心完全占有它所思念的对象或与之完全合一，乃至连此种合一的念头亦已消失，就如两镜相照一样了无余影时，作为主体的学者，将会觉得好似生活在水晶中一般，而有一种通体透明、十分轻快之感。但最后的目标尚未达到，这只不过是到达开悟极致的一种前奏状态而已。假如此心仍然停滞于这种凝固状态之中的话，那就没有觉悟真理的机会可言了。此种被称为“大疑”的状态，只是所经的一种历程而已，必须予以爆破，才能进入下一个阶段，亦即见性或开悟。

此种爆破通常发生于此种微密的平衡因了某种理由而发生倾侧之时。一枚石子投入了一片完全静止的清水之中，由此而起的波动当然扩及整个的水面，开悟的道理亦皆类此。紧闭着的意识之门受到了适度的叩击之后，个人的整个生命便立即受到了全面的震撼，而得到了名副其实的觉醒，受到了创造之火的洗礼。他已在上帝的作场中目睹了上帝的工作了，此种场合不一定是听到寺钟的鸣声——也可以是在读诵一节诗句，看到某种活动，或在触觉受到刺激之时，突破一种高度集中的状态而进入大悟的境界。

然而，这种集中的状态不一定像佛光国师那样，持续到近乎异常的程度——也许只是一两秒钟的时间而已，但是，只要那是一种适度的集中且得到老师的适当处理的话，随后的心开意解自是无可避免的事情。定上座问临济：“如何是佛法大意？”临济走下禅床，一把抓住对方，随手给了一掌，将他推开。定上座呆住了。旁观的一位僧人提示道：“定上座何不礼拜？”定上座刚刚礼拜，忽然大悟而明白了禅的真理。

就以此例而言，定上座的专注或集中似乎并未持续多久；此中的关键是礼拜这个动作，它打破了那种僵住的禁咒而使他清醒过来，但这种清醒并非通常的觉晓，而是他本身的内在意识——意识到了他本身的存在。大致说来，这种悟前的内在作用，由于我们没有记录可资查考，故而往往轻易放过，以为那不过是一种偶然的巧合或知识的玩弄，缺乏深切的根基。当我们阅览此等记载时，我们必须以本身的经验补充突入悟境所需要的一切前奏情况。

## 九、开悟经验的办法

上来叙述至此，禅宗的所谓“开悟”现象，一直被视为禅的精髓，被视为开眼观待深广世界的关键，被视为自日常生活琐事见得的某种东西，加以评论；并以开悟何以出自个人的内在生命而非出自任何外来的援助（除了纯然的示导利喜之外）为由加以解说。接着，我又描述了开悟对一个人的观念会产生怎样的改变——这也就是说，开悟究竟如何推翻一个人以前对于万事万物的评价，使他完全立足于一个全然不同的立场上。并且，为了举例说明，又引用了一些禅师开悟时所作的诗偈，而这些诗偈所描述的，多半是他们当时所体验到的感受。例如佛光国师、杨大年居土以及圆悟禅师等人所作者，皆是此中的典例，因为，它们的里面几乎没什么知解的活动存在其间。假如有人想以纯粹的分析手法从这些诗偈之中捡取什么东西的话，必然大失所望。由白隐等人仔细叙述的开悟的心理学的一面，对于真正要对禅的经验作心理学探究的学者，自然大有裨益。当然，单凭这些叙述是不够的，因为，此外尚有其他许多问题须加考虑，才能得到透彻的探究，而在这些当中，我也许可以在此提出的，是一般佛教徒对于人生宇宙所持的态度，以及禅者本身所处的历史氛围。

下面，我想以结述佛徒开悟经验的办法略缀数语，作为本文的收尾。

（一）人们往往想象，认为禅的修行，就是以冥想的办法，诱发一种自我暗示的状态。这种说法并不完全正确。我们可从上面所举的各种例子看出，开悟并不是以密集的观想制造某种预定的状态，而是内心之中的一种新力量的觉醒，使它能够从一个新观点看待事物。吾人自有意识以来，一向都以概念与分析的方式被引导着反应里里外外的一切状况。禅的修行就在一举掀翻此种虚构的框架，并在一个新的基础上面予以切实的重建。这个旧的框架叫作“无明”（avidyā），而新的建筑则名“正觉”（sambodhi）。由此可见，观想一个形而上学的或象征的陈述（此系吾人相对意识的一种产物），在禅的里面没有用武之地，关于此点，我已在本书的序说中略予点及。

（二）一个人如不开悟，就无法进窥禅的奥秘。开悟是此前从未想到的一个新的真理的蓦然闪现。开悟是累积许多知识与情感的东西之后突然发生的一种心灵的大变动。这种累积达到最大限度之后，便完全塌倒在地，而一个新的天空于焉尽呈眼底。清水冷到某种程度之后，立刻冰冻起来，液体变成了固体，不能再流动。当你觉得你已竭尽一切时，开悟之事便在不知不觉中降临到你的身上。从宗教上来说，这是一种新的诞生，而从伦理道德上来说，则是个人与世界关系的一种重置。如此一来，这个世界好像着上了另一种不同的衣装，遮掩了二元论的一切丑态，因为，这种二元论是由推论和谬误而来，在佛教的用语中叫作幻妄（māyā）。

（三）开悟是禅宗所存在的理由，因此，没有悟就没有禅。因此，每一种法门，不论是戒行方面还是教理方面的施设，莫不皆以开悟为其最后的目标。禅师们是无法耐着性子等待悟境自动出现的；这也就是说，他们不能完全看它的高兴，让它拖泥带水的来。他们孜孜不倦地寻求某种办法，以使学者从容不迫地或有条不紊地体悟到禅的真理。他们那些谜一样的呈现手段，主要目的在使学者产生一种心境，为禅的悟境铺路或开道。直到现在为止，所有一切宗教领袖和哲学大师所做的理智说明和教诫劝勉都没有产生理想的效果。这些方法使学者走上了岔路并越走越远。这种情形，在当初佛教带着所有的印度装备、高度抽象的玄学以及极其繁复的戒律进入中国之时，尤为显然；当时的中国学者如坠漫天大雾之中，真不知如何才能掌握佛教教理的中心要点。达摩、慧能、马祖以及其他若干大师，注意到了这个事实，其自然的结论便是发布的宣言；以开悟为最高的目标，高于诵经、讲经以及学术的讨论，而有禅即是悟、悟就是禅的结果。因此，没有悟为其心髓的禅，就如没有辣味的胡椒一般。但是，我们不可忽视的一点是：悟味太浓了，也是一种倒人胃口的事情。

（四）禅的以悟为则，使悟高于其他一切，是一个颇有意义的事实。禅宗的禅，既不是印度所修的禅那，也不是大乘佛教其他各宗所习的禅观。一般所说的禅那或禅观，乃是一种观想或思维的法门，亦即使心念专注于性空的教理上面，这在一般大乘佛教里尤为明显。此心受到如此集中的训练，使其能够体会到一种真空的境界，不但没有一丝意识残留下来，甚至连没有意识的感觉也没有了——换句话说，所有一切的心念作用都被扫出了意识的境域，只剩一片广阔的蓝天，好似无云的晴空一般。据说，到此之时，禅那便已达到了它的完美境地。这种情况，也许可以称为奋迅或出神，但并不是禅宗的禅。禅的里面必须有悟，其间须有一种普遍的心灵激变，以便推翻旧有的知性累积，而为一种新的信念奠定坚固的基础；其间须有一种新的感官觉醒过来，以便从一个全新的角度复观旧有的事物。禅那或禅观的里面并没有这些东西，因为那只是一种定心的静修法门而已。毫无疑问的，这样的法门当然有它的长处，但不论如何禅宗的禅总不应与这样的禅那或禅观混为一谈。佛陀当初之所以不满意他的两位数论派老师并舍而去之，就是因为他们所教的禅法里面含有太多自我出神或灰心灭知的阶位。

（五）开悟并非晤见上帝本来的样子，就像基督教某些神秘家可能论证的一样。禅自始就明白地宣布了它的主要命题——透视创造的工作而非晤见创造者本身。等你见到上帝的时候，它也许正在忙于塑造宇宙的事情，而禅可以自行其道，没有上帝也行。禅不必仰赖它的支持。它一旦掌握了人生在世的理由之后，一切也就圆满了。五祖山的法演禅师，曾经举起他自己的一只手，而后询问他的弟子，手何以称之为手。一个人一旦知道了这个原因，他便是开悟而通禅了。神秘教的寻求上帝，必须掌握一个明白的对象，因此，你一旦见了上帝之后，非上帝的部分就被排除了。这是一种自我限制。禅要绝对自由，甚至要摆脱上帝的拘束。所谓“无著”或“应无所住”，即指此点；“念‘佛’一声，漱口三日”，亦是此意。这倒不是禅要提倡病态的无神无圣论，而是它知道“名字即空”的道理。因此，有人请药山禅师讲道，他走下讲坛，径归方丈，一句话也没有说。而百丈禅师则前进数步，立定，然后展开两手——这就是他对一种伟大的佛教原理所做的解说。

（六）开悟是最最密切的亲身体验，故而不可以用言语表达，无法以任何方式加以描述。欲将此种经验传达他人，唯一的办法只有暗示或直指，而这亦只是尝试而已。当这一类的指示发出时，已有所悟的人自然不难体会；但是，如果我们想从这些指标一瞥开悟境界的话，那将是一件完全不得其门而入的事情。那样的话，我们便像一个人说他爱上了一位绝世美人，却不知她的出身或社会地位为何，不知她姓甚名谁，不知她的品貌怎样；又像一个人在十字街头架起一座楼梯，欲上一座大厦的顶楼，却不知道那座大厦究竟在东方还是西方，究竟在南方还是北方。佛陀在嘲弄当时那些只谈抽象玄理、空洞传闻以及无益指证的哲学家和空谈家所做的这种比喻，是很中肯而切中要害的。因此，禅要在吾人所要攀登的宫殿正面竖起一道直达目的地的梯级，然后拾级而上。当我们说出“此即其人，此即其居”这句话时，我们便是四目相对地亲悟其境了（Ditthe va dhamme sayam abhiñña sacchikatvā）。

（七）开悟并不是一种适用于变态心理学的病态心境；假如是什么的话，那就是一种完全正常的心境。我所谓的心理激变，也许会引人误会，认为禅是正常人应该敬而远之的东西。这对禅真是一大误解，不幸的是，对禅有成见的人往往持此看法。正如南泉禅师曾宣称的一样，那只是你的“平常心”罢了。后来，有僧问另一位禅师[[20]](#_20_32)：“如何是平常心合道？”这位禅师答道：

吃茶吃饭随时过，

看水看山实畅情！

窗门开向里边还是开向外边，端视铰链如何调节而定。甚至只是一霎间，整个情况即已改变，而你亦已会禅，而你便如往昔一般完美正常了。尤甚于此的是，你已在那一瞬间获得了某种全新的东西。到了此时，你所有的一切心理活动，也都依照另一种不同的基调发生作用了，而这比以前所有的一切，使你感到更加满意、更加熨帖、更加快活。这里面有某种可以使人返老还童的成分存在其间。使得此种境界得以实现这种主观的革命，是怎么也不能称为反常现象的。假如开悟能使吾人的生活变得更加可喜，而其境界亦变得跟宇宙一般广阔的话，那么，它的里面就会有某种十分健全的东西值得吾人努力追求了。

（八）我们都认为我们生活在同一个世界，但有谁能说位于窗前的这块普通的石头在我们大家眼里都是同样的东西呢？就吾人的观石之道而言，在某些人看来，它已不再是一块石头，而在别的一些人看来，它仍是一块石头，永远是地质学上一个没有价值的标本。而这种观点上的根本差异，更可在吾人的道德与精神生活中引发一连串没有止境的分别。就以吾人的思维方式而言，只要有一丁点儿扭动，最后就会在彼此之间形成一个多么歧异的世界！禅亦如此，开悟就是这种扭劲——也许该称之为扭转，但取其深切、完满而非欠当的意义——结果才有一个具有崭新价值观的世界展现出来。

又如你我都在啜饮一杯茶。此种行为显然并无两样，但又有谁能说明你我之间的主观鸿沟究竟有多大呢？你的啜饮中也许毫无禅意，而我的啜饮中也许禅味十足！其故安在？原因是，一个人老是在逻辑的圈子里面打转，而另一个人则超乎逻辑的限域；这也就是说，一个人由所谓的理智做主，受制于严格的人为规则，纵使是这个行动的人在行动的时候，亦无法摆脱此等理智的束缚；而另一个人则踏了一条新的路径，根本不以二元论的观点看待他的行动，故而他的生命也就不致分裂而成主体与客体或能行与所行了。对他而言，此时此地的啜饮，就是整个的事实，就是完整的世界。禅是活的，故而也是自由的，而吾人的“日常”生活却处于束缚的境地；开悟是迈向自由的第一步。

（九）开悟就是证得正觉（sambodhi）。只要佛教是开悟之教——就像我们所知的一样，从最古至最近的文献看来，莫不皆是——只要禅是以开悟为共最高的极致，我们就可以说开悟是佛教的根本精神。因此，当它宣称它不依赖任何经教的逻辑推理而“传佛心印”时，就其有别于其他各宗的根本特性而言，绝非夸大其词。不论那是什么，但毫无疑问的一点是：禅是东方人民所得的一种最为宝贵，且在许多方面极其卓著的精神财富。即使是在想到普拉丁、艾卡特以及他们的追随者的哲学所不知的这种佛教的不可思识的神秘时，单是从六祖慧能所留存的完整文献，亦值得一般学者和真理的追求者做一番切实的参究。那样的话，这一系列呈示精神觉悟进程的完整公案，便是现今日本禅僧手中的妙宝了。

注解：

[[1]](#_1_55) “见性”的“性”（xing），含有天性、性情、本性、灵魂或个人固有的本性之意。“见性”或“见自本性”为禅师们常用的套语之一，实在说来，乃是一切禅修所公认的目标。所谓“开悟”，就是“见性”的一个比较通俗的说法。一个人一旦契入了万法的内在性质，便有开悟的情况出现。但“悟”之一字，是一个颇为广泛的词，可以用来指称任何种类的透彻认识，因此，只有在禅学里面，才有严格的意义。在这篇文章里，我将此词当作习禅方面的一个主要项目加以运用；此盖由于，“见自本性”一语含有如下的一个意念：禅的里面含有某种具体而又实在的东西，需要世人新见一番。此话颇易引起误解，虽然，我得承认，“开悟”一词也是一个含意不清故而亦有一些暧昧的字眼。用于一般没有严格哲理意味的地方，“悟”这个字自然通行无疑，但如意指“见性”时，它的意思就是指“开眼”了——睁开或张开“心眼”或“法眼”。至于六祖慧能对于“见性”或“见自本性”所持的看法，参见本书前面所录的《禅的历史》一文。

[[2]](#_2_51) 据竺法兰所译的中文本《大般涅槃经》第三十三卷所载，他（善星比丘）是佛陀尚未成佛之前，亦即尚在修菩萨行时的三个儿子之一。他是一个博通佛教经典的学者，但因他的观点颇有虚无主义的倾向，故而终于堕入了地狱道。

[[3]](#_3_47) 指执着于盘腿打坐可以成佛的形相。中国自有禅宗以来，这种寂静主义的倾向一直就与以悟为则的主知主义倾向并驾齐驱，可说贯穿了整个禅的历史，甚至到了今天，此种趋势仍以曹洞与临济这两派为其代表，可说各有特色，各有长处。我的观点属于直觉或直观主义（the intuitionalist）而不是寂静主义（the quietest）的一派；这是因为禅的要义在于求得开悟之故。

[[4]](#_4_47) 参见勒曼（W. Lehmann）所著《梅斯特·艾卡特》（Meister Eckhart Göttingen. 1917）一书的第243页。奥图教授（Professor Rudolf Otto）在他所著的《圣意》（The ldea of the Holy）中亦曾引用，见第201页。

[[5]](#_5_45) 我们可在费尔德（Claud Fied）所著的《回敬的神秘学者与圣者》（Mystics and Saints of Islam）第二十五页哈山·巴斯里项下读到：“又有一次，我见一个孩子拿着一支点着的火炬向我走来，于是问他：‘你这支火炬从哪里拿来？’他立即将它吹熄对我说道：‘啊，哈山，你先告诉它到哪里去了，我再对你说我从哪里拿来！’”不用说，这种相类只是表面而已，因为德山的得悟自有另一个不同的来源，并非只是由于吹灭蜡炬而已。然虽如此，但这个相类的本身亦颇有趣，故而引介于此。

[[6]](#_6_45) 参见本书后面所录《禅的实际教学方法》一文。

[[7]](#_7_45) 《凯那奥义书》（The Kena-Upanishad，IV，30）中的这种闪电比喻，正如某些学者所想的一样，并非描述不可言喻的敬畏之感，而是举示意识觉醒的爆发性。此中所做的“啊——啊——哦”在这里是有它的特殊意义的。

[[8]](#_8_45) 此处所说的“拜席”，系指展开在佛像前面，供开讲的老师主持跃跪拜仪式所用的一种垫子，因此，将它卷起自然就表示讲道已经完毕了。

[[9]](#_9_43) 所谓“投机偈”，是指师徒两心相合时用以表示彼此感受的诗偈。

[[10]](#_10_43) 此句之中所说的“拂子”，原是一种驱除蚊虫的用具，但现在已经成了一种宗教权威的象征。它有一根短短的手柄，约长一尺左右，另一端装有较长的尾毛，通常为马尾毛或牦牛毛。

[[11]](#_11_43) 这是最著名的公案之一，通常都给尚未悟入的初学参究，作为一种开眼之器。有一位参禅的学僧谛问赵州禅师：“狗子还有佛性也无？”赵州答道：“无！”这个“无”字日文读作Mu，中文读作“wu”，字面的意思是“没有”。但据今日临济宗下的禅者所知，此“无”并不合有一般所指的否定意味，而是指某种十分确切肯定的东西。而要初学去参的，就是要他自己亲自而非依靠别人参透这个东西。因为，老师分配这个公案时，并不作任何解释，事实上也不能加以说明。这个公案通称“赵州无”，一或简称“无字”。所谓“公案”，是给禅生自求解决的一种主题、一种陈述或一个问题，借以引他走上一种精神内视的途径。阅于“公案”这个题目将在这套禅学论集的第二系列中作充分的讨论。

[[12]](#_12_43) 这是提供初学参究的另一个公案。僧问赵州禅师：“万法归一，一归何处？”这位禅师答道：“我在青州做一领布衫重七斤。”

[[13]](#_13_43) 他是现代日本临济禅的建立者，所有今日日本此派的禅师，都属于他这一系。

[[14]](#_14_41) 字面的意思是形成“一大疑团”，但所指并不在此，因为“疑”之一字在此不作通常的解释。它所指的本意，乃是一种最高度的集中状态。

[[15]](#_15_37) 岩头全奯（公元828年—公元887年）是唐代的伟大禅师之一，但他为盗匪所杀，据说“大叶一声而终，声闻数十里。”白隐当初习禅时，这位被认为超越一切烦恼的杰出禅师，遇到这样的悲剧事件，使他颇为苦闷，乃至使他对禅有了是否真是救世福音的疑惑。而岩头之喻，系由此而来。值得在此一并提及的是：白隐所发现的，乃是一个活生生的人，既非抽象的理念，亦非概念的东西。禅最后终将我们带向活生生的境地，而这便是所谓的“见性”。

[[16]](#_16_35) 公案有时被称为“葛藤”，意指愈解愈乱、纠缠不清的东西，因为，依据禅师们的说法，就禅的本质而言，根本不该有所谓“公案”这种东西，因此它是一种多余的发明，使得事态变得更加繁复，徒乱人心。禅的真理无须借用公案追求。据说，此类公案有一千七百则，可以用来考验学者的开悟是否真实或彻底。

[[17]](#_17_33) 佛光国师（公元1226年—公元2186年）本名祖元，系于北条氏在镰仓当权时从中国去到日本，作为日本主要禅寺之一的圆觉寺，就是由他创建。他到日本之前，他所住的庙为元兵所侵，在对方威胁着要杀他的时候，他不动神色，作了如下的一首偈子，以见其志：

乾坤无地卓孤筇，且喜人空法亦空。

珍重大元三尺剑，电光影里斩春风！

[[18]](#_18_33) 此处所谓的“坐”，当系盘腿坐禅的坐。

[[19]](#_19_33) 此种生动的描述，使人想到《凯那奥义书》（IV，30）所载的一个闪电之喻：

这就是梵的举示之道：

闪电发射之时——

啊——啊——哦！

闪电使眼闭起之际——

啊——啊——哦！

天神来时亦然。

电光的闪烁也是禅师们常用的一个比喻；不期而来的悟境突入平常的意识境域，亦有这种闪电的性质。此悟不仅来得非常突然，而且一旦来到时，整个世界亦都立即得到了照明，透彻而又谐和、完整；而当其一旦消失之后，一切的一切又跌回了旧有的黑暗和混乱之中。

[[20]](#_20_31) 指保福从展的弟子报慈文钦禅师。

# 第五篇 禅的实际教学方法



“什么是禅？”或“禅是什么？”这是最难解答的一个问题。因为，禅这个东西，甚至连作尝试性的界定或描述，都不容许——不论用什么方式，都行之不适。要想认识它，不用说，最好的办法，当然是“学而时习之”，至少要在禅堂里待上几年的工夫。

“什么是禅？”或“禅是什么？”这是最难解答的一个问题——我的意思是指很难使发问者得到一个满意的答案；因为，禅这个东西，甚至连作尝试性的界定或描述，都不容许——不论用什么方式，都行之不适。要想认识它，不用说，最好的办法，当然是“学而时习之”，至少要在禅堂里待上几年的工夫。因此，读者纵使仔细读过这篇文章了，对于禅的真意，仍有摸不着边的可能。实在说来，禅的根本特质，就是不许作任何界定和解说；这也就是说，禅是无法化为理念的东西的，怎么也无法用逻辑性的术语加以描述。禅师们之所以宣称：“不立文字”“教外别传”，就是因了这个缘故。但本文的主旨并不只是说明禅是一种不可理解的东西，并不只是说明讨论禅的问题是一种毫无益处的事情。相反的是，我的目的却是在于尽我一己的能力，尽可能地使它显得明白易晓——不论这是多么不适当的工作。而做这个工作可有多种方式。对于禅，我们既可从心理学上，亦可从本体论上，更可从认识论上或历史学上加以评论，就像我在本书的第一部分约略涉及的一样。此等方式，莫不皆有其极高的趣味，但所有这些，都是一个重大的工作，非有多年的准备工夫不可。因此，我在这里要做的工作将是：就禅师们开悟学者所用的示导“作略”，提出若干方面，为这个题目做一个实用的阐示。细读此等陈述，将可帮助我们契会禅的精神——尽其可以理解的最大限度。

## 一、禅是一切哲学和宗教的究极事实

就我所知而言，禅是一切哲学和宗教的究极事实。每一种理智的努力，皆应以它为顶点，或以它为起点——假如想要求得实际成果的话。每一种宗教信仰，都应从它里面发出——假如想要证明那个信仰对于吾人的精神生活具有实际可行的效用的话。因此，禅并不只是佛教思想和生活的泉源，它在基督教、回教、道教乃至重视现实生活的儒教之中，亦颇活跃。所有这些宗教和哲理之所以富于生气和启示性，并保持它们的效果和益处，就是因为它们的里面呈现若不妨称之为禅的要素。只是烦琐哲学或只是祭司主义，都不能造成一种活的信仰，宗教的里面需有某种富于推进力、生发力以及作用的东西才行；理智在它的本位上颇有用处，但它如果企图统摄整个宗教境域的话，它就会使得生命的源泉枯竭。感情或只是信仰实在太盲目了，往往碰到什么就抓什么，且视其为究竟的真理而执着不放。狂热，就其富于爆发性而言，是颇有生机的，但这并不是真正的宗教，因为，它的实际后果将是破坏整个体系，至于它的本身生存的命运，更是不必说了。禅是使得宗教感情顺着适当的河道流动并给理智以生命的东西。

禅做这个工作的办法，是给人一个看待万法的新观点，使人以一个新的方式欣赏人生宇宙的真、善、美，在意识的最内深处揭开一道新的能源，予人以一种圆满自足的感觉。这也就是说，禅行使神通奇迹的办法，是放松个人内在生命的整个系统，展开一个一向没有想到的新世界。这也许可以称之为一种“复活”（resurrection）。因此，禅有强调思辨要素的倾向——虽然，坦白地说，在整个精神革命的历程中，禅最反对此点，因此，就以此点而言，禅是真正的佛教。或者，我们也许还是这样说比较适当——禅运用属于思辨哲学的用语。感情的要素，在禅的里面，显然不像在以“信”为一切的净土宗里那样显而易见；正好相反的是，禅却重视“知”（vi dvā）或“见”（darśana）的能力——虽然，此种“知见”并不含有推而知之的意思，而是当下直观或直觉的体会。

依照禅的哲理来说，我们对于彻底二元论的因袭思想方式太过倚赖了，以致成了受它拘束的奴隶。在吾人的日常逻辑生活中，其间绝无化解对立现象的“融通”可言。属于上帝的，就不属于这个世界；因此，凡间的东西就无法与圣界的事物互相调和。黑的不是白的，而白的亦非黑的。虎是虎，猫是猫，永远不能成为一种。河水奔流而高山矗立，这就是事物或观念在这个感官与逻辑的宇宙之中的样子。但是，禅要推翻这种思维模式，并代之一个新的观物之道——在观念上没有逻辑推理，没有二元分裂排列的一种观物之道。我们之所以相信二元论的想法，主要是因为我们受了传统言教的影响。观念是否与事实相符，是需作特别研究的另一个问题。通常，我们并不探究问题，我们只是接受输入吾人心中的东西；因为，接受乃是一种比较方便而又实际的事情。因此，生活也过得比较容易一些——虽然，事实上并非如此。我们本质上都是保守主义者，这倒不是由于我们懒散，而是我们喜爱安逸——虽然只是表面如此而已。若到了传统的逻辑不再真切的时候，我们就开始感到矛盾百出，因而觉得精神不安了。我们失去了可信的安逸，而那正是我们在盲目地追随传统的想法时所体验过的东西。艾卡特曾经表示，我们每一个人都在有意无意之间追求安逸，就像滚动的石头不到平地不会停止一样。显而易见的是，在尚未觉悟到我们的逻辑里面含有矛盾之前，我们享受的那种安逸，似乎并非真正的安逸，因为石头还在继续滚动着，尚未着地。那么，哪里是灵魂真正可以依靠的非二元论的安逸福地呢？再借艾卡特的话说，“单纯的人认为，我们见神，好似它站那一边而我们站在这一边。事实并非如此；神与我是一，在我认知它的当中不二”。禅就是以这种万法一如的观念建立它的哲理基础的。

这种万法一如的观念并非禅家所独占，其他的宗教和哲学亦讲此理，只是说法不同罢了。禅假如也像其他一元论或一神教一样，只是奠立这个原理而无任何可以名之为禅的特别之处的话，那它早就不再以禅这个名目存在于世界了。但禅里面却有某种独特的东西，而这种东西不但使它具有应有的生命，而且可以证明它是东方文化中最为宝贵的遗产。下面所举的“问答”（亦即发问与作答），将可使我们一窥禅法的种种。有一位参禅的僧人请问中国伟大禅师之一的赵州和尚：

“如何是（究极的）一句？”他没有作任何明确的答话，只是简单地反应道：“诺。”这位僧人对于如此简单的反应自然听不出什么意义，于是又重问了一次，而使这位大师吼了起来：“我不患聋！”[[1]](#_1_58)看，一个如此重要的绝对合一或究极之理的问题，在这里受到怎样的对待！但这正是禅的特色，正是禅之所以超越逻辑而无视观念的暴虐和颠倒之处。正如我曾在前面说过的一样，禅不信赖理智，不倚靠传统二元的推理方法，只是以其自有的办法处理问题。

在进入本题之前，且在此处另举一例。又有人请问赵州禅师：“一灯燃百千灯，未审这一灯从什么处发？”[[2]](#_2_54)这个问题跟上面所引的一个一样，是含意最深，故而也是最难解答的哲学问题之一。但是，这位大师答复这个问题，既没有浪费多少时间，更没有诉诸任何语言的讨论。他一言不发，只是踢出他的一只鞋子而已。他这样做，意指什么呢？若要明白此点，正如人们所说的一样，我们必须有“第三眼”或“顶门眼”，且学着从一个新的观点看待事物才行。

那么，禅师们如何举示此等新的观物之道呢？不用说，他们所用的方法非常特别，不同寻常、不合逻辑，故而亦非门外人所可得而理解。这篇文章的目标在于阐述下列各种方法：一、言语法，二、直接法。言语法又可分为：（一）矛盾法，（二）消融法，（三）抵触法，（四）肯定法，（五）复述法，（六）呼喝法。所谓“直接法”，系指以体能作直接的展示，亦可分为数项，例如姿势、打击、演示以及指导他人动作，如此等。不过，我无意在此将禅师们示导学者入门所用的办法做一个彻底而又合乎科学要求的分类说明，故而亦不想在本文中做一个详尽的分析。稍后，我将对“直接法”做一个充分地阐示。在此，假如我能使读者对禅宗的一般倾向和特性得到一点认识的话，我将视我的工作为一种成就。

## 二、生动的背理之言

众所周知，所有一切的神秘家都喜欢用反论法说明他们的见地。例如，一个基督教神秘家也许会说：“上帝是真实的，但它一无所有，只是无限的空性；神国不但真实，而且客观，但也只在我自己里面——我自己就是天堂地狱。”艾卡特所说的“神圣的黑暗”或“不动的动者”，亦是一例。我相信，诸如此类的说法，神秘文学中俯拾皆是，足够编成一本叫作‘神秘家的背理之言’的书。禅不属于这方面的概念，但以其如此表现真理的方式而言，其中却有某种可使我们称为禅的特色的东西。它的主要表现方式在于具体生动。它不理会抽象的观念。下面且举数例。传大士曰：

空手把锄头，步行骑水牛。

人从桥上过，桥流水不流。

这种说法，听来真是完全悖理，然而，实在说来，禅的里面却多的是这种生动的悖理之言。“花不红柳不绿”——是最著名的禅语之一，被认为与它的肯定法“花红柳绿”完全一样。用逻辑的公式来说，这句话的说法将是：“A既定A，同时亦是非A。”如此说来，则我是我而你也是我。一位印度哲人宣称：汝即彼（Tat twam asi）。若果如此的话，则天堂即是地狱，而上帝就是魔鬼了。虔诚的正统基督教听了将会禁不住叫道：禅是一种多么令人震惊的教说！张公吃酒李公醉。像无声之雷一般作狮子吼的维摩居土说，因为众生皆病，所以他病。所有一切智慧而又慈悲的灵魂都可能是这个伟大宇宙矛盾的具体化身。话已离题了，且言归正传吧。我在此想要表达的是：禅在它的矛盾反语方面，较之其他神秘教义要具体得多，后者只限于与生命、上帝或世间有关的一般陈述，而禅则将它的矛盾肯定推展到日常生活的每一个细节之中。它毫不迟疑地否定吾人最最熟知的经验事实。“我在这里写作，但我一个字也没有写。你也许正在展读这篇文章，然而世间却没有一个人在读。我既盲且聋，但每一种颜色和声音我都看到听到。”禅师们可以这样永无限期地继续下去。9世纪时的一位高丽禅师芭蕉慧清，某次在讲道时宣称：“你有拄杖子，我给你拄杖子；你无拄杖子，我夺你拄杖子。”

不时被提到的伟大禅师赵州，某次有人问他，假如有一个赤贫的人来找他，他拿什么救济那个人。赵州禅师回答道：“他缺少个什么？”[[3]](#_3_50)又有一次，有人问他：“一物不将（带）来时如何？”他立即答道：“放下着！”我们也许要问：一个一无所有的人，要他放下个什么？一个赤贫如洗的人，怎可说他自给自足呢？他不是什么都缺么？且不论赵州的这些答话究竟含有怎样深切的意义，这些矛盾的反语总是令人感到左右为难而使吾人受过逻辑训练的理智不知所措。“驱耕夫之牛，夺饥人之食”是禅师们喜欢采用的语句，此盖由于他们认为，唯有如此，我们才能耕耘吾人的心灵田地，填满灵魂的物质饥渴。

据载，画竹名家大久保紫文（Okubo Shibun），某次受人之托画一幅竹林。他以他的著名技艺画了一幅红色的丛竹。请他画这幅画的人收到他的作品之后，对他的造诣至为敬佩，但此人却跑到他的住处对他说道：“大师，我特来感谢你为我画这幅画；可是，对不起，你将竹子画成红色了。”

“嗯，”这位大师说道，“你想画什么颜色的呢？”“当然是黑色的了。”雇主答道。“那么，”大师问道，“有谁见过黑色的竹子呢？”一个人一旦完全习惯于某种看待事物的方式之后，就很难调转方向，从另一个新的角度去看了。竹子的真正颜色，也许既非红色，亦非黑色，更非绿色乃至不是吾人所知的其他任何一种颜色。它也许是红的，也许是黑的。有谁知道？这种想象的矛盾，毕竟说来，也许并非真的矛盾哩。

## 三、对立的否定

禅的另一种表现方式是消融，亦即对立的否定，相当于神秘家所说的“否定之道”（vianegativa）。要点在于避免陷入禅师常说的四个前提。亦即所谓的“四句”（catushkotia）之中的任何一句里面：一、“这是A”（有）；二、“不是A”（无）；三、“是A亦非A”（亦有亦无）；四、“非A亦非非A”（非有非无）。依照印度这种推理方法（因明学）来说，我们只要否定或肯定，必然会陷入这些逻辑公式之一里面。我们的理智只要在这种通常的二元论的沟槽里面活动，就会无可避免地落入这种绝境之中。我们所做的任何陈述，都得如此表现，都不出这种逻辑的范围。但禅认为，真理亦可在既非肯定亦非否定的情形之下求得。这真是人生的难题，但禅师们总会避免这种困境。且让我们看看他们能否逃避这种陷坑。

云门禅师说：“宗不门七纵八横（绝对自由），杀（否定）活（肯定）临时。”僧问：“如何是杀？”“冬去春来。”“冬去春来时如何？”“横担拄杖，东西南北，一任打野（左木右埋）。”此系中国最伟大的禅师之一云门所示的一种自在之道。下面是另一种。

禅师们通常都携带一根叫作“竹篦”的短棒，至少，古代中国的禅师确曾有过这种习惯。不论那是不是一种竹篦，这都没有关系；实在说来，任何东西都可派上用场。10世纪时的一位著名禅师首山省念，举起竹篦向他的座下说道：“汝等诸人，若唤作竹篦，则触（肯定）；不唤作竹篦，则背（否定）。究竟唤作什么？速道！速道！”这里的意旨在于使我们摆脱二元论的对立和哲学的烦琐。这时有一僧人走上前去，夺下竹篦，抛向阶前。这就是答案吗？这就是回答“速道！速道！”的办法么？这就是超越“四句”（思维的逻辑限制）的方式么？简而言之，这就是解脱之道么？禅的里面没有一成不变的东西，因此，别的人大可运用另一种方式来解决我们的难题。这便是禅富于创意的地方。

云门亦表现了这个意思，他举起他的拄杖对大家说：“是什么？若唤作拄杖，入地狱如箭；若不唤作拄杖，唤作什么？”五台山的秘魔岩和尚，与此略有不同。他经常持一木叉，每见僧来礼拜请教，即叉住对方的脖子说道：“那个魔魅教汝出家产？那个魔随教汝行脚？道得也叉下死，道不得也叉下死。速道！速道！”德山宣监是另一位善于行棒的禅师，因为，他常对人说：“道得三十棒，道不得也三十棒！”

南泉禅师会下，有东西两堂的僧人为了一只猫的主权问题而发生争执，南泉（公元748年—公元834年）出来抓住那只猫对大家说道：“道得即救取猫，道不得即斩却也！”所谓“道得”，就是说出超越肯定与否定的“一言”——亦即赵州所说的“至理一言”。由于没有一个人提出答话，南泉就把那只猫斩了。由此看来，南泉似是一位心肠狠毒的佛教徒，但是，他的看法却是：说肯定的话，将使我们陷入困境；说否定的话，也使我们陷入困境。我们必须避开此种二元论的说法，才能与真理相契，你将怎样避免这种矛盾呢？假如你不能突破这种困境的话，不仅会牺牲一只猫的生命，而且会牺牲你自己的生命和灵魂。南泉的手段之所以如此激烈，共原因在此。之后，到了晚上，赵州（南泉的一位弟子）从外面回来，南泉便将斩猫的事情向他说了一遍。赵州听了，立即脱下草鞋，戴在头上，向外走去。南泉见了说道：“子（你）若在，即救得猫！”因为，这种奇怪的行为，便是赵州证明超越“有”（sat）与“无”（asat）的二元论的真理的方式。

仰山（公元804年—公元890年）住东平时，他的老师沩山（公元771年—公元853年，师生二人都是唐代的著名禅师）派人送了一面镜子并附一封书信给他。他在课堂上提起那面镜子对大众说道：“且道是沩山镜？是东平镜？若道是东平镜，又是沩山送来；若这是沩山镜，又在东平手里——道得则留取，道不得则扑破去也！”他一连问了三次，结果无人答话，他便把这面镜子打破了。这与南泉的斩猫公案略相仿佛。在这两个例子中，大家之所以都没有能够挽救那只无辜的猫或这面宝贵的镜子，只因为他们的心灵都未能摆脱知解的限制而突破南泉或仰山特别设置的葛藤。由此看来，禅门训练僧徒的这种方法，不但似乎完全违背常理，而且可说不近人情。但禅师们的目光总是注视着可在这个万象的世界中证得的绝对真理。如果证得这个绝对真理了，是否打破一面镜子或牺牲一只小动物，又有什么关系？恢复一个人的灵魂难道不比失去一个王国更为紧要么？

沩山的弟子香严禅师，某次对他自己座下的门人说：“若论此事，如人上树（树在千尺悬崖上）口街树枝，脚不踏枝，手不攀枝。树下忽有人间：“如何是祖师西来意？”（菩提达摩从印度到中国来干吗？）不对（答）他，又违他所问；对他，又丧生失命！当恁（这）么时，作么生即得？”（如何是好？）这个公案，以非常鲜活的手法，将对立的消除做了一个具体的举示。悬在悬崖上的人，陷入了生死绝境，而那不是逻辑的论证可以解救的。猫兄或可牺牲于禅的祭坛上面，镜子不妨打破在地上，但涉及一个人本身的生命时，那该怎么办呢？据载，佛陀在前生的某一世中修行时，曾经为了求得另外半个可以使人悟道的偈子而投身于恶魔变成的饿虎口中。实是求是的禅，亦要我们做此决定——为了契悟寂灭之乐的最高真理而牺牲吾人之二元性的生命。因此它向我们表示：我们只要下此决心，契悟之门即可打开。

“有”（asti）与“无”（nāsti）这种逻辑的二分法，禅师们往往以日常用语中的相反语，如“杀”与“活”，“收”与“放”，“即”与“离”以及“与”与“夺”等这些加以表现。某次，云门举起拄杖说：“乾坤大地杀活总在这里。”僧问：“如何是杀？”“七颠八倒！”“如何是活？”“要做饭头。”“不杀不活时如何？”云门从座中起立说道：“摩诃般若波罗蜜！”这就是云门对于“至理一言”所做的融会，将止与反都完全统一起来，使得前述四个前提或“四句”都冰消瓦解（离）了。

## 四、抵触法

现在谈到了第三类，亦即我所说的“抵触法”，指的是禅师对他自己或别人曾说过的话加以或明或暗的反斥。对于同样一个问题，他有时答“是”，有时答“否”。或者，对于某个众所周知且已完全成立的事实，他提出全盘的否定。从一般的观点来看，他可以说是完全不可信赖，但他却认为禅的真理需要此种反斥和否定才能证明；因为禅自有其本身的标准，而这种标准，以吾人的常识眼光来看，就在否定吾人所认为真实不虚的一切。禅的哲理尽管有着此等显然的混乱，但它却有一个彻底的指导原则为其主导，我们一旦掌握了这个原则，它那种七颠八倒的性质就成了再也明白不过的真理。

有人问中国禅宗的六祖慧能（他是在7世纪末期与8世纪初叶出兴于世的一代宗师）：“黄梅意旨什么人得？”“黄梅”是他的老师五祖弘忍所住的山名（在此代表五祖弘忍），而六祖慧能曾在他的座下习禅并继承了他的正统衣钵，这已是一个众所周知的事实。因此，这个问题并不是一种探问事实的普通问话；可以说它是别有用心的明知故问。对于这个问题，六祖答道：“会佛法的人得。”

“你不是得了么？”

“我没有得。”

“你怎么没有得呢？”

六祖答道：“我不会佛法。”[[4]](#_4_50)

他真的不会佛法？还是不会就是会呢？这也是《凯那奥义书》的哲理。

六祖的这种自我矛盾，比起道吾的自相矛盾来，可说要温和而且间接一些。道吾是药山惟俨（公元737年—公元834年）的法嗣，继承了药山的衣钵，但当五峰问他还识不识药山老宿时，他却冷冷地答道：“不识。”但五峰再次问道：“为什么不识？”他更明白地答道：“不识！不识！”除了有力地否定这个显然为大众常识所知的事实之外，他硬是拒绝说明任何“不识”的原因。

比上面所举之例更为著名，亦更为强烈的一个抵触，出于赵州的弟子“铁觉嘴”（扬州光孝慧觉）。当这位禅师拜访法眼宗创立者法眼文益大师（圆寂于公元958年）时，后者问他：“近离甚处？”

“赵州。”他答道。

“承闻赵州有‘柏树子话’，是否？”

铁觉嘴肯定地否认说：“无！”

法眼追问道：“往来皆言有，上座何得道无？”

至此，铁觉嘴忽然吼道：“先师实无此语！和尚（您）莫谤先师好！”

法眼听了，对于赵州禅师的这位弟子所持的这种态度颇为激赏，因此，他赞叹地说道：“真狮子儿！”

在禅宗语录中“祖师西来意”（中国禅宗初祖菩提达摩从西方的印度来到华夏的意旨），是一个经常被拿来参问的话题。禅者问及达摩前来中国的真意，指的是佛教的究极真理，与他越洋渡海，来到中国南海某个地点登陆的个人动机，并无直接的关系，因此，此事究竟是不是历史的事实，在此也就不成为必须探究的问题了。但古今对于“西来意”这个无限重要的问题，倒给出了无数的答案，不仅无奇不有，而且大都出人意料，然而，据通达此道的禅师们表示，所有这些答语，个个均表现了禅道的真理。

此等抵触、否定或矛盾的陈述，乃禅的看待人生之道无可避免的结果。此种训练的整个着眼点，完全在于以直观的方式体悟埋藏在吾人深心之处的内在真理。因此，在个人内心之中如此揭示或觉悟的这种真理，是没有办法用理智的手段加以处理的，至少是无法运用任何辩证或论理的公式传授他人的。这种真理必须由个人自证自悟，从自己的胸襟发出，与自己的身心性命打成一片。他人——亦即理念或形象——所可办到的，只是指出通向真理的道路而已，而这便是禅师们所做的工作。因此，他们所提出的指标，自然是无比寻常地自在，而且富于新鲜的创意。他们的眼光既然不离这个究极真理的本身，他们当然就可运用他们所可掌握的任何东西来完成这个目标了——不论它们的逻辑条理和结果如何。此种无视逻辑条理的做法，有时是刻意为之，只是为了要使我们明白禅的真理并非理智或知解所可得而通达的东西。因此，《般若波罗蜜多心经》中有云：“无法可说，是名说法。”（Dharmadeśanā dharmadeśaneti subhūte nāsti sa kaścid dharmo yo dharmadeaśana nāmotpalabhyate-the Prajñā-pāramitā-Sūtra.）

唐代的一位相宰裴休，是黄檗禅师座下的一个虔诚禅徒。一天，他带了一篇写着他对禅的理解的文稿，呈给黄檗看。这位禅师接过稿子，置于座位旁边，瞧也不瞧一眼。隔了一会，问道：“会么？”（明白了没有？）宰相答道：“未测。”禅师说道：“若使恁么会去，犹较些子（还算可以），若也形于纸墨，何有吾宗？”与此相类的东西，我们亦可在白隐禅师参见正受老人的过程当中见出。因为禅是一种活的事实，故而亦只有在有生命的事实之处始可加以处理。理智的手段是真的，也是活的——假如它从生命直接发出的话。否则，不论有多大文学成就或做多少理智分析，对于习禅皆无益处。

## 五、禅的独特道路

说到这里，禅除了是一种否定和矛盾的哲学之外，似乎什么也不是，什么也没有——虽然，实在说来，它确是有它的肯定的一面，而它的独特之处，就在这里。以绝大多数的神秘学或神秘教而言，不论是重理的还是重情的，它们的主张或见地多半是广泛和抽象的，与某些哲理的箴言并无特别的差别。例如，布莱克吟道：

一粒沙中见世界，

一朵花里见天堂。

无限握在一掌中，

永恒只在一时间。

接着，再听听韦德（Wither）用诗句表现的微妙情感：

在泉水淙淙之时，

在枝叶飒飒之际。

在花瓣开放，

在日神上床时收起的一株雏菊之旁。

或在一株荫凉的灌木或乔木之下——

她可灌输于我的大自然之美，多于

她可灌输的其他一些智人。

要想理解这些高度敏感的灵魂所表现的这些富于诗趣的神秘之感，并不是一件很难的事——虽然，我们也许无法完全体会他们所感受到的一切。纵然是在艾卡特宣布：“我看上帝的眼睛就是上帝看我的眼睛。”或在柏拉丁说到“一旦此心回头就可在它想到自己之前想到一切”时，我们也不会感到它们的意义完全出乎我们的理解之外——就这些神秘的语句所欲表现的理念而言。但是，当我们碰到禅师们所做的陈述时，我们就全然不知所措了。他们所做的断言实在太不相关、太欠妥当、太不合理、太没意义了——至少表面看来如此——对于尚未通晓禅的观物之道的人而言，正如我们常说的一样，连边也摸它不着。

事实是这样的：纵使是羽毛已丰的神秘家，也都因为无法完全摆脱知解的污染而留下他们到达圣殿的“踪迹”。柏拉图所说的“从孤独逃向孤独”，可说是神秘学上的一句伟言，可见他登入吾人内在意识的圣堂何其深切。但是，这里面仍然有着某种意识思维或形而上学的东西存在其间；如果将它与下面所举的禅宗语句并列而观的话，它就像禅师们会说的一样，显出一种表浅的神秘气味。禅师们如果一味地沉湎于否定或矛盾之中，这种意识思维的污点就无法完全冲刷掉。不用说，禅并不反对思维，因为这也是心灵的功能之一。不过，在我看来，在神秘教或神秘学的历史中，禅所走的道路，可说是一条完全与众不同的路径——不论是在东方还是在西方，在基督教还是在佛教的神秘学中，都是如此。我的这个论点，只要略举数例，即可阐明。

僧问赵州：“经云：‘万法归一。’一归何处？”赵州答道：“我在青州做一领布衫重七斤。”僧问香林：“如何是祖师西来意？”香林答云：“坐久成劳。”（人坐久了，感到累了。）试问：这里的问话与答话之间，究竟有什么逻辑上的关系？是像传说所称的一样，指菩提达摩的九年面壁吗？倘果如此的话，他的传教除了感到疲倦之外，难道是无事自扰或虚张声势么？僧问禾山：“如何是佛？”禾山答道：“解打鼓。”（我知道如何打鼓，咚咚！咚咚！）马祖道一生病时，他的一名弟子前去问候：“和尚（您）今日尊侯如何？”马祖答道：“日面佛！月面佛！”又，僧问赵州：“百骸俱溃散，一物镇长灵时如何？”赵州答道：“今朝风又起！”僧问首山：“如何是佛教要意？”他吟了如下的诗句：

楚王城畔，

鲁水东流。

僧问陆州：“如何是诸佛之师？”陆州只是哼了一支小调：“钉钉东东，骨低骨董！”又问：“如何是禅？”陆州答云：“归依佛、法、僧！”（南无喝罗怛那哆罗夜耶——namortnatrayāya）。问者不知所措，陆州叫道：“咄！这虾蟆得与么恶业！”又有人问：“如何是禅？”此问如前而答案不同：“摩诃般若波罗蜜！”问者不明此语意义为何，陆州继续答道：

抖擞多年穿破衲，

褴毵一半逐云飞！

再引陆州禅案一例。僧问：“如何是超佛越祖之谈？”陆州忽然拈起拄杖对大众说道：“我唤作拄杖。你唤作什么？”问者无语，陆州复拈拄杖示之，云：“超佛越祖之谈，是你问么？”

有人问南院慧颙禅师：“如何是佛？”他说：“如何不是佛？”又有人问这个问题，他却答道：“我不曾知。”又有一次有人这么问，他说：“待有，即向你道。”直到此处，他的答话似乎还不很难解，但接下去的答语，对于敏锐的知解分析，就是一个重大的挑战了。当发问的僧人紧接着说道：“与么（这么说来），则和尚无佛也？”南院立即答道：“正当好处！”“如何是好处？”他却答道：“今日是三十日。”

归宗智常是马祖的大弟子之一。某次，他正在园中除草，有讲僧（讲解佛教哲理的法师）来参，忽见一蛇掠过，归宗立即举起锄头将它斩了。讲僧见了不禁说道：“久向归宗，原来是个粗行沙门！”归宗说道：“你恁么不如同堂吃茶去。”就吾人所知的世间常情而言，归宗在此所做的反斥颇不易解；但据另一个记载说，归宗受到指责后问道：“你粗？我粗？”僧问：“如何是粗？”归宗竖起锄头作答。僧问：“如何是细？”归宗作斩蛇状以答。僧云：“与么则依而行之。”归宗说：“依而行之且置。甚处见我斩蛇？”僧无对。

如上所述，也许已够说明禅师们如何自在地处理人类自有知识以来即绞尽脑汁求解的奥妙玄理了。下面且让我举五祖法演禅师所做的一次讲道，作为本节的一个结述；因为，禅师偶尔——不是偶尔，而是常常——亦不惜眉毛，降至二元论的理解层次，尝试着做一次讲道式的开示，借以训导他的弟子。不过，既然是一种禅的讲道，我们自然就会预料里面有些不同寻常的东西了，法演是12世纪最有才能的禅师之一，是著名的《碧岩录》作者圆悟克勤的老师。下面就是我要引介的讲道记录：

上堂云：“昨日有一则因缘，拟举示大众，却为老僧忘事，都大一时思量不出。”乃沉吟多时，云：“忘却也！忘却也！”复云：“教中有一道真言，号‘聪明王’，有人念者，忘即记得。”遂云：“崦，阿卢勒继，娑婆诃！”乃拍手大笑云：“记得也！记得也！——觅佛不见佛，讨祖不见祖。甜瓜彻蒂甜，苦瓠连根苦。”下座。

## 六、复述法

艾卡特在某次讲道中述及神与人之间的关系时曾说：“此事如人在高山前面叫道：‘你——在——吗——？’回声就说：‘你——在——吗——？’如果你叫：‘出——来——吧——！’回声就说：‘出——来——吧——！’”诸如此类的情况，亦可在禅师们的答语中——亦即在谈到的“复述法”这个项目中看到。这些鹦鹉样的复述，对于尚未入门的人而言，要想窥见内在的意义，也许感到难之又难。以此而言，语言本身只是没有意义的音声而已，至于它的内在意义，则须在回声的本身当中体会——假如有的话。但这种体会必须出自个人本身的内在生命才行，因为回声只是为真理的热切追求者提供此种自觉的机会罢了。心灵一旦有了适当的转变，以至成熟到足以形成某种曲调时，老师便转动调整节律的键盘，于是，它便发出了本身的和谐旋律——并非跟别人学来，而是在自己内部发现。而这里所说的以复述的方式转动键盘的方法，正是下引各例使我们感兴趣的地方。

长水子璇问琅琊慧觉禅师（11世纪上半期人）：“清净本然，云何忽生山河大地？”这个问题出自《首楞严经》富楼那尊者请问佛陀：绝对本体何以会生出森罗万象的世界来？因为这是一个困扰古今伟大心灵的重大哲学问题，在整个思想史中所做的一切解释，没有一个令人感到满意。从某方面来说，长水子璇可说是一位攻究哲理的学者，但攻到此处，也只有请求禅师解答了。但就我们所知的而言，这位禅师的答话根本算不得答案，因为他只是复述道：“清净本然，云何忽生山河大地？”此语译成英文，失去了不少韵味。且让我用日本式的中文写在此处，长水问云：“Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji？”琅琊答道：“Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji？”

不过，这还不够。其后到了11世纪，另一位伟大禅师虚堂和尚，以一种更为神秘的方式提唱这个公案。一天，他在上堂时说道：“长水问琅琊：‘清净本然，云何忽生山河大地？’琅琊云：‘清净本然，云何忽生山河大地？’问话还归问者，据云长水因此开眼。且问诸人：道理何在呢？问答不是一般么？长水见了什么道理？今且下个注脚。”说罢，以拂子击椅子一下，云：“清净本然，云何忽生山河大地？”他的注解没有使问题变得更简单，反而显得更加复杂了。

这个问题——一与多、心与物以及真与俗，如此等——一向是哲学上的一个大疑问。既非理想主义亦非现实主义的禅，就像此处所举的“清净本然”所示的一样，自有其本身的解决办法。下面所引一例，亦以其本身的办法解决了这个难题。僧问长沙景岑禅师：“如何转得山河大地归自己？”长沙答道：“如何转得自己成山河大地？”问者茫然，而这位禅师却吟了如下的一个偈子：

湖南城下好养民，

米贱柴多足四邻。

唐代的投子大同禅师（圆寂于公元914年），有人问他：“如何是佛？”他答云：“佛。”问：“如何是道？”答云：“道。”问：“如何是法子？”答云：“法。”

赵州问大慈寰中：“般若以何为体？”大慈不答，只是将赵州的问话复述了一遍：“般若以何为体？”这使赵州发出了一阵开怀大笑。“般若”（prajñā）一词，也许可以译为“无上智慧”（supreme intelligence），因此，大乘学者皆以代表智慧的文殊师利菩萨为般若的化身，但以此处而言，这与文殊师利并无直接的关系。这个问题着眼于般若的实体观念；因为，般若是一般心灵作用，故而需有某种东西住持其间。依照佛教的哲理来说，可以解释存在问题的基本概念约有如下三个：“体”（bhāva）、“相”（lakshana）、“用”（kritya），此在“中论”（Mādhvamika）称为“作者”“作业”以及“作用”。般若既是一种智慧作用，其间当有一种动因或实体。故有“般若以何为体”之问。大慈所作的答话或回应，并未说明什么；就其所表现的概念而言，我们不知其意何在。禅师们不给我们任何文字的线索，以免我们猜测表面的意义。当我们用理智的办法去理解它时，它便悄悄地从我们身边离开了。因此，我们必须从另一个无意识的层面予以接近。除非我们进至与禅师们相同的层次，或者我们抛开所谓常识的推理方法，否则的话，便没有桥梁可让我们跨越使我们的理智作用与鹦鹉式的复述隔开的鸿沟。

在此处以及别处所举的例子中，禅师们的目标在于指示如何体验禅的真理，但并非以他们以及我们大家所用的语言作为传达理念的媒介。语言，就其诉诸文字而言，可以表现情感、心绪或内在的境界，但无法传达理念。因此，当我们到禅师的语句中寻求其具现理念的意义时，它就变得完全不可理解了。当然，语言文字，只要能够表现感情和经验，我们就不能完全加以蔑视。明白此点，对于禅的认识，至为重要。

由此可知，对于禅师而言，语言只是直接出自内在精神经验的一种感叹或呼叫。若有意义可寻的话，则意义不在此种表现的本身，而是在觉悟同样经验的吾人的内心之中。因此，当我们了解禅师们的语言时，我们所了解的就是我们自己而不是反映理念的语言的意义和被经验到的感觉本身。因此，要使尚未体验禅境的人了解禅的内容，正如要使从未尝过蜜味的人明白蜜的滋味，是不可能的事情。对于这样的人而言，“蜜”的滋味仍是一个毫无意义的观念；这也就是说，对于他们而言，这个字的里面仍然没有生命可说。

五祖法演禅师起初在成都研究唯识百法论时，读到如下的一段说明：“菩萨入见道时，智与理冥，境与神会，不分能证所证。西天外道尝难比丘曰：‘既不分能证、所证，却以何为证？’无能对者，外道贬之，命不鸣钟鼓，反披袈裟。（印度古代辩论规则，胜鸣钟鼓，败则反披袈裟）。三藏（玄奘）法师至彼，救此义曰：‘如人饮水，冷暖自知。’乃通其难。”五祖读到这里，心里想道：“冷暖则可知矣，如何是自知底事？”这使他走上了参禅的道路，因为他的唯识宗的同道都是理论家，无法开导他，因此，他终于去向禅师求教了。

在谈到下一个项目之前，且让我在此再举另一个复述的例子，法眼文益大师，是兴起于10世纪初期的法眼宗的开山祖师。某次，他问修山主：“‘毫厘有差，天地悬隔！’兄作么生会？”修山主答云：“毫厘有差，天地悬隔！”法眼说道：“恁么会又争得？”修山主问：“和尚（您）如何？”法眼立即答道：“毫厘有差，天地悬隔！”[[5]](#_5_48)

法眼是一位“复述大师”，除此之外，尚有另一个有趣的例子。有一位名叫德韶的禅者（公元891年—公元972年），为追求禅的真理，一连参了五十四位禅师，最后终于来到法眼座下，但他以“徧涉丛林（禅院），但随众而已，无所咨参。”一天，法眼升座，有僧出问：“如何走曹源[[6]](#_6_48)一滴水？”法眼答云：“走曹源一滴水。”问话者被这句复述语弄得不知所措，而偶然在旁谛听的德韶，则因“大悟于座下”而使“平生疑滞涣若冰释”，乃至脱胎换骨，完全成了另一个人。

诸如此类的例子，不但明白地指出了：禅不可以在观念或语言之中寻求；同时也说明了如果没有观念或语言，禅也就无法传达他人了。体会以语言表现其本身但不可在语言之中寻求禅的妙意，乃是一种伟大的艺术，只有经过多次的废然而返之后始可体悟而得。由于有了这样一次经验而终于体悟了禅的微旨的德韶，其后将他在法眼座下所得的见地作了最大的发挥。他住般若寺的时候，有了如下的一个“问答”和开示。上堂时，僧问：“承古有言：‘若人见般若，即被般若缚；若人不见般若，亦被般若缚。’既见般若，为什么却被缚？”德韶问云：“你道：般若见什么？”僧云：“不见般若，为什么亦被缚？”德韶问云：“你道，般若什么处不见？”于是接着说道：“若见般若，不名般若；不见般若，亦不名般若。且作么生说见与不见？所以古人道：‘若欠一法，不成法身，若剩一法，不成法身；若有一法，不成法身；若无一法，不成法身。’此是般若之真实也。”

如此看来，则此种“复述”，亦可变得有几分可解了。

## 七、直接指陈的直观之道

如上所述，禅师们所用各种教学方法的根本原则，是以使学者直观实相为手段，在学者的心中唤起某种知见。因此，禅师们总是诉诸可以称为“直接作用”（direct action）的手段，而不喜欢运用冗长的讨论。因此，他们的对话总是因为过于简洁而有不合逻辑规则的倾向。此种“复述”的教学方法，亦如其他方法所显示的一样，亦明白地举示出：所谓的答话，实际上并非解释而是直接指陈禅的直观之道。

将禅的真理视为某种外在的客体，由一个认知的主体加以认知，是一种二元论的方法，故而需用理智加以认知，但是，禅的看法则是：吾人都在真理之中，以真理为生，与真理不可分离。玄沙师备禅师上堂云：“汝诸人如在大海里坐，没头浸却了，更展手向人乞水吃！”因此有人问他：“如何是学人自己？”他即答云：“用自己作么？”如果我们用理智的方式加以分析的话，他说这话的意思是指：我们一旦提到自己，自我与非我的二元论即成立，而陷入主知主义的错误，这是无可避免的事情。我们都在水中——这就是事实，因此，禅会如此说：就让我们保持这种状态吧，否则的话，我们一旦向人讨水吃，我们与水便产生了一种内外的关系，而本来是我们自己的东西就此失去了。

下面所引一例，亦可以同样的观点加以解释。僧问：“承闻和尚有言：‘尽十方世界，是一颗明珠。’如何得会？”玄沙说：“尽十方世界，是一颗明珠。用会作么？”其僧休去。次日，玄沙却问此僧：“尽十方世界，是一颗明珠。汝作么生会？”僧云：“尽十方世界，是一颗明珠，用会作么？”玄沙云：“知汝向鬼窟里做活计！”这节对话，看似“复述法”的另一例，但这里面也有一些不同的地方——含有一些较富知解的成分——可以这么说。

且不论那是什么，禅绝不动吾人的推理能力，但只直接指陈吾人所要达到的目标。某次，玄沙以茶点招待一位姓韦的军官（监军），后者问道：“如何是‘百姓日用而不知’？”玄沙没有答复这个问题，只是拈起一块饼递与对方。那位军官吃了饼之后，又将上述问题重问了一次。玄沙当即说道：“只是日用而不知。”这显然是一种目的的教学。又一次，有位僧人问他：“学人乍入丛林，乞师指个人路！”玄沙却问来僧：“还闻偃溪水声么？”僧云：“闻。”玄沙说道：“从这里入！”这就是这位禅师的指示之处。由此可知，玄沙的这种教学方法，就是使得真理的追求者直接体会他自己心里的东西，而不是只使他执取某种转手的知识。“Ein begriffener Gott ist kein Gott.”戴斯泰金（Terstegen）如此说。

因此，我们只要明白此点，禅师们对于来问的问题，往往发出一声呼唤或感叹[[7]](#_7_48)，作为一种回应，而不提出一种可以理解的答案，也就不足为怪了。倘使用到语言，而所用的语言假使可以理解的话，我们或许觉得可以寻到某种线索而了解其中的意义，但是，假如所用的是一种意义不明的呼喝的话，我们就会感到怅然若失而不知所措了——除非我们已有若干事前的认识作为后盾，就像我已为读者所做的某种程度的尝试解说一样。

在所有的禅师中，惯于使用惊叹的宗师，是云门和临济两位大师，前者所用的是“关”，后者所用的是“喝”。某次夏安居（夏季参禅）过后，翠岩令参禅师上堂说：“一夏与兄弟东语西话，看翠岩眉毛还在么？”据说，一个人如果以不实的语言谈论佛法，他面部的须发就会脱落。在整个夏季中，翠岩不知为弟子上了多少次课，但不论你讲多少课，总是无法将禅的真理讲个明白，因此，到了此时，他的胡须和眉毛也许已经脱光了。就字面的意义而言，这就是他谈话的要点——亦即禅的里面可能隐藏着什么。

对于翠岩这几句话，保福禅师评道：“做贼人心虚！”另一位禅师长庆说：“生也！”（他的眉毛正长得非常茂密哩！）唐末最伟大的禅师之一云门则叫道：“关！”“关”的字面意义是边区的出入口，是检查来往行人及其行李的地方（例如海关）。但以此处所举的例子而言，此字并没有这一类的意思，它只是“关！”只是一声不容分析或以知识解会的惊叹词。《碧岩录》中偈颂的原作者雪窦重显禅师，对此提出评唱说：“失钱遭罪！”（钱被人偷去了，还要被人治罪！）而白隐慧鹤禅师则云：“嗔拳不打笑面。”诸如此类的东西，是我们对于像云门所发出的这样一种惊叹所可能做的唯一讲述。对于这样一种话题，我们如果提出一种概念的解说，那时，我们将像中国人会说的一样：“白云万里！”（“差之远矣！”“毫不相干！”）

临济被视为善于用“喝”的大家，但他并不是第一个用“喝”的人；因为，在他之前，南岳怀让和弟子——一个新纪元的创造者马祖道一，曾在他自己的门人百丈怀海入门再参的时候，发出一声猛烈的大喝，而使他“耳聋三日”，而这是有案可查的。不过，对于这种特别的呼叫，运用得最为得法、最有效果，且在后来成为临济禅的特点之一的，主要还是临济大师。实在说来，这种呼喝，后来曾被他的弟子胡乱使用，以致使他不得不提出如下的警告：“汝等总学我喝。我今问汝：有一人从东堂出，一人从西堂出，两人齐喝。这里分得宾主么？汝且作么生分？若分不得，以后不得学老僧（我）喝！”

临济分喝为四种：“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。”

某次临济问他的弟子乐普：“一人行棒，一人行喝，阿那个亲？”乐普答云：“总不亲！”临济又问：“亲处作么生？”乐普发出一聋“喝”临济便举棒打了乐普一下。这种用棒的教学方法，是德山禅师最爱用的手段，与临济的用喝并称于世，名为“德山棒，临济喝”，而“常头棒喝”一语即由此而来；但临济此处的用棒，亦如德山的用捧一样，对他的弟子乐普具有最大的效果。

除了上面所述的七种“善巧方便”或“方便善巧”（upāya-kauśalya）之外，尚有其他数种“方便”，不过，对于这个项目，我无意在此作详尽的说明。

其中之一是下默然或良久。维摩罗诘居土与文殊师利菩萨对谈，后者问他“如何是你的不二法门”时，维摩诘便以默然相答，这种沉默后来曾被一位禅师称为“震耳欲聋的雷鸣”（一默如雷）。有僧参叩芭蕉慧清禅师：“不问二头三首，请师直指本来面目！”芭蕉禅师“默然正座”（一句话也不说）。僧问资福如宝禅师：“如何是应机之句？”他一言不发，只是默然。仰山慧寂禅师的法嗣杭州无著文喜禅师，有次问他：“如何是自己？”他默然无语；其僧罔措，又问一遍，而他答云：“青天蒙昧，不向月边飞。”又，借问曹山木寂禅师：“无言如何显？”曹山答云：“莫向这里显。”又问：“什么处显？”曹山答云：“昨夜床头失却三文钱！”

禅师在答话或上堂之间，有时静静地坐上“一会儿”，谓之良久。但这种良久并不一定只是指陈时间的历程，这可从下面的例子里看出端倪：

（僧）问（首山省念禅师）：“无弦一曲？请师音韵！”

师良久，云：“还闻么？”

僧云：“不闻。”

师云：“何不高声问着？”

僧问保福（从展禅师）：“欲达无生路，应须识本源。如何是‘本源’？”

师良久，却问侍者：“这僧问什么？”

僧再举，师乃喝出曰：“我不患聋！”

下面，我们也许可以一述“反问法”——不答来问，反而逆问的一种教学方法。一般而言，在禅里面的所谓“问话”，并不是通常所谓的请教——这也就是说，并不只是为了询求资讯而问的问题——因此，通常相当于“答话”的答案，也就不只是答复问题的答语了。某位禅学权威列出了十八种不同的问话，而我们亦可据以开出十八种相当的答语。由此可知，一个反问的问话，以其所示的表达方式而言，其本身就是阐释的答话了。僧问石霜慈明禅师：“如何是祖师西来？”石霜反问道：“汝从何来？”僧问罗山道闲禅师：“如何是三世之师？”罗山云：“还知如何吃饭么？”有人问俱胝之师天龙和尚：“如何出得三世去？”天龙云：“汝即今在什么处？”僧问赵州：“不挂寸丝时如何？”赵州云：“不挂什么？”僧云：“寸丝。”赵州答云：“好个不挂寸丝！”

禅师们为了协助渴求真理的学者而设计的各种“权巧方便”，如果照上面那样列举下去，真可说是举不胜举。下面，且让我再举两例，作为本节的结语；这两个例子中运用了一种循环推理的方法，但从另一个观点来看，我们也许可在这里看出一种诸异俱泯的绝对一元论的征兆来。不过，禅师们是否同意此种看法，尚待分晓；因为，即使是在“人我之别”（mneum et tuum）完全消除或统一时，个性化的事实依然不可忽视。

僧问大随法真禅师：“如何是学人自己？”大随答云：“是我（老师）自己？”问：“为什么却是和尚（老师）自己？”答：“是汝自己。”这是究极的真言。倘欲以逻辑的方式了解此点，可以无明或混乱或人心取代“学人自己”，而以觉悟、或清静、或圣心取代“和尚自己”，我们也许就可瞥见在大众心中呈现的东西了。不过假如没有“是你自己”这样的话，所有这一切就有变成一种泛神哲学或万有神教的可能了。大随禅师的这种思想在三圣慧然与仰山慧寂的公案中得到了更为具体的表现。慧寂问慧然：“汝名什么？慧然答云：“我名慧寂。”慧寂抗议道：“慧寂是我名。”于此，慧然答云：“我名慧然。”这使慧寂发出了一阵舒心的大笑。这些对话，使我们想到了一句印度名言：“Tat tvsm asi！”（你就是它。）但是，“你就是它”与“我名慧寂”之间的差别，就是吠檀多哲学与禅的佛教之间的差别，或者，就是印度人的唯心论与中国人的实在论之间的差别。后者对于没有执着的较高生活层次，既不推理，亦不观想。

依据佛教华严宗的哲理来说，在精神世界中，一个个别的东西含融其他每一个个别的东西，而不只是所有个别的东西均摄于“大全”而已。这种情形在这个世间亦然，当你举起一束花或指向一块石头时，整个世间的森罗万象也都反映其中了。既然如此，则禅师们也就可以说是活动于悟道（成正等觉）时挥露秘密的这种神秘境界之中了。

## 八、禅宗的特点

现在，我们谈到禅宗最最特别的特点了，而这不仅使它有别于佛教的其他各宗，同时也是它不同于吾人所知的各种神秘学的地方。到现在为止，此前所说的禅的真理，皆以有声或无声的语言加以表示，而这些语言，不论多么暧昧难解，看来仍然非常表浅；不过，我们现在就要说到禅师们诉诸更为直接的方法而不只是运用语言媒介的地方了。实在说来，禅的真理就是生命的实相，而生命的意思就是生活，就是活动，就是实行，而不只是反映而已。因此，禅的发展朝向实行或践履的真理，而不只是用语言，亦即用理念举示或说明它的真理，岂不是一种非常自然的事情？实际的生活践履里面没有逻辑，因为生命是超于理论的。我们假定逻辑影响人生，但就我们所知的情形而言，实际上，人并不是一种纯粹的理性生物；不错，人会推理，是讲理的，但他的行动并非完全取决于纯然的推论结果。这里面有一个强于推论的东西。我们既可以称之为冲动，亦可以称之为本能，或者更广义一点说，称之为意志。哪里有这个意志活动，哪里就有禅，但是，假如有人问我禅是不是一种意志哲学的话，我将不会贸然地给出一个肯定的答语。禅，假如应该解释的话，应从动力的而非静态的观点加以解释。我如此一举手，这里面便有禅。但是，当我声明我已举手时，禅便不再存在其间了。当我假想某种可以称为意志或其他什么的存在状态时，这里面也没有禅可言。这倒不是声明或假定有什么不对，而是，当你一经声明或假定之后，被称为禅的那个东西已经不在了——正如人们所说的一样，已到三千里外去了。一个肯定，只有在它是一种行动的本身而不是指被它声明的任何东西时，才是禅。指月的指头里面没有禅，但当我们体会此指的本身而不涉及任何外缘时，便有禅了。

生命将它本身画在名为时间的画布上面，而时间永不重复——一去永不复返；行为亦然——覆水难收。生命犹如墨绘，必须一气呵成，不得迟疑，不容思虑，不许亦不能修正。人生不似油画，不可擦掉重来，直到完全满意。以墨绘而言，任何重画的一笔，都会造成一种损伤；生命已经离它而去了。墨汁一干，所有修改的痕迹全都露出来了。生命亦然，一言既出，驷马难追；行为亦然，凡事一经于心，永远擦不掉它。因此，禅应在它活动的时刻当场捉住，稍前稍后皆无别处。这是一种刹那的作用，稍纵即逝。据传，达摩离华返印之前，曾要他的弟子报告习禅心得，其中有位名叫总持的尼师答云：“此事如庆喜（阿难尊者）见阿閦佛国，一见便不再见。”对于这种不息飞跃、无法重复、不可把捉的生命特性，禅师们有一个生动的描述：“如攀石火，如闪电光。”

禅师们采用直接的方法，目的就在掌握这种飞跃的生命于其飞跃的当中而非于其飞逝之后。在它正在飞跃的时候，其间没有追忆或建立理念的余地。这里不容你做推理的活动。语言也许可以运用，但因它与观念的关系由来已久而失去了直接性。我们一旦使用语言，语言就表现了指点和推理的功能，就表现了不属于语言本身的东西，就与生命没有了直接的关系——除了作为某种已经不再存在的东西的微弱回声或残影之外。这就是禅师们之所以经常避免运用以任何逻辑方式理解此类表现或陈述的原因。他们的目的在于使学者的注意力直接集中于他想掌握的那个东西本身，而不是专注于与这个目标关系遥远，且可扰乱他的任何东西上面。是以，当我们企图在真言密咒、惊叹呼喝或没有意义可寻的弦音之中寻求意义时，我们便已远离禅的真理了。我们必须直接进入作为生命泉源的心灵本身里面才行，因为，所有一切的语言悉皆来自这个地方。舞动拄杖，猛然一喝或者踢球，皆应如此理解；这也就是说，作为最最直接的生命表现——岂止如此，乃至作为生命的本身，加以体会。由此可见，这种直接的方法，并不一定总是生命的猛烈表现——轻轻地活动身体，回应一声呼唤，谛听喃喃低吟的溪水或在歌唱的小鸟，乃至日常的任何生活细节，凡是显示生命之处，亦莫不皆是。

僧问灵云志勤禅师：“佛未出世时如何？”灵云竖起拂子。僧又问：“佛出世后如何？”灵云又竖起了拂子。这种竖起拂子的动作，是许多禅师举示禅的真理颇为常用的一种方法。正如我曾在别处说过的一样，拂子和拄杖乃是禅师的一种宗教权柄，因此，一旦有僧来问，以之作为一种答话的表示，自是再也自然不过的事。黄檗希运禅师某次升座说法，大众刚刚集合，他就拿起拄杖，将他们全部赶出去。而当他们即将完全跑出去之际，他向他们呼唤了一声，而他就在他们回过头来的时候说道：“月似弯弓，少两多风。”禅师们就这样挥舞他们的拄杖，非常有效，但有谁曾想到用一根手杖作为指陈宗教至理的道具呢？

赵州是位机锋迅捷的宗师，但他也是一位善用直接法的高手。一天，他刚升座，有僧出众向他礼拜，他随即拱手作了一个告别礼。百丈惟政（指月录作“涅槃”）禅师与此略有不同。他向大众说道：“汝等与我开田，我与汝说（禅的）大义。”大众开田了，归来请他说“大义”，而他只是展开两手，一句话也没有讲。

僧问盐官齐安国师：“如何是本身卢舍那（佛）？”国师云：“与老僧过净瓶来。”该僧遵示将净瓶递了给他。他又说：“却安售处着！”僧将净瓶放回原处，因还不知什么是本身卢舍那佛，遂又问了一遍，而这位国师说道：“古佛过去久矣！”（你早就错过他了！）就本例而言，这里的直接法系在禅师的指导下由弟子本人亲自执行，但可惜的是，这位弟子的心灵尚未成熟到足以体会到他自己施行的“直接法”的真意，以致将“古佛”白白地放过了！与此相似的例子，可见于下面所引的一则公案之中。

石霜广诸参药山惟俨的弟子道吾宗智，问：“师百年后，如有人问‘如何是极则事？’如何只对？”[[8]](#_8_48)道吾不对，却唤沙弥，沙弥应诺。道吾对沙弥说：“添净瓶水著。”说罢，沉默了良久，却问石霜：“汝适来（刚才）问什么？”石霜准备再问一遍，而道吾便在这个时候下座走了开去。

正如某些禅师所说的一样，禅就是吾人的“平常心”；这也就是说，禅的里面没有任何超于我们日常生活的超自然、不寻常，或富于高度思辨的东西。困了就睡，饿了就吃，就像空中的飞鸟，田里的百合一样，“既不要为生命忧虑吃什么、喝什么，也不要为身体忧虑穿什么”，这就是禅的精神。因此，习禅的时候，对于逻辑或辩证的教学，皆没有特别的需要——除了下面所引天皇道悟用以开导龙潭崇信的那些。

龙潭是天皇道悟的弟子，以侍者的身份服侍天皇。隔了一段时间之后，某天，他带着近乎哀怨的口气对他的老师说：“某（我）自到来，不（未）蒙指示心要。”天皇说道：“自汝到来，吾未尝不指示心要。”龙潭问云：“何处指示了？”天皇答道：“汝擎茶来，吾为汝接；汝行食来，吾为汝受；汝和南时，吾便低头。何处不指示心要？”龙潭低头寻思，天皇对他说道：“见则直下便见，拟思即差！”

一天，道吾宗智与云岩云晟二人侍立于药山惟俨禅师两旁。药山对道吾说：“智不到处，切忌道着，道着即头角生！汝如何话会？”道吾听了，随即走了开去。云岩问药山：“师弟何不只对和尚？”药山说道：“我今日肯痛。何不去问他自己？他会也。”云岩去问道吾：“师弟何不只对和尚？”道吾说道：“师兄何不去问和尚？”[[9]](#_9_46)

此外尚有一种活动，为禅师们所常用，那就是呼唤问话者或其他人。此中一例，已在别处为别的要旨举示过。下面所引是一些典型的例子。南阳慧忠国师，一连三次呼唤他的侍者，而他的侍者亦一连答应三次。于是，这位国师对他的这位侍者说道：“将谓吾弧（辜）负汝，却是汝弧负吾！”[[10]](#_10_46)此种三呼三应的事情，麻谷宝彻与寿州良遂之间亦曾有过，而使前者终于叫道：“这痴呆汉！”这种呼应的诀窍被用的频数颇大，下面所举，是其著名的例子：

有一位高官拜访云居道膺禅师，问云：“世尊有密语，迦叶不复藏。’如何是‘世尊密语’？”云居高呼高官之名，高官答云：“诺！”云居问云：“会么？”答云：“不会。”云居说道：“汝若不会，（就是）‘世尊有密语’；汝若会，（就是）‘迦叶不复藏’！”

裴休在入相之前，是一位地方首长。一天，他进洪州开元寺，见壁间画像，便问寺主：“这是什么？”寺主答云：“高僧真仪。”裴休又问：“真仪可观，高僧何在？”寺主无言以对，裴休问云：“此间有禅人否？”有僧答云：“近有一僧，投寺执役，颇似禅者。”裴休遂请禅者相见，遂云：“适有一问，诸德吝辞，今请上人代酬一语！”禅者云：“请相公垂问。”裴休遂将前问复述了一遍，而禅者接着大聋叫云：“裴休！”裴休答云：“诺！”禅者反问云：“（高僧）在什么处于？”这使这位长官当下开了法眼，立即明白了问题的答案。

沩山灵佑与仰山慧寂师生之间的一则公案，较之这种纯然的呼应来，似乎要富知性一些，故而亦较易解一些。仰山是沩山的上首弟子，而此派的一个特色，便是师生合作举示禅的真理。

一天，他们到茶园采茶。沩山对仰山说：“终日摘茶，只闻子声，不见子形。”仰山便撼动茶树，表示答话。沩山说道：“子只得其用，不得其体！”仰山问云：“未审和尚如何？”沩山良久（静默了一会），而他的这位弟子却说：“和尚只得其体，不得其用！”沩山则云：“放子饶你三十棒！”仰山云：“和尚捧某甲吃，其甲棒教谁吃？”沩山云：“放子三十棒！”

前面曾经提过，佛教的本体论分为三层，亦即“体”“相”“用”。所谓“体”，相当于实质；“相”，相当于形色；“用”，相当于力量或作用。佛教学者认为，大凡实际，都可以分为这三个层次。不过，此中第二个项目，亦即“相”，亦可并入“体”之中，而成“体今用”二者。无“用”即无“体”可言，但如没有作用的东西，则这种作用也就无从显示了。据佛教学者说，此二者互相依存，不可分离，对于吾人的体会宇宙，至为重要，缺一不可。唯仰山与沩山并非玄学家或形而上学家，故而不会讨论这个问题。他们一个撼动茶树，另一个则默然立定。我们虽不能从哲理的观点说这种撼动与立定当中有禅，但我们不妨从他们所说的“体”与“用”以及他们所用的直接法中嗅出某种禅味来。

到现在为止，我们这里所说的直接法，还没有猛烈到使身体受到伤害或使神经受到震荡的程度，但是，禅师们只要认为有其必要，纵使是出手粗暴，他们也会毫不踌躇、毫不迟疑的。临济就是以施行直接而迅捷的手段知名于世的一位禅师，他会毫不犹豫地以他的“金刚王宝剑”直刺对方的要害。有一位被称为“定上座”的禅僧，是他的弟子之一，他从别的地方来参临济时问道：“如何是佛法大意？”临济走下绳床，一把将他抓住，打了一个巴掌，随即将他推开。定上座被这种举动惊住了，定定地站立在那里，不知如何是好，旁边有位禅僧说：“定上座，何不礼拜？”而正当他礼拜时，忽然契悟了禅的真理。定上座悟后，某次斋回，在桥上遇到三位座主（讲经的法师），其中一人问云：“如何是禅河深处须穷到底？”临济的这位弟子定上座，一把抓住问话的僧人，就要抛向桥下去，另两位座主忙向定上座求情云：“莫怪，触忤上座，且望慈悲！”定上座这才放开说：“若不是这两位朋友说情，直教他穷到底去！”对于这些，禅者绝不是闹着玩的，绝非只是观念游戏而已；相反的，这是一件非常严肃的事情，他们往往不惜搭上生命。

临济是黄檗希运的一位弟子，但他在这位大师处学禅时，并未受到任何特别的教导。他每次问黄檗“如何是佛法大意”时，总是挨黄檗一顿痛棒，三度发问，三度如此。但是，使得临济顿开法眼、澈见禅的真理，并说“黄檗佛法无多子”（没有多少）的，就是这些痛棒。如今中国和韩国所传的某些禅，多半属于临济宗；只有日本，才有曹洞宗与临济宗并驾齐驱。如今仍在日本临济宗愿现的禅的活力与生命，就是出自慈悲的黄檗对这个可怜的弟子临济所赐的三顿痛棒。究实说来，比之拖泥带水的逻辑讨论，还是棒打或呵斥这种直接教学法较为实在。且不论如何，只要有人请求举示禅的真理，不论何时，禅师们总会认真得要命的。且看下引一例：

师（邓隐峰禅师）推车次，马祖展脚在路上坐。

师曰：“请师收足！”

祖曰：“已展不收！”

师曰：“已进不退！”乃推车碾损祖脚。

祖归法堂，执斧子曰：“适来碾损老僧脚底出来！”

师便出，于祖前引颈，

祖乃置斧。

邓隐峰为了重新肯定他损伤老师的行为无违真理而准备放弃他的生命。出于效颦或伪装的例子随处皆是，因此马祖要考验隐峰的悟处是否确实。大凡逢到抉择的时候，禅师们都会毫不迟疑地牺牲任何东西。南泉为此斩了一只猫；仰山为此打破一面镜子；一位老太太为此焚毁一座茅庵；还有一位妇女将她的孩子投入河中。最后一例是一个极端，也许只是禅录所载的唯一例子。至如前述打破镜子一类的例子，不但非常之多，而且是几乎被禅师们视为当然的事情。

## 九、看待万法的新观点

对于各宗禅师们举示或体会禅的真理所用的种种方法，我虽未曾打算做详尽的描述，但至此所做的种种陈述，也许已经足以使我们能够一窥禅的某些特色了。且不论批评家或学者们对于禅的哲理究做如何的解释，我们首先应该求得一种看待万法的新观点，但这却不是一般的意识境界所能达到的。这种新的观点，要在我们达到理解的最大限度，达到自以为总是不能挣脱、突破的境地时，始可求得。绝大多数的人只到这个界限为止，认为至此再也不能更进一步了。但有些人，其心眼的视力特强，故能看穿对比和对立的障幕，而豁然贯通。他们在极端的绝望中敲墙叩壁，然而，看呀，障碍忽然消除了，一个全新的世界于焉展开。在此之前一直被视为平凡无味，乃至拘限吾人的东西，如今忽然以一种新的姿态呈现了。旧有的感官世界消失不见了，已由某种全新的东西取代了。我们似乎仍然处在同样的客观环境之中，但在主观上我们已经恢复青春了——我们已经更生了。

吴道子是中国最伟大的画家之一，生活在唐朝的玄宗时代。他所作的最后一幅画，据说是玄宗皇帝所订的一幅山水画，准备用来装饰宫殿的一面墙壁。这位画家用一面布幕将他的这幅作品完全遮掩起来，直到皇帝驾临，才将帷幕揭开，露出他的巨作。这位皇帝带着欣赏的神情凝视一幅美妙的风景：森林、高山、远在天边的白云以及站在山上的人物，飞行在空中的鸟雀。“你看，”吴道子说道，“山脚下的这个洞穴中住着一个精灵。”接着，他拍了一下手，那个洞穴的门便打了开来。“里面很美，难以言喻，”他继续说道，“且让我带路观看。”说罢，他便走了进去，而洞门随即关上了。皇帝看得目瞪口呆，还没来得及开口说话，所有这一切就全部消退了，只见一面白墙浮在他的眼前，一丝笔墨的痕迹都没有。吴道子也不复再见了。

这位艺术家已经消失了，而整个的景象也都消失了；但这片空无中却出现了一个新的精神世界，而禅师们就在这个世界里扮演各种趣剧，断言种种荒诞不经之事。所有这些，与万事万物的本性却又不相违背，而一个剥除一切虚假、俗套、伪装以及曲解的世界，就在这些里面运行着。吾人除非进入这个实相的世界，否则的话，禅的真理将是一本永远封闭着的书。这就是我所说的求得一个超于逻辑与知解推理的新观点的意思。

艾默生以其特有的方式表现了与此相同的看法：“在这些活动里面（亦即数字上的组合，庞大的抽象出神之力，想象的变现乃至才艺与专注），主要的是以想象做成的翻筋斗、念咒语以及起尸等。此点一旦觉醒，一个人似乎就会增加十倍乃至千倍的能力。这不但可以展开无限的美妙之感，而且可以唤起一种大胆的心灵习惯。我们跟火药瓦斯一般富于反弹性，因此，一本书中的一句话，或投入对话之中的一个字，都可放开吾人的想象，而使我们当下头沐星辉而脚踏大地。而这种益处之所以真实不虚，乃因为我们有资格如此扩大，而我们一旦超越了此等界限，就不再是可怜的空谈之人了。”

这里有一个很好的范例，可以用来说明“可怜的空谈之人”与“超越界限的人”之间的不同之处。

10世纪初期的法眼大师麾下，有一位名叫玄则的禅僧，他虽在法眼麾下，却不向法眼参问，因此，某日，法眼问他：“何不参问？”玄则答云：“学人在青峰会下已有悟处。”法眼又问道：“什么是你悟处？”玄则云：“我在青峰时问‘什么是佛？’他说：‘丙丁童子来求火。’”“好句，”法眼云，“恐你错会。你试道看。”玄则解释云：“‘丙丁’属‘火’，而更求‘火’，如将自己求自己——如自己本来是佛，而问如何是佛。无须再问，因为自己已经是佛。”“看吧！”法眼叫道，“果然不出所料，你完全错了！——与么会又怎得？”玄则不服，拂袖便行。玄则走后，法眼对众云：“他如返回，尚可有救，否则便失！”玄则走了一段路程，心想：“他是五百人善知识（善于指导学者的大导师），必不我欺！”因此返回悔罪，并请求开示。法眼云：“你问我，我来答。”于是，玄则问道：“如何是佛？”法眼答云：“丙丁童子来求火！”

这使玄则于言下顿悟了禅的真理，与他以前的悟处大为不同。现在，他已不再是一个搬弄二手货的“空谈家”而是一个有生命、有创意的灵魂了。我不必复述“禅不可解”这句话，但我得再说一句：“禅须实证。”如无实证，一切言语，皆是观念的搬弄，皆是十足的戏论，毫无实益可言。

下面所引的另一个故事，可以举示禅的契会不同于通常知解的地方，因为，所谓“知解”，只是以观念和表象为其建立基础的东西而已。如以上所述，如将同样的语句复述于此，并以它的字面意义来看的话，我们将没有理由相信它对听者会产生不同的效果。正如我曾在别处说过的一样，禅由某种外在的偶发事件揭开个人的内在意识；而这种外在的偶发事件也许只是纯粹的物理事实，但它却可促成某种心灵的运作。由此可知，这种心灵的开放，有作为局外人（不属于个人内在生命）的我们所无法预知的作用，我们只有在它开放时才有所知；但禅师们似乎不但知道此种作用何时即将发生，而且知道如何以他们的经验促其实现。研究禅的心理学的学者，在此找到了一个值得研究的问题。

翠岩可真禅师，是石霜慈明楚圆（公元986年—公元1039年）的一个弟子，而慈明则是宋代最伟大的禅师之一，而临济宗到他手中又出了黄龙与杨岐两个支派。且让我们看看下面所引有关他的一节文字：

洪州翠岩可真禅师，福州人也，尝参慈明，因之金銮，同善侍者坐夏（夏季坐禅）。善乃惑明高弟，道吾真、杨岐会皆推伏之。

师自负亲见慈明，天下无可意者。善与语，知其未彻，笑之。一日山行，举论锋发，善拈一片瓦砾，置磐石上，曰：“若向这里下得一转语，许你亲见慈明！”

师左右视，拟对之，善叱日：“竚思停机，情识未透，何曾梦见！”

师自愧悚，即还石霜。慈明见来，叱曰：“本色行脚人，必知时节。有甚急事，夏末了，早已至此？”

师泣曰：“被善兄毒心，窒碍塞人！故来见和尚。”明远问：“如何是佛法大意？”师（以偈答）曰：

无云生岭上，

有月落波心！

明瞋目喝日：“头白齿豁，犹作这个见解！如何脱离生死？”师悚然求指示，明日：“汝问我。”师理前语问之，明震声曰：

无云生岭上，

有月落波心！

师于言下大悟（开了法眼，自此爽气逸出，机辩迅捷，几乎成了另一个人）。

且让我以前面已述及的五祖法演所做的一个比喻，作为本文的结语：

我这里禅似个什么？如人家会做贼。有一儿子，一日云：“我爷老后，我却如何养家产须学个事业始得！”遂白其爷。

爷云：“好得！”一夜，引至巨室，穿窃入宅，开柜，乃教儿子入其中取衣帛，儿才入柜，爷便闭却，复锁了，故于厅上扣打，令其家惊觉，乃先寻穿窬而去。

其家人即时起来，点火烛之，知有贼，但已去了。

其贼儿在柜中，私自语曰：“我爷何故如此？”正郁闷中，却得一计：作鼠咬声。其家遣婢点灯开柜。柜才开了，贼儿耸身，吹灭灯，推倒婢，走出。

其家人赶至中路，贼儿忽见一井，乃推巨石投井中。其人却于井中觅贼。

儿直走归家，问爷，爷云：“你且说你怎生得出！”

儿具说上件意，爷云：“你恁（这）么尽做得！”

注解：

[[1]](#_1_57) 又有一次，僧问赵州：“如何是第一句？”赵州咳嗽一声。僧云：“莫便是否？”赵州立即答云：“老僧咳嗽也不得！”还有一次。赵州表示了他对“一句”的看法。僧问：“何如是一句？”赵州云：“道什么？”僧又问：“如何是一句？”赵州评判云：“两句！”（本来是一句，你使它变成两句了！）其次，僧问汝州首山省念禅师：“古德云：‘今有一语，若人识得，可消无始劫业。’如何是一语？”首山答云：“在汝鼻下！”“毕竟如何”“我只这么道。”这就是这位大师的结语。

[[2]](#_2_53) 关于这个意旨的公案很多，出于赵州禅师的一则著名公案，已在别处引过，其他可引者，约如下述：僧问利山和尚：“众色归空，空归何处？”利山答云：“舌头太短，无法解释。”（译按：《指月录》此处为“舌头不出口”。）又问：“为什么太短？”（《指月录》云：“为什么不出门？”）利山答云：“内外一如故。”僧问径山禅师：“众缘俱散，一切归空，空归何处？”师呼：“阇黎！”僧云：“诺！”师云：“空在何处？”僧云：“请师直指。”师云：“波斯吃胡椒。”就其以起源为出发点而言，那便是一种原因论的问题，但这里所述的问题之所以是目的论的问题，此盖由于这里所要解决的问题，乃是空的究竟归结问题。

[[3]](#_3_49) 又有僧问：“贫子来将什么过与？”赵州答云：“不贫。”僧云：“怎奈觅和尚何？”赵州云：“守贫！”南院慧颙禅师的答话比较温暖，僧问：“久在贫中，如何得济？”师云：“满掬摩尼（珠宝）新自捧！”这个“贫”的问题，在吾人的宗教经验中至为重要，而这种贫穷不仅是指物质，同时还指精神。苦行或禁欲主义，较之仅仅抑制人欲和激情，必然具有更深一层的意义作为它的根本原理，其中必然具有积极的深切宗教意义。所谓“精神贫困”或“心贫”且不论在基督教里作何解释，但对佛教徒，尤其是对禅者而言，则是一个颇富深意的片语。有一位名叫清税的禅僧，参见中国曹洞宗的曹山大师时说道：“清税孤贫，乞师慈悲！”师云：“税阇黎，近前来。”税刚近前，师忽喝道：“青原白家三笺酒，吃了犹道未沾唇！”关于“贫”的另一面，参见香严智闲禅师的贫穷颂。（颂见《禅堂与僧训的理想目标》第十一节——译者注）

[[4]](#_4_49) 另有一个与此相类的故事，说到石头希迁禅师（六祖慧能的法孙），已在别处引过。

[[5]](#_5_47) 这句话如照字面意义直译而成英文（或白话），就显得过于冗长而失其原有的简劲之力。这句中文韵语只有八个字，音详只有八个音：Hao li yu ch’a t’ien ti hsüan chüeh.较佳的意译也许是：An inch’s difference and heaven and earth are set apart.（文中的译语是：Let the difference be even a tenth of an inch and it will grow as wide as heaven and earth.——译者注）

[[6]](#_6_47) “曹源”是指酉溪，为禅宗六祖慧能住持之地，也是真正中国禅的诞生地或发源地（有“凡言禅皆本曹溪”的名言——译者注）。

[[7]](#_7_47) 这岂不是使我们想到一位古代神秘家么？因为他曾将上帝形容为“一种说不出的嗟叹”。

[[8]](#_8_47) 译按：《指月录》与《五灯会元》，此处皆作：“如何是触目菩提？”

[[9]](#_9_45) 译按：此处所引对话，与《指月录》及《五灯会元》所载略有出入，唯似不碍大旨。

[[10]](#_10_45) 僧问玄沙：“国师三唤侍者，意旨如何？”玄沙云：“侍者却会。”云居锡云：“且道：侍者会不会？若会，国师又道：‘汝辜负我！’若道不会，玄沙又道：‘却是侍者会。’且道：如何话会？”玄觉征问僧云：“甚处是侍者作么生？”僧云：“若不会，怎解恁么道？”觉云：“汝少会在！”僧问法眼：“侍者意作么生？”眼云：“且去，别时来！”云居锡云：“法眼恁么道，为复明国师意？不明国师意？”僧问赵州：“国师三唤侍者，意旨如何？”州云：“如人暗中书字，字虽不成，文采已彰！”译按：有关这个公案的问答不但很多，而且评者后面还有评者，好似古今禅师聚众于一堂“门嘴”一般，甚是热闹，煞是有趣！但这在禅宗史上叫作“提唱”或“拈评”，别有深意，绝非闲得无聊，妄论他人是非，更不是揭人之短，炫己之长！上面所录名条，系本书作者抽样介绍，读来不免有欠连贯之感！译者不避添足之识，特将宋代大慧宗杲（在此称为“妙善”，因其曾住“妙善庵”）就此公案对其座下所做的一次“总评”转录于此，与读者“共赏”或“同参”。（下面所录，与上面作者所介绍者略有重复之处，为免割裂其连贯性，故未略去，读者谅之！）南阳慧忠国师，一日唤侍者，侍者应：“谐。”如是三唤三应，师曰：“将谓吾孤负汝，却是汝孤负妙喜云：丛林中唤作‘国师三唤侍者话’，自此便有一络索，惟雪窦见透古人骨髓，云：国师三唤侍者：点即不到。”喜云：“灼然！”侍者三应：到即不点。喜云：“却不恁么！”将谓吾孤负汝，谁知汝孤负吾：护雪窦不得！喜云：“谁道？”复召大众云：“好个‘谩雪窦不得！’虽然如是，雪窦亦谩妙喜不得，妙喜亦谩诸人不得，诸人亦谩露柱不得。”“玄沙云：‘侍者却会。’雪窦云：‘停囚长智：’喜云：‘两彩一赛！’云门道：‘作么生是国师孤负侍者处？会得也无端！’雪窦云：‘元来不会！’喜云：‘雪峰道底！’云门又云：‘作么生是侍者孤负国师处？粉骨碎身未报得！’雪窦云：‘无端，无端，’喜云：‘垛生招箭！’”

“法眼云：‘且去，别时来：’雪窦云：‘谩我不得，’喜云：‘却是法眼会！’兴化云：‘一盲引众盲！’雪窦云：‘端的瞎！’喜云：‘亲言出亲口！’玄觉征问僧云：‘甚处是侍者会处，’僧云：‘若不会，怎解恁么应？’觉云：‘汝少会在！’又云：‘若于此见得去，便识玄沙：’喜云：‘惭惶杀人！’”

“翠岩芝云：‘国师、侍者，总欠会在。’喜云：‘犹较些子！’”

“投子云：‘抑逼人作么？’雪窦云：‘躲根汉！’喜云：‘理长印就。’复云：‘唯有赵州多口阿师，下得注脚，令人疑着。’僧问：‘国师三唤侍者，意旨如何？’州云：‘如人暗中书字，字虽不成，文采已彰。’雪窦便‘喝！’喜云：‘且道：这一喝在国师、侍者分上？赵州分上？’随后喝一喝，复云：‘若不是命根五色索子断，如何透得这里过？’雪窦云：‘若有人问雪窦，雪窦便打。也要诸方检点。’喜云：‘做贼人心虚！’雪窦复有一颂云：‘师资会过意非轻。’喜云：‘此语有两负门。’‘无事相将草里行。’喜云：‘普州人送贼。’‘负汝负吾人莫问，’喜云：‘放侍冷来看。’‘任从天下竞头争。’喜云：‘只今休去便休去，若觅了时无了时！’复云：‘你若求玄妙解会，只管理会国师三唤侍者计：那里是团师孤负侍者处？那里是侍者孤负国师处？有什么交涉？鹅王择乳，素非鸭类！这个便是国师别创刃上事。’又云：‘国师还见侍者么？侍者还者国师么？’”（此外尚有其他许多禅师“评唱”这个公案，恐繁，不录。）

# 第六篇 禅堂与僧训的理想目标



“禅堂”是禅宗特有的一种教育制度，属于此宗的主要寺院，多半设有此种禅堂。禅师和学生在禅堂内进行种种修行。禅是一种特别重视亲身体验的东西，如果世上有任何事物可以称之为极端的经验主义的话，那就是禅了。禅堂里面的每一样东西以及其中修行课目的每一个细节，都是以呈现禅为其最高着眼点。

## 一、禅堂——禅宗特有的教育制度

若欲一窥禅的实际修行方面，我们必须研究一下所谓“禅堂”这种场所。此系禅宗特有的一种教育制度。属于此宗的主要寺院，多半设有此种禅堂，而禅僧的生活最能使我们想到印度的“僧伽”——佛教僧侣的社团。这种制度系由中国的一位伟大禅师百丈怀海所创，迄今已有一千多年的时间。在此之前，僧侣乡居律寺（律宗的寺院），而此种律寺，精神上与禅的原则颇不相合。后因禅风愈来愈盛，习者愈来愈多，而它的影响亦愈来愈深，为了推行它的宗旨，也就不得不建立属于它自己的体制了。据百丈怀海阐述：“吾所宗非局大、小乘，非异大、小乘，当博约折中，设于制范，务其宜也。”因此，他依照历代祖师的构想，以实现禅的理想为目的，而“别立禅居”。

百丈怀海大师所编的《丛林清规》，原书已经散失。现存的一种，系于元代依照当时的寺院生活情形编制而成，据说是对旧制所做的一种忠实的追随，当然，为了适应当时的实际情况，自然免不了要做一些修改。现存的这部规范是在仁宗昭皇帝当政时编纂而成，名为《勅修百丈清规》。在日本，禅寺建立的规模，从来没有中国那么恢宏，故而也就没有完全依照这册《勅修百丈清规》所制订的细节加以实行。不过，这些细节的内在精神以及适于日本人生活环境的一切，也就被接受采用了；不论你到何处，禅的生活理想总是呈现在你的眼前。因此，在做进一步讨论之前，我想一述置于一切禅僧目前的此等理想之中的一个，因为，这在禅院生活中，是一个至为重要、值得注意的特点。

实在说来，这确是使得禅宗不同于中国佛教其他各宗的地方，不仅被视为禅的最大特色，同时也是它之所以长寿的原因。我指的是禅者劳动或服务的观念。百丈禅师留下的一句名言：“一日不作，一日不食。”不仅是他本人的生活指导原则，同时也是禅堂生活的高尚精神。当他年老时，他的忠实弟子以为他已不能再工作了，而屡次劝他不必工作，他又不听，于是弟子便将他劳动的工具藏起来，借以使他无法工作而好好休息。但这是他教导僧徒习禅以外的日常工作，因此他拒绝饮食，并说出了如上所引的名言，成了后生的生活规范。

在所有一切的禅堂生活中，工作都被这样视为禅僧的一种重要生活要素。这不但是一种实际的工作，而且以手劳动为主，例如洒扫、擦拭、掌厨、砍柴、耕作或到远近村落托钵行乞。他们不但不以任何工作为耻，而且有一种手足之谊和民主气氛流动其间。不论工作多么艰难或卑微（从一般人的观点来看），他们都不回避，他们信奉“劳动神圣”的箴言。他们在行、住、坐、卧四威仪中保持其精勤不懈的精神；他们绝不是无所事事的懒散之人，就像一般所谓的“云游僧人”——至少是不像印度那种沿门托钵的僧人。

我们可在这种劳动神圣的观念中看出中国人的实际态度。当我说“禅是中国人对于开悟之教所做的一种解释”这句话时，我尚未将禅的这种劳动观念列入我的结论之中——无论是实质上还是理论上，都是如此。但是从实际的观点看来，劳动已是如今的禅人生活之中一个不可或缺的部分——二者相辅相成，缺一不可。在印度，僧侣都是以乞食为生的行人；他们在要打坐观想的时候避开世间的纷扰，退至幽静的处所；因此，只要得到在家信徒的支持，他们就不像中国和日本的禅僧所做的一样，从事任何卑微的工作。使得禅宗没有堕入纯粹的寂静主义或知解活动（这正是或多或少落入佛教其他诸宗身上的命运）的，实在就是这种劳动的教训。这种劳动的福音，除开心理学的价值不说，对保持禅宗的健全，使它得以通过悠久的发展历史而不致衰亡，也是一种有效的因子。

且不论这种劳动的历史意义为何，百丈怀海大师在使工作成为寺院生活的主导精神时，他对人类的心理必然具有一种深刻的认识。他的“不作不食”[[1]](#_1_60)这个观念，不一定出于对生活经济或伦理的评估。他的主要动机并不只是反对不劳而获或坐享其成而已。实在说来，不吃闲饭乃是一种美德，因此，自从佛教传入以来，就有不少佛徒认为，依靠他人的血汗和积蓄为生，乃是一种奇耻大辱，是极不体面的事；故而，百丈的目的，虽然也许是在不知不觉中想出，但它的里面却也具有一种心理上的意义——尽管他曾公开宣称“不作不食”。他的目的在于使他的僧徒避开精神涣散或心灵发展失去平衡的陷坑，因为，此系僧侣静坐常见的一种偏差。

筋骨如果不为追求精神的真理而运用时，或者心灵与肉体不能同时接受实际的考验时，则其间的分离或失调就会形成不良的后果。禅的哲理既然是超越精神与肉体的二元论观念，那么，借用二元论的方式来说，它的实际运用，自然就是使得神经、肌肉以及骨骼随时随地完全服从心灵的指挥，而不是使我们有理由说：精神确已健全，但肉体尚未成熟。且不论这句话的宗教意义为何，但从心理学上来说，这种情形的成因，系出于心身之间缺乏一种顺利的沟通。除非双手受过适当的训练，能够习惯成自然地去做大脑要做的工作，否则的话，血液的循环便难以均衡地通过全身，某些部分便会产生壅塞的现象，这在脑部尤其明显，通常被叫作脑血栓；而其结果便是：不仅全身状况失调，就连心灵也会变得迟钝或昏沉，致使内在的念头犹如浮云一般飘动。如此，则一个人尽管外表上清醒，但内心里却充满了与生命真相毫无关系的梦幻泡影。妄想是禅悟的大敌，学者如果将它视为一种禅定，免不了要招致这种怨敌的欺骗。百丈怀海大师坚持这种手工劳动，将禅救出了唯心主义以及虚幻妄想的陷阱。

除了上述种种心理学的考虑之外，还有一个道德教训，是我们在评估百丈怀海大师将劳动视为禅修生活的一个必要部分所具的智慧时，不可忽视的一点。因为，观念或想法是否健全，必须以其实用的结果作为最后的考验。如果经不起这种考验——这也就是说，如果不能用于日常生活，不能使人获得持久的和谐、满足以及真正的利益（自利以及利人），不论什么想法或观念，都算不上实际和健全。虽然，有形的力量不能作为批判观念价值的标准，但是，就观念的本身而言，如果不能与生活打成一片，就没有实际利益可言——纵使在逻辑上能够言之成理。这种情形，尤其是在禅的里面，不能在实际生活上令人信服的抽象观念，都无任何价值可言。信心须在实际经验而非抽象概念之中求得才行；这也就是说，信心没有真正实在的依凭——除非是在吾人实际有效的生活之中得到考验。精神上的肯定或“亲证”应当涵盖且高于理智上的判断；这也就是说，真理必须是在生活经验之中证得的东西。懒散的梦想不是他们的事情——禅者们会如此主张。当然，他们也会静坐，修习所谓“坐禅”[[2]](#_2_56)的课程；因为，他们要返观劳动时所得的教训。但是，他们既然反对经常咀嚼某样东西，也就将他们在静坐时所得的观照付诸实践，借以考验其在实际场合的适当性。我有一个坚强的信念：禅，如果不是将信心放在实践它的理念上面，早就沦为一种纯然昏睡和诱导出神的体制，而使中国和召本的大师所护惜的这整个家宝被当作一堆破烂予以抛弃了。

也许就是在这些原因支持之下，这种劳动或服务的价值观念才被所有的禅徒视为他们的宗教理想之一。毫无疑问的是，建立禅宗的中国人民所特有的精勤和实际，大大的助长了这个观念。假如有任何一件事情被禅师们当作信仰的实际表现而加以极度的强调和坚持的话，实在说来，那就是服务他人或为他人工作了；当然，并非大张旗鼓地去做，而是静悄悄地，在不为他人所知的情形之下去做。艾卡特曾说：“一个人在默想中取得的一切，必须在慈爱当中倾泻出去。”禅者也许会这样说：“在劳动之中倾泻而出。”亦即在工作之中积极而又具体地实现慈悲喜舍的宗旨。约翰·道勒（Johannes Tauler 1330—1361）以纺织、制鞋以及其他家务作为圣灵的赋能；劳伦斯修士（Brother Lawrence）以烹调为圣事；乔治·赫伯特（George Herbert）写道：

依您的律法打扫房间的人，

使得这件工作和行动美善。

所有这一切，就其实际的一面而言，莫不皆可表现禅的精神。由此可见，所有一切的神秘家莫不皆是切合实际的人；他们绝不是完全沉迷于神圣事物或另一个世界以致忽视日常生活的幻想家。一般人认为神秘家都是梦想家，那是一种没有事实根据的想法，应予纠正。诚然，从心理学上来说，在实际的心灵转变与某种神秘主义之间，确有一种极其密切的关系；这种关系并不纯是观念上或玄学上的关系。一种神秘学如果真实不虚的话，它的真理，必然是一种实际的真理，可从吾人的每一种活动证明它的本身，而更确实的，绝不是一种逻辑上的真理，只可在吾人的辩证法中证明为真。一位被称为庞居士[[3]](#_3_52)的禅家诗人如此歌颂道：

神通并妙用

担水及搬柴！

## 二、简朴和守贫原则的内在意念

禅堂（the Meditation Hall，日文读作“zendō”，中文读作“chan tang”），就日本所见者而言，多半是一种长方形的建筑物，大小不一，视所住僧侣多寡而定。位于日本镰仓圆觉寺[[4]](#_4_52)中的一座禅堂，长约六十五尺，宽约三十六尺，地板升起于纵长的两边，宽约八尺，高约三尺，全堂中央留置一个空白的空间，作为“经行”（sutra-waking，日文读作“kinhin”），中文读作“jing xing”）之用。每僧所占榻榻米地面，以不超过一席（三尺宽，六尺长）为限，打坐、参禅以及夜间睡眠。每人的铺位，不论冬夏，皆不超过一条大棉被的面积。僧徒没有正规的枕头——除了睡前以自己的东西临时作成枕头外。但所谓自己的东西，几乎等于没有——只有袈裟和僧袍，经书数册，剃刀一把，钵盂一组（上列各件，悉皆置于一只长约十三寸、高约三寸半的盒子里面，出外参访时，以一带子系于颈上，悬在胸前，随身携带，而这就是僧人的全部家当了）。“一衣一钵，树下石上”，是为印度古代僧侣生活的生动写照。与此相较，现代禅僧可说已有充分的供应了。虽然，这样的需要也是减少到了最低限度，但是，不论何人，只要以禅僧的生活为楷模，都不致于去过一种简朴乃至至简的生活。

佛教认为，占有的欲望是凡夫较易陷入的最糟执着之一。实在说来，这个世间之所以变得如此悲惨，可说就是由于这种有所得的强烈贪欲所造成。正如人贪权力而强者总是篏制弱者一样，人贪财物则贫富总是干戈相向。除非把这种贪念和执着的欲望连根拔除，否则的话，国际战争永远不停，社会动荡永无了期。我们的社会，不能依照历史初期所见的那种基础完全重建么？难道我们不能希望遏止只是为了门人发达或国家扩张而生的聚集财富和滥用权力的欲望么？对于人间这种荒谬已经绝望了的佛救僧侣，走向了另一个极端，甚至连合理而又清净的人生享受也都完全割舍了。然而，禅僧之将全部财物置于一只小小的盒子之中，却也是他们对于现在的社会秩序所做的一种无言的抗议——虽然，直到现在为止，还没有什么效果可见。

就这点而言，读读大灯国师（公元1282年—公元1337年）留给门人的遗诫，也许不无益处。他是日本京都大德寺（公元1325年）的开山祖师。据说，他在短短的一生（享年只有55岁）里，曾以三分之一的寿命，在五条桥下的低层社会中乞食，干着各种卑微的工作，受到当时所谓的高尚人士的鄙视。他对当时大多数佛教僧侣所过的那种富裕、体面而又受到高度敬重的寺院生活，不仅没有放在心上，就是对他们那些表面虔诚和圣洁的行为（那只能证明他们的宗教生活非常肤浅）也没有给予太多的注意。他留心的是至简的生活和至高的思想。他的“遗诫”约如下引：

汝等诸人，来此山中，为道聚头，莫为衣食；有肩无不著，有口无不食。只须十二时中，向无理会处究来究去！光阴如箭，莫杂用心，看取！看取！

老僧行脚后，或寺门繁兴，佛阁经卷缕金银，多众热闹；或诵经讽咒，长坐不卧，一食卯斋，六时行道。直饶恁么去，不以佛祖不传妙道挂在胸间，拨无因果，真风坠地，皆是邪魔种族也！老僧去世久矣，不许称儿孙！

或有一人，绵亘野外，一把茅匠（一把茅草盖成的茅庵或茅棚），折脚铛（折了脚的锅炉）内煮野菜根吃过日，专一究明已事，与老僧日日相见，报恩底人也。谁敢轻忽？勉旃！勉旃！[[5]](#_5_50)

在印度，一旦过了中午，僧侣就绝对不吃东西了。他们一天只吃一餐，因为他们的早餐不同于英国人或美国人所用的那种早餐，实际上算不得一餐。禅僧亦然，过了中午也不吃东西。但在中国和日本，风土的需要亦不可忽视，故而亦可吃些东西；但是，为了减少良心上的不安，他们称晚餐（或点心）为“药石”（意在治疗“饥肠”或“饥病”而已）。天尚未亮，黎明前所吃的早餐，只是稀饭或麦粥和咸菜或酱菜（渍物）而已。

在上午十点钟食用的主餐，是米饭（或米与大麦合煮的饭）、菜汤和腌菜。到了午后四点钟，他们只吃午餐的剩余——不另煮饭。除了应大户施主之邀或受到特别待遇之外，他们一年到头都吃上面所述的东西。守贫和简朴是他们的座右铭。

虽然如此，但我们不可将苦行或禁欲主义视为禅的理想生活。就禅的究极意义而言，它既不是苦行或禁欲主义，亦不是其他任何伦理或修身主义。假如它看来好像主张抑制之论或提倡无著之说的话，此一推定的事实亦只是表面看来如此而已；这是因为，禅作为佛教的一宗而言，自然或多或少承受了印度佛教修持上的某些可厌之处。但僧侣生活的中心意念，并非浪费，而是尽量利用所得到的东西，而这也是整个佛教的精神。实在说来，理智作用、想象能力以及其他一切心灵功能，乃至吾人周遭的一切物品，包括吾人的肉身在内，莫不皆可展开和强化作为精神实质的最高力量，并不只是满足我们个人的贪心或欲望而已，因为就后一点而言，这也是会侵犯乃至伤害到他人所有的权利的。此系支持僧侣生活的简朴和守贫原则的部分内在意念。

## 三、僧侣的饮食仪式

由于僧侣饮食仪式中具有禅所特有的东西，不妨在此做一个简略的描述。

用餐时间一到，锣声一响，僧侣便从禅堂中走出来，各自持钵，依序进入餐室。班首鸣磐一声，大家即行就坐，将钵盂（木制或纸造，并加护漆，每套四件或五件，互相叠合在一起）放下。就在放置钵盂的侍僧装添菜汤和米饭之时，他们吟诵《般若波罗蜜多心经》[[6]](#_6_50)，接着诵念《五观偈文》：

一、解功多少，量彼来处；

二、忖已德行，全阙应供；

三、防心离过，贪等为宗；

四、正事良药，为疗形枯；

五、为成道业，应受此食。

诵罢《五观偈文》之后，接着思念佛教要义，并诵《三匙之偈》：

一口为断一切恶，

二口为修一切善，

三口为度诸众生，

有情皆共成佛道。

诵念至此，他们已经准备妥当，就要举箸取食了，但在实际取食之前，还会想到十方三世一切鬼神，因此，各人皆从钵中取出米饭七粒，施与那些目不可见的众生，并念《施食偈文》云：

汝等鬼神众，我今施汝供。

此食遍十方，一切鬼神共！

唵，穆力陵，娑婆诃！

食时一片寂静。钵盂轻轻取放，没有人吭声，更没有人交谈。对于僧侣而言，饮食是一种严肃的事情。待到需要添饭时，便将两手合起，置于胸前；服务的僧人见了，便携着“饭柜”（饭桶或饭盆）前来，坐在需要添饭者的前面；后者拿起钵盂，先以一手在底部轻轻抹过，然后递给侍者。这样做的意思，是表示将可能沾在钵上的污秽拭去，以免弄脏侍僧的手。侍僧将饭添入钵中时，食者双手合十，等到添至需要的饭量时，即轻轻搓动两手，表示“够了，谢谢你”。食毕之后，一物不剩。他们吃完所添的饮食之后，立即“收拾残余”。这就是他们的信仰。通常添四次饭后，这餐饮食便告一个段落了。班头敲响木梆，侍僧便将热水提来，让每个人取一大钵水，以便将大小钵盂一起洗净，并以各人所带的一块布加以擦拭。接着，便由侍僧提着木桶绕场一周，收取洗钵之后的臜水[[7]](#_7_50)。各人叠起钵盂，再度收藏起来，并诵《食毕偈文》云：

饭食已毕色力充，威震十方三世雄。

间因转果不在念，一切众生获神通！

至此，餐桌上面，除了食前施给鬼神的饭粒之外，可说又如未食以前一样空无一物了。木梆再度响起，众僧表示谢意之后，仍如进入时一样，依序鱼贯走出食堂。

## 四、劳动精神

他们的勤勉是众所周知的事实，逢到不在室内研习的日子，到了早餐之后不久（夏季约在清晨五点半，冬季约在上午六点半），通常，他们不是到院子里打扫清洁，就是到附近的村落中乞食或到属于禅堂的田间耕作。他们将禅院的里里外外，都整理得干干净净、有条不紊。有时，我们说，“这里好像禅院一般”，这话的意思是指这个地方收拾得实在太整洁了。行乞时，他们往往要走若干里的路程。一般而言，大凡禅堂，都有一些施主的支持，而禅僧们前去拜访，都会得到白米或蔬菜的供应。我们常在乡村的路上看到他们推着一辆木车，上面装载着许多南瓜或地瓜。他们像一般劳工一样辛勤工作。他们有时亦到林中捡木柴或引火材料。并且，他们对农事亦略有所知。他们既以这些方式维持本身的生活，自然也就身兼农夫、劳工以及技工了。因为，他们往往在建筑师的指导之下建造他们自己的禅堂。

这些僧侣是一种自治团体，他们有自己的厨司、监督、经理、执事、司仪等。在百丈时代，此等职位似乎曾有十个之多，但因他亲手厘定的清规已经散失，详情究竟如何，如今也就不甚了然了。老师或禅师是禅堂的灵魂，但他们和禅堂的管理事务没有直接的关系。此等工作留给了这个社团的资深成员，而这些成员的为人多半受过严格的考验。一旦谈到了禅的原理，人们也许会对他们那种深密的玄理大感意外，因而想到这班僧侣是怎样组成一个严肃不苟、板着面孔、忘怀世俗的思想家集团的。但在日常生活中，他们却跟从事劳动的普通的凡夫一样，但他们快快乐乐的互相协助，绝不轻视一般知识分子所不屑的任何工作。百丈禅师的劳动精神可在他们身上见出。

不仅是一般的僧侣要劳动，就连禅师本人，也要参与其中。此系百丈的遗意，不分阶位、一律平等、互助合作。因此，老师经常与弟子一起耕田、种树、除草、采茶以及从事其他一切劳动工作。禅师们往往利用工作的机会教导他们的门人，而弟子们亦颇能够领略老师的启导。

某次赵州正在院中扫地，一名学者前来问道：“和尚是大善知识，为什么扫地？”赵州答云：“尘从外来！”又问：“既是清净伽蓝，为什么有尘？”赵州答云：“又一点也！”[[8]](#_8_50)

赵州在南泉做炉头（伙夫），某次，正当大家在园中择菜时，他在僧堂里大叫：“救火！救火！”大家一起赶到僧堂前面，他却将僧堂门关起，说道：“道得即开门！”大家不知如何回答。但他的老师南泉，却将钥匙从窗中抛了进来，赵州见了便开门。

大家正在锄地时，一僧碰巧将蚯蚓斩为两段。于是请问老师长沙景岑云：“蚯蚓斩为两段，两头俱动，未审佛性在哪头？”长沙答云：“莫妄想！”僧云：“怎奈动何？”长沙答云：“会即风火未散。”子湖与胜光在园中工作时，亦发生了同样的事情，于是胜光问他的老师子湖云：“某甲今日镢断一条蚯蚓，两头俱动，未审性命在哪头？”子湖提起镢头，向蚯蚓左头打一下，右头打一下，中间空处打一下，一言不发，掷下镢钻头，便归方丈。

某日，大家到园中工作，临济走在后面，他的老师黄檗回头见他未带工具，于是问他：“镢头在什么处？”

临济答云：“有一人将（拿）去了也。”

黄檗云：“近前来，共汝商量个事。”

临济近前，黄檗竖起镢头云：“只这个，天下人拈掇不起！”

临济就手夺过镢头竖起云：“为什么却在某甲（我临济）手里？”

黄檗云：“今日大有人普请！”（今日有人要做一件大大的工作！）说罢，掉头便回去了。

又有一次，大家正在田间工作，临济见黄檗走过来，便拄着镢头而立。黄檗见了问道：“这漠困耶？”

临济云：“镢也未举，困个什么？”

黄檗听了便拿棒要打临济，临济接任棒一推，将他的老师推倒在地。

黄檗唤维那云：“扶我起来！”

维那近前扶起云：“和尚争（怎）容得这疯癫汉无礼？”

黄檗刚一站起，举棒便打维那。

临济镢地云：“诸方火葬，我这里一时活埋！”

沩山和仰山师徒在田间采茶的故事，已在前面一篇文章中说过了。实在说来，禅宗史传中，像这里所引，用以举示禅师们如何抓住每一个机会训练弟子的公案，多得真是不胜枚举。有关日常生活的这类事情，尽管表面看来微不足道，但一经禅师点拨之后，便有了无穷的妙意。不论如何，这些“问答”总是非常令人信服地举示了古代禅院生活的整个趋向，说明了劳动服务的精神如何彻底而又和谐地与高深的精神思维打成一片的情形。

## 五、修行的功课

禅僧们就是这样随处开发他们的智能。他们得不到文字上，亦即形式上的教育。因为，这种教育，多半要从书本上和抽象的思维推理中求得。但他们所得的训练和认识，不但实际，而且有效；因为，禅堂生活的根本原则，就在“以做为学”或“在工作中学习”。他们轻视所谓的软性教育，认为那是“嚼饭喂人”的事情。据说，母狮生了幼狮，过了三天之后，就将它的子女推落悬崖之中，看看它们能否爬回它的身边；凡是经不起这种考验的小家伙，它就不再理会。不论此说是否属实，这却是以一种似乎不太仁慈的手段对待学僧的禅师所要达到的目标。学僧们既然无足够衣服好穿，亦无足够的饮食好贪，更无足够的时间好睡，而尤甚于此的是，他们却有大量的工作要做——修行的功课与劳动的工作。

外在的需要与内在的志向，如能调配得宜，最后必将造就俊秀的角色，在禅与实际生活事务上均受到良好的训练。这种教育制度，如今虽然仍在每一个禅堂奉行，但在一般的教育界中还不被清楚地了解，纵使是在日本，也不例外。而现代的商业主义潮流，却毫不容情地侵犯每一个干净的角落，在唯物主义的污秽波涛冲击之下，禅的这座孤岛，要不了多久，恐怕也要跟其他种种东西一样遭受没顶的命运了。如今的禅僧，对于历代祖师的那种伟大精神，已经开始不甚了解。虽然，寺院的教育方面仍有一些可以改进的地方，但是，如果要使禅的生命延续下去的话，它那高度的宗教情操和崇敬的情感就非得加以保存不可了。

从理论上来说，禅的哲理不但超越整个推理的范围，而且不受二分对待的规则所限。但是这是一个很易令人沿到的地方，不能挺胸而过的人不知凡几；而当其一旦吃交之后，结果往往不堪设想。跟中世纪的若干神秘家一样，禅徒亦可因失去自制之力而变成放浪之人。不但历史可以为此作证，就是心理学亦不难说明此种堕落的历程。因此，某位禅师这才说道：“一个人的理想不妨与毗卢遮那（最高的神性）之顶等高，但他的生活却须至谦至卑，乃至能够屈膝于婴儿的足前。”这话的意思是说，凡是想得第一的人，不但要在众人之后，而且要做众人之仆。因此，寺院的生活不但要有精确的调节，就是所有的细节，亦得朝向绝对服从上面所述的精神方画推进。谦卑、守贫以及内在的贡献或圣化——所有这些禅的理想，都是使得禅者没有落入中世纪道德废除论窠臼的有力因子。由此可见，禅堂的训练在禅的放学及其在日常生活中的实际运用方面担任了多么重大的任务。

唐代的邓州丹霞天然禅师，某次路过位于首都的慧林寺，适值天气严寒，无以取暖，遂取寺中木佛烧之。管理寺院的院主见了，颇为生气地苛责道：“何得烧我木佛？”

丹霞以杖子拨灰作搜寻状云：“吾烧取舍利[[9]](#_9_48)。”

院主责问云：“木佛何有舍利？”

丹霞立即答道：“既无舍利，更取两尊来烧！”

据说，这位院主因了斥责丹霞的表面不敬而遭到须眉脱落的果报，而佛陀的责罚却未降到丹霞的身上。

虽然，我们也许会怀疑这件事情的真实性，但它不仅是一个著名的公案，而且，所有的禅师都一致同意，这位貌似渎佛的丹霞有着颇高的禅境。

后来，有僧请问一位禅师：“丹霞烧木佛，意旨如何？”

这位禅师答道：“寒即炉边取暖。”

又问：“有过无过？”

禅师答云：“热即竹下乘凉。”

既于这则公案，我禁不住要引另一个评语，因为此系学禅的一个最有意义的课题。

丹霞的弟子翠微无学禅师，设供供养罗汉（也许是木刻罗汉吧？）时，有僧上前问道：“丹霞烧木佛，和尚为什么供养罗汉？”

翠微答云：“烧也烧不着，供养亦一任供养。”

又问：“供养罗汉，罗汉还来也无（么）？”

翠微答云：“汝每日还吃饭么？”

其僧无语，翠微咄云：“少有伶俐的！”

且不论丹霞的功过如何，从纯粹的禅的观点来说，可以确定的一点是，像他这样的行为，凡是虔诚的佛教徒，都会视之为亵渎而极力避免的。由于对禅尚未获得彻悟的人，也许会假禅的名义去为非作歹，罔顾一切，因此，禅院这才订有严格的规定，丝毫不苟。

明代的云栖株宏，某次写了一册讨论比丘十种善行的书，一位自许甚高的僧人问他：“吾法一尘不立，十善何施？”（还写此书作么？）

云栖答云：“五蕴纷纭，四大丛沓，何谓无尘？”

其僧进云：“四大本空，五蕴非有。”

云栖给他一掌，云：“学语之流，如庇似栗！未在，更道！”（汝尚未到，另下一语来看！）

其僧无对，艴然而起，而这位大师却微笑着说：“蔽面尘埃，子何不拭？”

就习禅而言，透彻的悟力须与深切的谦逊并驾齐驱才行。

且让我以一名新到进入禅堂之前的经历，作为教导谦逊的例子。新到也许已经依照规定带了资格证明文件和前述各项僧侣必须用品，但禅堂执事不会就这样轻易让他入伙。通常，他们都会找些借口，不是对他说该堂已经客满，就是对他说他们财源不足，无法接受新人。这位新到如果就此知难而退的话，他就找不到入学之处了，不仅不能进入他最初所选的那座禅堂，连其他任何禅堂也都无法进入了。因为，不论到哪里，他都会吃到同样的闭门羹。假如他果真要学禅的话，他就不应被此类的借口难倒。

那么，究竟该怎么办呢？假如他坚持不懈、百折不挠的话，他会坐在入口处的门廊上，将头搁在他所携带的小盒子上面，沉着而又耐心地在那儿等待。有时候，在晴朗的早晨或午后，会有一道强烈的阳光照射在他身上，但他继续保持着这种态度，不为所动。到了午餐时分，他可以请求准许，进入用餐。这是被容许的，因为，大凡佛教寺院，对于游方僧人，都不会拒绝供给食宿的。但吃罢之后，他得再度回到门廊上面，继续他的申请姿态。没有人理他，直至夜晚来临，他请求住宿之时，这个请求也像午餐一样，得到允许，而他便脱下行脚所穿的草鞋，把脚洗干净，由引导者带入留宿的房间。在多数情形下，他没有铺盖可用，这是因为，一般情况下，作为一名禅僧，当在深三昧中过夜。因此，他整夜正襟危坐，好像在专究一则公案[[10]](#_10_48)一般。到了次日清晨，他仍如头一天一样，回到门廊下，恢复之前的姿态，表现出恳求准许的样子。如此周而复始，也许要经三天、五天乃至七天的时间。禅堂的当局者们，就这样毫不徇情地考验着这位新到的耐性和谦逊，直到最后终于为他的恳切和坚韧打动，才尝试着让他加入他们。

这种历程如今已经有了形式主义的成分，但在此事尚未成为纯粹老套做法的古代，新到僧人确有一段够受的时间，他们往往被强拉活拖地赶到山门之外。我们可在古代大师们的传记中读到比这还要无情的冷酷待遇。

禅堂运用军训一般严格的生活管理规则，使得禅僧养成谦下、服从、朴实以及恳切等美德，若非不分彼此地仿效古代大师的突出范例，就是生吞活剥地实践性空哲学的上乘教说，例如大乘经典般若部类所阐述的教理。对于这种生活的大概情形，我们在前面描述餐饮的仪式时，已经窥见一斑了。

## 六、接心——严肃的课程

在寺院生活中，有一个时期，专门用以修持，除了绝对需要的事情之外，不插入任何劳务的工作。这个时期叫作接心[[11]](#_11_46)（日文读作“Sesshin”，中文读作“jie xin”），为期一周（中国俗称“禅七”或“打七”——译者），在“夏季安居”（四月至八月间）与“冬季安居”（十月至次年二月）期间举行，每月一次。所谓接心，含有摄心、收心或专心办理一件事情的意思。在此接心（有时称大接心）期间，学僧的生活大多在禅堂之中度过，不但起身的时间要较平常为早，而且打坐的时间亦要延至深夜。在此期间，每天要上一堂课（上堂），所用的教本为最流行的《碧岩录》和《临济录》，此二者被视为临济宗的基本教科书。《临济录》是临济宗的开山祖师临济义玄的传教语录，而《碧岩录》则如已在别处提过的一样，乃是一本附有评述和偈注的百则“公案”或“题旨”选集。不用说，可用于此种场合的禅籍尚有其他多种。对于一般读者而言，此类的典籍可说是一种“以僻解僻”（obscurum per obscurius）的读本，等他听过了一系列的讲述之后，仍然如堕五里雾中，连边也摸它不着。这倒不一定是因这些读物深奥难解，而是因为读者对禅的真理尚未契入。

这是一种非常严肃的课程。开始之前必须鸣磐恭请老师，直到老师进入举行“提唱”[[12]](#_12_46)的地方。而在老师向佛陀及其先师上香的当中，僧众则念诵一种名为《大悲咒》的陀罗尼[[13]](#_13_46)。由于此咒只是梵文原本的一种中文翻译，只是念诵并不产生任何可解的意义。以此而言，咒文的意义也许无关宏旨；相信它的里面含有某种消灾降福、有利清修的东西也就够了。更为重要的是诵念的方式。它那种单调的韵味，配以一种名叫木鱼的节拍，可使听者对于即将上演的戏剧产生一种期待的心情。大众念陀罗尼（三遍）之后，通常要复诵本寺开山祖师所留的遗诫。如今的某些寺院往往吟诵白隐禅师的“坐禅和赞”。下面所引，便是白隐禅师与梦窗国师[[14]](#_14_44)遗作的译语，后者的遗诫可说是最流行的文章之一。

我有三等弟子，所谓：猛烈放下诸缘，专一究明已事（自己的精神事业），是为上等；修行不纯，驳杂好学，谓之中等；自昧已露光辉，只嗜佛祖涎唾，此名下等。

如其醉心于外书、立业于文笔者，此是剃头俗人也，不足以作下等！矧乎饱食安眠、放逸过时者，谓之缁流耶？古人唤作饭囊衣架！既是非僧，不许称我弟子、出入寺中及塔头！暂时出入尚且不容，何况来求挂褡乎！

老僧作如是说，莫言欠博爱之慈，只要他知非改过，堪为祖门之种草耳！

白隐禅师坐禅和赞

众生本来是佛，犹如水之与冰。

离水无冰可得，生外何处觅佛？

众生不晓道近，远处寻求可惜！

譬如身居水中，向人哀叫口渴！

一似富家之子，迷于贫里乞食！

六道轮回之因，自迷愚痴闇路。

不离愚痴闇路，何时得脱死生？

说起大乘禅定，至再称叹不足。

布施持戒诸度，念佛忏悔修行。

以及其他诸善，莫不皆归其中。

纵只一座之功，无量罪业消融。

恶趣无处可讨，净土即在目前。

若有恭敬之心，一回闻之于耳。

复加赞叹随喜，定然获福无穷！

如此返观自己，直证自性之理。

自性即是无性，即得离诸戏论！

因果一如门开，直道无二无三。

相于无相之相，来去如如不动。

念于无念之念，步步皆闻法音。

三昧无碍空濶！四智圆明月澄！

此时复有何求？寂灭既已现前。

当处即是莲邦，此身即是佛身！

此种种讲每次为时约有一个钟头，与一般宗教讲述大为不同的是：既然不加解说，更不提出研讨、辩驳以及论证。一般认为，老师在此的工作，只是以言语复述教本之中所处理的课题。此讲告一段落之后，大众即行复诵“四弘誓愿”三遍，完了即行各还本处。“四弘誓愿”的全文如下：

众生无边誓愿度，

烦恼无尽誓愿断，

法门无量誓愿学，

佛道无上誓愿成。

## 七、参禅——入室叩见老师

在接心期间，除了上面所述的讲课之外，尚有一种名为参禅（sanzen or san ch’an）[[15]](#_15_40)的活动。所谓参禅，狭义地说，就是入室叩见老师，呈示对于某个公案参究所得的见解，请求老师做一次严格的甄试，并加指示。在平常的日子里，学僧平均每天参见老师两次，但在接心期间，每天要见老师四次或五次之多。此种参禅的活动，并非公开举行[[16]](#_16_38)，学者必须逐个进入老师室中，以一种非常正式、非常严肃的方式进行问答。学僧在入室之前，必须五体投地，连叩三拜；然后才能起立，两手合十当胸，进入室中；而当他到达老师跟前坐下之时，仍须再行叩头一次。学者一旦入室之后，一切世俗的老套即须省却。从禅的观点来说，如有绝对必要，彼此掌掴乃至棒击，亦无不可。到了此时，唯一关注的事，乃是以至诚之心举示禅的真理，其他种种，皆属次要。因此，这才非常注重仪式。问答完毕之后，仍如入主之时一样，行礼如仪，而检退出。每次参禅，如以三十人计算，大约需要九十多分钟的时间，因此，对于主持的禅师而言，这也是一个极为紧张的时辰。每天如此来个四五次，对于禅师本人而言，如果没有健全的体魄，倒也是一种令人难耐的考验。

作为一位禅师，就其对禅的认识而言，当然非有绝对的信心不可。但是，学僧如有足够的理由怀疑老师的能力，却也不妨在参禅的时候来一个当面解决。由此可见，此种“呈见”的事情，对于双方而言，都不是一种闲玩的儿戏。实在说来，这真是一件极其严肃的事情，也正因为如此，禅的训练才在它的哲学意义之外另有一种重大的德育价值。欲知此事究竟有怎样的严肃性，也许可从日本现代禅之父白隐慧鹤参见正受老人的经过见出大概。

某个夏日的黄昏，白隐向他那正在游廊上乘凉的老师呈其见解，而他的这位老师却向他喝道：“放屁！”白隐听了，亦大声而且语带嘲讽地回嘴道：“放屁！”他的老师一把将他抓住，打了他一顿，然后将他推到游廊之外。那时雨季刚刚过去不久，因此，这可怜的白隐在泥水之中打了一个滚，隔了好一会儿工夫，才喘过气来，起身，恭恭敬敬向他的老师叩首，但他的老师却向他骂道：“这个鬼窟里的死禅和！”

又有一天，白隐认为他的老师不知他对禅的认识究竟有多深，因此决定要跟老师来个对决。时间一到，白隐立即入室，拿出他的浑身解数，要与老师一较高下，并拿定主意这回绝对寸步不让。老师极为震怒，将他抓住，打了他几掌，再度将他推到廊外。他跌落在数尺之外的石墙下面，待了好一阵子。老师俯视着这个可怜的家伙，对他哈哈大笑了起来。这使白隐清醒了过来。他爬将起来，出了一身冷汗。但他的老师还不放过他，仍像以前一般骂道：“这个鬼窟里的死禅和！”

白隐变得非常绝望，很想离开这位老师。一天，当他正在村中行乞时，一件意外的事情[[17]](#_17_36)忽然开了他的心眼，使他澈见了一直未曾亲见的真理。他可真是喜不自胜，立即带着极度得意的心情走了回来。他尚未跨进大门，他的老师就看出了他的变化，立即向他招手说道：“今天有什么好消息带回家来？快进来！快进来！”白隐将所体验到的情形一五一十地告诉了他的老师。他的老师慈和地抚摸他的肩头说道：“现在你会了，你现在会了！”自此以后，白隐就没有再挨过骂。

这就是这位现代日本禅之父所必须接受的磨炼。正受老人一把将他推倒在石头墙根下面，那是多么可怕的做法！但当这名弟子经过这许多折磨而一旦彻悟自性之后，这位老师又是多么慈爱！禅的里面是没有温温吞吞、不冷不热的东西的。它期待我们一直进入真理的深处，但是，除非我们避开知解等的一切外壳，回过头来返观毫无遮拦的自性，否则的话，怎么也不会掌握到禅的真理。正受老人所掴出的每一个巴掌，都打落白隐的一分虚饰。我们全都活在多层的包装纸中，而这与我们的根本自性却无任何关联。因此，禅师们为了要使我们得见我们的根本自性，使我们彻悟自己的本来面目，这才采用看来好像很不人道的手段。但是，就以本例而言，学者对禅的真理以及对老师的彻悟，都要有百分之百的信心才行。缺乏此种信心，那就等于不相信自己具有这种精神的潜能。因此，临济大师这才吼道：“少信根人，终无了日！”又云：“若人不信，徒劳百年！”

## 八、长养圣胎——过一种“行解相应”的生活

在禅堂的生活中，没有像学校教育那样固定的毕业期限。对于某些人而言，甚至要寄居二十年的时光，才能结束其在禅堂的学业。不过，如有中等根基，加上坚韧不拔的毅力，可在十年的时间之内，参透禅宗教学的每一个细微之处。但是，在人生的每一个瞬间实践禅的原则，亦即完全浸淫于禅的精神之中，则是另一回事。就以此点而言，即使把一辈子的时光都奉献上去，也许还嫌不够哩！因为，据传从某一方面来说，纵然是释迦牟尼和弥勒他们本身，至今仍在自修之中哩。

作为一位完全合格的禅师，只是领会禅的真理，仍是不够的。他必须通过一段名叫“长养圣胎”的时期才行。“长养圣胎”这个术语大概是出于道教，就其在今日禅中的意义而言，就是过一种“行解相应”的生活。作为一名禅僧，在一位禅师指导之下，就算终于彻底了知了禅的所有奥秘，但这种了知或多或少仍是一种知识的解悟——尽管那是最高意义的了知也是亦然。他必须在实际生活中，与这种解悟完全打成一片、结为一体、融洽无间才行。若要达到这个目的，他必须去做更深一层的进修；因为，他在禅堂里面所得的一切，只是求得一个指标而已；因为，那是他不得不全力以赴的事情。但是，到了这个时候，如果继续留在禅堂，亦非必要。与此相反的是，他必须与世间作真正的接触，让他的知识解悟接受更进一步的试炼。这种“长养”的工夫，并无一定的规则可循；人人际遇不同，不妨各适其适。他既可以退入深山僻谷，去过一种弧绝的隐居生活，亦可进入闹市之中，积极参与世间的各种活动。据传，六祖离开他的老师五祖之后，就曾混在山地同胞之间，历时十五年之久，直到出山偶听印宗法师讲经，一直不为世人所知。

南阳慧忠国师，在南阳山谷居住四十年的时间，不曾下山。但他的梵行已为远近所知，在皇帝的恳切请求下，他才离开他的茅庵，到首都教化众生。沩山曾在山野度过多年的时光，与猿猴和麋鹿为友，以野生果实为生。但他终于被人发现，人们在他的庵居之处建立巨寺，他成了一千五百名禅僧的大导师。京都妙心寺的开山祖师关山，曾经隐居美浓的乡野之间，为村民做工人所做的活儿。没有人知道他是谁，直到有一天，一件意外使他暴露了身份，朝廷这才坚持要他到首都创建寺院[[18]](#_18_36)。白隐曾到骏河一所荒废的寺庙当住持，而这座寺庙便是他在人间的唯一产物。我们可从下面所引的一篇文字构想它的荒废情形，“由于没有屋顶，夜间星光可以直透。地板亦无，落雨时，如果有事须到佛殿，必须戴上雨帽，穿上高跟木屐。庙中财物皆在债主手中，僧用之物皆已押给商人。”——而这就是白隐一生事业的开端。

著名的例子尚有许多，禅宗史传中随处可见。但他们之所以如此做，目的不在实行苦行，而是长养个人的德行——正如人们所适当地指称的一样。门廊上面有许多蛇蝎窥伺着，你如果不将它们完全踩住，它们就会抬起头来，使你苦心建立的德育大厦倾于一旦。道德废弃论也是一大陷阱，禅者必须时加戒备，小心提防。因此，故有“长养”之教。

## 九、阴德——禅修的最大特色

从某些方面看来，禅堂所行的这种教育，可说已经不合时代要求了。但是，与它相关的若干指导原则，例如生活的简化、时光的珍惜、完全的自主以及人们所说的“阴德”，都是可以用于任何时代的指标。尤其是最后一项，是禅修的最大特色之一。所谓阴德，就是行善而不求闻达，不但不希望要他人知道，连自己也不要挂在心上。基督徒也许可以称这种德行为行使“您的意旨”。一个孩子灭顶了，有人跳下水去，他便得救了。行所当行了，心无所系。我走了开去，不再回顾。一片白云飘过了，天空恢复湛蓝，空阔依旧。禅家称此种行为为“无功用行”，好比“担雪填井”，不求任何回报。

此系阴德的心理的一面。如从宗教的一面看来，则是对这个人间抱持恭敬和感激之情，好像要以一肩担负天下的罪恶一般。一位老婆婆请问赵州禅师：“婆是五障之身，如何免得？”赵州答云：“愿一切人升天，愿老身永沉苦海！（查《古尊宿语录》此句为：“愿婆婆永沉苦海！”——译者）这就是真正禅者的精神。此外还有一个公案，可以阐明此种永远受苦的精神。赵州和尚所住的赵州境内（他的称号即由此而来），有一座著名的石桥。某日，一僧前来问道：“久向赵州石桥，到来只见略彴（老朽的木桥）。”赵州答道：“你只见略彴，且不见赵州石桥。”僧问：“如何是赵州石桥？”“度驴度马！”赵州停顿了一下，接着从容坚定地说，“度一切众生！”

上面所引的这个故事，看来好像是对桥梁所做的一种无关宏旨的闲扯，但从看待此等公案的内在方式看来，其间却含有一种重大的真理，触及了吾人精神生活的核心。我们也许要问：这里所呈现的，究竟是怎样的一种桥梁呢？赵州所说的，只是赵州禅院境内一座力可负载各种过客的石桥么？且让我们每一个人收视返观看看，我们有没有一座不仅可以度驴度马、度男度女、度大小车辆，而且可以济度整个世界及其烦恼病痛，不仅可让这些过客如此度过，而且往往受到践踏甚至受到诅咒的桥梁——一座不仅耐心，而且毫无怨言地忍受着这一切善良和轻视待遇的桥梁？赵州所指，就是这种桥梁么？不论怎样，我们总可在上举诸例中读出此类的东西。

但是，禅的这种自愿受苦的精神，不可从基督徒所说的，人类必须把全部的时间用于祈祷和灵修，以求消除罪恶这句话所含的意义加以理解。为什么？因为，禅僧并没有消除自己罪业的愿望；这是一种过于自私的想法，而禅是不以自我为中心的。禅僧只想拯救世人，免除罪业所带来的不幸，对于他自己的罪业，他不妨听其自然，因为他知道，所谓罪业，并不是他的自性本有的一种东西。因此，他有理由和可能被形容为“哭如未哭，笑如未笑，买如未买乃至用如未用”的人。

基督说：“你在行善的时候，不要让你的左手知道右手所做的事情；你的施舍可在暗中进行。”此种在暗中行善的美德，就是佛教所说的阴德。但当基督说到“你那在暗中注视的天父将会补偿你”这句话时，我们就可看出佛教与基督教之间具有一条很深的鸿沟了。只要想到有人（不论他是上帝还是魔鬼）知道你的善行，禅都会对你说：“你还没有成为我们之一。”（“你还早哩！”）仍有此类心念相随的行为，仍然没有称得上“无功用行”，仍然是形迹未忘，犹有影在。如此，倘有鬼神追寻你的踪迹，他就可以随时抓住你，使你道出你所做的事情。完美的衣服（天衣）没有缝隙可寻，里外莫不皆然；那是一件无懈可击的作品，谁也不能看出它的针线究竟从哪儿开始，到底是怎样缝制而成的。因此，以禅而言，一个人一旦做了布施之后，不但不会在心中留下任何痕迹，就是对于上帝的补偿，也不会加以丝毫的系念。禅者的理想境界是：风儿随着意思吹，你听见它的声音，却不知道它从哪里来，又往哪里去。

中国古代的一位哲人列子，在下面所引的一节文字中，以一种象喻的笔法描述了这种心境：“……横心之所念，横口之所言，亦不知我之是、非、利、害欤？亦不知彼之是、非、利、害欤尹亦不知夫子之为师，若人之为我友，内外进矣。（注云：心既无念，口既无违，故能恣其所念，纵其所言；体道穷宗，为世津梁；终日念而非我念，终日言而非我言。若以无念为念，无言为言，未造于极。所谓“无为而无不为”者，加斯则彼此之灾于何而求？师资之义将何所施？故曰：“内外尽矣。”）而后限如耳，耳如异，鼻如口，无不同也；心凝形释，骨肉都融；不觉形之所倚，足之所履；随风东西，犹木叶干壳；竟不知风乘我邪？我乘风乎？”（注云：夫眼、耳、鼻、口，各有攸司。令神凝形废，无待于外，则视、听不资眼、耳；臭味不赖鼻、口；故六藏、七孔、四支，百节，块然尸居，同为一物，则形奚所倚户足奚所履？我之乘风？风之乘我？孰能辨也？）[[19]](#_19_36)

## 十、自我与思念对象彻底合一

如前所述，禅者之所以不太赞同基督教徒乃至基督教的神秘学者，乃因为基督教徒乃至基督教的神秘学者对于上帝太过介意了，视之为一切生命和万物的创造者和倚靠者。禅者对于佛和禅的态度，犹如列子之乘风，不予过分的思辨；自我与思念的对象（能念与所念）彻底合一，乃是赵州、云门以及其他禅宗大师的弟子们所追求的理想目标。这就是他们何以在说佛禅的时候不喜欢听到“佛”字和“禅”字的原因，这倒不是他们都是反佛反禅的分子，而是因为他们已经将佛和禅完全融入他们的生命之中了。下面且听五祖山法演禅师与他的弟子圆悟克勤所做的一节婆心问答：

师谓圆悟曰：“你也尽好，只是有些病！”

悟再三请问：“不知某（我）有什么病？”

师云：“只是禅忒（太）多！”

悟云：“本为参禅，因甚却嫌人谢禅？”

师云：“只是寻常说话时多少好！”

时有借便问：因甚嫌人说禅？”

师云：“恶情悰！”（使我反胃！）

对于此点，临济的表现，不但十分激烈，而且极富革命性。假使我们不明禅宗教学方法的话，如下所录的言辞，必然可使我们直打哆嗦而汗毛直竖。读者也许认为作者危言耸听，但我们全都知道，他对世间的虚伪不但极为认真，而且毫不畏惧地挺身而出，硬要打破这种混乱的局面。在摧毁偶像和破灭假象方面，他的一双手跟耶和华一般地狠毒，试读下面所引的语句，即可知道他在剥除吾人心灵上的虚假外衣方面是多么认真：

道流，你欲得如法见解，但莫爱人惑！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，来有不依物出来底。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，只是治病解缚。

你诸方道流，试不依物出来，我要共你商量。十年五岁，并无一人！皆是依草附叶、竹木精灵，野狐精魅？向一切粪块上乱咬！瞎汉！枉消他十方信施！道，“我是出家儿”，作如是见解！向你道：无佛无法，无修无证！只与么傍家走，拟求什么物？瞎汉！头上安头！是你欠少什么？道流，是你目前用底，与佛祖不别，只么不信，便向外求！莫错！向外无法，内亦不可得！你取山僧口里语，不如休息无事去……

这便是临济要使真理的追求者消除心中所有一切上帝意识（God-consciousness）的态度。他如此作大狮子吼，真有雷霆万钧之势！

## 十一、一切意识形迹悉皆扫除

所有一切意识形迹悉皆扫除的此种心境，基督教的神秘家们称之为“贫穷”（poverty），而陶勒的定义则是：当你已经不复记得你是否尚欠别人或别人是否欠你任何东西时，就像你在踏上最后的死亡旅程时，把所有一切事物皆忘得一干二净一般，那时，你便是绝对贫穷的时候。

禅师们在表现他们的贫穷之感方面，不但比较富于诗意，而且亦较乐观积极；他们大都不会直接述及世俗的事务。宋朝的无门慧开禅师吟云：

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！

又如守庵禅师吟云：

南台静坐一炉香，镇日凝然万虑忘：

不是住心除妄想，只缘无事好商量！

这并非表示他在那儿闲坐，什么事也不做；也不是说他在晨光中欣赏樱花或在晚间欣赏银色的孤月，别无他事可做；他也许正在工作、教学、看经、打扫或者耕作，就像所有的禅师们都曾做过的一样，但他的心中却充溢着超然的喜悦和宁静。他，就像基督徒可能会说的一样，活在神的里面。心中的种种渴欲既已消除，也就没有懒散的念头阻滞生命的流动了，因此，他是空无所有或一贫如洗了。他即一贫如洗，也就毫无牵挂了；既然毫无牵挂，也就可以欣赏“春花”和“秋月”了。心中如果塞满世俗的财富，就没有容纳此种妙乐的余地了。禅师们惯以积极的态度诉述内心的满足和精神的富裕。他们不说他们两手空空，而说一切本来圆满，自然无缺。但杨岐方会禅师却说他所住的地方是个被弃的破屋。一天，他上堂升座，诵了他的一首诗，云：

杨岐乍住星壁疏，满床皆布雪真珠。

缩却项，暗嗟吁——

顿了一会，接着续完最后一句云：

翻忆古人树下居！

香严智闲禅师，在譬喻他的贫穷方面，说得比较直接：

去年贫，未是贫，

今年贫，始是贫；

去年贫，犹有卓锥之地：

今年贫，锥也无！

后来，有一位叫做枯木元（雁山元）的禅师，针对香严的这支贫穷歌，吟了如下的一首：

无地无锥未是贫，知无尚有守无身。

侬家近日贫来甚，不见当初贫底人！

云门虽不贫穷，却很瘦弱；因为，有僧问他：“如何是和尚家风？”他即答云：“皮枯骨瘦。”富裕与性灵从来无缘——至少是在东方。实在说来，这些并不是不可调和的观念，但在我们这种经济情况之下，聚集财富总是造成与圣贤理想不相为谋的人物。其所以如此的原因，也许是我们过于反对唯物主义了。因此，一物不蓄、身无长物甚至连智慧与功德也不顾惜，这才成了佛徒生活的理想景致——虽然，这并不表示轻视此等东西。轻视的里面含有大量不纯的东西，尚未得到彻底的净化；因为，真正的菩萨甚至连清净和功德也要超越的，实在说来，他们超越凡夫之人的此等虚弱之处实在太多了！佛教徒一旦涤除了所有这一切东西之后，可就真的变得一贫如洗，瘦得通体透明了。

习禅的目的在于达到佛教术语所说的“心不可得”（cittam nopalabhyate），亦即心无所着的境地，所有一切的知识学问，皆是一种所得和累积，而禅则主张涤除吾人所有、所著的一切。要点在于使人贫穷和谦下——彻底淘汰内在的不净。与此相反的是学问，可以使人变得富而骄慢。因为，学即有得，越学越富，结果是：“知多忧多，识增愁增。”总而言之，毕竟说来，这是一种“捕风捉影”的事情，禅完全同意这一点。老子有言：“为学日益，为道日损。”[[20]](#_20_34)此种损失的极致便是“心无所得”，亦即此处所说的贫穷。贫的另一个同义字是空（sūnyatā）。心灵一旦荡尽了无始以来所累积的污秽之后，它便寸丝不挂、毫无遮拦地呈现了。如此，它便恢复了本有的权威：空无所系、自在无拘、真实不伪。这里自然有一种快乐，但此种快乐并不是可被相对的悲哀推翻的快乐，而是“神赐”或“天赋”的一种绝对快乐——可以使人“苦中得乐”、减之不损、加之不增、永恒不变的快乐。由此可知，所谓“心无所得”，以禅而言，乃是一种积极的观念，并不只是纯然的消极否定而已。佛家的思想方式有时与西方不同，因此，基督徒的读者看到“空”的观念以及太无条件的唯心主张，往往吓一跳。但是，奇怪的是，所有一切的神秘学家，不论是否属于佛教，莫不皆以“贫”的理念作为培养性灵的目标。

在基督教中，我们对于上帝似乎都太明白了——尽管我们口口声声地表示：我们活在它的里面，在它里面活动并享有我们的生命。禅则甚至要将这上帝意识的这个最后形迹也一并抹掉——唯恐不能。这就是禅者何以要劝我们不要逗留在有佛的地方，赶快离开无佛的地方（有佛处勿停步，无佛处急走过）的原因。僧侣们在禅室中所受的一切训练，不论是在理论上还是在实际上，莫不皆以“无功用行”（meritless deed）这个观念，为其建立的基础。此一观念，用诗的方式表现，约如下述：

竹影扫堦尘不动，

月穿潭底水无痕。

这种看法，如果采用比较印度化的《楞伽经》（The lankāvatāra-sūtra）的专门用语加以表现的话，则如下引：

习气不离心，亦非合于心；虽有习气覆，心无差别迹。

习气如污衣，意识之所造，令心无光耀，心本如法服。

藏识如虚空，非有亦非无；有无不涉故，我作如是说。

心因意识转，而得去污垢；悟了知一切，我作如是说。[[21]](#_21_32)

## 十二、中文——最宜于表现禅道的文字

寺院生活并非整日工作和打坐参禅；除此之外，亦有一些属于知解的活动，以前面所述的上堂或上课方式进行之。不过古时候并没有定规的“接心”，所有一切的上堂或说法，都在节度日、纪念日或在吉祥时节，例如迎接嘉宾、欢送师长或完成定期工程之际举行。总之，利用每一个可能的机会上堂说法，以便开示真理的追求者。所有这些讲道、说法、劝勉以及极富禅宗特色的示众或提唱，悉皆载于它的典籍之中；其中大部材料，都是这些东西。禅宗虽然标榜不立文字，但它的里面却也充满了语言文字，几乎可以说是过满了。在举示此等上堂说法之例以前，且让我暂时岔开本题，略述一下作为禅道运载工具的中国语言。

在我看来，中国语言是最宜于表现禅道的文字；就其文字的一面来说，也许是传递禅意的最佳媒介了。它是一种单音节文字，故而极其简明而又富于活力，因此一个字可以传达多重的意义。虽然，意义的含混，也许是由于这些优点而有难以避免的缺点，但禅却善于利用此点，因此，语意的含混一旦到了禅师的手中，就成了威力无比的武器。禅师不但不愿含糊其辞，更是不愿被人误解，但一个选择适当的单音，一旦从他口中说出之后，就成了一个极富含意的字眼而传达了整个的禅学体系。一般认为，云门是这方面最拿手的一位禅师。为了举示他的语句多么简洁有力，且引下面各节为例：

僧问：“如何是云门剑？”门云：“祖！”

问：“如何是云门一路？”答：“亲！”

问：“佛有三身，哪一身说法？”答：“要！”

问：“承古有言：‘了即业障本来空，未了应须偿宿揍。’未审二祖是了不了？”答：“确！”

间：“如何是正法眼？”答：“普！”

问：“杀父母，向佛前忏悔：杀佛杀祖，向什么处忏悔？”答：“露！”

问：“如何是道？”答：“得！”

问：“父母不听不得出家。如何得出家？”答：“浅！”进云：“学人不会。”答云：“深！”

问：“如何是无影句？”答：“举！”

问：“如何是问里有眼？”[[22]](#_22_32)答：“瞎！”

只用一个简单的单音，种种繁难的问题即可迎刃而解。一般而言，禅师说话大都不喜欢转弯抹角；世上假如有说话真正直接明白的人的话，那么，禅师要算是最直接、最明白的人了；他们出语的特色是：斩钉截铁，绝不拖泥带水。表现此等特色——简洁有力，是中国语言的特长，因为，一个音节，不仅就是一个字，有时就是一个完整的句子；少数几个名词放在一起，无须动词或连接词，往往就可以表明一个复杂的意念。不用说，中国文学作品中随处可见鲜明的警句和韵味无穷的格言。单字颇为弯扭，而且互不相连，但一经结合之后，它们就像许多岩石嵌在一起一样，且没有嵌接的缝隙可寻。虽然，它们看来不似有机组织，每一个环节皆是一个独立的存在，但当每一个音节均皆发出之后，无懈可击的整个效果即行产生。中文真是一种绝妙的神秘语言。

禅的生命既然在于它的简洁性和直接性，它的文献里面也就充满了俗语和方言的表现。众所周知，中华民族是一个酷爱古典形式的民族，学者和哲人只知运用高度典雅的文体表达自己的见地，因此，古代中国文学所传给我们的，就是这种古典文体，可说没有什么通俗的方言作品传至后代——除了在唐宋时代的禅宗语录中所可寻到者之外。说来真是一种命运的反讽，那样喜欢直接诉诸直观认识而不曾运用语言作为真理传达工具的人，竟然成了古代方言俗语的传承者，而这正是被古代作家视为俚俗和不堪采用而加以抛弃的东西。不过，理由却也简单。佛陀当初说法，所用的是大众通行的口语，基督传教亦然。希腊文、梵文（乃至巴利文）的经典，都是因为人们信心开始消退而烦琐哲学得以抬头之后所做的精心努力。如此，活生生的宗教既然变成了一种知识的体系，也就不得不被翻译而成一种高度典雅但颇做作，故而多少有些扭曲的形式。这是禅自始就极端反对的做法，因此，禅所采取的语言，自然就是最投合大众胃口的语言——亦即最能使得一般大众打开心扉迎接一种新的生命之光的语言。

大凡是禅师，只要可能，都尽量避免使用佛教哲学所用的专门语汇；他们不仅在谈论这类话题时犹如面对普通人一样，而且采用普通人日常所用的言辞。因为，这种言辞不但为一般大众所可领会，同时亦最宜于表现禅的要义。禅的文学就这样成了古人智慧的独特宝库。这种情形，在日本也是一样；白隐在推行禅的现代化时，不但采用了大量的俚语方言，甚至连流行歌曲也被用上了。禅的这种采用新语的倾向，可以说是无法避免的事情，因为禅是富于生命和创意的东西，自然不愿采用文人学者和文学家所用的那种陈腐不堪、了无生气的语言。因了这个缘故，连研究中国文学的饱学之士，也看不懂禅家的著述，至于其中的精神意义，更是不用说了。因此，禅宗文学可说已在中国文学中独树一帜，完全独立于整个的古典文学主体之外。

正如我曾在别处说过的一样，禅因在中国文化史中形成了一种如此独特的影响而成中国心灵的真正产物。禅，只要有一天不脱离印度的影响，就有一天不能从佛教哲学的思维推理之中解脱出来；这也就是说，禅如果不离它的专门术语，就不成其为禅了。有些学者认为，所谓的原始佛教里面，并没有禅可言；究竟说来，佛陀并不是禅的创立者。但我们必须晓得的是，诸如此类的评述，忽视了如下的一个事实，就是：大凡宗教，一经移植之后，就会入境问俗，适应当地人民的精神需要，否则的话，就会因为缺乏赋予生命的灵魂而逐渐枯萎。禅到中国，一开始就宣布它所传的是佛的精神，而不是文字；这也就是说，不依倚传统佛教哲学及其专门术语和思维方式的禅，从它本身的里面织出它自己的衣装，正如蚕之自行编织属于它自己的茧一样。由此可知，禅的外衣是完全自制的，不但完全适合它自己的身材，而且，既无补缀的痕迹可见，更无丝毫缝隙可寻——实在说来，禅就是传说中所说的真正天衣了。

## 十三、上堂示众之种种

在结束本文之前，且让我从《传灯录》中列举若干禅师上堂示众的例子：

赵州禅师示众云：“此事如叫珠在掌：胡（胡人，外国人）来，胡现；汉（汉人，中国人）来，汉现。老僧拈一枝单作丈六金身[[23]](#_23_30)用，将丈六金身作一枝草用。佛即是烦恼，烦恼即是佛。”有僧出问[[24]](#_24_28)：“未审佛与谁人为烦恼？”

师曰：“与一切人为烦恼。”

僧云：“如何免得？”

师曰：“用免作么？”

另有一次，赵州示众云：“迦叶传（法）与阿难。且道：达摩传与什么人？”

有僧出间：“且如二祖得髓，又作么生？”[[25]](#_25_24)

师云：“莫谤二祖！”

师又云：“达摩也有语在：在外者得皮，在里者得骨。且道：更在里者，得什么？”

僧问：“如何是得髓底道理？”

师云：“但识取皮。老僧这里髓也不立。”

僧问：“如何是髓？”

师云：“与么，皮也未摸着！”

又问：“与么堂堂，岂不是和尚正位？”

师云：“还知有不肯者么？”

僧云：“与么即别有位也。”

师云：“谁是别者？”

僧云：“谁是不别者？”

师云：“一任叫唤！”

上堂问答，大都如此简短，外人听来，不是不知所云，就觉得是胡言乱语。但对禅师而言，所有这些，莫不皆是对于真理所做的最明白、最直截的阐释。当形式逻辑的思维方式不敷应用，却有人要他将他内心深处的东西表达出来之时，他除了运用在门外人听来如此难解的象征方式加以说明之外，别无他法可施。然而，禅师们都很认真，你对他们的话如有些微的不满，他们马上就给你三十棒。

下面的例子出于云门。

某次，云门禅师上堂云：“诸和尚子：莫妄想！天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。”良久云：“与我拈案山来看！”

时有僧出问：“学人见山是山，见水是水时如何？”

师云：“三门为什么从这里过？”

僧云：“与么，则不妄想去也。”

师云：“还我话头来！”

又一次上堂云：“天亲菩萨无端变作一条楖00103.jpeg拄杖。”乃划地一下云：“尘沙诸佛尽在这里说葛藤去。”便下座。

一天，云门像往常一样上堂说法时，有僧出礼拜云：“请师答话！”

师召大众；大众举头；师便下座。

某日上堂，良久，有僧出礼拜。

师云：“太迟生！”

僧应：“诺！”

师云：“这漆桶！”

他们说的话，有时对他的教主颇为不敬；某次，他上堂说道：“天帝释与释迦老子在中庭里相争佛法，甚闹！”说罢便下座。

又有一次，他说：“从上来且是个什么事？如今抑不得已，且向汝诸人道。尽大地有什么物与汝为对为缘？若有针锋与汝为隔为碍，与我拈将来！唤什么作佛作祖？唤什么作山河、大地、日月星辰？将什么为四大五蕴？我与么道，唤作三家村里老婆说话。忽然遇着本色行脚汉，闻与么道，把脚拽向阶下，有什么罪过？虽然如此，据个什么道理便与么？莫趂口快向这里乱这，须是个烃始得！忽然被老汉脚跟下寻著，勿去处，打脚折，有什么罪过？既与么，如今还有问宗乘中话么？待老汉答一转了，东行西行。”有僧拟问次，师以拄杖劈口打，便下座。

某日上堂，因闻钟鸣，乃云：“世界与么广濶，为什么向钟声里披七条？”（“七条”，僧衣的一种。）

又上堂云：“不可雪上加霜去也！珍重！”便下座。

一日示众云：“看！看！佛殿入僧堂里去也！”隔了一会儿自代云：“罗浮打鼓韶州舞。”

一日上堂，大众集，师良久云：“久雨不晴！”接着代云：“一槌两当，盖覆将来。”

一日示众云：“看！看！杀了也！”便作倒势，云：“会么？若不会，且向拄杖上头会取！”代云：“龙头蛇尾，蛇尾龙头！”又代：作倒势。

11世纪时的宋代大师杨岐方会，某次，刚一登上讲座，便“哈哈”大笑云：“阿呵呵，是什么？僧堂里吃茶去！”便下座。

某次上堂，众才集，师以拄杖掷下来，随后跳下讲座；众拟散，师乃召：“大众！”众回首，师乃云：“为老汉收取拄杖！”说罢便归方丈。

著名的药山禅师（公元737年—公元834年），久不升座说法，一日院主白云：“大众久思和尚示诲。”

师曰：“打钟著！”

大众闻钟集合才定，师便下座归方丈。

院主随后问云：“和尚许为大众说法，为什么一言不措？”

师曰：“经有经师，律有律师，争怪得老僧？”（“讲经有讲经的法师，说戒有说戒的律师，我是禅师，而禅是不能讲的，讲也没有用。这怎能怪我呢？”）

五祖山的法演禅师，某日上堂，显示禅床左右，遂拈拄杖在手中云：“只长一尺！”说罢便下座。

上面所录云门、赵州以及其他禅师上堂示众的情形，已使读者足以明白禅院之中用以引导学僧的知识或超知识的讲授究竟是怎样的一种东西了。这些法语大都很短。禅师们不想在说禅方面浪费太多的时间，不仅是因禅非人类的推理智识所可企及，同时也是因为此类的解说，对于学者的精神启发不会产生任何实际而又持久的影响。因此，祖师们的上堂法语自然也就非常简洁了；不仅如此，有时候，他们甚至连语言的探讨或陈述都不愿进行，只是举起拄杖，摇动拂子，或发一喝，或颂一偈——仅此而已。不过，有些祖师似乎也有他们喜用的举示办法，例如，临济以“喝”著称，德山以“棒”闻名，而俱胝则竖一指，秘魔则以叉叉之，关山则以鼓击之，如此等等，不胜枚举。[[26]](#_26_24)看到这许多如此奇特、十分巧妙、极富创意的教学方法出现于世，真是妙不可言，而所有这些，却是为了使得学者体会同一真理而设，以使这个真理显现于世间的无限面目，能为种种不同的人，个个按其自身的根性和因缘得而悟之。

总而言之一句话，禅是一种特别重视亲身体验的东西；世上假如有任何事物可以称之为极端的经验主义的话，那就是禅了。不论阅读多少东西，不论教授多少课程，不论做多少观想或冥想，都不能使一个人变成禅师。对于生命本身，我们必须在它流动的时候加以体会，使它静止下来加以检视和分析，无疑是将它杀了而拥抱它那冰冷的尸体。因此，凡是禅堂里面的每一样东西，以及其中修行课目的每一个细节，莫不皆以呈现此意为其最高的着眼点。在整个远东佛教史中，禅宗之所以能在其他各种大乘宗派中占有如此独特的地位，毫无疑问的，就在于它有名叫“禅堂”（the Meditation Hall or Zendō）的这种设置。

注解：

[[1]](#_1_59) 直译的意思是：“一日不工作，一日不吃饭。”参见《帖撒罗尼迦后书》第三章第十节：“若有人不肯工作，就不可吃饭。”亚西西的圣佛兰西斯（St.Francis of Assisi）以此为其方济会的首要规则，值得注意。

[[2]](#_2_55) “坐禅”（Tso-ch’an）一词是由梵、汉两种文字合成的佛教术语之一。Tso的中文意思是“坐”，而Ch’an则是梵文dhyāna或巴利文jhāna的音译——全部音译应为ch’anna（禅那），但为求简单起见，遂单取前面一个音节而略去后面一个。“坐禅”这个复合语，系由一个事实而来：禅那的修习，多半以盘腿打坐为之。印度学者一直认为这种姿势是坐禅最好的方式。据日本某些医生说，以这种姿势习禅，可使全身的重心稳定地安置于身体的下部，当头部的充血情形一旦解除之后，全身的循环作用即可完全改善，使学者的心灵进入宜于契会真理的境界。

[[3]](#_3_51) 庞居士是马祖道一禅师的一位儒门弟子，他的妻子和女儿也是虔诚的禅者。一天，他自知入灭时至，对他的女儿灵照说：“视日早晚，及午以报。”灵照到屋外看了一下，立即回来报告说：“日已中矣，而有蚀也！”居士出门观看，灵照即登父座，合掌坐化。居士返回见了笑道：“我女锋捷矣！”于是更延七日，将头枕在一位朋友的膝上逝去。

[[4]](#_4_51) 这座具有历史意义的寺院，不幸于1923年与其他许多建筑一起被地震摧毁了。

[[5]](#_5_49) 与此遗诫作者具有某种关系的寺院，多在上堂或提唱之前读诵这篇遗文。

[[6]](#_6_49) 我必须在此一提的是，念罢《心经》之后，须念如下所列的佛菩萨名号：一、清净法身毗卢遮那佛；二、圆满报身卢舍那佛；三、千百亿化身释迦牟尼佛；四、当来下生弥勒尊佛；五、十方三世一切诸佛；六、大圣文殊师利菩萨；七、大行普行菩萨；八、大悲观世音菩萨；九、诸尊菩萨摩诃萨；十、摩诃般若波罗蜜。

[[7]](#_7_49) 侍僧提着收取剩水的水桶绕行经桌时，大众复诵《洗钵偈文》云：“以此洗钵水，如天甘露味，施与鬼神众，悉令获饱满！唵，摩修罗细，娑婆诃！”

[[8]](#_8_49) 这个关于“尘”的问题，使我们想到了柏克莱（Berkeley）的话：“我们刚才惹起一粒尘埃，而后却说我们视而不见。”

[[9]](#_9_47) 所谓舍利，是一种不可破坏的东西，多为透明的水晶体，见于圣者火化之后的遗体之中。

[[10]](#_10_47) 所谓“公案”，系供学者参悟求决的一种问题。其有此名称的原因，乃因它是一种“公共案例”，可以用来审断学者悟处的真假和程度。此词早于唐代禅宗初期即已采用。所谓的“古则”或“问答”，通常亦作“公案”运用。关于此点，这部论丛的第二系列已有专章讨论，此处不赘。

[[11]](#_11_45) “接心”一词，不知起于何时，此语不见于《勅修百丈清规》，亦非始于中国，而是出于日本，也许是在白隐之后。“接心”多在僧侣不外出云游，只在寺院里面专心习禅的“安居”期间举行，是习禅最为密集、最为用功的时候。

[[12]](#_12_45) 所谓提唱，提即提起、提示或者举示；唱即列举、温习或者复述。可知提唱即是在大众面前复演一位宗师的教示，故而或多或少有些生动的展示，并不只是解释或评述课文而已。

[[13]](#_13_45) 陀罗尼（Dharāni）是梵文术语，系由字根dhri变化而来，意为总持、能遮。在佛教用语中，它是感叹语的一种串集，有长有短，但皆不可译为其他语言。因此，当僧侣们在守院中（例如在中国和日本的寺院中诵读此种语句时，它的意义便不甚可解，但学者相信，它的里面含有不可思议的功德，具有不可思议的力量，故而可以驱邪降福。到了后来，陀罗尼便与“曼怛罗”（Mantrams——意为真言、神咒、秘密语）混在一起了。

[[14]](#_14_43) 梦窗国师（1275—1351），系日本京都天龙寺的开山祖师，有“七帝之师”（Tegcher of Seven Emperos）之称。

[[15]](#_15_39) 所谓参禅，直译的意思是参究或习禅。此系此词在今日日本的通俗用意，但除了这个一般用意之外，尚有一个特指的意思，那就是本文此处断取的意思。

[[16]](#_16_37) 在从前，这本是一件公关的事，所有的问答大都在大众面前进行，就像《勅修百丈清规》中所阐述的一样。但是，到了后来，种种不当的弊端，例如纯粹的形式主义、学嘴学舌的模仿以及其他许多没有意义的胡闹，悉皆跟踪而至。因了这个缘故，到了现代，大凡“参禅”的活动，一律私下或个别举行——除了在某些正式的场合之外。

[[17]](#_17_35) 他在沿门托钵的时候，来到了一户人家，而那户人家有位老太太，硬是不肯给他任何施舍，但他却一直站在那家门口，就像根本没有听到对方说些什么似的。实在说来，他的心已经完全集中在他当时所最关切的一个话头上了。那位老太太以为他只管我行我素，完全不理会她的意思，因此十分生气，便抄起扫地的扫把狠狠地打了他一下，叫他赶快滚开。这一扫把打得很重，不但打破了他的斗笠，连斗笠下面的人也被打倒在地上了。他倒在地上好一会儿，等到他清醒过来时，所有的一切都在他的眼前变得清楚而又透明起来了。

[[18]](#_18_35) 关于他的老师大灯国师的生平，已在别处提及了。

[[19]](#_19_35) “风”也许是使我们理会“无著”或“性空”哲学意念的最佳形象之一。《新约圣经》至少有一个风的比喻，它说，“风儿随着意思吹”。由此可见，中国的这些禅学家用风描述的内在绝对合一意境，也是佛家的空观之境。现在，且与下引艾卡特的话做个比较：Darum ruft die Braue auch weiter：‘Weiche von mir mein Geliebter，weiche von mir’：Alles，was irgend der Darstellung fähig ist，das halte ich nicht fur Gott. Und so flieche ich vor Gott，Gottes wegeh！’——Ei，wo ist dann der Seele Bleiben？’ ——Auf den Fittichen der Winde！’（Büttner，Meister Eckeharts Schriften und Predigten，Erster Band，p.189）这里面的So Fiecle ich vor Gott，Gottes wegen！令我们想到一位禅宗祖师的话：“‘佛’之一字，吾不喜闻！”从禅的观点来说，这里面的Gottes wegen，大可略去。

[[20]](#_20_33) 这句话的全文是：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无听不为。”（《老子》第四十八章）。

[[21]](#_21_31) 这节文字，经查《楞伽经会译》中宋译、魏译以及唐译三种译本，反复多遍，未能找到相当的中文译语。但该节引文之下，有一附注，所附文字，似为该节经文的梵文原语（罗马拼读），因想此节经文或为中文译本所无，或依原本另译较合作者引用之意，故而粗译如上，但恐有违原意，特将英、梵两种文字抄附于下，以供高明参正——译者。

Habit-energy is not separated from mind，nor is it together with mind；though enveloped in habit-energy，mind has no marks of difference.

Habit-energy，which is like a soiled garment prodiced by manovijñāna，keeps mind from shining forth，thought mind itself is a robe of the utmost purity. I state that the ālaya is like empty space，which is neither existent nor non existent；for the ālaya has nothing to do with being or no-being.

Through the transformation of manovijñāna，mind is cleansed of foulness；it isenlightened as it now thoroughly understands all things：this I preach.

Na vāsanair bhidyate cit na cittam vāsanaih saha，Abhinnalakshanam cittam vāsanaih pariveshtitam.

Malavad vāsanā yasya manovijñāna-sambhāvā，

pata-suklopamam cittam vāsanairna virājate.

Yathā na bhāvo nābhāvo gaganam kathyate mayā，Ālayam hi tathā kāya bhāvābhāva-vivarjitam.

Manovijñāna vyāvrittam cittam kālushya varjitam，

Sarvadharmāvabodhena cittam buddham vadāmyaham.

The Lankāvatāra，p.296

[[22]](#_22_31) 这并不是一个普通的求悟问题，而是一个表示问者已有某种见解或已得某种要点的问话。所有以上所引各种问话，都不可取其表面或字面的意义。一般而言，它们都是一些暗喻。例如，当一个人请问一个“无影句”的问题时，他的本意并非在于任何此类文句的字面意思，而是意指每一个理性造物一听即知的一种绝对前提，因为它的真实是超于任何疑影的。又，语录所说“杀祖杀佛”，与此类可怖的罪行并无任何关系，此点我们已在别处引用的临济上堂法语中见过了，总而言之，所谓的“杀”，就是超越一种现象世界的相对性之意。因此，说到最后，这个问题相当于下面所引的问话：“万法归一，一归何处？”

[[23]](#_23_29) 此指佛陀——佛教徒认为他有一丈六尺高的金色身体。

[[24]](#_24_27) 禅师上堂讲罢之后，通常总有禅僧提出种种与讲题有关的问题，不过，与讲题没有关系的问题往往亦常提出。

[[25]](#_25_23) 参见本书《禅的历史》一文。

[[26]](#_26_23) 欲知其详，不妨参见本书《禅的实际教学方法》一文。

# 00099.jpeg附录三则

#### 一

大慧宗杲禅师在写给他的一位在家弟子陈明仲的信中如此说道：

佛说一切法，为度一切心。我无一切心，何用一切法？法本无法，心亦无心；心、法两空，是真实相。

而今学这之士多怕落空。作如是解者，错认方便，执病为乐，深可怜悯！故庞居士有言：“汝勿嫌落空；落空亦不恶。”又云：“但愿空诸所有，切勿实诸所无！”若觑得这一句子，破无边恶业，无明当下瓦解冰消，如来所说一大藏教，亦注解这一句子不出。

当人若决定信，知得有如是大解脱法，只在知得处拨转上头关捩子，则庞公一句与佛说一大藏教无异无别，无前无后，无古无今，无少余剩；亦不见有一切法，亦不见有一切心；十方世界空荡荡地，亦莫作空荡荡地见——若作是见，则便有说空者，便有关说空者；便有一切法可听，便有一切心可证；既可听、可证，则内有能证之心，外有所证之法！此病不除，教中谓之“以我说法”，亦谓之“谤佛、法、僧”。又教中云：“若取法相，即著我、人、众生，寿者。”前所云“内有能证之心，外有所证之法”，便是这个道理也。

佛弟子陈惇，知身是妄，知法是幻，于幻妄中看个赵字狗子无佛性话，忽然洗面摸着鼻孔，有书来呈见解，试手说禅，如虎生三日，气已食牛！其间通消息处，虽似撩棒打地；有着处则入地数寸，不着处则全无巴鼻；然大体基本已正，而大法未明，亦初心入道之常病耳。苟能知是般事，拨向一边，却把诸佛诸祖要妙门一时塞断，向威音那畔（亦即来有世界之前）讨个生涯处，方于法得自在矣！

释迦老子云：“若但赞佛乘，众生没在苦！”信知如是事，以我所证扩而充之，然后不被法缚，不求法脱；恁么也得，不恁么也得，恁么不恁么总得。凡有言句，凡所受用，如壮士展臂，不借他力；箭既离弦，无返回势；非是强为，法如是放。得如此了，始可言无善无恶、无佛无众生等事！

而今大法未明，若便说恁么话，恐堕在永嘉所谓“豁达空，拨因果，莽莽荡荡招殃祸”中，不可不知也。但得本，莫愁末，久久淹浸得熟，不愁不成一片。勉之！勉之！[[1]](#_1_62)

#### 二

日本曹洞宗的时宗开山祖师一遍上人（公元1239年—公元1289年），已在本书中提及数次了。他虽曾在禅门参禅，但他的传教活动却在宣扬念佛法门，一生以此奔走全国各地。这种不断浪游的习惯，后来竟成了他的所有法嗣遵行的规范。如此，他们所遵行的，不仅是他们的这位祖师，同时也是释迦牟尼佛本人的足迹了。一遍即将去世时，曾令他的门人将他所著的书和文章全部烧掉，因为他认为他死后可以流传下去的，只有一句“南无阿弥陀佛”，其他皆不值得。下面所引，是被留存下来的少数几封书信之一。[[2]](#_2_58)承询念佛应如何用心。念佛行人所需者只是念“南无阿弥陀佛”，除此之外，别无其他指示。若念“南无阿弥陀佛”，即得心安。

先达所传的一切言教，只是消除吾人妄想的指标，只是一期方便法药，并非真正念佛行人所需。不论在何情况之下，只要念佛，足矣。

有人问空也上人：“如何念佛？”上人答云：“放下着！”[[3]](#_3_54)

此外更无他说。此语见于西行诗集中，在我看来，真是金玉良言。念佛行人所需的一切，只是一个“放下着”！那就让他放下学问、智慧以及无明吧；要他放下一切善恶、贫富、贵贱、天堂、地狱以及各宗各派所传所叙的种种省悟观念吧。放弃所有这一切的颠倒乱想和欲求，一心一意念个“南无阿弥陀佛”！此与弥陀本愿完全相合，那就反复一心念佛吧。时节一旦来到，自知如此称念“南无阿弥陀佛”时无佛无我，无理可申。不论身在何处，善与不善，悉皆不离净土；当此之时，无物可求，无事可避。

每一个有生之物，乃至山河大地、草木丛林、风吹波涌，悉皆同声念佛，不但是人领受弥陀本愿而已。

如果觉得我的话难以明白，不必烦恼、不要管它，只与其他一切一时放下，不用焦虑、不用计虑，只要信赖弥陀本愿，一心念佛就好。念时不论心情如何，满与不满，称念“南无阿弥陀佛”，皆与弥陀智慧发出的本愿不相违背，皆与弥陀本愿之量相应。除此之外，别无挂心之物。唯愿念佛，重获本有纯朴和天真。“南无阿弥陀佛！”

#### 三

归宗志芝禅师，是庐山一座茅庵的庵主，他在参禅初悟时，作了如下的一首偈子：

未到应须到，到了令人笑。

眉毛本无用，无渠底波俏！

此外，他还作了另一首偈子，表示他对“空”的领略，但我们不可将他这首偈子只是解释为他对他与云门共住的那座孤绝的茅庵所做的描述而已：

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！[[4]](#_4_54)

注解：

[[1]](#_1_61) 以上录自《大意语录》卷第二十三。

[[2]](#_2_57) 见于《一遍上人语录》，辑于一七六三。

[[3]](#_3_53) 一遍有偈如下：

放身之心一旦放，此世不再分我心。

如此凡我所住处，皆披僧人黑袈裟。

[[4]](#_4_53) 详见《续高僧传》卷第十六。

# 00099.jpeg铃木大拙年谱

1870年 1岁 10月18日，出生于石川县金泽市。原名铃木贞太郎。

1875年 5岁 入本多町小学。

1876年 6岁 11月16日，父铃木良准殁（54岁）。

1877年 7岁 6月2日，兄利太郎殁（11岁）。

1882年 12岁 本多町小学肄业，转入数田顺私塾。同年4月，入石川县专科学校附属初等中学科。

1885年 15岁 1月，跟藤冈作太郎、福岛淳吉等创办《明治余滴》杂志。

1887年 17岁 2月，石川县专科学校附属初等中学科毕业。同年9月，石川县专科学校改称为第四高等中学校，编入同校预科三年。

1888年 18岁 9月，入第四高等中学校本科一年（中途辍学）。

1889年 19岁 在石川县珠洲郡饭田町饭田小学高等科任英文教师。

1890年 20岁 4月8日，母亲铃木增殁（61岁）。取得小学英文教师文凭。同年5月，任职于石川县石川郡高等科美川小学。

1891年 21岁 入东京帝国大学。利用余暇在镰仓圆觉寺修行。

1893年 23岁 为出席芝加哥总教大会的释宗演老禅师英译演讲稿。

1895年 25岁 将保罗·克拉斯的《佛陀的福音》（Paul Carus：Cospel of Buddha）译为日文。

1896年 26岁 写第一本著作《新宗教论》。

1897年 27岁 赴美，住在伊利诺伊州拉萨尔市，翻译中国古代文献，担任奥本考特出版公司编辑。

1900年 30岁 出版《大乘起信论》英译本。

1905年 35岁 随同镰仓圆觉寺释宗演老禅师作美国巡回之行，担任翻译。后来编辑当时老禅师的演讲，出版《一个佛教老禅师的讲录》（The Sermos of a Buddhist Abbot）。

1906年 36岁 跟保罗·克拉斯共同英译《太上感应篇》和《阴骘文》。同年日译保罗·克拉斯的《阿弥陀佛》（Amitabha）。

1907年 37岁 在《一元论者》杂志写一系列有关中国古代历史的论文。在缅因州开始有关佛教的讲义。同年编辑这些讲义，在伦敦出版第一本英文著作《大乘佛教概论》（Outlines of Mahayana Buddhism）。

1908年 38岁 受伦敦的斯威登堡协会之邀赴欧。日译斯威登堡的著作。他以两个月的时间译完《天堂与地狱》（Heaven and Hell）。

1909年 39岁 在外国14年之后，首次回日本。在学习院和东京帝大担任英文讲师。

1910年 40岁 任学习院教授、《禅道》杂志编辑。出版《天堂与地狱》，斯威登堡的佛学第一次被介绍到日本。英译《真宗教义》。

1911年 41岁 写有关净土宗教理的论文《自力与他力》。跟比阿德丽丝结婚。

1912年 42岁 第二次应斯威登堡协会之邀旅行英国，日译《神爱和神智》（The Divine love and the Divine Wisdom）、《新耶路撒冷》（The New Jerusalem）、《神意论》（The Divine Providence）。2个月后回到日本。

1913年 43岁 出版《斯威登堡》《禅学大要》。辞掉东京帝大的讲师职位。

1914年 44岁 为史考特（Robertson Scott）所编辑的《新东方》杂志写一系列有关禅的书。出版《禅的第一义》。

1915年 45岁 出版《上进的铁00104.jpeg》。

1916年 46岁 就任学习院的舍监。率领学习院学生的中国旅行团。出版《禅的研究》《众禅的观点》《关于宗教经验》。

1921年 51岁 编辑《东方佛徒》（The Eastern Buddhist）季刊，铃木夫人助编，继续到1939年。辞去学习院职务，就任京都大谷大学教授。

1925年 55岁 出版《百丑千拙》。

1927年 57岁 出版《禅学随笔》和《有关禅的小论文集第一集》（Essays in Zen Buddhism Vol.I）。

1929年 59岁 为爱护动物在镰仓创设慈悲园。

1930年 60岁 出版《禅是什么》以及《楞伽经的研究》（Studies in the Lankavatara Sutra）。

1932年 62岁 出版英译《楞伽经》（The Lankavatara Sutra）、 《神会录》《禅的精粹》、《六祖坛经》（兴正寺版）。

1933年 63岁 以《楞伽经的研究》得到大谷大学的文学土学位。出版《有关禅的小论文集第二集》、《楞伽经引用句索引》（Index Verborum to the Lankavatara Sutra）。

1934年 64岁 旅行韩国、中国等地。出版《有关禅的小论文集第三集》、《禅僧的修行》（The Training of the Zen Buddhist Monk）、《楞伽经引用句索引增订版》（Index Verborum to the Lankavatara Sutra）、《禅佛教概说》（An Introduction to Zen Buddhism）、《佛教印象记》。

1935年 65岁 协同泉芳璟校订梵本《华严经入法界品》（The Gandavyuha Sutra）。出版《悟道禅》、《禅堂的修行和生活》、《少室逸书》（传说是菩提达摩撰述的文集）、《禅与日本人的性格》、《禅佛教手册》（Manual of Zen Buddhism）。

1936年 66岁 出席杨格赫斯本（Francis Younghusband）在伦敦召开的世界宗教会议（the World Congress of Faiths）。由日本外务省赞助，以交换教授的身份在各大学讲授禅和日本文化等课程。回日本的途中，在美国中部和东部各大学演讲同一题目。出版《佛教哲学对日本人生活和思想的影响》（Buddhist Philosophy and its Effects on the Life and Thought of the Japanese People）和《少室逸书及解说》。

1937年 67岁 出版《禅与念佛心理学的基础》《宗教浅说》。

1938年 68岁 出版《日本佛教》（Japanese Buddhism）、《禅与日本文化》（Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture）的日译本、《禅的各种问题》。

1939年 69岁 铃木夫人去世。出版《无心》。

1940年 70岁 出版《禅堂的教育》、《盘圭的不生禅》、《禅学入门》、《六祖坛经》（大乘寺版）。

1941年 71岁 出版《禅问答和领悟》《佛教的核心》《盘圭禅师语录》《一个真实的世界》。

1942年 72岁 出版《盘圭禅的研究》、《东方的一》、《碧岩录》（Hekigan Roku）、《净土系的思想论》。

1943年 73岁 出版《文化与佛教》《一个禅者的思索》《宗教的经验事实》《禅思想史研究》《禅的思想》《盘圭禅师说法》《拔队禅师法语》。

1944年 74岁 出版《日本的灵性》《大灯百二十则》《月庵和尚法语》。

1945年 75岁 出版《绝观论》。

1946年 76岁 在镰仓创设松冈文库，收藏有关禅的古今文献以及铃木个人的藏书。与白莱斯（R.H.Blyth）编辑英文定期刊物《文化上的东方》（Cultural East）。出版《今北洪川》《关于宗教》《关于宗教的信件》《日本灵性的自觉》《建设灵性的日本》。

1947年 77岁 出版《宗教与生活》、《自主的思考》、《佛教简论》、《佛教的本质》（the Essence of Buddhism）、《神秘主义与禅》。

1948年 78岁 出版《驴鞍桥》、《妙好上人》（Myokonin）、《给青年》、《东方和西方》、《宗教和近代人》、《禅一拶》、《日本的灵性化》、《禅堂生活》《宗教与文化》。

1949年 79岁 被日本学士院选为会员，天皇授予文化勋章，文化年金捐给松冈文库作为维持费。出席在檀香山举行的第二届东西哲学者会议。在夏威夷大学讲解禅，由文松真一编辑出版庆祝七十大寿的纪念论文集。出版《禅的无心之说》（The Zen Doctrine of No-Mind）、《真宗杂录》（A Miscellany onthe Shin Teaching of Buddhism）、《以禅为生》（Living by Zen）、《佛教和基督教》、《临济的基本思想》（The Fundamental Thought of Rinzai）。

1950年 80岁 在加州的克里蒙特大学（Claremont College）讲解日本文化和佛教。并由洛克菲勒财团赞助，到耶鲁、哈佛、普林斯顿、哥伦比亚、芝加哥等各大学演讲佛教哲学。

1951年 81岁 在哥伦比亚大学讲授华严哲学。同年秋天，回到克里蒙特大学讲学。出版《禅思想史研究》第二卷。

1952年 82岁 以客座教授的资格，在哥伦比亚大学讲授佛教哲学。出版《宗教入门》《有关宗教的基本疑问》《宗教论集》。

1953年 83岁 夏天，参加瑞士的阿司柯诺（Ascona）佛拉诺斯会议（The Franos Conference）。旅行欧洲诸国，在伦敦、慕尼黑、罗马、马堡（Mar burg）、斯图加特（Stuttgart）讲学。

1954年 84岁 在哥伦比亚大学哲学系讲授“禅的哲学和宗教”。整个夏天都在欧洲出席瑞士的佛拉诺斯会议。9月回到日本，停留了5个月。出版《宗教》《复苏的东方》。

1955年 85岁 获得朝日新闻文化奖。继续在哥伦比亚大学讲学。出版《禅的研究》（Stu dies in Zen）。

1956年 86岁 夏天到墨西哥旅行，在墨西哥市立大学演讲。出版《禅佛教》（Zen Buddhism），由威廉·巴雷特（William Barrett）编成论文集。

1957年 87岁 6月辞掉哥伦比亚大学的职位。夏天，到墨西哥克那娃卡（Cuernavaca）和弗洛姆博士（Dr.Erich Fromm）讨论有关禅和精神分析。后来在墨西哥大学讲学。出席伊利诺伊州秘鲁市的保罗·克拉斯纪念会（Paul Carus Memorial Symposium）。此后的7个月住在马萨诸塞州。在麻省理工学院、韦尔斯利大学（Wellesley College）、布兰迪斯大学（Brandeis Univevsity）、拉德克利夫学院（Raddcliffe Colllege）、艾姆赫斯特学院（Amherst College）等各大学演讲。出版《基督教和佛教的神秘主义》（My sticism：Christian and Buddhist）。

1958年 88岁 以远东代表的身份，参加在布鲁塞尔的世界博览会，以灵性（Spirituality）为题演讲。11月回日本。出版《神与日本文化》（Zen and Japanese Culture）、《宗教和现代生活》。

1959年 89岁 出席在檀香山举行的第三届东西哲学家会议。夏威夷大学授予他法学博士名誉学位。出版了《禅和日本文化》（Zen and Japanese Culture）。

1960年 90岁 以国宾的身份访问印度。庆祝90岁的生日，出版《佛教与文化》纪念论文集。在佛洛姆和马尔蒂诺（Richard De Martino）的协助下，出版了《禅与精神分析》（Zen Buddhism and Psychoanalysis）。

1961年 91岁 从印度回日本。住进轻井泽出光兴产宿舍。因全身检查在东京圣路加医院住院。

1962年 92岁 这一年，由巴那多·非利浦（Bernard Phillips）编辑出版《禅的要点》（Essentials of Zen Buddhism）。并在秋月龙珉的协助下，出版了《赵州禅师语录》。

1964年 94岁 4月，接受印度亚细亚协会颁赠泰戈尔诞生一百年纪念奖。6月，赴美（最后的赴美），住在纽约，月底经洛杉矶往夏威夷。7月出席夏威夷大学第四届东西哲学家会议，月底回国。

1965年 95岁 英文杂志《东方佛教徒》复刊。

1966年 96岁 7月11日下午住进东京圣路加医院，于12日上午5时5分因肠间膜动脉血栓症逝世。



铃木大拙禅论集之二

开悟之旅

［日］铃木大拙 著  
 徐进夫 译

海南出版社  
 HAINAN PUBLISHING HOUSE

目录

[译序](#Yi_Xu_____Ben_Shu_Zuo_Zhe_Ling_M_1)

[编者序](#Bian_Zhe_Xu_1)

[初版序言](#Chu_Ban_Xu_Yan)

[第一篇 公案的考究——一种求悟的手段](#Di_Yi_Pian____Gong_An_De_Kao_Jiu)

[第一部分](#Di_Yi_Bu_Fen)

[一、超于知识的经验——禅悟](#Yi___Chao_Yu_Zhi_Shi_De_Jing_Yan)

[二、禅悟的意义](#Er___Shan_Wu_De_Yi_Yi)

[三、禅悟的主要特性](#San___Shan_Wu_De_Zhu_Yao_Te_Xing)

[四、悟前的心理经历——实例数则](#Si___Wu_Qian_De_Xin_Li_Jing_Li)

[五、禅悟的决定因素](#Wu___Shan_Wu_De_Jue_Ding_Yin_Su)

[六、禅悟的心路历程与内容](#Liu___Shan_Wu_De_Xin_Lu_Li_Cheng)

[七、早期禅修所用的法门](#Qi___Zao_Qi_Shan_Xiu_Suo_Yong_De)

[八、公案制的发展及其意义](#Ba___Gong_An_Zhi_De_Fa_Zhan_Ji_Q)

[九、公案参究的实际指导](#Jiu___Gong_An_Can_Jiu_De_Shi_Ji)

[十、公案参究的各种通则](#Shi___Gong_An_Can_Jiu_De_Ge_Zhon)

[十一、现身说法谈参禅](#Shi_Yi___Xian_Shen_Shuo_Fa_Tan_C)

[十二、疑情的要义与功能](#Shi_Er___Yi_Qing_De_Yao_Yi_Yu_Go)

[附录：示参禅偈十首](#Fu_Lu__Shi_Can_Shan_Jie_Shi_Shou)

[第二部分](#Di_Er_Bu_Fen)

[一、公案的参究与念佛](#Yi___Gong_An_De_Can_Jiu_Yu_Nian)

[二、念佛与称名](#Er___Nian_Fo_Yu_Cheng_Ming)

[三、称名的价值](#San___Cheng_Ming_De_Jia_Zhi)

[四、称名的心理与公案参究的关系](#Si___Cheng_Ming_De_Xin_Li_Yu_Gon)

[五、念佛的目的是什么？](#Wu___Nian_Fo_De_Mu_De_Shi_Shi_Ya)

[六、念佛的神秘与名号的称颂](#Liu___Nian_Fo_De_Shen_Mi_Yu_Ming)

[七、经验与理论的建立](#Qi___Jing_Yan_Yu_Li_Lun_De_Jian)

[八、白隐禅师对参禅与念佛的看法](#Ba___Bai_Yin_Shan_Shi_Dui_Can_Sh)

[附录：十八则参悟经验](#Fu_Lu__102__Shi_Ba_Ze_Can_Wu_Jin)

[第二篇 两部禅学教科书——《碧岩集》与《无门关》](#Di_Er_Pian____Liang_Bu_Shan_Xue_1)

[一、碧岩集](#Yi___Bi_Yan_Ji)

[二、《碧岩集》第五十五则：道吾渐源吊慰](#Er_____Bi_Yan_Ji____Di_Wu_Shi_Wu)

[三、无门关](#San___Wu_Men_Guan)

[第三篇 佛教生活中的被动性](#Di_San_Pian____Fo_Jiao_Sheng_Huo_1)

[引言](#Yin_Yan)

[一、业的教义](#Yi___Ye_De_Jiao_Yi)

[二、佛教罪业观的发展](#Er___Fo_Jiao_Zui_Ye_Guan_De_Fa_Z)

[三、被动或受动的心理](#San___Bei_Dong_Huo_Shou_Dong_De)

[四、被动与忍辱](#Si___Bei_Dong_Yu_Ren_Ru)

[五、祈祷与念佛](#Wu___Qi_Dao_Yu_Nian_Fo)

[六、被动或受动在佛徒生活中的圆成](#Liu___Bei_Dong_Huo_Shou_Dong_Zai)

[第四篇 十牛图、颂](#Di_Si_Pian____Shi_Niu_Tu___Song_1)

[一、见性成佛与十牛图、颂](#Yi___Jian_Xing_Cheng_Fo_Yu_Shi_N)

[二、十牛图、颂——牧灵的十个阶段](#Er___Shi_Niu_Tu___Song_____Mu_Li)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

# 00106.jpeg译序

本书作者铃木大拙博士，他是什么人？对世界文化的影响如何？对人类精神的启导怎样？大凡读过一些宗教书籍的现代人，对他都有一个大概的认识，这里不必歌颂了；此处所要介绍的，是他赢得“世界禅者”之誉的主要著述——被世界各国学者、专家视为权威而加以援引的《禅学论丛》（Essays in Zen Buddhism），可以说是他的禅学著作之中的“重镇”。

这套《禅学论丛》共分三个系列（序文中说要出第四系列，但未见于出版书目；但就这三个系列的内容来看，已够圆满了；就正宗禅法而言，可说的都在这里了；假如仍有什么“秘密”的话，那就全在读者心中了）：第一个系列，主要从历史的源流，析论禅的根本精神和发展，我们称它为《自性自见》，可说是后面两个系列的基础；第二个系列，以开悟为主要目标，纵述公案的参究，我们称它为《开悟之旅》，可说是现代禅的实践指导；第三个系列，从《华严经》和《般若经》两部大经谈到菩萨的理想和行处，我们称它为《菩萨行处》，所究的内容，主要是学者的归趣。

但这三个系列，既可各自独立，亦可彼此连环而相辅相成；因为它们不仅各个皆有历史的陈述和指归，而且各个皆以趣悟为第一目标（“以悟为则”），只是着眼点不同而已——可说处处指向这个目标，句句直指这个目标！这是这套《禅学论丛》不同于一般禅学论著的地方（不说题外话）。此外，值得在此一提的是：本书作者铃木大拙有一个特别的优点——能以现代的学术用语解说本来不可解说的禅悟历程和经历，以使连门也摸不着的我们得以进而叩之，乃至登堂入室，可说为我们搭建了一座通达彼岸的桥梁，而其苦口婆心、横说竖说，从各种不同角度为我们指点迷津的精神，可说是一副菩萨的慈悲心肠！

为了分配上的便利，我们将第一系列后面所附的“十牛图、颂”移至第二系列，第二系列后面所附的“祖师西来密意——禅悟经验的内容”移至第三系列之末，而第三系列后面所附的“佛教，尤其是禅，对日本文化的影响”等篇略去，因作者已另有详备之专书《禅及其对日本文化的影响》（Zen and Its Influence on Japanese Culture）出版，俟有机会当予译出。又，第二、第三两个系列中所附若干禅画插图，因印刷欠佳，无法全部采用，只好另拣较佳者加以补充——非敢擅作主张，而是事非得已，尚祈读者谅之！至于这套《禅学论丛》的分量和价值，世界各地的学者早有定评，这里不必再加推重了——唯一可说的，只是一个希望：让我们大家期待它们尽快与我国的读者见面！（我们已经期待很久了！）

值得在此介绍的，是本书的编者——英国伦敦佛教协会会长韩福瑞（Christmas Humphreys，President of the Buddhist Society，London），他自从承受铃木大拙博士的禅学以来，就像我国古德接受菩提达摩之道，或如日本学者接受中国禅的禅学之后一样，一直努力从事吸收、同化，而至发扬、传播禅的事业。时至今日，单就其见于国际书志中的相关著作而言，已是相当丰富，可谓“著作等身”。编的不算，写的亦有下列多种了：

（一）《佛教在英国的发展》（The Development of Buddhism in England，1937，repr. 1973）；

（二）《英国佛教六十年》（Sixty Years of Buddhism in England，1968）；

（三）《如是我闻》（Thus I Heard）；

（四）《禅：一种生活之道》（Zen：A Way of Life，1971）；

（五）《探究佛教》（Exploring Buddhism，1975）；

（六）《禅到西方了：禅佛教在西方社会中的现在与未来》（Zen Comes West：the Present and Future of Zen Buddhism in Western Society，2nd．ed．1977）；

（七）《西人参禅门径》（A Western Approach to Zen）；

（八）《佛教手册》（Manual for Buddhist Student，1972）；

（九）《韩福瑞自传》（The Autobiography of Christmas Humphreys，1978）；

（十）《佛教徒的行为规范》（Buddhist Ways of Action，1978）；

（十一）《佛教的智慧》（The Wisdom of Buddhism，1979）；

（十二）《前进！》（Walk On！，1980）；

（十三）《教你自己参禅：一种生活之道》（Teach Yourself Zen，a Way of Life，1980）；

（十四）《佛教徒的生活之道》（Buddhist Way of Life，1980）；

（十五）《一体两面》（Both Sides of a Circle，1981）；

（十六）《实用佛教思想中道研究》（Studies in the Middle Way Being Thoughts on Buddhism Applied，1982）等等。

上列各书，译者虽然尚未有缘得睹真面，但从书名所暗示的内容及其作者在书志中所占的地位看来，可见涵盖很广，而且具有权威性——至少在欧美已是卓然一家了；又从韩氏为《禅天禅地》一书所写的“编序”和“铃木大拙博士行传”，以及《禅的世界》（以上二书皆由志文出版社印行）中所收他的《禅到西方了》一文看来，我们亦可约略窥见他与铃木博士之间的亲密关系及其禅学思想。但愿拥有机缘向国人译介他的一些力作！

述于听风楼

译者附记：有留美学人某某（姑隐其名）博士者，妙人也，在《中国时报》撰文纵论禅宗真髓，不知居心何在，竟将本书作者铃木大拙英文禅学论著中所用“非逻辑的”或“非论理的”（illogical），“非理性的”或“无条理的”（irrational）两词译成“反逻辑”和“反理性”而大做文章，居然褒褒贬贬，洋洋洒洒，写成一篇连载四天的宏文，（后来还被“宗教哲学”等刊物转载，可能还要出书！）真是不可思议！铃木地下有知，或会摇头叹息：“冤哉！枉哉！‘反’逻辑、‘反’理性，岂是我意哉！”是耶？否耶？读者读完这套《禅学论丛》，尤其是本书相关部分（如[此处](#zn3)等处），当可有所裁决而莞尔一笑。

# 00107.jpeg编者序

日本京都大谷大学佛教哲学教授铃木大拙博士，生于1870年，可说是现存佛教哲学的最大权威，不用说，也是现代禅学的泰斗（译按：此序系写于距今三十余年之前——铃木博士已于1966年7月在日本逝世，享年96岁）。直到目前为止，他谈佛教的英文著述，重要的已有一打以上，而尚未为西人所知的日文著作，至少有十八部之多。尤甚于此的是，正如他的英文禅学著作年表所明白显示的，他是日本以外禅学的开山导师。因为，除了忽滑谷快天的《武士的宗教信仰》（Religion of the Samurai，Luzac and Co.，1913），直到1927年《禅学论丛》（Essays in Zen Buddhism）第一系列出版前，除了《东方佛徒》（The Eastern Buddhist，1921～1939）杂志的读者之外，一直没有人知道世上有被称为生活体验的禅的这种东西。

铃木博士以权威的资格写作。他不但研究了梵文、巴利文、中文以及日文的原文典籍，而且对于德文、法文以及英文西方思想著作，亦有一种最新的认识。尤甚于此的是，他不只是一位学者，同时也是一位佛教弟子。他虽不是任何一宗的法师，但他在日本的每一座寺院中皆受到尊崇，此盖由于他对精神问题所得的认识，不但直接，而且深切，这是大凡曾在他的座下亲聆教旨的人都可作证的事实。他一旦谈到高深的意境，他的发言吐气便如其中人一般，而他使得进入他的心灵边缘的人所得的印象则是：他是一位寻求知识符号、描述“非知可及”之悟境的学者。

对于无缘在他座下闻教的人而言，那就只有以他的著述作为一种补偿了。但所有这些，到了1940年，英国方面已经缺版了，而在日本的剩余存书，亦于1945年在一场焚毁京都四分之三的大火之中付之一炬了。因此之故，我于1946年偕同内人代表伦敦佛教协会到达日本时，便着手与铃木大拙博士商量出版他的文集事宜，一方面重印旧有的好书，一方面尽快印行他于战争期间隐居京都家中所写的许多新作的译品。

但这个工作所需资金甚巨，实非伦敦佛教协会的力量所可企及，因此，我们寻求瑞得公司（Ri-der and Co.）的协助，他们有郝家（the House of Hutchinson）的庞大财源作为后盾，有能力支付此种重大工作所需的一切。

谈到禅的本身，我不必在此多言，有关这方面的专书，例如艾伦·华滋（Alan Watts）的《禅的精神》（The Spirit of Zen，Murray），我本人的《禅的佛教》（Zen Buddhism，Heinemann），以及一系列的中文禅籍的英译本，乃至本协会所印的一些著述等等书籍的日渐畅销，足以证明西方人对禅的兴趣，正在迅速上升之中。但因禅是一种极易引起误解的学科，是故，先请一位公认的高明说话，乃为当务之急。

我们计划将铃木博士的著作分为三组出版，只要可能，每一组皆含一部较大的作品，一部较小的作品，以及一部尚未用英文刊行的作品。首先入选的三部作品是他的《禅学论丛》第一系列，宝贵的《禅学入门》（Introduction to Zen Buddhism），附以罗尔菲女士（Miss Constance Rolfe）所译、荣格博士（Dr.C.G.Jung）为此书的德文版所作的长序，以及一本以《禅的无心论——六祖坛经的意义》（The Zen Doctrine of No-Mind-The Significance of the Sūtra of Hui-nêng）为名的新书。这部坛经的本身曾以《慧能的坛经》（the Sūtra of Wei-Lang）为名，托由罗札克公司（Luzac and Co.）为本社印行。

第二组入选的作品，除了这部《禅学论丛》第二系列之外，尚有《禅学手册》（The Manual of Zen Buddhism），以及一部全新的作品《禅的生活》（Living by Zen）。至于第三组要选的作品，则将视大众的需要而定。

伦敦佛教协会会长韩福瑞

1950年

# 初版序言00108.jpeg

本书第一系列于1927年出版时，我的打算是不久之后就写第二系列；但是在同一个时候，作为禅的重要课本之一的《楞伽经》研究，却也要求照顾，其结果便是《楞伽经研究》（Studies in the Lankāvatāra Sūtra，1930）梵本本身的译英（1932）及其梵、汉、藏文索引（1933）的出版。

第二系列的重点放在“公案参究”（The Koan Exercise）的探讨方面，这几乎是现代禅修的全部要件，尤其是在今日的临济宗中。此种公案作略的里面虽然是陷坑满布，但它的发展却也是无可避免的事情；如果不是它，禅也许就不会活到今天。我对公案参究所作的探讨，就其呈现于此一系列之中者而言，虽然不是很完全，但是我想我已让读者明白到它大概是个什么样的东西了。我希望心理学家和哲学家接下这件工作，将它当做在远东心灵中受到特别开发的经验事实，加以研究。

《达摩的密传信息》（The Secret Message of Bodhidharma），《两部禅学课本》（The Two Zen Text-books），以及《佛教生活中的被动性》（Passivity in the Buddhist Life）三篇文章，虽然已在《东方佛徒》杂志上发表过了，但每一篇文章，又经过了彻底的修正，加入了不少新的材料。

自从埋于敦煌石窟已达一千余年之久的若干珍贵的禅宗文献被相继发现之后，我们对于禅在中国的历史，特别是在六祖慧能（638～713）前后的情况，有了更多新的认识。待到第四系列，我打算就可得到的文献及可提供的资料写上一部新的中国禅宗史。（译按：此处所说的“第四系列”似乎并未写出、或未用英文发表。）第三系列已经准备好了，希望它不久即与大家见面。

我在这部第二系列中插入了一些出于日本和中国艺术家笔下的水墨画。其中数幅，在已习惯于西方艺术题材的人看来，也许会显出东方艺术作品的疯狂姿态来，但我们必须晓得的是：心灵通达和表现实相的方式可有多种途径；纵使是在本书的西方读者之中，也会有人以某种艺术欣赏的眼光领略这些画中的情趣或意境。

我的善友安宅弥吉这个名字，将在有缘选购本书的读者心中留下深刻的印象，因为，若不是他的话，这本书也许永远不会以现在这个样子出现于世哩。

跟以前一样，我对我的妻子碧翠丝（Beatrice Lane Suzuki）感激良多，因为她不但将我的手稿过目了一遍，同时还校正了它的校稿。

在这个科学与机械的强烈唯物主义时代，我们不能指望这一点东方人生哲学，成为一种轻松的福音而打开精神上的一种非理世界吗？

铃木大拙述于日本京都

1933年2月

献给安宅弥吉

（Yakichi Ataka）

今日欣逢他的六十晋一华诞，谨以本书作为献礼，一则感谢他的长期友谊和全心鼓励，并祝愿他的菩萨生命继续住世多年，以便利导群生，同登觉岸。

# 第一篇 公案的考究 ——一种求悟的手段



## 第一部分

在禅学之中，公案乃必不可少的组成要素，它是指禅宗前辈祖师的言行规范。历代名盛一时的禅师，不乏受公案之影响而成顿悟者；而凡是参禅者，亦会潜心研究公案。那么，公案与禅悟之间有怎样的关系？公案对禅悟有什么促进作用？本节将对这些问题予以重点讲述。

### 一、超于知识的经验——禅悟

在这部《禅学论丛》第一系列中，我曾答应读者，待到第二系列时，将充分讨论“公案”[[1]](#_1_64)的问题。实际说来，公案的体系不但在禅学里面产生了一种特殊的发展模式，同时也是禅在宗教意识史上所作的一种独特贡献。我们不妨说，一旦明白了公案的要义之后，我们对禅的认识也就思过其半了。

不过，禅师们却可宣称：我们这个宇宙的本身，就是一个向你的智慧挑战的大公案，你一旦发现了解开这个大公案之谜的钥匙，其他所有的一切公案，便成为迎刃而解的小问题了。因此之故，在习禅当中所要做的一件大事，就是认识这个宇宙本身，而不是解决老师们所提出的公案问题。另一方面，我们也可以这样说，这个宇宙公案以一种非常简单的方式压缩在这一千七百则公案里的每一则之中，因此，你只要参透其中的一则，自然也就可以彻见宇宙的最大奥秘了。

我们不但可在天龙和尚的一只指头[[2]](#_2_60)中见出整个宇宙的奥秘，亦可在临济禅师的一“喝”中听出天体的和谐韵律来。且不论此意如何，让我在下面做一个适当的探究，包括公案对禅的历史意义，它在证悟方面的功能，它与佛教体验方式之一的“念佛”[[3]](#_3_56)之间的关系等等问题的探究。

关于禅修的究竟目标在于以“悟”（日文读作Satori，梵文读作Sambodhi或abhisamaya）为则的问题，我已在此前的拙作中做过解说。作为一种禅学教本的《楞伽经》，自然亦强调“悟”的意义，它在此处将“悟”界定为“自内身证智境界”（the svapratyātmāryajñãna-gatigocara），亦即“圣智证悟其自身内在本性的意境”之意。这种自证的内容便是禅的真理，亦即解脱（moksha）和自在（vaśavatin）的境界。为了便于阐明何谓“自证”的意义，且让我引用《华严经》（The Avatamsaka Sūtra）[[4]](#_4_56)的经文作为说明：

善财复言：“圣者，此解脱门，云何现前，而能证得？”

妙月长者答言：“现前当作般若波罗蜜[[5]](#_5_52)心，极令相应，随所见知，皆能证入。”

善财复言：“圣者，为由听闻般若波罗蜜章句而现证耶？”

妙月长者答言：“不也。何以故？般若波罗蜜见一切法真实体性而现证故。”

善财自言：“岂不由于从闻生智、及思自性，得见真如，而自证悟？”

长者答言：“不也。若从闻思得自证悟，无有是处。善男子，我于此义，应说譬喻，汝当谛听。如大沙碛，中无泉井。春夏热时，有人从西向东而行，遇有丈夫（男士）从东而来，即问之言：‘我今热渴，何处有水、清凉树荫？我欲于中饮浴、休憩，除其热渴！’

“彼大丈夫，善知善说，而告之言：‘从此东行，有其二路，一左一右，宜从右路，勤力而行，决定当得至甘泉所及庇清阴。’善男子，于意云何？彼热渴者，虽闻如是泉及树名，思惟往趣，能除热渴，获清凉不？’”

善财答言：“不也。何以故？要依示（指）道，至彼泉池，休浴饮用，方除热渴，乃得清凉。”

长者复云：“善男子，菩萨亦尔。不但唯以闻思慧解而能证人一切法门。善男子，言沙碛者，即谓生死；西来人者，谓诸众生；热谓众惑；渴即贪爱；东来知道大丈夫者，即佛菩萨，住一切智，得法真性平等实义是也；得清净水无热渴者，即自证悟真实是也。

“复次，善男子，我今为汝重说譬喻，汝应谛听。善男子，假使如来住寿一劫，种种方便，以巧言辞，为阎浮人，说天苏陀具足众德，柔软妙触，色香美味，于意云何？彼诸众生如是听受思惟之时，知天味不？”

善财白言：“不也。”

妙月告言：“此亦如是。不但闻思而能证入般若真性。”

善财复言：“云何菩萨善巧宣说，令诺众生真实得证？”

妙月告言：“善男子，菩萨所证般若真性，是彼言说决定正因。为由证得此解脱故，能为众生善巧宣说。”

由上可知，具有解脱之功的般若波罗蜜，乃是经由吾人亲自体验的一种东西；只是听闻般若波罗蜜，无法使我们契合真实的内在自性。我们也许要问：“这种自所证法为什么不能用求知的办法求得它呢？”对于这个问题，善知众艺童子在《华严经》[[6]](#_6_52)中的另一个地方作了如下的答复：

自所证法，不一不二。由此力故，则能平等利益自他；犹如大地，能生一切，而无彼此；能所利心，然其法性；亦非有相，亦非无相；体如虚空，难知知解。

善男子，此法微妙，难以文字语言宜说。何以故？超过一切文字境界故，超过一切语言境界故，超过一切语业所行诸境界故，超过一切戏论分别思量境界故，超过一切寻思计度诸境界故，超过一切愚痴众生所知境界故，超过一切烦恼相应魔事境界故，超过一切心识境界故；无彼无此，无相离相，超过一切虚妄境界故，住无住处寂静圣者境界故。

善男子，彼诸圣者自证境界，无色相，无垢净，无取舍，无浊乱；清净最胜，性常不坏；诸佛出世、若不出世，于法界性，体常一故。

善男子，菩萨为此法故，行于无数难行之行，得此法体，善能饶益一切众生，令诸众生于此法界中究竟安住。

善男子，此是真实，此不异相，此是实际，此是一切智体，此是不思议法界，此是不二法界，此是善知众艺圆满具足菩萨解脱。

由此向下浏览，我们将可在《四十华严》[[7]](#_7_52)中读到如下的问答：

善财言：“云何是一切菩萨住处？”

文殊师利言：“善男子，最胜第一义，是菩萨住处。何以故？善男子，最胜第一义，不生不减，不失不坏，不来不去；如此语言，既非言境，言说不及，不能记别；非是戏论思度所知；本无言说，体性寂静；唯论圣者，自内所证……”

在纯然的知解与现证之间，在被传授以及可以语言传授的东西、与完全非个人语言所可表现的内证经验之间，有着一种根本的差别，是佛陀向来坚持的一点；而他的所有弟子，亦从未忘记特别强调此点，以使他们向往的自证境界不致走失。因此，他们奉教经常深自警惕，如救头燃，如拔毒箭。他们奉教忍受难忍的事情，行使难行的苦行，以便最后终于证得无上真理而得解除存有的束缚。

在佛徒的生活中，自证的要义就这样受到忠实的佛弟子们的重视，尽管教理上有大乘和小乘的差别，但对此点，总无异致。尽管此种自证的真理多么难解难说，但佛教的所有一切教义莫不皆以它为中心，而继承佛教整个内证经验的禅宗，则一向针对形式主义、广求知见以及种种纯然哲理推求的缺失，主张以悟为则，而将它的真传忠实地传承了下来。设使没有这个事实，佛陀出现于世，又有何益？所有一切的戒学、定学、慧学，又有什么意义？

下面所录黄龙死心悟新禅师（1044～1115）的上堂语句[[8]](#_8_52)，透露了每一个真禅者心中所想的事情：

诸位上座，人身难得，佛法难闻，此身不向今生度，更向何生度此身？

你诸人要参禅吗？须是放下着！放下个什么？放下个四大五蕴，放下无量劫来许多业识，向自己脚跟下穷推看：是什么道理？

推来推去，忽然心华发明，照十方刹；可谓得之于心，应之于手；便能变大地作黄金，搅长河为酥酪，岂不畅快平生！

莫只管册子上（书本上）念言念语，讨禅讨道！禅道不在册子上！从饶念得一大藏经，诸子有家，也只是闭言语，临死之时，总用不着！

### 二、禅悟的意义

由此可见，悟是禅的全部。禅以悟为始，以悟为终。没有悟，就没有禅。正如某位禅师所宣称的一样：“悟是禅的尺度。”悟并不是一种纯然的寂静镇定状态，而是一种含有知性意味的内证经验；意识的相对境域之中，须有某种觉醒，从吾人的日常经验之中转过身来。它在大乘佛教中叫做parāvtitti[[9]](#_9_50)，意谓在意识的基底“转回”或“翻过”。一个人的整个心灵结构由此而有一番彻底的转变。一种悟的见地可使一个人的精神境界促成这样一种重建工作，可谓妙不可言。但禅的史传却可为此作证。因此之故，般若之智的觉醒——此系悟的别名——是禅的必备条件。

然而，有些禅师认为，悟是一种人为的建立；禅与此种有害的赘疣毫无关系；只要静坐，也就够了。以此而言，佛是无为无事人；对悟大惊小怪的人，不是达摩的真正门徒，尤甚于此的是，此等反悟派的禅师还更进一步地宣称：禅的究竟真理在于保持无心无念的状态；只要有一丝意识努力，便会损害到此种无心无念的完全表露；因此之故，此种究竟的真理绝对不可加以干扰；这便是某些反悟的禅者针对主悟的禅者所持的立场。他们既然反对开悟之教，自然也就反对公案的参究了。

这种反悟、反公案的运动，早在公元十二世纪之初，就已在当时的中国禅徒之间抬起头来，下面所引，是当时的大慧禅师[[10]](#_10_50)写给他的弟子吕机宜的一封信[[11]](#_11_48)，要他提防否定开悟经验的那些人：

近世业林有一种邪禅，执病为药，自不曾有证悟处，而以悟为建立，为接引之词，以悟为落第二头，以悟为枝叶边事；自己既不曾有证悟之处，亦不信他人是证悟者；一味以空寂顽然无知，唤作威音那畔空劫以前事；逐日噇却两顿饭，事事不理会；一向嘴卢都地打坐，谓之休去歇去；才涉语言，便唤作落今时，亦谓之儿孙边事；将这黑山下鬼窟里底为极则，亦谓之祖父从来不出门，以己之愚返愚他人……

这些寂静主义者所依凭的权威事实，有如下述的事例[[12]](#_12_48)：

且如释迦老子，在摩竭提国，三七日中，掩室不作声，岂不是佛默然？毗耶离城三十二菩萨，各说不二法门，末后维摩诘无语，文殊赞善，岂不是菩萨默然？须菩提在岩中宴坐，无言无说，岂不是声闻默然？天帝释见须菩提在岩中实坐，乃雨花供养，亦无言说，岂不是凡夫默然？连摩游粱历魏，少林冷坐九年，岂不是祖师默然？鲁祖见僧便面壁，岂不是宗师默然？——因什么却力排默照，以为邪非？

这就是大慧时代，亦即十二世纪时，中国禅中的寂静主义者所提出的论证。但大慧宣称：只是空心静坐，并没有什么益处。不能使学者的心中产生彻底的转变，带着前未之有的面目进入万象的世界。这些心量不能越过所谓深不可测的绝对寂静的默照邪师，躲在永恒的黑暗深坑之中摸索。他们不能睁开智慧之眼。这便是他们需要真正禅师伸手引导的地方。

大慧举了一些在善知识指导之下开悟的例子，指出学者亟须参见已悟之师，一脚将整个的默照机械踢翻，因为那是有害于禅心成长的东西。大慧借用某部经中的一个用语“入流亡所”来称这种彻底的掀翻，以达动静二相了不可得的境界。他举了如下的四个例子，并加著语云：

一、水潦和尚，因采藤次，问马祖曰：“如何是祖师西来意？”祖曰：“近前来向你道。”水潦才近前，马祖当胸一蹋蹋倒，水潦忽然大悟，不觉呵呵大笑。祖曰：“你见个什么道理？”潦曰：“百千法门，无量妙义，只向一毛头上，便识得根源去！”（大慧著语云：这个教中谓之“入流亡所”。所入既寂、动静二相，了然不生。才得个入处，便亡了定相。定相既亡，不堕有为，不堕无为。动静二相，了然不生，便是观音入理之门。）他既悟了，便打开自己库藏，运出自己家珍。乃曰：“百千法门，无量妙义，只向一毛头上，便识得根源去！”又呵呵大笑。马祖知他已到这个田地，更不睬他，亦无后语。他后来住水潦庵，禅和家来参，才举拐，便卖弄这一蹋云：“自从一吃马祖蹋，直至而今笑不休！”这便是第一个入流亡所、动静二相了然不生的样子。

二、云门问洞山：“近离甚处？”山曰：“查渡。”门曰：“夏在甚处？”山曰：“湖南报慈。”门曰：“几时离彼？”山曰：“八月二十五。”门曰：“放（饶）你三顿棒！”（“你该立吃三顿棒！”）（大慧著语云：古人淳朴，据实只对。）自言：“我此回实从查渡来，有什么过？便道放我三顿棒？大丈夫汉，须共这老汉理会始得！”至明日，便去闷曰：“昨日蒙和尚放三顿棒，末审过在什么处？”门曰：“饭袋子，江西湖南便这么去！”洞山忽然大悟，更无消息可通，亦无道理可拈出，只礼拜而已。既悟了，便打开自己库藏，运出自己家珍，乃曰：“他后向无人烟处住个草庵，不蓄一粒米，不种一茎菜，接待十方往来，尽与伊出却钉，拔却楔，拈却炙脂帽子，脱却鹘臭布衫，教伊洒洒脱脱地做个衲僧，岂不后哉！”云门曰：“你身如椰子大，开得许大口！”这个是第二个入流亡所、动静二相了然不生的样子。

三、鼓山晏国师在雪峰（会下）多年。一日，雪峰知其缘熟，忽起捣（抓）住曰：“是什么？”晏释然了悟，唯举手摇曳而已。峰曰：“子作道理耶？”晏曰：“何道理之有？”（大慧著语云：后来杨大年收在《传灯录》中，谓之“亡其了心”。）此是第三个入流亡所、动静二相了然不生的样子。

四、灌溪和尚，一日见临济，济下绳床才擒住，溪便云：“领，领！”这个是第四个入流亡所、动静二相了然不生的样子。

大慧学了上面四个例子并加著语之后，做了一个结语：这种事既无法阐示他人，更无法传授他人，而绝大多数学者所犯的毛病却是：一死更不再活！于是，他以自己为例，向他的座下现身说法云：

老汉（我）十七年参禅，也曾零零碎碎悟来。云门下也理会得些子，曹洞下也理会得些子，只是不能得前后际断！

后来在京师天宁（寺），见老和尚（吾师圆悟）升堂（上课），举二僧问云门：“如何是诸佛出身处？”门曰：“东山水上行。”（师云：）若是天宁即不然：“如何是诸佛出身处？”（即云：）“薰风自南来，殿阁生微凉！”（我大慧）向这里忽然前后际断，譬如一线丝，将刀一截截断相似。当时通身汗出，虽然动相不生，却坐在净裸裸处得！

一日去入室（请益），老和尚曰：“也不易，你到这个田地。可惜你死了不得活！不疑言句，是为大病！不见道：‘悬崖撒手，自肯承当；绝后再苏，欺君一得！’须信有这个道理！”老汉自言：“我只据如今得处，已是快活，更不能理会得也！”

老和尚却令我在择木寮作不厘务侍者，每日同土大夫须得三四回入室，只举“有句无句，如藤倚树（公案）”，（我）才开口，（他）便道：“不是！”如是半年间，只管参。

一日，同诸官员在方丈药石（吃疗饥的餐点）次，我只把箸在手，都忘了吃食。老和尚曰：“这汉参得‘黄杨木禅’——却倒缩去！”我遂说个譬喻曰：“和尚，这个道理，恰如狗看着热油锅相似：要舐又舐不得，要舍又舍不得！”老和尚曰：“只这个便是金刚圈，栗棘蓬！”

一日，因问老和尚：“见（听）说和尚当时在五祖（法演）曾问这个话，不知五祖和尚如何答？”和尚不肯说。老汉曰：“当时不可独自问，须对大众前问，如今说又何妨？”

老和尚乃曰：“我问：‘有句无句，如藤倚树’时如何？”祖曰：‘描也描不成，画也画不就！’又问：‘忽遇树倒藤枯时如何？’祖曰：‘相随来也！’”

老汉才开举，便理会得，乃曰：“某会也！”老和尚曰：“只恐你透公案未得！”老汉曰：“请和尚！”

老和街遂连举一络索誵讹公案，被我三转两转断，如个太平无事时得路便行，更无滞碍！

### 三、禅悟的主要特性

大慧是一位以悟为则的伟大禅师，他常挂在口边的一句话是：“我宗无言句，悟了便知一切。”因此，他的论证系以他的亲身经验为其后盾，这点已在前面述及了。在此之前，他曾想写一篇“无禅论”，否定禅徒对禅所吹嘘的一切——假如他不能亲证他们所说的悟境的话。但他见了他的老师圆悟之后，便推翻了他所做的决定，而成了一位最为热心的禅悟经验的拥护者和倡导者。下面继续研究此种公案参究，还有许多地方需要述及大慧。同时，我想在此列举悟的一些最大特色，因为，这对我们了解公案在禅的整个组织中所担任的角色，将有不少助益。

（一）非理性（Irrationality）：我用此词的意思是：悟并不是一种用推理办法可以求得的结论，故而亦非任何理智的测度所可得而晓了。大凡开悟的人，都无法以有条理或合乎逻辑的方式加以说明。设使加以说明的话，无论用语言还是用姿态表示，它的内容或多或少都会含有多层的意义。未入此门的人无法凭可见的外相体会它，而已有所证的人则可当下辨出真伪。因此之故，悟的经验总是以非理性，不可解性，不可说性，为其特性之一。

且再听听大慧所说的话：“此事（亦即参禅也）如大火聚，如按太阿剑。近之，则燎却面门；拟之，则丧身失命。不近不拟，土木无殊——到这里须是个活铁汉始得！”[[13]](#_13_48)这里没有作冷静推理、玄学解剖，或知识分析的余地，有的只是突破难关的意志——由某种非理性的或无意识的力量在背后推动的意志。因此之故，由此而得的结果，亦非知识或概念所可得而致之。

（二）直觉性（Intuitive insight）：詹姆士曾在他所著的《宗教经验大观》（Varieties of Religious Experience）一书中指出，神秘经验里面含有一种“知”（noetic）的意味，而此语亦可用于禅的开悟经验。开悟的另一个名称为“见性”（日文读作ken—sho），意思是“明见自性”，或“明见自己的佛性”，由此可见，悟的里面显然含有“见”或“知”的意味。不用说，这种“见”与通常所说的知识或认识自然大为不同。二祖慧可所作的悟境报告，曾得初祖达摩的印可：“（说到我的悟处）不成断减，何以故？了了常知故，言之不可及。”关于此点，神会说得更为显然，因为，他说：“‘知’之一字，众妙之门。”[[14]](#_14_46)

如果没有这种“知”的特质，所谓“悟”便不成为悟了，因为这就是“悟”之所以为悟的道理。值得在此一述的是，“悟”中所“知”所“见”的东西，既是普遍的真理，同时又不离个体存在的一面。我举起一只手指，从悟的观点来说，这个“举”字所含的意思，并不只是“举起”这个动作而已。也许有人称之为象征，但悟所指的，并不是它本身以外的任何事物，因为它是究极的。悟既是“知”或“见”某一个别的事物，同时亦是“知”或“见”这个个别事物背后的实相——假如我可以这么说的话。

（三）权威性（Authoritativeness）：所谓“权威性”，系指由悟而得的“知”或“见”，具有最后、究竟或究极的决定性，不论你做多少的逻辑论证，都无法将它驳倒。它是直接亲证的经验，单凭这一点，就足以成立了。在此，逻辑所能做到的，只可予以解释，说明它与吾人心中所具的其他各种知见之间的关系。因此之故，悟是一种觉知——在最内意识之中发生的一种内在知觉。故有权威之意，亦即究极实在之意。因此之故，这才说禅悟是如人饮水的事情，因为水的冷暖只有饮者本人才能知道。悟的知见既是经验的究极要理，自然就非尚无此种经验的任何外人所可得而否定的了。

（四）肯定性（Affirmation）：凡是具有权威性和究竟决定性的东西，都不会是消极否定的。因为，消极否定不但对吾人的生活没有价值，而且会使吾人走投无路；它既没有鼓舞的力量，又不能给人以安身立命的境地。尽管悟的经验往往以否定的词语加以表述，但实在说来，它对万事万法所取的却是一种积极肯定的态度；它以平等无偏的态度看待万事万法。佛学家称这种态度为“忍”（kshānti），更适当地说，应该称之为“受”（acceptance），亦即接受法尔如然的万法——超于任何相对关系或二元分别的万法。

也许有人要说，这是一种泛神论的说法。但是，此词含有一个明显的哲学意义，因此，我不容让它用于此处。禅的经验一旦受到如此的解释之后，便会遭到无穷的误解和污染。大慧禅师在他写给妙总禅人的信中说：“古圣云：‘道不假修，但莫污染。’山僧道：‘说心说性是污染；说玄说妙是污染；坐禅习定是污染；著意思惟是污染；只今恁么形于纸笔，是特地污染。除此之外，毕竟如何是着实得力处？金刚宝剑当头截，莫管人间是与非！’禅只如是，但恁么参。”而“禅只如是”——即是一大肯定。

（五）超然感（Sense of the Beyond）：尽管各种宗教皆有种种不同的术语，但开悟的经验里总是有着一种或可称之为超然之感的什么；此种经验确是属于我自己的，但我却觉得植根于别处。紧紧地囚着我本人的那个硬壳，在开悟的当儿忽然爆破了。这不一定是说，我与一个比我自己为大的东西合为一体或被吸入其中了，而是说，我感到紧紧绑在一起且跟其他个别之物明明分离着的那个，如今变得放松了，溶化而成某种难以形容的东西，成了与我一向习惯的那类东西完全不同的什么。随之而来的感觉，是一种完全释然或完全休息的感觉——一个吃了千辛万苦的人最后终于抵达目的地的那种感觉。禅者通常用的一句话是：“归家稳坐。”《妙法莲花经》《金刚三昧经》和《新约圣经》中所说的浪子回家的故事，所指的都是一个人开悟时所得的这种感受。

单就开悟的心理而言，我们所能说明的，只是一种超然之感；但是，我们将这种感觉称之为“超然”，称之为“绝对”，称之为“上帝”，或称之为“一人”（a person），都是一种言过其实的话，超过了此种经验的本身而落入了神学或玄学的窠臼。纵使是“超然”一词，也是一种稍嫌过头的话。一个似乎恰当的表词，是某位禅师所说的：“上无片瓦盖头，下无立足之地。”我曾在别处将它称为“无心”或“无意识”（the unconscious）——虽然，此词仍有一些心理学的色彩。

（六）无我调（Impersonal Tone）：禅悟经验最显著的一面，也许是没有像基督教神秘经验中所见的那种个人的调味。佛教的悟中没有像下列术语所指之个人的、往往是性的感受和关联，例如爱的火焰，一种发之于心的神奇之爱，拥抱，爱人，新郎，新娘，灵婚，天父，上帝，神子，天主的子女，如此等等。我们可以说，所有这些术语，皆是依据一种明确的思想体系所作的解说，与此种经验的本身并无真正的关系。且不论毕竟如何，不论是在印度、中国、还是在日本，都是一样，开悟的经验之中，与其说是具有个体的自我，毋宁说是具有高度的知性。

此种情形，是不是基于佛教哲学的特性？此种经验的本身是否沾有哲学或神学的色彩呢？且不论此话怎讲，禅悟的经验，比之基督教的神秘经验，尽管具有若干相似之点，但它没有任何人我的色彩，这是毫无疑问的。宋代的一位官员赵抃，是蒋山法泉禅师的在家弟子。某日，他将公务处理完毕之后，在公堂宴坐，忽因大雷震耳而豁然开悟。他所作的悟道偈描述了禅悟经验的某个方面：

默坐公堂虚隐几，心源不动湛如水。

一声霹雳顶门开，唤起从前自家底！

其后，复题偈斋中云：

腰佩黄金已退藏，个中消息也寻常：

世人欲识高斋老，只是柯村赵四郎！

复曰：切忌错认！

这也许是我们可在禅悟经验中看到的人我调味了，但“唤起从前自家底”或“只是柯村赵四郎”与“浑身荣耀是天主”之间的距离多么大啊！至于“基督至爱如天蜜”之类的感受，更是不用说了！禅悟的经验，比之基督教的神秘经验来，是多么贫寒、多么没有浪漫情调啊！

不仅是禅悟的本身是一种如此平凡而非荣耀的事情，就是触发开悟的情境似乎亦无罗曼蒂克的气息和独特的性感意味。禅悟多在日常生活中的任何平常情况之中得到体验，没有像基督教神秘典籍里面所说的那种超特现象可见。有人一把将你抓住，给你一记耳光，奉上一杯清茶，说些极其平常的话，讽诵一节经文，朗读一首诗词，如此等等，假如你的心扉已经到了洞开的程度，那么，你便可以一触而悟了。其中没有做爱的浪漫气息可见，没有圣灵的妙音可闻，没有神恩的充满可说，没有任何种类的荣耀可言。这里面没有任何高调的色彩，一切悉皆平淡无奇，没有任何逼人的威势，没有引人入胜的景象。

（七）高举感（Feeling of Exaltation）：开悟之后之所以必然会有此种感觉，系出于如下的一个事实：原本加于作为个体之上的那种拘限被打破了，而这种拘限的打破并不只是一种消极否定的事件而已，同时也是一种积极肯定的事情，具有无穷的意义，此盖由于这是个体的一种无限扩大之故。显示吾人各种意识功能的通常感觉，乃是一种拘束与依赖之感——虽然我们并非经常意识到它——此盖由于意识的本身乃是两种势力互相限制而成的一种结果。与此相反的是，悟的主要成因则在消除任何意义的两相对立——这种对立就是前面所述的意识原则，而悟的目的则在体现超越此种对立的无心境界。

因此之故，一个人一旦消除了这种对立的限制之后，自然就会产生一种超于一切的高举之感。一个一向不但受到他人亏待、而且受他自己轻视的流浪汉，如今忽然发现他是世间凡夫所可得到的一切财富和权力的拥有者了——试问，如果这事不能、还有别的什么可以给他一种高举的自得之感呢？曾有一位禅师说过：“若端的得一回汗出（开悟），便向一茎草上现琼楼玉宇；若未端的得一回汗出（未悟），纵有琼楼玉宇，却被一茎草盖却。”

另一位禅师显然借用《华严经》的话宣布说：“诸位禅德，看！看！一道祥光，光璨晃耀，照遍三千大千世界，一切诸国，一切海洋，一切须弥，一切日月，一切诸天，一切大地，其数百千万亿俱眡，一时俱现。诸位禅德，还见此光吗？”但禅的这种高举之感，毋宁说是一种默然的自我满足之感；等到它的第一道光热过去之后，就没有什么可以夸示于人的了。在禅的意识之中，此种无心的境界，尚不至于夸耀其本身的光彩。

（八）刹那性（Momentariness）：一个人一旦顿然大悟，便有一种刹那的经验。实际说来，如果没有这个顿然和刹那经验的话，便没有悟可言。这个“顿”字，乃是慧能一派禅的特色，自从它于七世纪提出之后，即是如此。他的对手神秀，坚持禅心的逐渐开展；慧能的门徒由于都是顿悟说的拥护者，故而与之有别。此种顿悟的经验可在一念（ekamukūrtena）之间展开一个崭新的境界，而从一个全新的观察角度重估整个的生命价值，已在别处引过的东山语句，可为这个事实作一有力的证明。佛光国师的优陀那（Udāna）[[15]](#_15_42)在这方面亦可有所暗示。

### 四、悟前的心理经历——实例数则

在进一步探究公案的参究如何被视为禅门求悟的必要步骤之前，我想先将某些禅师在公案时期所用的心理武器做个探讨。当我将此点说成精通现代禅所不可或缺的东西时，也许有人要问：何以如此？在公案尚未发展之前，古代的禅师所做的，又是一些怎样的事情呢？公案的流行，系在公元九世纪之末——亦即六祖殁后一百五十年左右。

在这些年代之间，人们习禅，证悟，传佛心印，络绎不绝。禅师们无需运用公案训练他们的弟子。他们是怎样得到禅悟的呢？那个时候，必然有一种情况，与吾人今日所见者大为不同。不同的情况究竟有哪些呢？这种探究不可或缺——假如我们要阐明公案的性质，查明公案在禅悟的经验方面扮演什么样的心理角色，乃至看清它与净土要妙的念佛法门之间究竟有何关系的话。

我在这里想要明白的是：此等导人于悟境的心理装备或经历究系一些什么样的东西，如前所述。此种境界或可称之多禅意识，它的出现，与下面所列的极其平凡的琐事，例如举起一只手指，发出一声呼喝，舞动一根手杖，打人一个巴掌，如此等等，不无关联。所得的结果既与导引的情况明显不相符合，我们自然就会想到某些因此顿然成熟的内在心路历程。这些心路历程究系一些什么呢？且让我们就禅录所载的悟道因缘中拿出几个古例探究一下。

此等经历的探究至为重要，何以故？毫无疑问的是：它们不但可以确定此种经验的性质，而且，从实际的观点来说，禅师们亦可由此给他们的弟子以必要的开导。这里可能要问的问题，约如下述：在促进禅意识的成熟方面，究有哪些——假如有的话——理智的因素是什么？意志与禅悟的经历有无关系？有无任何接近自动暗示的情况存在其间？

在下面各节中，我想在禅悟的心路历程方向，尝试建立一些明确可解的东西。从某一方面来说，这并不是一件易事，此盖由于：在公案的参究流行之前，既无任何种类的自传记录可考，而在顿悟之前的意识发展方面，又无任何详确客观的观察报告可见。不过，即使是从中国古人流传下来的那些语焉不详且不相连贯的记录中，亦可组成富于建设性的东西——只要加以同情的分析即可。

（一）二祖慧可晋见中国禅宗初祖菩提达摩的故事，不但由于事实的疏漏而有些眉目不清，并且还因戏剧性的描述而受到一些损伤，然而，尽管有这些缺陷，对于此种晋见，我们仍可看出一篇隽智的叙述。因为，历史的准确性并非总是决定实际事实的必要条件。一件事情后来所得的文字记述，不论所受的待遇如何，总可帮助我们了解当时的情况。我们都很清楚，运用想象力以心理学的方法描述所谓的事实，往往比历史学家的客观叙述还要忠实。据《灯录》所载：

有神光（慧可原名，487～593）者[[16]](#_16_40)，旷达之士也；久居伊洛，博览群书，善谈玄理；每叹曰：“孔、老之教，礼、术风规；庄、易之书，来尽妙理。”近闻达摩大士住止少林，至人不遥，常造玄境，乃往彼晨夕参承。祖常端坐面壁，莫闻诲励。

光自惟曰：“昔人求道，敲骨取髓，刺血济饥，布发掩泥，投崖饲虎。古尚如此，我又何人？——难道不能献身于真理的祭坛？”

其年十二月九日夜，天大雨雪，光坚立不动，迟明积雪过膝。祖悯而问曰：“汝久立雪中，当求何事？”

光悲泪曰：“惟愿和尚慈悲。开甘露门，广度群品！”

祖曰：“诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍——岂以小德小智、轻心慢心、欲冀真乘？徒劳勤苦？”

光闻祖诲励，潜取利刃，自断左臂，置于祖前。祖知是法器，乃曰：“诸佛最初求道，为法忘形；汝今断臂吾前，求亦可在。”祖遂因与易名曰“慧可”。

可曰：“诸佛法印，可得闻乎？”

祖曰：“诸佛法印，非从人得！”

可曰：“我心未宁，乞师与安！”

祖曰：“将心来，与汝安！”

可良久曰：“觅心（多年）了不可得。”

于此，大慧禅师著语云：“二祖推穷三乘十二分教，知道这个不可以有心求，不可以无心得，不可以语言造，不可以寂默通：知不得，解不得；五蕴、十八界推穷寻趁不见有体，即依实供通云：‘内、外、中间，觅心了不可得！’”

达摩于此肯定道：“吾与汝安心竟！”

达摩的肯定，立即开了慧可的法眼。大慧复在此处评述云：“二祖于言下豁然大悟：如龙得水，似虎靠山！当恁么时，祖师也不见，雪也不见；求底心亦不见，悟底心亦不见：一时空荡荡地！所以道：‘终始觅心不可得，寥寥不见少林人！’既一时不见了，莫落空吗？忽然悬崖撒手，死中得活，方知道‘满庭旧雪重知冷，鼻孔依前搭上唇！’”[[17]](#_17_38)

关于慧可这个案子，我要列举的要点是：他是一位饱学之士，但他不以纯然的学术为满足，更欲掌握内在的东西；他极其勤恳地追求一种可以使他安身立命的最内真理；为了达到这个目的，他准备牺牲一切；他用功多年，寻求他所谓的心，因为，显而易见的是，他曾依照传统的观点去做，以为他的生命当中有这么一个“心”，只要掌握到它了，便是达到他的目的了；慧可参见达摩这个故事，尽管说得好像只是一天或一个夜晚的事情似的，但慧可的痛下苦功和达摩的尽力策励，也许曾经经历数天乃至数月的时间；“觅心了不可得”这句话，并不只是一种事实的陈述，同时也是表示他已将整个身心放下了，这也就是说，到了此时，他已达到他那作为一个经常意识到本身自性的个别存在的生命尽头了；他的念头已经死了，但达摩的话则出乎意外地使他从死中复活过来——这可从上面所举的“终始觅心不可得，寥寥不见少林人”见出端绪。

这里所说的“寥寥”，乃是一种绝对的孤寂，其中没有有与无的二元对待。“觅心了不可得”这个呼号——这确是一种呼号，而不是一种提议——不到绝对孤寂的境地，是发不出来的。慧可之所以能够一闻达摩的肯定“吾与汝安心竟”而复活，也正出于此种体悟。如果我们以谨慎而又同情的态度追踪慧可踏上开悟之道的事迹，自然得以此处提出的办法弥补他的传录所留下来的空隙。我的看法将会随着我们的逐渐深入而越来越为显明。

（二）如今已被视为中国禅宗第六祖的慧能大师（638～713）[[18]](#_18_38)，就其被塑造而成一位不识字的贩夫走卒而言，可说为我们提供了一个与慧可相反的对比。从某一方面来说，慧能受到如此描述，乃是一件颇有趣味或颇有意义的事情，因为这可使我们看出，无视学术和经教的禅徒之间，有了某种倾向。但就慧能本身的情况而言，其间也有一个历史背景，使他反对他那博学多闻的对手神秀[[19]](#_19_38)。实际说来，慧能并非像他的门人想要他出场的那样是个目不识丁的粗人，何以见得呢？因为，他那部被称为《坛经》的讲道语录里面，含有许多佛典的引喻。关于他的学问，我们所能确切知道的只是：他没有神秀那么博学。依据史传所载，他对禅的最初认识，来自《金刚经》。在他尚在负薪市售时，曾于偶然之间听到他的一位顾主读诵这部经典。这使他颇有感悟，因而决定到五祖弘忍座下习禅。当他晋见这位祖师时，后者问他：

“汝自何来？”

慧能答曰：“岭南。”

祖问：“欲须何事？”

能曰：“唯求作佛。”

祖曰：“岭南人无佛性，如何作佛？”

能曰：“人即有南北，佛性岂然？”

设使慧能没有基本知识或佛教经验的话，他怎能作如上的对答？他被留下在那里做舂米的工作，而不是做一名出家的僧侣。时经八个月之后，一天，五祖想看看座下弟子对他的教导认识如何，同时要找一位能够继承衣钵的法嗣，遂对大家说：“汝等各自随意述一偈，若语意冥符，则衣法皆付。”当时五祖会下五百余人，其中学问最好的是神秀上座。他所作的偈子如下：

身是菩提树，心是明镜台；

时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

慧能对于这个偈子表示不满，遂在它的旁边另外写了一首：

菩提本无树，明镜亦非台；

本来无一物，何处惹尘埃？[[20]](#_20_36)

就我们对这两个偈子所能做到的判断而言，可以说，慧能的偈子与《般若经》中所说的性空之理完全相合，而神秀的偈子则尚未完全抓到大乘佛教的精神。由此可知，慧能的心灵自始就沿着他见弘忍之前所听到的《金刚经》所指的路线前进；但显而易见的是，如果他没有在自己身上体会到真空妙理的话，这首偈子也就无从写起了。他当初从《金刚经》所得到的启示，使他体会到真理的显示超于这个现象的世界。他求教于五祖弘忍，但他需使直观的能力受到相当的训练，才能契合《般若经》的精神，纵然是有慧能的根基和天分，亦非易事。他在做舂米的工作时，必然曾经痛下苦功，才能成功地参透他的自心的奥秘。

那八个月的卑微工作，说来一点也不卑微[[21]](#_21_34)；在这当中，慧能的心中经历了一次大大的精神变动。看了神秀的偈子，他才有机会表露他的内在见地。他在此之前所得到的学问、见解，以及教示，终于悉皆成熟而在这个偈子之中得到了圆满的表现。由此可见，他所读的《金刚经》已在他的身上获得了真实的生命。设使他对“般若”没有实际体验的话，他对他离开五祖后追赶上他的惠明上座，就说不出那样的话来。当惠明表示系为求法而来，请他开示时，他说：“不思善，不思恶，正与么时，那个是你未生以前的本来面目。”

关于慧能的案例，我要说明的地方有以下各点：

甲、他虽不是一位很有学问的人，但实际上，他却通晓数部大乘经典；他绝对不是一位可为经论做深奥而又博识的注解之人；他的主要意旨在于契入经文的真义之中。

乙、最初使他感兴趣的一个考验，是在当时可能非常流行的《金刚经》。此经属于“般若部”，虽不是一本哲学著作，但它里面却含有深刻的宗教真理，为印度大乘精神的具体表现。此等真理说得非常微妙，几乎不是一般人所可得而理解，因为，这些真理，就其逻辑上的透彻性而言，似乎往往互相抵触。“般若部”诸经的执笔人，总是不惮其烦地警告他们的读者，不要因为其中随处皆见大胆的陈述而对它们的教义有所惊恐怕怖。

丙、慧能前往黄梅山的目的，并非为了舂米或砍柴，而是跟弘忍学禅，并吸取《般若经》的精神。但毫无疑问的是，他在工作之间曾经做了不少内省的功夫。弘忍必然曾经注意及此，并在公开教学之外给他一些个别指导，否则的话，让那里的五百名学僧各自去理解《金刚经》《楞伽经》，或其他禅典的深意，自然是难以想象的事。他必然曾经不时为他们上课讲禅，而慧能的心灵自然亦可在这当中臻于成熟。

丁、可能的情形是，神秀的偈子做了抛砖引玉的“引子”，致使慧能得以将正在内心深处盘旋的一切形于言表。他一直在追求究竟的真理或在心中体会“般若”的究极意义。神秀的偈子与它的意义相左，结果便在慧能的内心产生了一种对比的效应，而为“般若”打开了一个更为直接的法门。

戊、禅到慧能手里，便开始生出了它在当地的根茎，这也就是说，原是印度的东西，至此变成真正的中国产物了。禅已因慧能而服了中国的水土，而深深地根植极于中国的土壤之中了。他接引惠明上座所用的手段和他在广州法性寺所做的讲述，可以证明他的创意。

己、对于慧能以及慧能一派而言，最富创意、因而使他不同于神秀以及神秀一派的地方，在于前者强调顿悟的教义，因而被称为“顿教”，与神秀的“渐教”相对；又由于前者盛行于南部，而后者流行于北部，故又有“南宗”和“北宗”之别；由于北宗比较重视学术的追求和渐进的实修，而南宗则高举“顿然”发生的般若直觉功能，亦即当下直悟而不诉诸逻辑推理程式的能力，故又有“南顿”和“北顿”之称。

就达到宗教所指的目标而言，以做学问的办法逐步前进，乃是一种缓慢而又冗长的旅程；而就算自以为已经达到目标了，仍然不出意识思维的概念范围。人类的心灵总是具有两大类型：直观型与推理型。通常以宗教天才为代表的直观型，对于学者那种概念性的倾向，总是不太耐烦。因此，慧能的顿派很早即与神秀的渐派、其后又与宋代某些禅师的默照运动发生教理的争战，自是再自然不过的事。正如禅宗历史所证明的一样，顿派更能忠实地表现禅意识的原则，自从菩提达摩以来，这在中国和日本，皆已获得了卓越的发展。慧能不但体悟到了禅的这种特殊原理，而且及时予以必要的强调，反对钻研经教和枯坐。实际说来，这两种倾向之间的对立状态，贯穿了禅宗的整个历史。

（三）以“入门便棒”闻名禅林的德山宣鉴禅师（780～865），在进入禅门之前，也是一位研习《金刚经》的学者，但他与他的前辈慧能不同的地方是：他对于此经的教理不但颇有所知，而且广读它的注疏，可见他对“般若”所得的此种知识较慧能更有系统。他听说南方禅宗鼓吹“直指人心，见性成佛”之义，便视之为魔说，而非佛教，故而决定南下。就以此点而言，他的任务与慧能的目的亦不相同：慧能北上的目的在于在五祖指导之下契会《金刚经》的精神，而德山南下的目的则在摧毁禅宗——假如可能的话。他俩皆是学习《金刚经》的得力学者，但他俩对于此经所得的启示却大异其趣。德山的心情使我们想到在夏日的炎阳之下一路走向大马士革的圣·保罗。

德山的第一个目的地是龙潭，因为那儿住着一位名叫崇信的禅师。他在上山的途中停在一家茶馆的门前，要买一些充饥的点心。但开茶馆的一位老太太，不但不拿点心给这位饥饿的行脚僧，却向他问道：“你肩上担的是什么东西？”德山答云：“‘青龙疏钞’。”

又问：“讲什么经？”

答云：“金刚经。”

谈到此处，老太太说：“我有一问，你若答得，施与点心；若答不得，且别处去，如何？”

德山表示同意了。

于是，老太太提出了如下的问题：“《金刚经》上说：‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。’未审上座点哪个心？”

这位显然不值一顾的乡下老太婆所问的这个出人意表的问题，完全打翻了德山所携的这一担子的学问，因为，他对《金刚经》所得的全部知识，加上关于它的种种注疏和解释，都没有给他任何富于启示性的答案。这位可怜的学者，只好饿着肚子走开了。不仅如此，他还放弃了想要击败禅门导师的大胆企图；因为，他甚至不是路边茶馆的老太太的对手，那又怎能指望制服一位专业的禅师呢？可见，在他尚未见到龙潭的崇信禅师以前，就不得不对他所自负的任务重加思考一番了。

待他到了龙潭，见了崇信禅师时，说道：“久向龙潭，及乎到来，潭又不见，龙又不现！”

龙潭崇信禅师引身道：“子（你）已亲到龙潭了。（——“只是不见”，或者，有眼无珠。）”

德山无言以对，于是便待了下来，在龙潭指导下习禅。一天晚上，德山在龙潭身边侍立着，龙潭说道：“夜深了，何不下去？”德山便退了下来，随后却回头说：“外面很黑！”于是龙潭便点了一支纸烛递给德山，德山刚刚伸手去接，龙潭忽然一下将它吹灭了，而这便使德山开了法眼，彻见了禅的真理，他恭恭敬敬地向龙潭磕头礼拜起来。

龙潭问他：“你见个什么了？”

德山答道：“从今以后，再也不怀疑天下禅师所说的话了！”

到了次日早晨，德山便将他一向宝惜、视之不可或缺、乃至随手携带的那套《金刚经》疏钞，搬到禅堂前面，当众点了一把火，将它全部烧了[[22]](#_22_34)。

上面所举的德山这个例子，显示了若干与六祖不同的恃点。德山不但精通《金刚经》，对于佛教哲学的其他部门，例如俱舍论和唯识论等等，也都通晓。但是，从一开始，他就反对禅宗，而他出蜀的目的，就在“搂其窟穴，减其种类”。然虽如此，这只是牵动他的表面意识的动机而已；至于在它下面活动的因子，他还完全没有发觉。毫无疑问的是，这种心理的相反律已经发生作用，而在他遇到一位完全出乎意外的对手以一个开茶馆的老太太的身份出现时，更是火上加油，以致反斥了他的表面动机。他到龙潭，与崇信禅师所作的一番关于“龙潭”的对话，完全粉碎了他的心理硬壳，将隐藏于他的意识中的一切力量悉皆放了出来。当那支纸烛忽然被龙潭吹灭之时，在此之前所被否定的一切，忽然得到了毫无条件的肯定。一次彻底的心灵激变发生了。原来曾被视为至宝的东西，如今变得一文不值了。

之后，德山本人做了禅师，于示众时说：“道得也三十棒，道不得也三十棒！”有僧问他：“如何是佛？”他答道：“西方老和尚。”“如何是悟？”他给问者一棒云：“滚开，别在这里拉屎撒尿！”又有一僧，想请教什么是禅，他大吼道：“滚，山僧这里无一法与人！”

比之他到龙潭之前曾在他心中鼓噪的那一切，这有多大的差别！我们只要稍加想象，即可看出，在他见了开茶馆的那位老太太之后，尤其是在侍立龙潭之后，他的心里究竟发生了一次怎样的革命。

（四）临济义玄（寂于688），是黄檗禅师的弟子，也是临济宗的开山祖师。他的禅悟经险显示了不少有趣的特色，从某一方面来看，在系统的公案参究尚未流行的当时，不妨视为一种典型的正统禅。因他在黄檗禅师下习禅有年，当时的首座睦州问他：“上座在此多少时了？”临济答云：“三年。”睦州又问：“曾参问否？”临济答云：“不曾参问。”“何不参问？”“不知问个什么。”“何不问老师：‘如何是佛法的大意？’”

临济依言去问：“如何是佛法的大意？”但话还没有问完，就被黄檗打了一顿。他返回之后，首座问他结果如何，他难过地说道：“某甲问声未绝，和尚便打，某甲不会。”首座教他不要泄气，不妨再去请问。结果是：三度去问，三度挨打。

最后，临济终于自认因缘不契，想到别处去向另一位禅师求教。黄檗同意了，教他去见大愚和尚。临济到了大愚那里，后者便问他：“甚处来？”

临济答云：“黄檗来。”

大愚又问：“黄檗有何言句？”（黄檗给你怎样的教导？）

临济答道：“某甲三度问佛法的大意，三度被打。不知某甲有过？无过？”

大愚云：“黄檗与么老婆心切！为汝得澈困，更来这里问有过无过！”

临济在大愚的指责下，忽然彻悟了黄檗的“恶毒”之意，乃云：“原来黄檗佛法无多子！”

大愚一把抓住临济的衣领骂道：“你这个尿床鬼子！刚才还说有过无过，如今却说黄檗佛法无多子！你见个什么道理？快说！快说！”

临济没有答话，却在大愚肋下打了三拳。大愚将他推开说道：“汝师黄檗，非干我事！”

临济辞别大愚，回到黄檗那里，后者立即问他：“这汉来来去去，有甚了期？”

临济答云：“只为老师老婆心切。”说罢，便礼拜后在一旁侍立。

黄檗问他：“甚处去来？”

临济答道：“昨蒙和尚慈旨令参大愚去来。”

黄檗问道：“大愚有何言句？”

临济将见大愚的经过说了一遍，黄檗说道：“大愚老汉多嘴，待来痛与一顿！”

临济说道：“说甚待来！即今便打！”接着便给了黄檗一个巴掌。

这一巴掌使他的老师黄檗开怀大笑了一阵。

临济这个案例，使我们感兴趣的一点，是他那三年的沉默，不知要向老师问个什么。在我看来，这是极有意义的一个问题。他到黄檗那里的目的，难道不是习禅吗？若果如此的话，在首座劝他参见老师之前这段时间中，他在做些什么呢？他为何“不知问个什么”？见了大愚之后，究系什么使他发生那样彻底的改变呢？在我看来，临济在黄檗座下那三年时间，是想以思维的方式推求禅的究极真理，结果自然是枉费工夫了。他很明白，禅非语言工具或理智分析可得而知，但他仍然企图以思维的办法力求自悟，他既不知道他真正追求的东西究系什么，更不知道如何用心。实在说来，如果他知道追求什么和怎样用心的话，那他就可说是已经有了某种明确的东西，而一个人一旦有了某种明确的东西之后，那他便是已距真正的禅悟不远了。

正当临济的心灵处于这种困惑的状态之中而在他的心路历程上面彷徨之际，当时的首座睦州凭自己的经验看出，对于这个已经精疲力竭的真理追求者，应该提出及时的忠告了。他给了临济一个指针，使他得以成功地达到他的目标。他在受到黄檗的痛棒时，既没有感到意外，更没有感到愤怒，只因为未能明白吃棒的意义而感到难过罢了。他在前往大愚那里去的途中，必然曾经尽心竭力地思索这个问题。在首座教他去向老师请问佛法大意之前，他那个困惑的心灵已在寻求某种可以倚靠的东西了；他似乎已经伸开两手在黑暗之中到处摸索，希望能够抓住某种东西了。正当他陷入这种走投无路的困境之中时，一个以“痛棒”的形式呈现的指标出现了，而大愚所说的“老婆心切”也跟着作为一种点拨发生了作用，结果，终于使他掌握了一切指标所指的那个东西。如果没有那三年的猛烈用心、精神困惑以及枉然的追求，这个危机或关头，就永远没有来到的时期了。那样多的矛盾观念，加上种种不同层次的心理感受，一下都进入互相乱战的局面，但这团难分难解的乱麻，终于忽然松开了，并以一种和谐的秩序得到了新的安排。

### 五、禅悟的决定因素

从上面由中国禅宗初期历史中随手挑出的几个案例中，我想观察一下与禅悟经验相关的几个主要事实：（一）其中有一种基本的知识装备，用以促进禅意识的成熟；（二）其中有一种超越自己的强烈欲望，这也就是说，真正的习禅之人，必须立志超越所有一切强加于他个己之上的限制；（三）其中往往需要一位导师的援手，为这个挣扎或奋斗的灵魂开导；（四）某个不知名的地方发生了一种决定性的剧变，在“悟”的名义之下进行。

（一）禅悟的内容大都是理智的，这一点颇易看出，此外还可看出的一点是，它有一种明确的无神论或泛神论的倾向——假如这些神学上的名词可以用于此处的话——这话仍有很大的保留余地。菩提达摩所说的，“将心来与汝安！”六祖慧能所说的，“不思善，不思恶，正与么时那个是你的本来面目？”南岳怀让所说的，“说似一物即不中！”马祖所说的，“待汝一口吸尽西江水即向汝道！”——所有这些语句，显然都是非情感的，“非宗教的”——假如是什么的话，只是高度谜样的，以及相当知性的东西——虽然，不用说，这里所指的意义，也不是特指的。如与“神的荣耀”“上帝的爱”“神的新娘”等类的基督教用语做一个对比研究的话，我们就不得不判定禅的开悟经验完全缺乏人类的情感了。正好相反的是，这里面却有着某种可以称之为冷静的科学证据或事实，存在其间。因此之故，我们不妨说，禅的意识里面没有相当于基督教徒对于一位人格神所怀的那种情热。

禅徒们对于所谓“犯罪”“忏悔”以及“宽恕”等等事项，似乎不太关切。他们的心态更接近玄学一类，但他们的“玄学”里面没有抽象的思维，锐利的逻辑，以及毫发必争的分析，有的只是实际的智慧和具体的感觉事实。而这便是中国禅特别不同于印度大乘禅那的所在。如前所述，一般认为慧能不是一位很有学问的人，但他的心灵必然十分玄妙，才能体会到《金刚经》的微妙之处，因为这部经的里面随处皆见自信的玄学主张。他一旦体悟了《般若经》的妙谛之后，其中所含的那种高超的哲理便化成了“父母未生以前的本来面目”的实际问题，乃至变成了马祖所说的“一口吸尽西江水”等类的实际问题。

禅师们在将他们的注意力转向禅门之前，都是广义的哲学学者，唯所究的，不一定是佛教哲学。我在此处所说的“佛教哲学”，并不是指狭义的哲学，因为它并不是由推理而得的结论；尤其是像“性空”这样的学说，绝对不是理智思维的结果，只是心灵直接体会诸法的真性时所作的一种陈述，没有任何逻辑的媒介存在其间。“一切性空”（sarvadharmānām śūnyarā）这种陈述，就是这样宣布出来的一种说法。

依照“玄学的”一面研究佛教的人忘了一点：这就是以经验为其建立基础的内在见地，而不是抽象分析所得的结果。因此之故，一位真正的真理追求者，研究“楞伽”或“金刚”这类经典时，对于在此所作的那些大胆而又确定的主张，不可轻轻略过；实在说来，他会感到大吃一惊，乃至感到畏惧；然虽如此，它们的里面却也含有某种东西在吸引着他。于是，他开始思考它们，进而想直接接触那个真理的本身，好让他自己确信他已亲眼见到那个事实。一般的哲学书籍不能将学者带向此种直觉境界，因为它们只是哲学而已；凡是哲学所说的真理都在它的本身里面说尽了，自然无法去为学者打开一个新的境界。但当一个人在研习含有至深宗教心灵所吐露的语句的佛教经典时，他的注意力便会被引向内在意识的深处，终而至于使他深切相信那些语句确是触及了实相的本身。

吾人在脑中想到或在书上读到的东西，总是介系词of（属于）或about （关于）所诠释的对象，而非就是那个东西的本身。单是谈水固然不能止渴，单是见泉也不能止渴，唯有实实在在地饮水，才能止渴。不过，首先读读经典，以便识得路途，知道到哪里去找那个东西的本身，这也不算分外。如果不明此种指标，我们也就不知如何集中以及怎样运用我们的心力了。所以经云：“我既是导师，同时是真理。”

由此可见，使人深入禅悟境界的历程，不是礼拜，不是顺从，不是敬畏，不是忏悔，不是爱，不是信，不是虔诚的基督徒通常所想的任何事项，而是追求某种东西、消除种种矛盾、结合种种乱麻而成一条延续之线，以使我们的心灵得以安宁，精神得以和融。凡是有志禅者，都会勇猛精勤地去追求此种心灵的和平和统一。一般而言，大凡禅者，都会设法对他自己以及这个世界求得一种理智上的认识，但无可避免的是，这种认识总是使他无法得到彻底的满足，故而产生一种欲望，希望更进一步做更深一层的追究，以便终而至于踏上究竟实相的坚实根基。

就以前面所说的德山禅师为例，在他研究《般若经》时，曾经一度以理解性空之说为满足，但是，当他听说南方禅宗宣扬“见性成佛”之旨后，他那平静的心湖便波涛起伏了。他往南方的表面动机是摧毁异端的禅宗，但他的意识深处，一直有着一种潜在的不安之感，虽然，表面上，他决心以他的理智加以压制了。但是，他的压制失败了；他想加以压制的那个东西，在他受到开茶馆的老太太挑战的时候，忽然抬起头来，使他感到颇不舒服。最后，到了龙潭，吹灭纸烛的动作终于使他回到了最初的起点。在意识上，他绝未想到会有这样究竟的结果，因为，就这件禅悟经验而言，是无法以思虑加以设计出来的。自此之后，这也就是说，自从得了禅的直悟之后，他就认为行棒乃是导引学者进入禅悟经验唯一需做的事了。

他从不祈祷，从不为他的罪过请求宽恕，从不修习一般以宗教行为之名行使的项目[[23]](#_23_32)；因为拜佛[[24]](#_24_30)，烧香，诵经，以及念佛[[25]](#_25_26)——所有这些，皆因向为诸佛所行而行，显然没有其他原因。禅师的这种态度，可以黄檗答复此种问题时所说的话[[26]](#_26_26)作为证明。

（二）这种热切的追求[[27]](#_27_24)，乃是禅意识的一种驱使力。“求则得之；叩则开之；寻即发现。”这也是通达禅悟经验的一种实际开示。但是，由于这种寻求完全是主体的事，而禅家的史传，尤其是禅宗的早期史传，却未在这方面提供太多的情报，因此，有关它的消息，只可从与禅悟经验相关的种种情况之中加以推断。此种追询精神亦即疑情的出现和热度，可从慧可立雪的故事看出端倪；他追求禅的真理的意欲实在太大了。慧能的传记作者们强调他的没有学问，使他的偈子侧重于“空”的一面，疏于描述他做舂米工作期间所过的内在生活。他不惜跋涉长途，历尽种种艰险，从南方前往弘忍所住的黄梅寺，以当时的情况而言，必然是一种伟大的壮举，而当我们知道他只是一个穷苦的农家子弟时，其伟大之处自然也就更加令人感动了。就他的传记所载而言，他的阅读或者听诵《金刚经》，必然曾在他的心中引发一种非常强烈的意欲，促使他要真真明白它所指陈的一切。否则的话，他就不敢踏上那种历险的途程；因此之故，他在槽厂工作时，他的心灵必然曾经处于一种强大的精神兴奋状态之中，无限热切地从事于追求真理的工作。

就临济的例子而言，他甚至连向老师“问个什么”都不知道。如果他知道的话，事情对他也许要容易得很多。他知道他自己有些地方错了，因为他已对他自己感到不满了；他在追求某种未知的真相，但不明白那是什么。如果他能加以界定的话，那就表示他已解决问题了。他的心只是一个没有特定对象的大问号；其心如此，宇宙亦然；只是一大问号，却无固定处所，因为还没有任何明确的东西在于任何地方。

如此在黑暗之中摸索，必然曾在某种极度绝望的情况之下持续了相当的时间。实在说来，使他不知如何向老师提出一个明确问题的，就是此种心境。在这方面，他跟他的前辈慧能不同，后者甚至在未见弘忍之前，就已有了一个需要解决的明确问题了，因为，他的问题就是体会“金刚经”的义理。因此，慧能的心灵也许要单纯得多，而且也较为广阔，而临济则如慧可一样，似乎已经受了太多的知识“污染”；因此，他俩内心所感的一切，都是一种大大的不安；因为他们不知如何对这一切纠葛行使快刀斩乱麻的手段；而他们的学问知解却使这种困境愈陷愈深。首座教临济去向老师请问“佛法的大意”，这真是一大帮助，何以故？因为，这终于使他有了某种明确的东西加以掌握了。他内心的焦躁达到了一个极点，尤其是在他被以“三十痛棒”斥退之际。他的心灵所追求的果实，终于到了瓜熟蒂落的程度。

黄檗使出最后的震撼——我们得承认这是一次非常厉害的震撼。在这最后的震撼与在大愚手下的最后脱落之间，临济的这个问号便指向了一个具体的事实，而这便是他三年以来不断努力所热切专注的所在。没有这种热切的专注，他也就不会脱口嚷出“黄檗佛法无多子”的话了。

在此略述一下关于自我暗示（auto—suggestion）的问题，也许不乏意义，因为，人们往往将此种自我暗示与禅悟经验混为一谈，必须稍加澄清才是。就自我暗示而言，其中既无理智的历程，更无热切的追求，当然不会伴有剧烈的焦躁之感了。在自我暗示的里面，接受暗示的人可有一个明确的前提，而那是他不加追问而一厢情愿地接受的。他可以预期某种实际的结果，而这也是想以那个前提在他自己身上制造的。在此，一切的一切，都在事先决定、规定，以及暗示出来了。

在禅的里面，对于究极的真理可有一种理智的追询，但这个究极的真理却非理智的追询能够得到满意的解答；学者本身必须更进一步，勇敢地跃入经验意识波涛的深处才行。这种纵跃之所以困难重重，乃因为他不知如何跳跃以及跳向何处。他完全不知怎样进行，直到有一天，他似乎蓦然击中了一个要点，展开了一个新的境界。此种心灵的困境，配以一种不屈不挠、勇猛精进的“叩击”，是达到禅悟境地的一个极其必要的阶段。就机械的作用而言，这里也许会有自我暗示的作用发生，但是，这种心理作用所投合的整个形态，比之此词通常所含的意义，却有天渊之别。

这种被视为禅悟意识的一种理智历程的玄学的追究，可在禅者的生活中产生一条新的道路。此种追究有一种强烈的不安之感，亦可以说，此种感觉被理智地解释为一种追究。不论此种追究是情感上的一种不安之感，还是此种不安是理智上的一种追寻（追求某种确实的东西）——不论情形如何，学者的全副身心都被用到了寻求某种可以安息的东西之上了。这种寻求之心，因为徒然的挣扎而逐渐达到焦急的极点，但当它一旦达到某一顶点时，它就会忽然折断或突然爆破开来。而使整个的意识结构产生一种全然不同的面貌。这就是禅悟的经验。此种追究，搜索，成熟，以及爆破，就是去向禅悟经验的历程。

此种追寻或追究，通常系以一种比禅定（dhyāna）较少理智活动的禅观（vipaśyanā）方式进行。学者依照讲述“如何坐禅”的“坐禅仪”一文所说的印度古法盘腿而坐。

学者以此种姿势（被印度教徒和佛教徒共同视为瑜伽行者所取的最佳体位）集中全副精神，努力突破他已陷入的此种心灵绝境。理智既经证明无法达到这个目的，学者就只好动用另一种力量了——假如他能找到另一种办法的话。理智知道如何使他陷入此种“死巷”（cul-de-sac），却没有能力使他走出此种“绝境”。

起初，学者不知如何逃出此种困厄，但他必须以某种手段——不论好歹——达到这个目的。他已到了此路的尽头，眼前只有一道黑暗的深渊在张着呵欠的大口等待着他。既无光明为他照见一条可能越过的道路，又不知退路究在哪儿。他无可奈何，只有硬着头皮继续前进。到了这个关头，他唯一可做的事，只有跃入得救或死亡之境。这也许意味着某种死亡，但他感到活是不再可能的了。他是不顾死活了，但仍有某种东西将他拉回；他无法将自己完全交给那个未知之境。

等他到达禅定的这一阶段之时，所有一切的抽象推理活动也就完全停止了；因为到了此时，能思的人与所思的境已经到了不再对立的境地了。他的整个身心性命，至此皆已成了念头或思想的本身了——假如我们可以这么说的话。或者，换个比较恰当的词语说，他的整个身心性命都是“不思议”“无心”或者“非心”（acitt）了。到了此际，对于此种意识，我们也就不再能用逻辑学或心理学的术语来加以描述。这里展开了一个唯证方知的新世界——不妨称之为“撒手”或“悬崖撒手”的境地。到了此地，所谓的蜕化期或潜伏期（the period of incubation）便告一段落了。

我们必须明白了知的是，介于玄学追究与禅悟经验本身之间的这种蜕化期，并不是一种被动的寂静，而是一种热切的奋斗，因为在这当中，整个意识都集在一点上面了。这整个的意识，对于所有一切障碍的理念保持一种艰苦的搏斗，直到真正达到此点为止。我们也许不会意识到此种战斗，但对那种无底的黑暗做一种热切的追求或沉着的俯视，也不亚于战斗了。内在的机转一旦成熟到迎接最后的剧变之际，便是达到集中一点的一行三昧（ekāgra）了。如果只从表面看来，此种情况的发生，系出于一种偶然的意外，也就是说，在鼓膜上面忽有一种叩击之恃，或在某种语句说出之际，或在发生某种意想不到的事情时，这也就是说，在有某种知觉作用进行之际。

我们也许可以说，这里面有一种知觉，以其最最单纯、完全未被理智分析或观念反射污染的形态在作用着。但是，以一种认识论的方法解释禅悟的经验，对于禅宗行人并没有什么益处可言，因为他不但一向力求体会佛教教义（例如法身性空或本净之说）的义理，而且以此追求心灵的平静。

（三）当禅的意识逐渐热切之时，禅师的指导对于这种最后的爆破颇有助益。一个习禅的学者，往往不知如何是好，例如临济，在未悟之前，甚至连向老师问个什么都不知道。学者如果长此下去，也许会发生不堪设想的精神错乱现象。或者，他的体会也许无法达到最后的目标，这是因为在尚未达到完全成熟的阶段就蓦然放手了。正如常见的一样，学者往往得少为足；由于无知，往往将中途视为究极。禅师不但可以勉励学者继续升进，而且更可为他指出目标的所在。

就其可解的程度而言，这种指示并不是一般所谓的指示。黄檗给临济三十棒，龙潭吹灭纸烛，以及慧能问慧明未生以前的本来面目——所有这些指示，从逻辑的观点来看，可说都没有意义，何以故？因为它们悉皆不是推理的方式所可对待。我们不妨说，这些指示完全没有用处，因为它们不给我们任何便于推理的线索。不过，就禅与推理毫无关系而言，这种指示也就不必是一般意义的指示了。打一个巴掌，拍一下肩头，或说一句言辞，都可发生绝对可靠的指示效用——假如禅悟意识已经达到某种成熟阶段的话。

由此可见，成熟与指示两者，必须配合得宜才行；设使一边尚未到达相当成熟的程度，或者，假如另一边未能及时发出指示，所求的目标就无实现的可能了。雏鸡一旦成熟到即将出壳之时，母亲看得清楚，只要轻轻一啄，一个新生一代的小鸡就出现于世了。

关于此点，我们也许可以这样说：此种指示或指导，加上禅宗行人原有的或多或少的哲理装备，可以决定禅悟意识的内容；而这种内容一且达到完全成熟的境地，即可作为禅悟的经验爆发出来。就以此点而言，这种经验的本身，可以说就是一种完全没有任何宗教（佛教或基督教、道教或吠檀多派）色彩的东西了——假如我们能够以最纯粹、最根本的形态得到它的话。因此，这种经验，不妨完全以与哲学、神学，或任何宗教义理毫无关系的一种心理事件加以看待。但问题是，假如其间没有哲学历程、宗教鼓舞，或精神不安的话，这种经验是否只能作为一种意识上的事实出现呢？

因此，这种心理是不能外于哲学或一套宗教义理加以看待的。禅悟经验之所以总是如此产生。最后之所以又作为一种禅的直观系统加以解说，主要原因就在老师的指示——不论看来那是多么难解的指示；因为，如果没有这种指导，此种经验的本身也就无法成立了。

这点不但说明了正统的禅悟经验何以需要禅师印可的道理，同时也说明了禅宗的史传何以特别强调正统传承的原因。因此，我们可在《六祖坛经》里面读到：

永嘉玄觉禅师（寂于713）[[28]](#_28_22)，少习经论，精天台止观法门。因看“维摩经”发明心地。偶师（六祖）弟子玄策相访，与其剧谈，出言暗合诸祖。策云：“仁者得法师谁？”曰：“我听方等经论，各有师承；后于《维摩经》悟佛心宗。未有证明者。”策云：“威音王[[29]](#_29_20)以前即得；威音王以后，无师自悟，尽是天然外道！”曰：“愿仁者为我证据！”策云：“我言轻。曹溪有六祖大师，四方云集，并是受法者。若去，则与偕行。”觉遂同策参……[[30]](#_30_20)

（四）设使此种强烈的禅悟意识没有爆发而成开悟境界的话，我们不妨说那是因为强烈的程度尚未到达它的顶点；因为，一旦到达顶点之时，除了一发而为开悟的结果之外，没有别路可走。如前所述，此一事实曾被大慧禅师视为禅悟经验的特点。因为，他曾说过，没有悟就没有禅，有禅必然有悟。从悟在大慧时代乃至更早就被视为最优的禅学经验以及大慧与他那一派那样强调悟境，并以之针对在禅徒之中出现、且威胁禅宗生命的倾向看来，可见公案参究的发展，乃是禅悟意识史中不可避免的事情——真是不可避免：否则的话，禅的本身早就不再存在了。

### 六、禅悟的心路历程与内容

打从禅门初开以来，它的实践早就被人误解为一种纯然的寂静主义或定心的法术了，而这便是六祖提出告诫和南岳警告马祖的原因[[31]](#_31_20)。盘腿打坐乃是禅的一种外形，内在的禅悟意识必须加以培养，使其达到成熟的阶段才行。到它一旦完全成熟了，必然爆发而成一种彻见无意识境界的悟境。此种禅悟经验当中含有某种“知”（noetic）的成分，而这便是决定整个禅修历程的东西。大慧完全明白这个事实，故而这才永无疲厌地高举这个事实，并以此反对另一派的主张。

我们说，悟或禅悟的经验并不就是经由静坐或纯然的被动而来的结果，这可从大悟之后所说的话或所做的动作看出端倪，但人们往往将禅的训练与静坐或纯然的被动混为一谈，即连禅徒本身有时也会陷入这种错误。试问：对于临济悟后所说的“黄檗佛法无多子”，我们将如何解释？他在大愚肋下筑三拳，这种举动又怎样说明呢？此等语言和动作显然表示了他的开悟经验之中含有某种主动和知性的成分在内。他确确实实地抓住了某种得到他认可的东西。

毫无疑问的是，他找到了他一向追求的东西——虽然，他在开始追求的那一刻还不知道那是什么——他怎么会知道呢？假如他完全保持被动的话，他就怎么也不会作出如此积极的肯定了。至于他的动作，那又是显得多么自信啊！因为那正是出于他的绝对信心哩！这里面什么被动的成分也没有[[32]](#_32_20)。关于此种情境，大应国师有很好的描述，他说：

所谓“教外别传”者，就是打破镜像，超越一切意识，不分迷之与悟，不管念之有无，不即、不离善恶二边，直悟这一句子也。要学者做工夫并求决了的这一句子，就是“你父母未生以前的本来面目”。

如欲解了这一句子，既不可思惟句义，亦不可背离句义；既不可推详审察，亦不可完全不推详审察；只可随问随答而不加着意，犹如钟之随叩而应，亦譬如人之被唤而答。设使不寻不究，不思不虑，不想设法了知句意，便无答案可得，也就无悟可言矣。

禅悟经验的内容虽然难以单从悟后无意发出的语句和动作加以决定——这种经验的本身真是一门学问哩——我仍从禅宗史传撷取了一些例子，附于下面的附录之中[[33]](#_33_20)。我们可从此等语句看出，所有说出这些话的人，都已有过一种内在的感受，使他们曾有的任何疑惑和焦虑悉皆烟消云散；尤甚于此的是，此种内在感受的性质本身，却非三段论法可以推演而知，此盖由于它与在此之前发生的种种情况并无逻辑上的关联之故。

一般而言，禅悟的经验都会自动地形诸语言，只是此种语言并非一般未语之人所可理解而已；此等语言，只是描述此种经验的感受而已，因此，对于尚未有过此种内在感受的人而言，自然毫无意义可说。单就知解而言，悟前的问题与悟后的解答之间存在着一种难以超越的鸿沟；二者之间没有任何逻辑的关系可寻。临济向黄檗请问：“如何是佛法的大意？”结果挨了三十痛棒。到他一旦开悟并明白了开悟的意义之后，他只是说：“黄檗佛法无多子！”这个“无多子”的真意如何？就非我们尚来开悟的人得而知之了。当大愚问他：“你见个什么道理？”临济只是在他肋下筑三拳而已。

对于禅悟经验的内容，局外人无法从此等语言和动作中得到任何线索。禅师们好像是以暗号交谈一般。此种逻辑线索的中断或分离乃是一切禅教的特色。僧问清平禅师[[34]](#_34_18)：“如何是大乘？”答云：“井索。”“如何是小乘？”“钱索。”“如何是有漏？”“笊篱。”“如何是无漏？”“木勺。”这些答语显然没有意义，但从禅的观点看来，却也颇堪玩味，因为，此种逻辑线索的中断却也因此得到衔接了。显而易见的是，禅悟经验打开了一扇关闭着的大门，揭示了门后全部财宝。它突然跃过了逻辑的另一边，展开了一套属于它自己的论理学。

从心理学上来说，此种悟境的达成，系在一种名为“撒手”或“悬崖撒手”之后。此种“撒手”意指一种冒险的精神勇气，投入一种非相对地理知识所可找到的未知境域。这个非逻辑线索所可测得的未知境域，必须由学者本人亲自探测；而这便是逻辑学化为心理学的所在，也是观念作用让位于生活体验的地方。

但我们不能因为想这么做便可使自己“撒手”。这事看来颇易，但却是任何众生最难下手的一点，这是因为，唯有在我们绝对相信只有此路可行而别无他途可循的时候，才能办到。我们意识到了一条索子，虽然很细，但当我们想要将它割断时，它是显得多么坚韧啊！每当我们想要投身于一位慈尊的足下，想要与某个高尚的主义或任何大于小我的事物认同之时，它便将我们拉将回来。在如此撒手之前，必须先作大量的“追究”“考量”，或“思虑”[[35]](#_35_18)，才能办到。只有在这个历程达到成熟的阶段之后，“撒手”的情况才能产生。我们不妨说，这种“思虑”，就是一种净化。

等到自我的种种形迹悉皆淘净之后，等到生存的意志有效地放下之后，等到理智放开主客的执著之后——那时，所有一切的思虑自然停止，净化的作用即行完成，而“撒手”的情况即可出现[[36]](#_36_14)。

因此之故，所有一切的禅师，悉皆强调“参究”的历程，务令学者彻底完成。若要撒手撒得彻底，事前准备亦需彻底。所有一切的禅师悉皆教人知道此种继续“参究”的必要，要人有如面对死敌一般，如被毒箭射中要害，如被大火所困，如丧考妣，如欠人家千金而无力偿还一般。

东福寺的关山祖师圣一国师，劝人“自念如落古井之中，只想如何得出此井，拼命要求一个出路，从朝至暮让此一念占据整个八识心田”。说来奇怪的是，一个人的心灵一旦为一念所据之后，他的内心便会产生一种突然的觉悟。所有一切的“参究”停止了，随之而来的是一种从未有过的感觉，于人于己，一切顺当，从前的问题如今终于得到了成功而又满意的解决。中国人有这样的说法：“绝处逢生。”（或者：“山重水复疑无路，柳暗花明又一村！”）基督徒则说：“人的绝境，神的时运。”（Man’s extremity is God’s opportunity.）

一个人一旦发现他自己陷入了这种精神上的绝境，唯一可做的事，是竭尽一切“追究”的能耐，这也就是说，将他的全副精力集中在一点上面，在这种正面攻击中作最大的发挥。不论他是在思考一个哲学上或数学上的难题，还是在设想一个逃避困境的办法，乃至从一个显然绝望的处境中寻求一条生路，从心理学上来说，他那经验上的心灵，都会尽其最大的能耐，力求超越，但当这个限域一经突破之后，便有某种新的能源开辟出来。

从肉体上来说，便有一种连自己都会感到意外的非常精力或耐力表现出来；从精神上来说，在战场上面，一个士兵往往表现出大胆行为的勇气来；从理智上来说，一位真正伟大的哲学家，往往能发现一个看待实相的新方法来；从宗教上来说，我们时常发现种种精神现象——例如基督徒的皈依、信奉、悔改和得救，佛教徒的有省、开悟、灵感，以及转胜或利他，如此等等。

所有此等不同层次的现象，就心理学的一面而言，莫不皆可用同样的法则加以说明：蓄积、饱满，以及爆破。但宗教经验的特点在于：它涉及一个人的全副身心，乃至影响他的性格基础。除了这些之外，此种经验的内容，既可依照所经历程的性质，亦可依照当人所处的环境和教育程度，运用基督教信仰或佛教哲学所用的术语加以描述。这也就是说，当人可用与他本身求知手段一致的方式加以解释，而他这种解释，对他所掌握的事实而言，在他看来，不仅是再好不过的，同时也是唯一可以言之成理的一种。

他无法从其他观点接受这些，因为，如果这样做，无疑是视其为虚幻不实和没有意义而加以排斥。佛教徒由于没有像基督徒所怀抱的那些信条（基督徒之所以为基督徒，乃因为他们在知性上遵奉历代主教的神学和传统），因此，他们所说的宗教经验，也就大异其趣、而有完全不同的色彩了。尤其是禅宗的信徒，对于神恩、启示、神秘的结合等等的术语，不免总有一些陌生而不甚熟悉的感觉。佛教的或基督教的宗教经验，从心理学上来看，彼此之间的关系不论多么切近，但一经放到基督教或佛教的观念范畴之下，立即就显出了大大的差异。

如前所述，禅师们所指的经验历程，与基督教神学家所指的，可说完全不同。圣痕（stig-mata），带子（ligature），改正（expurgation），十字之路（road of the cross），以及爱的苦闷（the anguish of love）等等——所有这些术语，在禅悟的经验中，可说没有任何意义。禅悟经验所需的经历是集中，蓄积，忘我，撒手悬崖，越过生死的那一面，跳跃，放下，前后际断等等。对于只是熟知另一种宗派的人而言，这里面没有一样东西可以称之为宗教的名目。

为了进一步说明“忘我”和“前后际断”的历程，且让我略举几个典型的例子。

有定上座到参，问：“如何是佛法大意？”师（临济禅师）下绳床擒住，与一掌，便托开。定伫立，傍僧云：“定上座，何不礼拜？”定方礼拜，忽然大悟[[37]](#_37_14)。

以上所录，是临济语录中接引定上座的简单记述。此一记述虽颇简单，却也可使我们采集到所有一切必要的东西了，这也就是说，我们想知道的有关定上座开悟的一切，悉在其中了。首先，他参见临济，并非出于偶然，亦非随随便便，而是久久思量勤求真理的结果。在公案法门尚未流行之前，禅徒们大都不知该怎样向老师发问，前述临济即是一例。

知解上的难题到处都是，但难处在于如何提出一个事关紧要、为问者本人命运所系的问题。这样的一个问题一旦有了眉目之后，答案已有大半含于问话之中了。老师只要些许工夫，也许就可使得问者展开一种新的生活了。答案并非在老师的言辞或动作之中，而是在问者此时已经觉醒的自心之中。定上座请问佛法大意时，并非信口乱问，而是出于他的内心深处，因此之故，他也不会指望得到一种知识上的解答。

当他忽被临济抓住且吃一掌之际，就他之大吃一惊而不知如何是好此点而言，他也许并未感到意外；但就他完全被推出他很可能仍然流连不去的逻辑窠臼（尽管他本人并未意识到此点）而言，他会感到非常讶异的。他被带出了他平常立足、同时也被束缚的处所；他被带进了他所不知的地方，只晓得他此刻已经抛开了这个世界和他自己。这便是他所以“伫立”的道理。他以前为这个问题求得一个答案而作的一切努力，悉皆成了徒然无益之举；他已到达悬崖的边缘，尽管他仍然挣扎着不肯撒手，但他的老师却毫不容情地将他推了下去。甚至到了听见傍僧叫他的名字时，他还没有从那种茫然的状态之中完全清醒过来；直到他去作常行的礼拜时，才恢复知觉——使得中断的逻辑得到衔接、并使他在内心之中体会答案的那种知觉——使他得以彻底了悟万法的究极意义而不再有所追求的那种知觉。

但是，这种结果，倘使没有经过集中、蓄积，以及撒手这种正规历程的话，也就没有达到的可能了。假如定上座的疑问只是一种抽象的概念，并来植根于他的生命之中的话，那么，他所体会的答案之中也就没有究极的真理可言了。

另举一例，并与定上座的案例作相关的考察，也许有助于此点的阐述。云门文偃禅师（寂于949年）[[38]](#_38_14)是云门宗的开山祖师。他最初参见的一位老师，是怂恿临济向黄檗请问佛法大意的睦州和尚。云门系因对他自己从书本上求得的佛学知识感到不满而求见睦州，目的在于为此种知识的平衡表做一个最后的结算。下面是这个故事的记述：

初参睦州踪禅师，睦州才见师来，便闭却门。

师（不知何意）乃扣（叩）门。

睦州云：“谁？”

师云：“某甲。”

睦州云：“作什么？”

师云：“己事未明，乞师指示！”

睦州开门，一见便闭却。

（云门不知如何是好，走了开去。这真是一个大大的谜语，因此，隔了一段时间，他又去敲门，结果又吃了一次闭门羹。）师如是三日去扣门（拿定决心，不论如何，要与睦州对谈一番），至第三日，睦州才开门，师乃拶入（从打开的门缝中钻了进去）。

睦州便擒住（一把抓住他的衣领）云：“道！道！”（快说！快说！）

师拟议，睦州拓（推）开云：“秦时00110.jpeg轹钻！”（没有用的家伙！）遂掩门，损师一足。

师（失声叫道：“啊！啊！”）从此悟入（这使他开了道眼，明白了这整个历程的意义）。

我们不难从上面所引的这段记录之中推而知之的是：云门所得的此种禅悟经验，系由一段长久而又热切的预备课程而来——虽然，这段记录中并未述及他对这整个事件所持的心理态度究竟怎样。不用说，他的“参究”功夫并非在他获得此种经验之时才开始进行；而是，到他叩见睦州和尚时，他的准备工作正好告一个段落。他已知道他无法逃出他所陷入的困境；他已将他的希望完全集中在睦州身上了。但他从睦州身上得到了什么答复呢？“才见师来便闭却门”——这与他的勤恳请求指示未明的己事（他的内在自我）之间，究竟有什么关系呢？

他在吃了闭门羹怅然而返之后，必然曾经竭尽他的全部心力将这个新的境况好好思量了一番。这种思量——此种追究，必然曾因他的第二次叩见睦州而加倍热切，待到第三度求见时而达到顶点，乃至得到一个颇富戏剧性的结局，自然是再自然不过的事。睦州要他“道！道！”——假如他有话可说，有事需要表明的话，当此之时，他的禅悟意识已经完全成熟，只要轻轻一点，就可变化而成一种觉悟了。这里所需的一点，终于以一种剧烈的疼痛来到了。他的失声呼叫，“啊！啊！”同时也是开悟的一种呼叫——对他本身的生命根本所得的一种内在觉知：他有生以来第一次亲自摸到了它的根本源底，这才能够真正地说道：“我明白了，因为我就是它呀！”

（上面所述的心路历程，虽然略带推断的性质，不过，待到下面依照禅师们留下的种种记录及其对学者所作的各种开示描述到公案参究的心理时，将会使读者感到愈来愈为信服。）

### 七、早期禅修所用的法门

从上面所述的禅悟心理情形看来，我们不难想象，将禅的意识培养到此种圆成的阶段，实在并不是一件轻而易举的事情。在中国禅宗早期历史中，心怀创意、力求亲身体验、不畏任何艰险而深入禅的未知境域（terra incognita）的禅者，颇不乏人。

那时的大师们尚无特殊的系统方法引导他们求得究竟的禅悟经验——除了给他们一些语言或动作方面的指示之外，但因此等语言或动作的指示均皆无法接近，故而对于这些真理的追求者而言，与其说是可有吸引之功，毋宁说是颇有排拒之力。布满在这条路上的，并非奇花异草，而是荆棘丛林；所以，他们一旦涉入其中，便会艰险重重。因此之故，在一位大师身边的众多弟子中，只有少数几位能够达到开悟的境界。据史传所载，在进入山寺、围绕一位完全合格禅师的五百或一千弟子之中，得到开眼印可、窥见禅的秘宝者，往往不到十个。那时候，禅可真是一种贵族的佛教哩。它的理想是得到一位鹤立鸡群的崇高大师，而不是拥有许许多多的平庸之辈。

职是之故，大师们尽可能使其禅道陡峭而门风高峻，以致唯有死心塌地的人才能爬到它的顶点。当然，这并不是他们存心为难；他们并无恶意或私心，硬是秘不示人；不用说，他们自然希望他们的大教得到尽可能多的同道的体认；他们似乎一直不厌其烦地宣扬他们的教旨，但当他们忠于本派的见地时，就无法投合大众的趣味了，这也就是说，他们不能仅仅为了廉价的声誉和欣赏而背叛他们的神圣使命。长沙景岑禅师曾说过：“我若举扬宗教（禅的绝对真理），法堂前须草深一丈！”

另一方面，人间到处都是仿造家，伪造者，以及旧货贩卖者；此等情形，不仅是在工商世界而已，宗教圈中亦复如此。后者也许更加恶劣，为什么呢？因为这里面的真伪比前者更难辨别。当禅的固有难题遇到外在的现实环境而使它本身遭受排斥、孤立、乃至逐渐自世间消失之时，我们不难想见，面对此种情形的禅师，内心该是如何的感伤！这也就是说，他们不能在山中静静地坐观禅宗的精神逐渐衰颓下去。当时吞咽禅家文学作品、无视禅宗精神的模仿者实在太多太多了！

此外，自从六祖慧能之后，禅宗文学作品日渐增加，而禅的表现方式亦跟着愈来愈纤微，愈来愈驳杂。渐渐地，慧能一派的禅宗，到了宋初，亦即十一世纪，终于分成了数支，盛行于当时的，计有五宗。不久之后，禅师们终于不能坐观成败，听随禅悟意识自行发展下去，乃至走上自生自灭的一途了。他们看出，必须运用某种方式或体制促其发展，加强健全的宣扬，以使其继续繁荣下去了。他们认为，使禅悟的经验师资代代相传下去而不致中断，乃是他们的天职。不过，在说到此种方式或体制之前，且让我们先看看早期的禅家怎样指导学者。

我们已从前面所举的临济、云门、定上座以及德山诸例之中得知，当时的禅师并没有特定的手段或方法，用以促使弟子的心灵成熟而得禅悟的经验。毫无疑问的是，每一位禅师都不时在他的法堂之中上课说禅，而且还以种种极为实际的方法加以举示，以使他的弟子得到法益。对他们而言，禅并不是一种观念的游戏，而是一种与生活本身具有密切关系的重大事实——纵使是在举起一根手指、啜饮一杯清茶、彼此招呼问候等等日常琐事之中，亦不例外。职是之故，对于禅师们而言，在日常生活中运用每一个可能的机会，借以唤醒弟子的意识，使其亲证禅悟的真理，当然是再自然不过的事情。下面所引古德接引学者的记录[[39]](#_39_12)，将可充分表明我所指陈的意思：

南岳怀让禅师礼见六祖慧能。

祖问：“何处来？”

让曰：“嵩山来。”

祖问：“什么物恁么来？”

让无语，遂经八载（英译六年），忽然有省，乃白祖曰：“某甲有个会处！”

祖曰：“作么生？”

让曰：“说似一物即不中！”（说它像个什么就错了！）

× × ×

僧问监官齐安国师：“如何是本身卢舍那佛？”

师云：“与我将取（拿）那个净瓶来！”

僧取净瓶来，师云：“却送原处安置！”

僧便送原处已，再来问道：“如何是本身卢舍那佛？”

师云：“古佛过去久矣！”

× × ×

汾州无业禅师谒马祖，祖睹状貌奇伟，语音如钟，乃曰：“巍巍堂堂，其中无佛！”

师礼，跪而问曰：“三乘文学，粗穷其旨。常闻禅门‘即心是佛’，实未能了。”

祖曰：“只未了底心即是，更无别物！”

师问：“如何是祖师西来密传心印？”

祖曰：“大德正闹在（你现在想的东西太多了）！且去，别时来！”

师才出，祖召曰：“大德！”

师回首，祖曰：“是什么？”

师便领悟，乃礼拜。

祖曰：“这钝汉！礼拜作么？”

× × ×

五台山隐峰禅师[[40]](#_40_12)，石头大师刬草时，师在左侧又手而立。头飞子向师前刬一株草。

师曰：“和尚只刬得这个，刬不得那个！”

头提起刬子，师接得便作刬草势。

头曰：“汝只刬得那个，不知刬得这个！”

师无对。

鸿山灵祐禅师，一日侍立于百丈大师之侧。

丈问：“谁？”

师曰：“某甲。”

丈曰：“汝拨卢中有火否？”

师拨之，曰：“无。”

丈躬起，深拨，得少火，举以示之曰：“汝道无，这个呢？”

师由此发悟。

× × ×

长庆大安禅师，受业于黄檗山，习律乘。尝自念言：“我虽勤苦，而未闻玄极之理（佛教的究极真理）。”乃孤锡游方，至南昌，造百丈，礼而问曰：“学人欲求识佛，何者即是？”

丈曰：“大似骑牛觅牛！”

师曰：“识得后如何？”

丈曰：“如人骑牛至家。”

师曰：“未审始终如何保任？”

丈曰：“如牧牛人，执杖视之，不令犯人苗稼。”

师自兹领旨，更不驰求。

× × ×

澧州高沙弥，初参药山。

山问：“甚处来？”

师曰：“南岳来。”

山曰：“何处去？”

师曰：“江陵受戒去。”

山曰：“受戒图什么？”

师曰：“图免生死。”

山曰：“有一人，不受戒，亦无生死可免。汝还知否？”

师曰：“恁么，则佛戒何用？”

山曰：“这沙弥犹挂唇齿在！”

师礼拜而迟（自此悟入）。

× × ×

石室善道禅师，参石头，一日随头游山次，头曰：“汝与我斫却面前树子，免碍我。”

师曰：“把将刀来。”

头乃抽刀倒与。

师曰：“何不过那个来？”

头曰：“你用那头作什么？”

师即大悟。

从上面由最早的禅宗史传《传灯录》随手拈取的这些典例看来，我们不难看出，禅师们所用的开导手段虽很实际，但还没有明确的设计。设使学者自己没有问题可问，禅师就会设法从他身上引出，但不是用抽象的理论，而是在他们的实际生活之中逗引。那时候，已有一些现成的问题被禅徒们用来请教禅师，而禅师们也有一些常用的问题，以之逗引学者。但那时候，无论是禅师还是禅徒，都还没有一种系统化的方法，作为入禅的一种手段。

禅徒最常请教的一个问题，是菩提达摩来到中国的原因：“如何是祖师西来之意？”这是非常自然的事情，因为禅在中国创立，系由菩提达摩从印度前来为始，因此，大凡踏着他的足迹前进的人，都情不自禁地想要知道达摩的伟大福音究系什么。另一方面，被禅师们经常用来徵问每一个新到禅徒的问题，则是：“甚处来？”“何处去？”这种问题并不只是因为好奇而问；因为，我们一旦真正明白了自己的来处和去处，我们也就成为禅师了。

除了真诚的禅徒之外，尚有许多佛教哲学家，尤其是在初唐时代，由于偏执自宗所讲的哲理，往往与禅师们争论孰是孰非的问题。此等晤谈的记录给我们提供了一个有趣的场面，不用说，这里面的牺牲者总是专讲玄理的哲学家。

…………

南阳慧忠国师，有座主来参次，师问：“作什么事业？”

对曰：“讲《金刚经》。”

师曰：“最初两字[[41]](#_41_12)，是什么字？”

对曰：“如是。”

师曰：“是什么？”

座主无对。

× × ×

有讲僧来问马祖大师：“未审禅宗传持何法？”

师曰：“未审座主传持何法？”

主曰：“忝讲得经论二十余本。”

师曰：“莫是狮子儿否？”

主曰：“不敢。”

师作“嘘嘘”声。

主曰：“此是法。”

师曰：“是什么法？”

主曰：“狮子出窟法。”

师乃默然。

主曰：“此亦是法。”

师曰：“是什么法？”

主曰：“狮子在窟法。”

师曰：“不出不入，是什么法？”

主无对（百丈代云：“见么？”）遂辞出门。

师召曰：“座主！”

主回首。

师曰：“是什么？”

主亦无对。

师曰：“这钝根阿师！”

× × ×

有讲华严座主问大珠慧海禅师：“禅师信无情是佛否？”

师曰：“不信。若无情是佛者，活人应不如死人；死驴死狗，亦应胜于活人。经云：佛身者，即法身也，从戒、定、慧生，从三明、六通生，从一切善法生。若说无情是佛者，大德如今便死，应作佛去。”

× × ×

又讲华严志座主问：“何故不许‘青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若’？”

师曰：“法身无相，应翠竹以成形；般若无知，对黄花而显相：非彼黄花翠竹而有般若法身也。故经云：‘佛真法身，犹若虚空；应物现形，如水中月。’黄花若是般若，般若即同无情；翠竹若是法身，翠竹还能应用。座主。会吗？”

曰：“不了此意。”

师曰：“若见性人，道‘是’亦得，道‘不是’亦得；随用而说，不滞是非。若不见性人，说翠竹，著翠竹；说黄花，著黄花；说法身，滞法身；说般若，不识般若。所以皆成诤论！”

…………

以上所述，是直到十世纪时人们学禅的大概情形。为了便于说明那些年代的一般状况，且让我以汾阳善昭禅师所列的“十八问”[[42]](#_42_12)作为举示的例子。汾阳是首山省念[[43]](#_43_12)的弟子，出生于十世纪之末。此种分类可说不合科学要求，但这些“问”的本身颇富阐示作用，可以表明人们如何学禅的情形。

（一）请益问：学者有所请益而问也，例如僧问马祖：“如何是佛？”祖云：“即心是佛。”州云：“殿里底。”（英译复举“祖师西来意”“佛法的大意”以及“如何是法”等等例子，但只引问题，未附答语。）

（二）呈解问：学者自呈见解而问也，例如，僧问龙牙：“天不能盖，地不能载时如何？”牙云：“道者合如是。”（英译举例云：僧问赵州：“一物不将来时如何？”州云：“放下着！”）

（三）察辨问：审察辨别而问也，例如，僧问临济：“学人有一问在和尚处时如何？”济云：“速道！速道！”僧拟议，济便打。（英译举例云：僧问桐峰庵主：“忽遇猛虎来时如何？”主作虎啸势，其僧便作怕势，主大笑。）

（四）投机问：相投针窍而问也（问者对他自己的悟处仍有所疑而表示请求印证之意也），例如，僧问天皇：“疑情未息时如何？”皇云：“守一非真。”

（五）偏僻问：偏枯僻执而问也（学者急于查出师家的态度也），例如，僧问：“鹤立枯松时如何？”，等等。（英译举例云：僧问赵州：“万法归一，一归何处？”州云：“我在青州做一领布衫重七斤。”）

（六）心行问：表心行而问也（学者不知如何进修而问也），例如，僧问兴化：“学人皂白未分，乞师指示！”化随声便打。

（七）探拔问：探求寻拔而问也（当禅刹遍布各地、禅僧到处寻师访道之时，此种问法必然曾经流行一时），例如，僧问风穴：“不会的人为什么不疑？”穴云：“灵龟行陆地，争免曳泥踪？”

（八）不会问：不会个事，直呈而问也（此与第六项似乎无甚差别），例如，僧问玄沙：“学人乍入丛林，乞师指示！”沙云：“你还闻门外水声吗？”僧云：“闻。”沙云：“从这里入！”

（九）擎担问：自擎担所见而问也（学者对禅已有自己的见地，想看看师家如何看待他的见地），例如，僧问老宿：“世智辨聪，不要拈出，还我话头来！”宿便打。

（十）置问：自置一问头而问也，例如僧问云门：“瞪日不见边际时如何？”门云：“见。”（亦作“鉴。”）

（十一）故问：设为一故而问也（内含经意之问也），例如，僧问首山：“一切众生皆有佛性，为什么不识？”山云：“识。”

（十二）借问：别借一端而问也（借一个已知的事实而问也），例如僧问风穴：“大海有珠，如何取得？”穴云：“罔众到时光灿灿，离娄行处浪滔天！”（你愈想抓住它，它走得愈远；你愈想看清它，它显得愈模糊。）

（十三）实问：以其实真理而问也（从直接观察而得的一个事实为端而问也），例如，僧问三圣：“学人只见和尚是僧，如何是佛、是法？”圣云：“是佛，是法。汝知之乎？”

（十四）假问：假此一端而问也（含有一个假定例子的问话也），例如，僧问径山：“这个是殿里底（佛像），那个是佛？”山云：“这个是殿里底。”

（十五）审问：审察其理而问也（具体麦现一个真正的疑惑而问也），例如，僧问祖师：“一切诸法本来是有，那个是无？”师云：“汝问甚分明，何劳更问吾？”

（十六）徵问：徵考而问也（带有挑战意图的问题也），例如，僧问睦州：“祖师西来，当为何事？”州云：“你道：为何事？”僧无语，州便打。

（十七）明问：明白直接而问也，例如，外道问佛：“不问有言，不问无言。”世尊良久，云云。外道云：“世尊大慈大悲，开我迷云，令我得入！”

（十八）默问：默然不语而问也（不以语言表示而问也），例如，外道到佛处，无言而立。佛言：“甚多，外道！”外云：“世尊大慈大悲，令我得入！”

从上面所引略嫌混乱的类目中，我们不难看出，在由达摩而下的最初五百年稳定发展期中，禅门师资之间所问所答的问题是多么庞杂。此在如今已被公认为禅宗六祖的慧能之后三百年间，尤其显然。

### 八、公案制的发展及其意义

毫无疑问的，在禅宗悠久的历史岁月中，禅徒之间曾有一种真正的禅悟意识的成长，但此事跟其他任何事情一样，这里面也会产生另一种倾向，使得禅悟经验气化而成一种概念之论。倘若此种情形长此发展下去的话，真正的禅悟经验就会完全颓败下去，而主由禅师语录构成的一切文学，不是变得不可理解，就是变成哲学讨论的一种话题。

此种退化——如此背离生活和体验，乃是宗教史上随处可见的一种现象。开始时总会出现一位富于创造力的天才，而一种体制总会从他的经验之中产生出来。能力较次的人们于是聚到他身边，而他则努力使他们能够体会到他自己所得的经验；他的努力使某些人获得了成就，但失败的比例通常都多于成功。由于我们绝大多数的人都没有足够的创造力，因此，也就只好以跟随高明的领袖为满足了。于是，此种体制遂逐渐僵化起来，除非来上一个复兴时期，否则的话，原始的经验便只有迅速颓败了。就中国的禅宗历史而言，这个衰退的时期，可以说就是来自公案参究的发明——虽然，说来非常真实的是，此种发明乃是禅悟意识发展史中一件无可避免的事情。

此种公案参究所要做的工作，在于以权巧的方法或系统的体制，在禅徒身上开发早期大师们以自动自发的精神在自己身上造就的禅悟意识。此外，它还立意要在心灵之中培养此种禅悟的经验，就像早期大师所希望的那样。因此，公案一则要使禅的天地通俗化、普及化，同时也成了保存真正禅悟经验的有效工具。原是贵族化的禅，一变而成了民主化的禅，制度化的禅，乃至机械化的禅。毫无疑问的是，这或多或少是一种退化；但是，话说回来，如果没有这种创新的话，禅也许早就衰败得不堪设想了。依我看来，将作为远东文化的这种独特财产的禅挽救下来的功臣，就是此种公案参究的法门。

为了更进一步看清公案兴起的背景，且让我引用十一世纪时的一两位大师的话，作为说明。因为，我们可从他们的话中看出，其中至少有两个倾向在挖禅的命根：其一是绝对寂静主义的理论与修法，其次是从四面八方的外界强加于禅的那种知解的习气。一直受到大师们抗拒的绝对寂静主义，自有禅史以来就被视为禅宗教学的精髓；此种倾向，由于是禅修不可避免的衍生意识，因此，往往动不动就抬起头来，自作主张。

至于对禅作知解上的认识，局外人固不必说，就连禅的拥护者或辩护者中，也有人经常不顾禅悟经验的本身而率意从之。毫无疑问的是，禅的最大死敌，就潜伏在此种倾向之中：如果不以有效的办法将它们推倒的话，它们定会不时抬起头来作祟，尤其是在禅的本身露出任何衰退的征候之时。真净克文禅师[[44]](#_44_10)曾经说过：

……所以此个事，论实不论虚；参须实参，悟须实悟；若纤毫不尽，总落魔界！

岂不见古人道：“平地上死人无数，过得荆棘林是好手！”如今人多是得个身心寂灭，前后际断——一念梦年去，休去歇去，似古庙里香炉去，冷湫湫地去，便为究竟！

殊不知却被此胜妙境界障蔽，自己正知见不能现前，神通光明不得发露……

大慧禅师在一封信中对他的一位比丘弟子真如道人说：

今时学道人，不问僧俗，皆有两种大病：一种多学言句，于言句中作奇特想；一种不能见月忘指，于言句悟入，而闻说佛法禅道不在言句上，便尽拨弃，一向闭眉合眼，做死模样，谓之静坐，观心，默照，更以此邪见，诱引无识庸流曰：“静得一日，便是一日工夫！”

苦哉！殊不知尽是鬼众活计！去得此两种大病，始有参学分，经云：“不着众生所言说、一切有为虚妄事；虽复不依语言道，亦复不着无言说。”又云：“观语与义，非异非不异；观义与语，亦复如是。若语义异者，则不因语辨义，而以语入义，如灯照色……”

在大慧时代的禅师语录中，除了大慧本人所说之外，尚有其他许多语句，表明了与此相类的观点，而我们亦可从这些语句中看出：他们如果让禅如此自行发展下去，听其自生自灭的话，不用说，它早就衰落恶化而成纯然的静坐默照、或只是记诵许多禅语和对话了。为了挽救此种颓势，拟定一种更为健全的发展计划，禅师们没有别的更好的办法可施——只有提出一套公案参究的新方法、新制度了。

什么是公案呢？

所谓“公案”，据一位权威说，意思就是“建立评判标准的公共案例”，而禅的体悟是否正确，即以此作为测验的准则。一般而言，公案就是古代禅师所作的某种陈述，或对学者所做的某种答语。下面所引诸例，通常是派给初学参究的公案：

（一）僧问洞山：“如何是佛？”山云：“麻三斤！”

（二）僧问云门：“一念不起时还有过也无？”门云：“须弥山！”

（三）僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无！”（此“无”的字面意思是“没有”，但当此字被当做一个公案运用时，它与这种字面的意义就没有关系了；它只是一个纯净而又单纯的“无”。）

（四）惠明追到离开黄梅寺的慧能，说道：“望行者为我说法！”慧能便说：“不思恶，不思善，正恁么时那个是明上座来生以前的本来面目？”

（五）僧问赵州：“如何是祖师西来意？”（初祖菩提达摩来到中国干吗？）州云：“庭前柏树子。”

（六）赵州在南泉座下习禅时，请问：“如何是道？”泉云：“（你的）平常心是道。”

（七）僧问赵州：“万法归一，一归何处？”州云：“我在青州做一领布衫重七斤。”

（八）老庞初参马祖时问道：“不与万法为侣者是什么人？”祖云：“待你一口吸尽西江水时即向你道。”

禅师将诸如此类的问题交给初学的禅者去求解决，目的何在呢？目的是在初学者的心中展开禅的心理，进而复造此等语句所表现的意境。这也就是说，学者一旦体悟了此等公案，也就体悟了禅师的心境，而这便是“开悟”；如不开悟，禅便是一本密封的书。

在禅宗展开它的历史之初，学者拿一个问题去请教禅师，禅师则以此测知学者的心境，进而给他必要的帮助。这种帮助，有时一下就可使得学者进入开悟的境地，但往往亦可使他感到难以言喻的困惑，结果使他的内心愈来愈为紧张，或更加努力“参究”，关于此点，前面已有所述。但在实际情况下，禅师往往得等上一段时间，学者才能开始提出问题——假如有问题出现的话。第一个问题一旦出现，问题的解答也就已经完成大半了，因为，此乃学者经过一番极其热切的用功，使他的心境达到某个关头之后而得的一种结果。这个问题表示了：此种关头已经达到，而心灵亦已成熟到可以将它丢开了。有经验的禅师多半知道如何将学者导入某种关头，并使他能够成功地通过那个关头。此系公案流行之前的实际情况，关于此点，我们已在前面以临济、南岳等人为例进行说明了。

师徒之间的此种“问答”，随着时代的发展而愈来愈多；而在禅学文献的日渐增多之下，禅徒尝试以知识解决或以理智解释禅的问题，也就成了一种十分自然的事情。师徒之间的“问答”既然不再是禅悟意识的体验和直观的自觉，自然也就要变成逻辑探讨的论题了。这真是一种大大的不幸！但也是一种无可避免的事情。因此之故，希望禅悟意识得到正常发展，希望禅门正统得到蓬勃成长的禅师们，自然不能不审察实际的情势，进而设计一种以达到禅悟为终究目的手段。

这种可以适应环境所需的手段或方法，就是选择古代大师们的某些言句，作为指标加以运用。因此，这种指标需有两大功用才行：（一）遏止理智的作用，或让理智本身看个清楚，它自己究有多大本领，进而让它知道，这里有一个是它永远无法达到的境地；（二）促进禅悟意识的成熟，使其终于爆发而成一种开悟的境界。

当公案在第一个功用方面发生作用时，便产生一种被称为“参究”的情形。一个人要全副身心，而不是以构成生命的一部分理智，投入公案的解决之中。当此种非常的精神紧张状态在一位有经验的禅师指导之下达到成熟的阶段时，公案的本身便自动发生作用而变成了被称为禅悟经验的境界。到了此时，对于禅的真理便达到了一种直观的自觉，直到此时为止，学者一直徒然叩击的那道墙忽然倒塌了，而一个完全崭新的景象便在他的眼前展开了。没有这个公案，禅悟的意识便没有了指标，开悟的境界也就永远没有出现之期了。心理上的困境是开悟的一个必要的经历。在此之前，亦即在有公案参究这个法门之前，此种指标，系由学者用他自己的热烈精神在他自己的意识之中创造而成。但是，当禅因了禅宗文献的累积而以“问答”的形式成了系统或制度化的东西之后，公案的参究就成了禅师们一致公认的不可或缺的法门了。

禅悟经验的最大死敌，是执著主客之分的理智——至少是在开始之时。因此之故，若要使得禅悟意识能够自行展开的话，势非将这个执著分别的理智予以隔断不可，而公案设计的意旨，就在达成这个目的，非常出色。

我们只要略加检视，便可看出公案里面没有容许理智插足的余地。理智这把刀子虽然非常锋利，但仍不足以剖开公案的本身而窥见它里面的内容。因为，公案并不是逻辑上的一种前提，而是从禅修而得的某种心地的表现。例如，佛与“麻三斤”之间、佛性与“无”之间，或者，祖师西来意与“庭前柏树子”之间，究竟有什么逻辑上的关系可说呢？在一本叫做《碧岩集》的著名中文禅学课本[[45]](#_45_10)中，圆悟克勤禅师为“麻三斤”这个公案作了如下的开示，举示出未悟禅心的相似禅流对于这个公案做了怎样的理智解说：

这个公案，多少人错会，直是难咬嚼。无你下口处！何故？淡而无味！古人有多少答“佛”话，或云“殿里底”，或云“三十二相”，或云“杖林山下竹筋鞭”，乃至洞山，却道“麻三斤”，不妨截断古人舌头。人多作话会道：“洞山是时正在库下称麻，有僧问，所以如此答。”有底道：“洞山问东答西。”有底道：“你是佛，更去问佛，所以洞山绕路答之。”

死汉！更有一般道：“只这‘麻三斤’便是佛！”且得没交涉！你若恁么去洞山句下寻讨，参到弥勒佛下生，也未梦见在！何故？言语只是载道之器。殊不知古人意，只管去句中求，有什么巴鼻？不见古人道：“道本无言，因言显道；见道即亡言。”

若到这里，还我第一机来始得！只这“麻三斤”，一似长安大路一条相似，举足下足，无有不是。这个话（公案），与云门“糊饼”话是一般，不妨难会。五祖先师颂云：“贱卖担板汉，贴秤麻三斤；千百年滞货，无处着浑身！”你但打叠得情尘、意想、计较、得失、是非、一时净尽，自然会去！

推而究之，公案派给初学参究的目的，在于“断命根”，在于“死偷心”，在于“死却无量劫来识心”，如此等等。这些话听来不免有些残忍，但究竟的目的却在超越理智的限域，而此等理智的限域，只有运用全副的精神力量，使自己孤注一掷，才有跨越的可能。此等限域一旦跨过之后，理则学就成了心理学，而理智作用就成了意愿和直觉。到了此时，原本无法在经验意识层面解决的问题，便转到了心灵的内在深处。因此，有一位禅师曾说：“除非汗流浃背一回，别想见到一帆风顺的境致。”“除非浑身汗透一番，莫想一茎草上现宝王刹。”

公案无法在轻易的情况下求得解决。但一经求得解决之后，公案便如敲门砖一样；门既敲开了，砖头也就可以丢掉了。只要心门尚未打开，公案就有用处，但心门既开，公案也就置诸脑后了。门开之后所见的景象，将是吾人全未料到的东西，连做梦也没有想到过的东西。然而，到了此时，如从这个新得的观点重加检查的话，你将会看出，公案的构成，是多么适切，它的暗示作用，又是多么奇妙！虽然，它的里面，什么斧凿的痕也找它不出！

### 九、公案参究的实际指导

下面所述，是历代禅师对于公案参究所提出的一些实际提示；真从这些提示之中，我们不但可以看出公案对于禅悟意识的发展究竟有些什么功用，而且可以看出公案参究与时代发展的趋向究有什么关系。正如稍后将要看出的一样，公案参究的逐渐成长，在明代禅师间导致了一种新的运动，与净土宗的念佛[[46]](#_46_10)法门互相结合（谓之“禅净双修”）。此系参禅与念佛的心理机能之间具有一个共同的分母之故（关于这个论题，稍后再详加讨论）。

筠州黄檗山的一位运禅师（大概是宋初人），对于习禅的问题，提出了如下的开示：

预前若打不彻，腊月三十日到来，管取你热乱！有般外道，才见人做工夫便冷笑：“犹有这个在！”我且问你：忽然临命终时，你将何抵敌生死？须是闲时办得下，忙时得用，多少省力！休待临渴掘井，做手脚不迭！前路茫茫，胡钻乱撞。苦哉！苦哉！

平日只学口头三昧，说禅说道，呵佛骂祖，到这里都用不着；只管瞒人，争知今日自瞒了也！

劝你兄弟家，趁色力康健时讨取个分晓！这些关捩子甚是容易，自是你不肯下死志做工夫，只管道：“难了又难！”

若是个丈夫汉，看个公案。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无！”但二六时中看个“无”字，昼参夜参，行、住、坐、卧，着衣、吃饭处，屙屎、放尿处，心心相顾，猛着精彤，守个“无”字。日久岁深，打成一片，忽然心华顿发，顿悟佛祖之机，便不被天下老和尚舌头瞒，便会开大口：“达摩西来，无风起浪！世尊拈华，一场败阙！”到这里说甚阎罗老子？千圣尚不赖你何！不信道：直有这般奇特！为甚如此？事怕有心人！[[47]](#_47_10)

佛迹颐庵真禅师所提出的忠告是：

“信有十分，疑有十分；疑有十分，悟有十分。”可将平生所见所闻、恶知恶解、奇言妙句、禅道佛法、贡高我慢等心，彻底倾泻，只就未明未了的公案上，据定脚头，竖起脊梁，无分昼夜，直得东西不辨，南北不分，如有气底死人相似！

心随境化，触着还知。自然念虑内亡，心识路绝。忽然打破髑髅，元来不从他得！那时岂不庆快平生者哉！

大慧神师是十二世纪时的一位伟大的公案提倡者，他最常举示的公案之一是赵州的“无”字，但他自己也有一则。他常拿一根竹篦，对大众说道：

唤作竹篦则触（肯定），不唤作竹篦则背（否定）。不得下语，不得无语，不得于意根下卜度，不得扬在无事甲里，不得于举起处承当，不得良久（默然），不得作女人拜、绕禅床，不得拂袖便行——一切总不得，速道！速道！

如果有人想说话，他便将他打一顿赶出，“罕有善其机者”。后来有位僧人听了对他说道：“夺却你竹！”他却说道：

夺却竹篦，我且许你夺却，我“唤作拳头则触，不唤来拳头则背”。你又如何夺？更饶你道个：“请和尚放下着！”我“唤竹露柱则触，不唤作露柱则背”。你又如何夺？我“唤作山河大地则触，不唤作山河大地则背”。你又如何夺？

当时有一位叫做舟峰的长老出来说道：“某甲看和尚竹篦子话，如籍没却人家财产了，更要人家纳物事！”大慧听了答道：

你譬得极妙！我真要你纳物事，你无所从出，便须讨死路去也！或投河，或赴火，拼得方始死得，死了却缓缓地再活起来。唤你作菩萨则欢喜，唤你作贼汉则恶发，依前只是旧时人！所以古德道：“悬崖撒手，自肯承当；绝复再苏，欺君不得！”到这里始契得竹篦子话。

在下面所引、录自祖庆所编的《大慧普说》（1190）的一节文字中，有给他座下一位叫做净恭的园头参究的一则公案：

法不可见、闻、觉、知[[48]](#_48_8)：若行见、闻、觉、知，是则见、闻、觉、知，非求法也——原来这个法不在见、闻、觉、知处。如今才教你离却见、闻、觉、知，你便空劳劳地，无摸索处，无着意处。何故？眼、耳、鼻、舌、身、意都不到：若是眼、耳、鼻、舌、身、意到底，思量得底，觑得见底，这个是生灭法。

要你塞却眼、耳、鼻、舌、身、意，如木头忔怛相似，忽然木头忔怛会作声！知到这里，如狮子王游行自在，不求伴侣；如象王渡水，直下截流而过，更无周由者也。这个道理，便是平田和尚道：

神光不昧，万古徽猷。

入此门来，莫存知解！

当知见、闻、觉、知，亦能令人入道，亦组令人障道。何故？你若于见、闻、觉、知处得杀人刀、活人剑时节，便能使得见、闻、觉、知；你若不得杀人刀、活人剑，却被见、闻、觉、知使得来七颠八道，障却道眼，脚跟下黑漫漫地，不得自在！

如今要绝却见、闻、觉、知，得自在时，须是歇得个猢狲子教贴贴地。歇来歇去，行、住、坐、卧，语、默、动、静，如一条线子，莫要放却：你才放却这一条线子时，便被见、闻、觉、知走作。正走作时，还有药医得吗？且道：什么药医得？

僧问云门：“如何是道？”门云：“干屎橛！”这个药便医得。你但行也“干屎橛”，住也“干屎橛”，坐也“干屎橛”，卧也“干屎橛”，作务时也“干屎橛”。举来举去，忽然心无所之，到这个如老鼠入牛角境地，一下便了。若得“喷”地一下时，便好看一大藏教；（儒、释、道）三教圣人所说之语，尽是屋里事，不干别人事，尽是这“喷”地一下底。

大慧不厌其烦地要他的弟子重视非语言和推理可及，但可以超越意识的限制，而从意识之中爆出的开悟境界。他的书信和语录中，随处皆见教人直趋此一目标的忠告。他如此坚持此点，证明他那时候的禅已经退化了——不是堕落而成纯然的寂静主义，就是降格而非古德公案的知解分析。

习禅须以悟人为目的。此事如节日赛舟，虽在静处举行，要以夺标为目的。古德悉皆如此，因为我们知道，悟了才是真得。须是悟了始得，但静默自处，如死人一般坐地，亦不得。何故？不见祖师道：“止动归止，止更弥动？”任你怎么压制乱心，若不放弃推寻的习惯，结果总是适得其反。

放弃此种推寻的习惯，将“生死”两字贴在额上，专心参究一则公案，心头纳闷，如欠人家重债相似。举起一则公案，不论做什么，不分昼夜。偿问赵州：“狗子还有佛性也无？”州云：“无！”尽力看这个“无”字，看它里面究竟有些什么。如此用功下去，不久便会发现，这个公案全无滋味（亦即没有任何可供推寻的线索可得），但在同时，会有一种喜悦之感偷偷进入你的心中，但不久之后，又有一种感觉出现，而这个感觉却是一种不安不稳之感。且不要理会这些，只管向前参去，自有老鼠入牛角地时节到来。至此须是转身始得，优寡柔断则不成。

大慧又在另一个地方说道：

但自时时提撕。妄念起时，亦不得将心止遏。“止动归止，止更弥动。”只就动止处，看个话头。须是行也提撕，坐也提撕，喜、怒、哀、乐时，应用酬酢时，总是提撕时节。提撕来，提撕去，没趣味，心头恰如顿一团热铁相似！那时便是好处，不得故舍，忽然心华发明，照十方刹，便能于一毛端现宝天刹，坐微尘里转大法轮！[[49]](#_49_6)

空谷景隆对他的徒众亦曾作过相似的忠告，他说：

赵州“无”字，未悟之时，如银山铁壁。今日也“无！无！”明日也“无！无！”一朝水到渠成，始知铁壁银山，元非别物。只贵退步休心，切切要明生死大事，不可呆蠢蠢念个“无”字虚延岁月，亦不可推详计较，义理曲会，但于二六时中愤愤然要明这个“无”字，忽尔一朝悬崖撒手，打个翻身，方见孤明历历，如是现成！

《禅家龟鉴》[[50]](#_50_6)的作者，将上面所引各种公案做了一番肯定之后，接着将公案参究的心路历程做了一番充分的描述：

大抵学者，须参活句，莫参死句[[51]](#_51_6)。凡本参公案上，切心做工夫，如鸡抱卵，如猫捕鼠，如饥思食，如渴思水，如儿忆母，必有透彻之期。

参禅须具三要：一有大信根，二有大愤志，三有大疑情。苟缺其一，如折足之鼎，终成废器。

日用应缘处，只举狗子无佛性话。举来举去，疑来疑去，觉得没理路，没义路，没滋味，心头热闷时，便是当人放身命处，亦是成佛作祖底基本也。

话头不得于举起处承当，不得思量卜度，又不得将迷待悟。就不可思量处思量，心无所之，如老鼠入牛角，便见倒断也。

又，寻常计较安排底，是识情；真随生死迁流底，是识情；怕怖惶底，是识情。今人不知是病，只管在里许头出头没！

此事如蚊子上（咬）铁牛，更不问如何若何，下嘴不得处，弃命一攒，和身透入！[[52]](#_52_6)

上面所引权威之言，不但说明了公案在被用于求悟方面的功能为何，同时也表明了禅师在用公案促使弟子心灵成熟之初所定的目标为啥了。下面，我想从现代日本临济禅之父白隐禅师的著述中引用两段文字，作为本节的结语，因为，这将可使我们明白看出，自从六祖慧能及其中国门徒以后一千多年以来，禅的心理何以一直没有多大改变的原因。下面是白隐的话：

倘欲了澈无我正理，须得悬崖撒手，再活现成，而得常、乐、我、净四德。如何是“悬崖撒手”？譬如有人，流浪荒山僻谷人迹罕到之处，来至万丈悬崖，崖上满布青苔，其滑无比，无可立足之处。当此之时进又不能，退又不得：真是死路一条！唯一希望，是两手所抓之藤，生命全系于此；万一失手，必然粉身碎骨！

参禅亦然，一手抓住公案，紧张达于极点，而至绝处，如悬崖下，完全不知如何是好，除了偶觉焦躁绝望之外，简直如死一般！当此之时，身心以及所参公案忽然脱落，而得绝处逢生，这便名为“悬崖撒手”。待汝活转来吸一口气，便晓“如人饮水，冷暖自知”的道理。不亦快哉！

### 十、公案参究的各种通则

以要言之：公案参究这种发明之所以不可避免，出于下列情况：

（一）禅的修习如果听其自然而不加管带的话，不久就会因为它那种贵族式的训练和体验性质而自行消失了。

（二）禅自从六祖慧能过后，经过两三百年的发展，终于逐渐失去了它那种创发的动力，因此之故，如果要它继续生存下去，就得运用某种可以激发禅悟意识的手段，从而唤起一种新的生命才行。

（三）积极创发的时代一旦过去之后，便有许多名为“话头”“机缘”或者“问答”的材料累积起来，成了禅宗史传的主要部分，而这些东西则可引发一种知识解会的活动，对于禅悟经验的培养至为有害。

（四）禅宗自有历史以来，就有一种寂静主义流行其间，威胁到活的禅悟经验，至为危险。寂静主义或所谓的“默照禅”与主知主义或所谓的“看活禅”这两种倾向，自始就互相交战，纵非明争，亦是暗斗。

由于上述种种情况，十与十一世纪时的禅师们，这才采用公案参究的办法，使其发挥下述的功能：

（一）使禅通俗化，以便抵消它的贵族倾向而免于自行灭绝；

（二）给禅悟意识的发展来一次新的刺激，以便加速禅悟经验的成熟；

（三）遏止禅的知解风气；

（四）挽救禅的生命，以免被活埋于寂静主义的黑暗深坑之中。

从上面所录有关公案参究的各种引文看来，可得如下的事实：

（一）公案派给学者参究的目的，主要在于体现高度精纯的意境。

（二）遏阻意识思维的作用，这也就是说，制止较为表浅的心识作用，以使更为深切、更为中心、但通常埋于心灵深处的部分出而发挥它的固有功能。

（三）促使有效的意欲中枢（此系一个人的人格的真正基础）尽其最大能力解决公案的问题。这就是禅师们在将“大信”与“大疑”称为真正禅者所不可或缺的两大原动力时所指的意思。所有一切伟大禅师皆曾为了得到悟境而不惜牺牲身心性命这个事实，不仅证明了他们对于究竟实相的信心极为宏大，同时也证明了他们那种“探讨”的追究精神亦极强烈，真乃是不达目标绝不中止，这也就是说，直到证得佛性的本身，方才罢休。

（四）此种精神的统合一旦到达了最高的程度，便会达到一种中道的意境。研究宗教意识的心理学者称此种意境为“忘形”或“出神”（ecstasy），这是一种有欠正确的说法。禅的这种意境不同于忘形或出神的地方，根本在于：忘形乃是心灵在被动的冥想中出神，致使心识作用暂时不行之际的现象；与此相反的，禅的这种意境则是热切主动发挥当人一切根本功能而致的一种境界——由集中全副力量于一点而得的一种名为“一行三昧”（ekāgra）的境界，亦称为“大疑”[[53]](#_53_4)的一种境界。

这就是经验意识及其意识与潜意识的一切内容即将翻过它底界线，与未知的、那边的、无意识的境域建立知性关系的所在。“忘形”或出神的当中则没有这种翻身或转移的作用，此盖由于它是一种静态的结果，根本不容许作进一步的开展。“忘形”或出神的里面根本没有相当于“撒手”或“悬崖撒手”的情况存在其间。

（五）最后，各种精神功能，起初似皆暂时悬宕，至此忽然充满了从未梦见的新能力。此种突然的转变，往往可因一种声音，一种影像，或某种动作的侵入而形成。一种新的生命源头一旦打开，而公案的秘密一旦揭晓之际，便有一种透彻的洞视能力从意识的内在深处产生出来。

对于此等心灵事实，禅宗学者提出了如下的哲理解释。不用说，禅既不是一种心理学，更不是一种哲学，而是一种充满深切意义，含有高尚生活内容的经验。此种经验不但究竟决定，而且有其本身的权威性。它是可以完全满足整个人类要求，但非出于相对知识的究极真理。这个真理必须在当人自己的心中直接体会，没有任何外在的权威可以仰赖。纵使是佛陀的言教和祖师的言句，不论多么深刻真实，如果没有吸收、消化、融合到自己的身上，如果不能使它出于自己的生活经验，皆非自己的东西。此种体会名之为“悟”。所有一切的公案，都是开悟之言，因其不含理智的思维，故而不可以意识认知，不可以意想推知。

禅师并非故意使他的开悟之言变得不可知、不可解；此等语句出于他的内在生命，就像花朵开放或太阳放光一样。因此，我们若要了解它们，就得像花朵或太阳一样才行；我们必须进入它们的内在生命里面。我们一旦有了与禅师说出此等公案相同的心境，自然就会明白它们了。因此之故，禅师们避免做任何语言的解释；因为那只能在他的弟子心中引起一种知识上的探秘心理而已。知解是一种最大的障碍，甚至是一种不可妥协的死敌，因此，必须将它从心里放逐一阵子，至少是开始习禅之初。因了这个缘故，禅这才重视此种精神的事实甚于观念的摆弄。此等事实一旦得到了直接的体验而证实十分满意，对于禅者的“探讨”之心自然有不可抗拒的魅力。

由于禅特别重视亲身经验的事实，故而才有云门“干屎橛”、赵州“柏树子”、洞山“麻三斤”这一类的公案，因为这里所说的都是每一个人的生活中常见的东西。与“一切皆空”“不生不灭”“超于因果”或“大千世界在于一微尘中”等等的印度说法相较，中国人的说法是多么亲切啊！

因了这个事实，禅宁可排除知解的活动，将悟的经验意识导入更深的源头。若要求得一种决然不同的知性经验，休息所有一切的寻讨活动，就得设计一种完全不属于知解范畴之内的东西。更明白一点地说，非逻辑可解，非推理可得，非知识的追究可以得而问津，是为禅的特色。因此，在人类努力达到究竟境地的奋斗史上，此种公案的参究，乃是禅悟意识的自然发展。吾人整个的精神系统，可因公案的关系而对悟境的促成发挥最大的效用。

### 十一、现身说法谈参禅

下面所录的一些亲身记述，说明了公案参究促进禅悟意识成熟的功用。这样的例子，已在本论丛第一系列举过三个。它们的本身虽是一种心理学的研究，但我这里的目的却是举示公案参究在禅修里面所担任的角色和倡导此种体制的宋代大师们的智慧。

五祖法演（寂于1104）下第八代法孙蒙山德异禅师[[54]](#_54_4)，说了如下的一个关于参禅经验的故事：

某年二十知有此事（参禅求悟），至三十二，请益十七八员长老，问他做工夫，都无端的。后参皖山长老，教看“无”字：“十二时中，要惺惺如猫捕鼠，如鸡抱卵，无令间断。未透彻时，如鼠咬棺材，不可移易。如此做去，定有发明（开悟）时节。”

于是，昼夜孜孜体究，经十八日，吃茶次，忽会得“世尊拈花，迦叶微笑”（公案）。不胜欢喜，求决三四员长老，俱无一语，或教“只以海印三昧一印印定，余俱莫管”。便信此说。过了二载，景定五年（1265）6月，在四川重庆府患痢，昼夜百次，危剧濒死，全不得力；海印三昧也用不得；从前解会的，也用不得：有口说不得，有身动不得，有死而已——业缘境界，俱时现前，怕怖慞惶，众苦交逼！

遂强作主宰，分付后事，高着蒲团，装一炉香，徐起坐定，默祈三宝龙天，悔过从前诸不善案，“若大限当尽，愿承般若力，正念托生，早早出家！若得病愈，便弃俗为僧，早得悟明，广度后学！”

作此愿已，提个“无”字，回光自看。未久之间，脏腑三、四动，只不管他。良久，眼波不动；又良久，不见有身，只话头不绝。至晚方起，病退一半；复坐至三更四点，诸病尽退；身心轻安。

八月，至江陵落发（为僧）。一年，起单行脚，途中炊饭，悟得工夫须是一气做成，不可断续。

到黄龙归堂。第一次睡魔来时，就座抖擞精神，轻轻敌退；第二次亦如是退；第三次睡魔重至时，下地礼拜消遣，再上蒲团。规式已定，便趁此时打并睡魔：初用枕短睡，后用臂，后不放倒身。过二三夜，日夜皆倦，脚下浮逼逼地，忽然眼前如黑发开，自身如新出浴一般轻快。

心下疑团愈盛；不着用力，绵绵现前；一切声色、五欲、八风，皆入不得；清净，如银碗盛雪相似，如秋空气肃相似。却思：“工夫虽好，无可决择。”

起单入浙。在路辛苦，工夫退失。至承天（寺）孤蟾和尚处归堂，自誓：“未得悟明，断不起单！”月余，工夫复旧；其时偏身生疮，亦不愿。舍命趁逐工夫，自然得力。又做得病中工夫。

因赴斋出门，提话头而行，不觉过斋家。又做得动中工夫。到此却似透水月华，急滩之上，乱波之中，触不散，荡不失，活泼泼地！

三月初六日，坐中正举“无”字，首座入堂烧香，打翻香盒作声，忽然“力”地一声，识得自己，捉败赵州（“无”字公案的推出者），遂颂云：

没兴路头穷，踏翻波是水。

超群老赵州，面目只如此！

秋间，临安见雪岩、退耕、石帆、虚舟诸大老。舟劝往皖山，山问：“‘光明寂照徧河沙’，岂不是张拙秀才语？”某开口，山便喝出。自此，行坐饮食皆无意思。

经六个月，次年春，因城回，上石梯子，忽然胸次疑碍冰释，不知有身在路上行！乃见山，山又问前语，某便掀倒禅床，却将从前数则极誵讹公案一一晓了。

诸仁者，参禅大湏仔细！山僧若不得重庆一病，几乎虚度！要紧在遇正知见人。所以，古人朝参暮请，决择身心，孜孜切切究明此事。

无准师范（寂于1249）的弟子袁州雪岩祖钦禅师（寂于1289），叙述他的参禅经验说：

山僧五岁出家，在上人（老师）侍下，见与宾客交谈，便知有此事（参禅悟道），便信得及，便学坐禅。十六为僧，十八行脚。在双林远和尚会下打十方，从朝至暮，不出户庭；纵入众寮（大通铺）至后架，袖手当胸，不左右顾；目前所视，不过三尺。

初看（参）“无”字，忽于念头起处，打一个返观，这一念当下冰冷，直是澄澄湛湛，不动不摇，过一日如弹指倾，都不闻钟鼓之声！

十九岁在灵隐挂搭，见处州来书记说：“钦禅，你这工夫是死水，不济事；动、静二相，打作两橛。参禅须是起疑情；小疑小悟，大疑大悟。”被他说得着，便改了话头，看（参）个“干屎橛”（公案），一味东疑西疑，横看竖看，却被昏、散交攻，顷刻洁净也不能得！

移单过净慈，结甲（结伙）七个兄弟坐禅，封被胁不沾席（将被单封起，决定不倒身而卧）。外有修上座，每日在蒲团上，如个铁橛子相似；地上行时，开两眼，垂两臂，亦如个铁橛子相似；要与他亲近说话，更不可得！

因两年不倒身，捱得昏困，遂一放都放了。两月后，从前整顿，得这一放，十分精神。元来要究明此事，不睡也不得；须是到中夜熟睡一觉，方有精神。

一日，廊下见修，方得亲近，却问：“去年要与你说话，只避我，为何？”修云：“真正办道人，无剪爪之工，更与你说话在！”因问：“即今昏散，打屏不去（如何是好？）”修道：“你自不猛烈。须是高着蒲团，竖起脊梁；尽浑身作一个话头，更讨甚昏散？”

依修（指示）做工夫，不觉身心俱忘；清清三昼夜，雨眼不交睫。第三日午后，在三门山如坐而行，又撞见修，（他）问：“你在此做什么？”（我）答云：“办道。”修云：“你唤什么作道？”遂不能对，转加迷闷！

即欲归堂坐禅，又撞见首座，（他）道：“你但大开了眼，看是什么道理？”又被提这一句。只欲归堂，才上蒲团，面前豁然一开，如地陷一般！是时呈似人不得，非世间一切相可喻。便下车，寻修。修见，便道：“且喜！且喜！”握手，门前柳堤上行一转。俯仰天地间，森罗万象，眼见耳闻，向来所厌所弃之物、与无明烦恼，元来都是自己妙明真性中流出。半月余动相不生。

可惜不遇大手眼尊宿，不合向这里坐住，谓之“见地不脱”，拟正知见，每于睡着时打作两橛。公案，有义路者，则理会得；如银山铁壁者，却又不会！虽在无准先师会下，多年人室升座，无一语打着心下事；经教语录上，亦无一语可解此病。

如是碍在胸中者十年。一日，在天日佛殿上行，抬眼见一株古柏，触目省发，向来所得境界、碍膺之物，扑然而散，如暗室中出在白日，从此不疑生，不疑死，不疑佛，不疑祖，始得见径山老人（无准禅师）立地处。好与三十拄杖！

蒙山德异的弟子铁山琼禅师，有如下的记述：

山僧十三岁知有佛法，十八出家，二十二为僧。先到石霜，记得祥庵主教时时观见鼻头白，遂得清净。后有僧自雪岩来，写得岩“坐禅箴”，看我做工夫却不曾从这里过。因到雪岩，依彼所说做工夫，单提“无”字。至第四夜，通身汗流，十分清爽。继得归堂，不与人说话，专一坐禅。

后见高峰原妙，敬：“十二时中，莫令有间：四更起来，便摸索话头，顿在面前；略觉困睡，便起身下地，也是话头；行时，步步不离话头；开单，展钵，拈匙、放筋，随众等事，总不离话头；日问、夜间、亦复如是，打成片段，未有不发明者！”依峰开示做工夫，果得成片。三月二十日，岩上堂云：

“兄弟家，久在蒲团上瞌睡，须下地走一遭，冷水盥漱，洗开两眼，再上蒲团，竖起脊梁，壁立离仞，单提话头。如是用功，七日决定悟去。此是山僧四十年前已用之工。”

某即依彼所说，便觉工夫异常。第二日，两眼欲闭而不能闭；第三日，此身如在虚空中行；第四日，曾不知有世间事！其夜倚栏干少立，泯然无知；检点话头，又不打失。转身复上蒲团，忽觉从头至足，如劈破髑髅相似！如万丈井底被提在空中相似！此时无着欢喜处！

举似岩，岩云：“未在！更去做工夫！”求得法语（开示），末后云：“绍隆佛祖向上事，脑后依前欠一槌！心下道‘如何’，又欠一槌！”不信此语，又似有疑，终不能决。每日堆堆坐禅，将及半载。

一日，因头痛煎药，遇觉赤鼻，问“哪吒太子析骨还父、析肉还母’话[[55]](#_55_4)。记得被悟知客问，不能对，忽然打破疑团！

后到蒙山，山问：“参禅到什么处是毕工处？”遂不知头。山教：“再做定力工夫，洗荡尘习。”每遇入室下语。只道：“欠在！”一日，哺时坐至更尽，以定力挨拶，直造幽微。出定后见山，说此境已，山问：“那个是你本来面目！”正欲下语，山便闭门。

自此，工夫日有妙处。盖以离岩太早，不曾做得细密功夫。幸遇本色宗匠，乃得到此原来工夫做得紧峭，则时时有悟入，步步有剥落！

一日，见壁上三祖“信心铭”[[56]](#_56_4)云：“归根得旨，随照失宗。”又剥了一层。山云：“个事如剥珠相似，愈剥愈光，愈明愈净；剥一剥，胜他几生工夫也！”

但下语，犹道：“欠在！”一日定中，忽触着“欠”字，身心豁然，彻骨彻髓，如积雪卒然开霁，忍后不禁，跳下地来，擒住山云：“我欠少个什么？”山打三掌，某礼三拜。山云：“铁山，这著子几年，今日方了！”

汝州香山无闻思聪禅师，得法于铁山琼，下面是他的习禅经验谈：

山僧初见独翁和尚，令参“不是心，不是佛，不是物（这个公案）”。后同云峰、月山等六人，立愿互相究竟。次见淮西教无能，令提“无”字。次到长芦结伴炼磨。后遇淮上敬兄，问云：“你六、七年来有甚见地？”某答：“每日只是心下无一物！”敬云：“你这一络索甚处山来？”某心里似知不知，不敢开口。敬见我做处无省发，乃云：“你定中工夫不失，动处便失。”某被说着，心惊，便问：“毕竟，明此大事，应作么生？”敬云：“你不闻川老子道：‘要知端的意，北斗面南看？！’”说了便去。

某被一问，直得行不知行，坐不知坐，五、七日间，不提“无”字，倒只看“要知端的意，北斗面南看！”忽到净头寮，在一木上与众同坐，只是疑情不解，有饭食顷，顿觉心中空、亮、轻、清、见、情、想破裂，如剥皮相似！目前人、物，一切不见，犹如虚空！

半时省来，通身汗流，便悟得“北斗面南看”。遂见敬，敬问：“什么人这么来？”某答：“非自非他。”又问：“非自非他，毕竟是什么？”答云：“饥来吃饭，困来打眠。”自是下语作颂，都无滞碍，唯尚有向上一路，不得洒落。

后入香岩山中过夏，被蚊子咬，两手不定，因念：古人为法忘躯，何怖蚊子？尽情放下，咬定牙关，揑定拳头，单提“无”字。忍之又忍，不觉身心归寂，如一座屋倒却四壁，体若虚空，无一物可当情！辰时一坐，未时出定，自知佛法不悮人，自是工夫不到。

然虽见解明白，尚有微细隐秘妄想未尽，又入光州山中习定六年；六安山中又住六年；光州山中又住三年，方得颖脱。

### 十二、疑情的要义与功能

如前所述，学者在接下公案参究之前，必须先有如下的装备：

（一）发起一种至诚的意欲，誓必解除业力的缠缚和生活的痛苦不可；

（二）切要明白，佛徒生活的目的在于悟道，以使悟的意境臻于圆熟；

（三）切要明了，一切知解努力皆无法达到这个目的，这也就是说，必须以一种最最灵活的办法解决存在的究极问题；

（四）深信开悟就是觉醒埋藏吾人内心深处的佛性；

（五）要有一种强大的追询精神（疑情），不到体验自身的佛性，绝不罢休。

学者如果没有上列五重装备，要使公案的参究达到成功的目标，恐无指望。

纵使是在性情上有此资格了，他也许因为不信公案为达到这个目标最有效的利器而无法踏上成功的道路。可能的情形是，华严宗或天台宗的修法，净土宗的念佛或日莲宗的“题目”（the Daimoku），也许对他更有吸力。这便是由于前世业力的牵引而起，可以称为宗教秉性（reli- Gious idiosyncrasies）的特性当家的地方了。倘果如此的话，他便因为不能作为一个成功的禅徒而另寻解脱之道了。

即使是在禅者之中，也有视公案为虚构之物而不加采信的人；岂止如此，他们甚至还更进一步宣称，悟的本身是一种多余的外物，不在禅的本来系统之内。日本曹洞宗下的绝大多数信徒，都属于这种公案抨击者的一类。人们对于公案效果和开悟经验之所以有如此纷歧的看法，主要出于曹洞和临济宗下的信徒对于禅作了不同的哲理解说。单就习禅而言，曹洞和临济两宗的学者都是达摩和慧能的子孙。

且不论说法如何，一个人如果要参究公案，并以公案求得开悟经验的话，那他就得相信公案可以使他达到这个目标才行。现在的问题是：一则公案——至少是第一则公案——究竟怎样打入一个人的意识境域之中，乃至在他努力解答它的意义的时候占据意识的中心呢？显而易见的，公案的里面并无逻辑的义理可说，因为，它的显著目标就在切断每一条思维和想象的路线。举例言之：学者接到“无”这个公案之后，他该怎样对付它呢？毫无疑问的是，他是不可思考它的，因为，逻辑的思考这条路对它是行之不通的。“无”这个公案，就其既不可与狗子的关系着想，亦不可与佛性的关系着想而言，是不会产生任何意义的；它只是个纯一无杂的“无”。这个公案既不否定，亦不肯定狗子有无佛性——尽管赵州在答复这个问题时用了“无”字。这个“无”字一旦被作为一则公案交给初学参究之后，它便成了一个独立无倚的东西；而这便是将它作为一种开眼之器加以利用的禅师们自始就宣布了的。

“柏树子”公案亦然。它只是个“柏树子”，与“如何是祖师西来意”这个问题，没有任何逻辑上的关系。此外，它与泛神论的存在观亦无任何干涉——尽管人们往往认为那是佛教徒的世界观。那么，请问：当这个公案被作为一把开启禅家奥秘的钥匙交给我们运用时，我们对它应该抱持怎样的心态呢？

大体而言，对于一则公案，被用以描述此种心态的中国文字和片语，约有下列几个：“提起”（意指to lift），“提撕”（to hold up），“提掇”（to raise），“看”（to see，to regard，to hold before the eye）；“参”（to be concerned with，to refer to）；“参究”或“体究”（to investigate，to inquire into）；“做工夫”或“做功夫”（to seek a clue，to search for a solution，to exercise one’s mind on a subject）；“崖”或“涯”（to examine）。所有上述术语的用意，皆指：“将一则公案继续不断地置于一个人的心眼之前，以使他继续不断地努力寻出一条线索而得看清它里面所含的秘密。”

“举起”和“参究”这两个方法，不妨视为一种；因为，将一则公案举起在心眼之前的唯一目的就是看清它里面的意义。当你坚持如此用功时，以客观的方式在“无”“柏树子”或“麻三斤”等等公案之中寻求的这种意义，便会自动使它自己剥脱而出——当然，并非从这个公案剥脱而出，而是从学者自己的心中剥脱而出。这就是公案与参究的心灵完全合而为一，而它的意义亦有由此种合一（打成一片）自动呈现出来的时刻。

因此，如果说，公案是让人体会的，这话也许不太适当。为什么？因为，在体会的当儿，公案与心灵是不分的。但如果说，心灵理解它自己，这话也不适当。为什么？因为，这种理解是一种反映，是一种事后的结果；因为，心灵乃是理解的重建作用。此时，其间还没有判断，没有主词，没有宾词；此时只有这样的一个惊叹：“啊！”这里所用的中文术语十分生动：“力地一下”或“喷一地一发”，含有“冲口而出”的意思。当此之际，便是“打失布袋”“打破添桶”“忽然曝地断”“忽然啐地折”“爆的一声”，以及“烁破太虚空”等等的时节。

公案参究中经常用“凝注”或“集中”（concentration）一词，但实际说来，“凝注”或“集中”并非公案参究的真正要点——虽然，这种情况自然会随之而来。参究公案，最最紧要的东西，是契会公案意义的意志或意欲——对于此点，目前尚无适当的表词可用。这个意欲或疑情一旦发生了坚强而又持久的作用，所参的公案必然就会毫无间断地呈现在学者的眼前，而所有一切其他的意念自然就被扫出意识的境域之外。此种排他和扫除作用，乃是一种副产品，或多或少有些意外收获的性质。这就是公案参究与纯然的凝注以及印度禅那（亦即止观）不同的所在。

现在，我们可以看出有两种不同的集中或凝注方式了：其一似以机械的作用而致，其一系以凝情的强化而成，虽是不可避免的必然现象，但本质上亦属意外的结果。无论用哪一种方式，集中或凝注一旦达到了合一的境地，其必然的结果，便是悟的终于爆发。但纯正的禅离不了疑情的升起，这可从下面所引的记述见出端倪。

公案的早期提倡者之一——大慧禅师，曾经不断地强调此点，因为，我们可从他那名为“大慧普说”的讲录中看出他不时提出此点。试看下面的语句：“拈出你的平生疑处，贴在你的额头上。”“毕竟是圣？是凡？是有？是无？将你的话头推到极处。不要怕落空：看看那个会怕的是什么。毕竟是空？非空？”

大慧从未教我们只是将一则公案举起在心上；相反，他教我们以一种纯然的疑情之力占据注意力的中心，借用他的话说，“此事如大火聚，能烧太末虫，婴之则丧身失命！”如果没有这种富于哲学色彩的疑情作为推进之力，无论什么公案都无法举到它在意识前面的位置上面。因此，禅师们几乎异口同声宣称的一句话便是：“参禅之要，在起疑情；大疑大悟，小疑小悟；不疑不悟；是以，应从致疑一则公案开始。”

下面，我们且听听高峰原妙（1238～1295）的说法：

山僧寻常教人做工夫，看个“万法归一，一归何处”公案。看时湏是发大疑情：“世间一切万法，总归一法。‘一’毕竟归在何处？”向行、住、坐、卧处、著衣、吃饭处，屙屎、放尿处，抖擞精神，急下手脚。但恁么疑：“毕竟一归何处？”决定要讨个分晓！不可抛在无事甲里，不可胡思乱想：须要绵绵密密，打成一片——直教如大病一般。吃饭不知饭味，吃茶不知茶味，如痴如呆，东西不辨，南北不分！工夫做到这里，管取心华发明，悟彻本来面目；生死路头，不言可知！

到了十五世纪末期的古音净琴禅师，对于公案参究的用功，则作如下的开示：

学道人当截断诸缘，摒息杂念，单提本参话头，于行、住、坐、卧、苦、乐、逆、顺，一切时中，不得忘失：

善恶境缘，皆由不正思惟；但只瞑目静坐，心不精采，意顺境流；半梦半醒，或贪静境，致见种种境界。

若是正因衲子做工夫，当睡便睡，一觉便醒；起来抖擞精神，摩娑两眼；咬定牙关，揑紧拳头；专心正念，切切偲偲；疑来疑去，到山穷水尽时节，忽然疑团迸散，顿见自己一段本地风光，非从人得！

天琦本瑞禅师[[57]](#_57_4)，教人参禅的话则是：

除去心中谄曲，截断人我，贪、瞋，直教一念不生，万缘顿息，然后向此干干净净处提个话头：“万法归一，一归何处？”“一归何处？毕竟一归何处？”

或上下通参，或前后考究，或单追“何处”，举定不令浮沉；字字明白，句句皆参；其目如睹，其耳如听；审定参详，念念相续，心心无间，绵绵不绝，密密常然。若有一句不参，只这一句便是妄念；唯其不参，所以为妄，亦名狂念。

今时学者，一味去念，齐声罗喊，只图其熟，故不肯参。若然不参，直饶念到弥勒下生，也只讨得一场口滑！又不识羞，更道：“我不提自提，不举自举！”如何不得开悟？

大众，决不是教你念话头，决不是教你炼昏沉。纵然不睡，又中何用？也只是个精魂！

这段生涯，决不是这个道理！你莫错用其心！吾今告汝：莫生疑谤！我终不以狂言诈语，图名受利，误赚诸人！

不是教你不念话头，不是教你不炼昏沉。你若不参话头，炼到尽未来际，又且如何？终是蒸砂作饭，纵经尘劫，只名热砂，决不成就！

欲求开悟，须是大起参情，参究：“一归何处？”念中起参，参中起念；一挨一拶，一拶一挨；无缝无隙，无空无缺。因其参情绵密，日用之中，自然行不知行，住不知住，坐不知坐，卧不知卧，东、西不辨，南、北不分，不知有六根、六尘，大忘人世，昼夜一如！

若不参情结秀，凭何得个废寝忘餐，至此境界？傥到这地面，不可便为工夫；猛著精彩，更加一拶，直得虚空粉碎，万象平沉；又如云消日出，世间、出世间，独露无私；信手拈来，无有不是；千圣万贤，笼罩不住；复看生死涅槃，果如作梦！到这里，方信说话苦口相穷，元素的实不虚！

大众，但办肯心，必不相赚！

楚山绍琦说：

但将平日所蕴一切知见扫荡干净，单单提起一句“阿弥陀佛”，置于怀抱，默然体究，常时鞭起疑情：“这个念佛的毕竟是谁？”反复参究：不可作“有无”卜度，又不得将心待悟；但有微尘些许妄念存心，皆为障碍，直须打并，教胸中空荡荡无一物，而于行、住、坐、卧之中，乃至静、闹、闲、忙之处，都不用分别计较——但要念念相续，心心无间；久久工夫纯一，自然寂静轻安，便有禅定现前！

倘正念不得纯一、昏散起时，亦不用将心排遣：但将话头轻轻放下，回光返照，看这妄想、昏沉从什么处起？只此一照，则妄想昏沉当下自然顿息！日久坚持此念，果无退失，蓦然工夫入妙，不觉不知一拶，疑团粉碎，历劫尘劳当下冰消瓦解，只个“身心”二字亦不可得矣！于这不可得处豁开顶门正眼，洞彻性空源底，自常点首一笑，始知涅槃、生死、秽土、净邦，俱为胜语！到此，始信山僧未曾有所说也！

更须向真正钳锤下搂空悟迹，掀翻窝臼，然后证入广大、甚深、无碍、自在、不思议解脱三昧境中，同佛受用：以斯治国泽民，则可以垂拱无为而坐致太平者矣！以此超脱生死，则应用施为而无不可者也！

毒峰季善[[58]](#_58_4)出世于十五世纪的下半叶，经常提倡由疑起悟的法门，略见下面所引：

果欲了脱生死，先须发大信心，立弘誓愿：若不打破所参公案，洞见父母未生前面目，坐断微细现行生死，誓不放舍本参话头，远离真善知识、贪逐名利！若故违此愿，当堕恶道！发此大愿，防护其心，方堪领受公案。

或看“无”字，要紧在“因甚狗子无佛性”上著力；或看“万法归一”，要紧在“一归何处”；或参究念佛，要紧在“念佛的是谁”，回光返照，深入疑情。

若话头不得力，还提前文，以至末句，使首尾一贯，方有头绪可致疑也。疑情不断，切切用心，不觉举步翻身，打个悬空筋斗，却再来吃棒！

空谷景隆禅师（传见袾宏所编的《皇明名僧辑略》），似乎是一位提倡参禅与念佛的宗匠，但就其劝令弟子力参公案而言，他则主张以疑情为其持续之力，因为他曾表示公案必须“默默参究”，“无”字必须“愤愤然”决定“要明”，学者必须如此自念：“因有心身，此心存活；死了烧了，何处安身？”若要切知“一归何处？”学者必须回光返照，切实究明究在何处[[59]](#_59_4)。

所有上列各位禅师，都是元末明初、公案制度成为一种定法的时代的人；他们都一致同意，对于公案的意义，或如此追询精神本身，保持一种坚强的“疑情”，是参禅的要点。公案并不只是像磁石一般，将吸住一个人全部心力的东西举在他的心眼之前而已；这种举起的作用必须得到强而有力的精神潜流的维持和支援才行，否则的话，如果没有此种后援，这种“举起”就变成一种机械作用而失去它的创造之力了。

我们也许要问：这种机械的方法为何没有与禅的精神完全相合呢？为何偏重此种疑情的办法呢？在参究公案的过程当中何以要一直保持疑问的精神呢？这与由此而来的开悟本身的性质有何关系呢！禅师们之所以一致强调疑情的重要性，在我看来，是因了如下的一个事实：公案参究的最初目的，在于唤起曾在早期禅者心中自然成熟的那种禅悟意识。此盖由于，这些早期禅者，在尚未习禅之前，几乎全都是优秀的佛教哲学的学者；而正因为他们对教理实在太熟了，这才终于无法感到满足；因为，他们终于体会到，除了纯然的分析和知识的理解之外，尚有更深一层的东西含在它的教义里面。因此之故，他们想要窥探幕后真相的意欲，大都十分热切。

总是藏在万象背后，但可在吾人心中体会到的那个“心”“佛性”，或者“潜意识”，究系什么呢？他们极欲以直觉或直观的办法直接体会到它，就像一切诸佛所做的一样。在这种求知意欲的驱使之下，亦即在这种“究系什么”的疑情的驱策之下，他们那样热切而又坚持不懈地回光返照，结果，终于叩开了封闭秘密的大门而得到了恍然大悟。如此持续不断地叩门，乃是使他们的禅悟意识得以成熟的一种先决条件。

参禅的目的就是以一种方便的办法促成这种强烈的意境，因为，禅师们总不能坐着等待禅的天才自动自发地、因而难得一见地从他们那些魄力较次的弟兄之间脱颖而出啊[[60]](#_60_4)！除非禅的贵族性得到相当的调和，以使中等根基的人亦可得有禅师的生活境界，否则的话，禅的本身很快就会从菩提达摩及其门徒苦心孤诣地加以培植、使之根深蒂固的这个国土上面消失了。由此可见，禅必须民主化了，这也就是说，必须系统化或体系化了。

保宁仁勇禅师[[61]](#_61_4)，在他的一篇讲录中表示：

山僧二十余年挑囊负钵，向寰海之内参善知十数余人。自家并无个见处，有若顽石相似；参底尊宿，亦无长处可相利益。自此一生，作个有无所解底人。幸自可怜生，忽然被业风吹到江宁府，无端被人上当，推向十字路头，住个破院，作粥饭主人，接待南北。事不获己。随分有盐有醋，粥足饭足。且恁么过时。若是佛法，不曾梦见！

设使所有的禅师，都将他们对禅的看法提得那么高不可攀的话，那又有谁能够继承他们的衣钵，将他们的经验和教法传给后代而“毋令断绝”呢？

石田法薰（1170～1244）说：

能行祖道何其少，陡而且深超陷坑。

若不伸手助行人，庭前缘苔任其生！[[62]](#_62_4)

不用说，禅的这种看法，正是我们不得不祈望于真正禅师的地方，但当禅院的绿苔没有任何人类来踩时，禅的命运将会怎样呢？这条道路必须弄得可以行走、有人问津才行，至少也要弄到相当可行的程度才行：必须设计某种方便的办法，才能吸引一些有心之人，因为，这些人也许有一天会成为禅的真正传灯者哩[[63]](#_63_4)！

公案参究一法的兴起，可说是禅宗史上的一种自然发展。因此之故，第一则公案的功用就是以权巧的办法唤起早期禅者以较自发的方式体验到的那种意境。这话的意思是说，使此追究的精神（疑情）达到“集中”或“凝注”的一点。公案没有逻辑的线索让你以知解的办法加以掌握，因此，尚未入道的初学者就只有从逻辑转向心理，从观念转向经验，从他的表面转向他的最内生命了。

诚然，公案确是不用推理的办法，这也就是说，它并不以外力加以阻止；但当公案像“银山铁壁”一样摆在学者眼前，挡住任何思维或想象之后，他就只好放弃推理这条道路了。他必须另找一条进路才行。他不可放弃他的追究精神，因为这就是使他在突破铁壁时愈挫愈奋的法宝。公案只要得到适当的引介，它就不但不会挫折这种追究的疑情，反而会给它更大的激励。

早期禅者之所以对知识的解会感到不满、终而至于求教一位禅师、因而得知他们需要于他的地方，原因就在这种追究的心灵。若没有这种来自内部的不时敦促，他们也就不妨以经论能给他们的哲理教导为满足了。因此之故，这种来自内部的敦促是不可忽视的力量，纵然到了公案参究取代较为自发的禅悟经验之时，依然如此。因此之故，此种“参情”或“疑情”——只是这种出自内部的敦促追究的精神——到了今天，一直都是习禅的第一要著，并未改变。因此之故，禅师们这才苦口婆心地劝勉学者说：“看你死了烧了何处安身！”或云：“你今抖擞精神，自著精彩，参个离法归一！”或云：“须是大起疑情，参究：一归何处？念中起参，参中起念，决不动摇！”或云：“看他是个什么境界，是个什么道理？务要讨个分晓！”或云：“只持一句本参话头：自疑，自问，自逼，自退，自攻，自究——不许求人说破！不许依义解明！”

学者一旦以此种态度掌握了公案，禅的疑情对他便成了一种活的东西，而公案亦然。所究的问题既然是一种活的、而非死的东西，由此而来的禅悟，也就不得不是一种真正活的经验了。

如果用形而上学的方式加以陈述，我们不妨说，对于疑情之所以坚持不懈地追究下去，系因有一个坚固不拔的信念为其基础：深信每一个众生皆有佛性的妙用。实在说来，引导我们参究“一”之归处的，就是这个佛性本身。学者保持此种疑情，实际上就是佛性的显露。所以，古德有云：“信有十分，疑有十分；疑有十分，悟有十分。”并非无因。[[64]](#_64_4)

“信”与“疑”不但不互相对立，而且相辅相成。古代大师对于公案参究何以那样坚持大疑的道理，如今已经显得可以理解了。可能的是，他们也许并未意识到有个道理活在他们的开示里面。佛性的显露，唯有不息的敲门，始可体认出来，难道如此敲门不是一种参究的疑情吗？中文“疑”这个字，我在此将它译作“追究的精神”（spirit of inquiry），字面上的原意是“怀疑”（to doubt）或“起疑”（to suspect），但在此处，还是将它译为“追究”“追询”或“质疑”（to inquire），比较恰当。因此，所谓“大疑”，意思就是“由一种极度强烈的追究精神而来的重大的心灵专注”了。

白隐禅师在他的一封信中谈到念佛与参禅（公案）的优劣时曾说：

参禅至要，在起疑情，使疑团凝结，故云：大疑之下有大悟；疑有十分，悟有十分。又佛果和尚云：“不疑话头，是为大病。”参禅底人，大疑一旦现前，便有打发的时节；百人如此参，便有百人悟去；千人如此参，便有千人悟去；人人如此参，人人皆有归家的时节。

若得大疑现前之时，只四面空荡荡地，虚豁豁地；不知生，不知死；如在万里层冰之中一般，如坐瑠璃瓶里相似，分外清凉，分外皎洁；痴痴呆呆，坐时忘起，起时忘坐。

胸中无一点情念扰动，浑身只是一个“无”字，恰如长空矗立一般。当此之时，勿怀愁忧，不起分别，只是一股着气拶进，决不稍退，忽然如冰盘掷摧，如玉楼推倒相似，便有从未之见、从未之闻底大欢喜。

……因此，且努力参个赵州“无”字，看它是何道理。抛开一切情念、思想，单单参个“无”字，只要疑情不散，定有大悟到来底时节……因有疑情，才得如此；若无疑情，便不会达到这个顶点，因此，我敢保证，疑情是达到目标的羽翼。[[65]](#_65_4)

不起疑情的机械式的公案举起法，何以不被禅师们采用的实际原因之一，是由于这种方法只能使学者的心力集中于纯然的文字或音声上面。虽然这也许并不完全是一种坏事，只是，正如我们将要谈到的一样，我们将无法像白隐等人所坚持的一般，达到忽然大悟之前的那种极度大疑、高度集中的阶段。

疑情一旦现前，禅悟的道路不但更易铺好，而且更加踏实，不仅因为禅悟是使疑情得到满足的东西，尤其要紧的是，疑情可以唤醒埋藏吾人生命根底的信心。禅师有言“有信即有疑”，这也就是说，只要有信心，就会有疑情，因为疑即是信。应该在此说明的是，就参禅而言，起疑或追究，并非表示否定或不信，而是意欲看个究竟，抛开介于能看与所看之间的一切，与要看的那个东西的本身作直接的接触。此时，学者虽然还不知道要看的究竟是个什么样的东西，但他已经相信它就在自己里面了，单是言语的形容或理智的说明，无法使他感到满足；他所信的东西，不能因此而得到证实。意欲得到实证，要使他的信心得到坚固而又究竟的建立，就像感官知觉所晓的一样，意在唤醒一种疑情——一种追究的精神，而这种疑情的要义，便是禅师们坚持主张的要点。由此可见，机械地复诵公案，便可说与禅的精神不相为谋了。

有一篇名叫《博山和尚参禅警语》的文章成于明末时代[[66]](#_66_4)，对于疑情的问题有详细的讨论。下面所引，是这方面的一个节要：

做工夫，最初要发个破生死心坚硬，看破世界身心，悉是假缘，无实主宰：若不发明本具底大理，则生死不破；生死心既不破，无常杀鬼念念不停，却如何排遣？将此一念作个敲门瓦子，如坐在烈火焰中求出相似：乱行一步不得，停止一步不得，别生一念不得，望别人救不得！——当恁么时，只须不顾猛火，不愿生命，不望人救，不生别念，不肯暂止，往前直奔！奔得出，是好手！

做工夫，贵在起疑情，如：生不知何来，不得不疑来处；死不知何去，不得不疑去处。生死关窍不破，则疑情顿发，结在眉睫上，放亦不下，趁亦不去！忽朝扑破疑团，生死二字，是什么闲家具！古德云：“大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。”

做工夫，把个“死”字贴在额头上：将血肉身心如死去一般，只有要究明底这一念子现前。这一念子如倚天长剑，若触其锋者，了不可得；若淘滞磨钝，则剑去久矣！

做工夫，最怕耽着静境，使人困于枯寂，不觉不知：动静人厌，静境多不生厌。良以：行人一向处乎喧闹之场，一与静境相应，如食饴食蜜，如人倦久喜睡，安得自知耶？外道使身心断灭，化为顽石，亦从静境而入。良以：岁久月深，枯之又枯，堕于无知，与木石何异？吾人或处于静境，只要发明衣线下一段大事，不知在静境始得；于大事求其静相了不可得，斯为得也。

做工夫，要中正劲挺，不近人情：苟循情应对，则工夫做不上，不但做不上，日久月深，则随流俗阿师无疑也！做工夫人，抬头不见天，低头不见地；看山不是山，看水不是水；行不知行，坐不知坐；千人、万人之中，不见有一人；通身内外，只是一个疑团——可谓搅浑世界。疑团不破，誓不休心！此为工夫紧要。何谓“搅浑世界”？无量却来，本具的大理，沉沉寂寂，未曾动着，要在当人抖擞精神，天旋地转，自有波翻浪涌一段受用！

做工夫，不怕死不得活，只怕活不得死：果与疑情斯结在一处，动境不待遣而自遣，妄心不待净而自净：六根门头，自然虚豁豁地，点着即到，呼着即应——何愁不活耶？工夫做得上，如挑千斤担子，放亦不下；如觅要紧的失物相似，若觅不着，誓不休心！其中但不可生执、生着、生计：执成病，着成魔，计成外。果得一心一意，如觅失物相似，则三种泮然没交涉——所谓“生心动念，即乖法体”矣！

做工夫，举起话头时，要历历明明，如猫捕鼠相似。古所谓：“不斩黎奴誓不休！”不然，则坐在鬼窟里，昏昏沉沉，过了一生，有何所益？猫捕鼠，睁开两眼，四脚撑撑，只要拿鼠到口始得；纵有鸡犬在旁，亦不暇顾！参禅者亦复如是：只是愤然要明此理，纵八境交错于前，亦不暇顾！才有别念，非但鼠，兼走却猫儿！

做工夫，一日要见一日工夫：若因因循循，百劫千生，未有了的日子！博山当时，插一枝香，见香了便云：“工夫如前，无有损益！一日几枝香耶！一年若干许香耶！”又云：“光景易过，时不待人；大事未明，何日得了！”由是痛惜，更多加策励。

做工夫，不可在古人公案上卜度，妄加解释：纵一一领略得过，与自己没交涉！殊不知古人一语二口，如大火聚，近之不得，触之不得，何况坐卧其中耶？更于其间分大分小，论上论下，不丧身失命者几希！……

做工夫，不得沾着世法：佛法中尚沾着一点也不得，何况世法耶？若真正话头现前——履冰不见寒；踏火不见热；荆棘林中横身直过，不见有挂碍——始可在世法中横行直撞！不然，被境缘转将去，欲得工夫成一片，驴年也未梦见在！做工夫人，不少寻文逐句，记言记语，不但无益，与工夫作障碍，真实工夫返成缘虑，欲得心行绝处，岂可得乎？

做工夫，最怕比量：将心凑泊，与道转远；做到弥勒下生去，管取没交涉！若是疑情顿发的汉子：逼塞虚空，不知有虚空名字；如坐银山铁壁之中，只要得个活路！若不得个活路，如何得安稳去？但恁么做去，时节到来，自有个倒断。近时有等邪师，教学者“不在工夫上”。又云：“古人未尝做工夫。”此语最毒，迷悟后生，入地狱如箭射！大义禅师坐禅铭云：“切莫信道不须参，古圣孜孜为指南。虽然旧阁闲田地，一度赢来得也末？”若不须参，便云“得理”，此是“天生弥勒”，“自然释迦”。此辈名为可怜悯者，盖自己不曾参究，或见古人一问一答便领悟去，遂将识情解将去，便诳妄于人！或得一场热病，叫苦连天，生平解的用不着；或到临命终时，如螃蟹入汤锅：手忙脚乱，悔之何及？黄檗禅师云：“尘劳迥脱事非常，紧把绳头做一场：不是一番寒彻骨，争得梅花扑鼻香？”此语最亲切——若将此偈时时警策，工夫自然做得上；如百里程途，行一步则少一步；不行，只住在这里，纵说得乡里事业了了明明，终不到家，当得什么边事？

做工夫，要紧是个“切”字：“切”字最有力，不切则懈怠生；懈怠生则放逸纵意，靡所不至。若用心真切，放逸、懈怠，何由得生？当知“切”之一字，不愁不到古人田地，不愁生死心不破；舍此“切”字，别求佛法，皆是痴狂外边走，岂可与做工夫同日而语耶？“切”之一字，岂但离过？当下超善、恶、无记三性：一句话头，用心甚切，则不思善；用心甚切，则不思恶；用心甚切，则不落无记——话头切，无掉举（散乱）；话头切，无昏沉；话头切，则不落无记。“切”之一字，是最亲切句；用心亲切，则无间隙，故魔不能入；用心亲切。不生计度、有无等，则不落外道。做工夫人，行不知行，坐不知坐，谓话头现前，疑情不破，尚不知有身心，何况行坐耶？

做工夫，最怕思惟：做诗，做偈，做文赋等——诗偈成，则名诗僧；文赋工，则成文字僧，与参禅没交涉。凡遇着逆、顺境缘、动人念处，便当觉破，提起话头，不随境缘转始得。或云：“不打紧。”这三个字最是误人，学者不可不审！做工夫人，多怕落空。话头现前，那得空去？只此怕落空的，便空不去，何况话头现前耶？

做工夫，疑情不破，如临深渊，如履薄冰：毫厘失念，则丧身失命；如疑情不破，则大理不明；一口气不来，又是一生被中阴牵引，未免随业识去，改头换面，不觉不知！由此则疑上更添个疑，提起话头：不明，决定要明！不破，决定要破！譬如提贼，须是见赃始得！

做工夫，不得将心待悟：如人行路，住在路上待到家，终不到家；只须行到家——若将心待悟，终不悟；只须逼拶令悟。若大悟时，如莲花忽开，如大梦忽觉！良以：梦不待觉，睡熟时自觉；花不待开，时节到自开；悟不待悟，因缘会合时自悟。余云：“因缘会合时，贵在话头真切，逼拶令悟；非待悟也。”又，悟时如披云见天而廓落无衣，天旋地转，又是一番境界。

做工夫，要紧、要正，要绵密、要融豁：何谓“紧”？人命在呼吸，大事未明，一口气不来，前路茫茫，未知何往，不得不紧。古德云：“如麻绳着水，一步紧一步。”何谓“正”？学人须具择法眼，三千七百祖师，大有样子；若毫厘有差，则入邪径。经云：“唯此一事实，余二则非真。”何谓“绵密”，眉毛与虚空厮结，针劄不入，水洒不湿，不容有毫厘间隙；若有毫厘间隙，则魔乘隙而入。古德云：“一时不在，如同死人！”何谓“融豁”？世界阔一丈，则古镜阔一丈；古镜阔一丈，则火炉阔一丈；决不拘执，住在一处，捉定死蛇头；亦不系坠在两头，莽莽荡荡。古德云：“圆同太虚，无欠无余。”真到融豁处，则内不见有身心，外不见有世界，始得个人头。“紧”而不“正”，则枉用工夫；“正”而不“紧”，则不能入。既入，须要绵密，始得相应；既相应，须要融豁，方为化境。

做工夫，着不得一毫别念：行，住，坐，卧，单单只提个本参话头，发起疑情，愤然要讨个下落。若有丝毫别念，古德所谓“杂毒入心”，岂但伤身命，且伤乎慧命，学者不可不谨！余云“别念”，非但世间法，除究心之外，佛法中一切好事，悉名“别念”；又岂但佛法中事，于心体上，取之舍之，执之化之，悉“别念”矣！做工夫人，多云：“做不上。”即此“做不上”便做去；如人不识路，便好寻路；不可云寻不着路，便休也。如寻着路的，贵在行，直至到家乃可尔；不得站在路上；不行，终无到家日子。

做工夫，做到无可用心处，万仞悬崖处，水穷山尽处，罗文结角处，如老鼠入牛角，自有倒断也：做工夫，最怕一个伶俐心；伶俐心为之药忌，犯着些毫，虽真药现前，不能救耳！若真是个参禅汉，眼如盲，耳如聋，心念才起时，如撞着银山铁壁相似。如此，则工夫始得相应耳。工夫做得真切，将身心与器界炼得如铁橛子相似，只待渠爆得断、卒得折，更要撮得聚始得。

做工夫，不怕错：纵然行在错处，若肯一念知非，便是成佛作祖底基本、出生死底要路、破魔网底利器也。释迦大师于外道法一一证过，只是不坐在窠臼里，将“知非便舍”四个字，从凡夫直到大圣地位。此意岂但出世法？在世法中，有失念处，只消个“知非便舍”，便做得一个净白底好人。若抱定错处，硬是不肯“知非”，纵是活佛现前，救他不得！

做工夫，不可避喧向寂，瞑目合眼，坐在鬼窟里作活计：古所谓“黑下山坐，死水里浸！”济得什么边事？直须在境缘上做得去，始是得力处。一句话头，顿在眉睫上，行里、坐里，着衣、吃饭里，迎宾、待客里，只要明这一句话头落处，一朝洗面时摸着鼻孔，原来太近，便得个省力。

做工夫，最怕认识神为佛事：或扬眉瞬目，摇头转脑。将谓有多少奇特！若把识神当事，做外道奴也不得！做工夫，正要心行处灭，切不可将心凑泊，思惟问答机缘等。洞山云：“体妙失宗，机昧终始。”便不堪共语也！若大理彻时，一一三昧从自心中流出，思惟造作，何啻霄壤也！工夫不怕做不上，做不上要做上，便是工夫。古德云：“无门，解脱之门；无意，解脱之意。”贵在体悉个入处。若做不上便打退鼓，纵百劫千生，其奈尔何？疑情发得起、放不下，便是上路。将“生死”二字贴在头上，如猛虎赶来，若不直走到家，必丧身失命！犹可住脚耶？

做工夫，只在一则公案上用心，不可一切公案上作解会：纵能解得，终是“解”非“悟”耶！《法华经》云：“是法非思量分别之所能到。”《圆觉经》云：“以思惟心测度如来圆觉境界，如将萤火热须弥山，终不能得。”洞山云：“拟将心意学玄宗，大似西行却向东！”大凡穿凿公案者，须皮下有血、识得惭愧始得！做工夫，提起话头，只是知疑情打不破，必竟无第二念，决不可向经书上引证，牵动识情；识情一动，则妄念纷驰，欲得言语道断、心行处灭，安可得乎？“道不可须臾离，可离非道也！”工夫不可须臾间断，可间断，非工夫也。真正参究人，如火烧眉毛上，又如救头然，何暇为他事动念耶？古德云：“如一人与万人敌，觌面那容眨眼看？”此语做工夫最要，不可不知！

做工夫，自己打未彻，只可办自己事，不可教人：如人未到京城，便为他人说京城中事，非但瞒人，亦自瞒耳！

做工夫，晓夕不敢自怠：如慈明大师，夜欲将睡，用引锥刺之，又云：“古人为道，不食不寝，余又何人耶？”……工夫或得轻安，或有省发，不可便为悟也。博山当时看船子和尚“没踪迹”句，一日因阅“传灯”，见赵州嘱僧云：“三千里外逢人始得！”不觉打失布袋，如放下千斤担子！自谓大悟，逮见宝方，如方木逗圆孔，始具惭愧！若悟后不见大善知识，纵得安逸，终是末了。宝方勉余偈云：“空拶空兮功莫大，有追有也德犹微。谤他迦叶安生理，得便宜处失便宜！”此是百尺竿头进步句，衲僧辈不可不审！……

做工夫，不得作道理会：但硬硬参去，始发得起疑情；若作道理会，只是干爆爆底，岂但打不彻自己事，连疑情亦发不起。如人云：“器中盛底是何物？实不是彼所指底物。”彼以非为是，便不能发疑，又不但不起疑，即以彼物为此物，以此物为彼物，如此谬解，若不开器亲见一回，则终共身而不可辨也！

做工夫，不可作“无事”会，但愤然要明此理；若作无事会，一生只是个无事人，衣线下一件大事终是不了；如人觅失物相似，若觅不着便置在无事甲里，无有觅意，纵然失物现前，亦当面错过，盖无觅物意耳！

做工夫，不可作击石火电光会：若光影门头，瞥有瞥无，济得甚事？要得亲履实践、亲见一回始得！若真真得意，如青天白日之下见亲生父母相似，世间之事更无过者。

做工夫，不得向意根下卜度：思惟卜度，使工夫不得成片，不能发起疑情。“思惟卜度”四个字，障正信，障正行，兼障道眼；学者于彼，如生家相似，乃可耳！

做工夫，不得向举起处承当：若承当，正所谓“颟顸儱侗”，与参究便不相应——直须发起疑情、打教彻，无承当处，亦无承当者，如空中楼阁，七通八达！不然，认贼为子，认奴作郎！古德云：“莫将驴鞍桥唤作阿爷下颔！”斯之谓也。

做工夫，不得求人说破：若说破，终是别人的，与自己没相干；如人问路到长安，但可指路，不可更问长安事——彼一一说明长安事，终是彼见的，非问路者亲见也。若不力行，便求人说破，亦复如是。

做工夫，不只是念公案：念来念去，有甚么交涉？念到弥勒下生时亦没交涉！何不念“阿弥陀佛”？更有利益。不但教不必念，不妨一一举起话头，如看“无”字，便就“无”上起疑情；如看“柏树子”，便就“柏树子”起疑情；如看“一归何处”，便就“一归何处”起疑情——疑情发得起，尽十方世界是一个疑团，不知有父母的身心；通身是个疑团，不知有十方世界：非内非外，滚成一团，只待彼如桶箍自爆，再见善知识，不待开口，则大事了毕，始抚掌大笑；回顾念公案，大似鹦鹉学语，亦何预哉！

做工夫，不可须臾失正念：若失了参究一念，必流入异端，往往不返。如人静坐，只喜澄澄湛湛、纯清绝点为佛事，此唤作“失正念”，堕在湛澄中；或认定一个能讲、能谭，能动、能静为佛事，此唤作“失正念”，认识神；或将妄心遏捺，令妄心不起为佛事，此唤作“失正念”，将妄心遏捺妄心，如石压草，又如剥芭蕉叶，剥一重又一重，终无了底日子；或观想身心如虚空、不起念如墙壁，此唤作“失正念”。玄沙云：“便拟心敛念、摄事归空，即是落空亡外道、魂不散死人！”总而言之，皆失正念故！

做工夫，疑情发得起，更要扑得破：若扑不破时，当确实正念，发大勇猛，“切”中更加个“切”字始得！径山云：“大丈夫汉，决欲究竟此一大事因缘，一等打破面皮，性燥竖起脊梁骨，莫顺人情，把自平昔所疑处贴在额头上，常时一似欠人百贯钱、被人追索、无物可偿，生怕被人耻辱，无急得急，无忙得忙，无大得大底一件事，方有趣向分！”

（以上所引，为“示初心做工夫警语”的节录，似为本书作者婆心、有意介绍读者以自警惕者，但似因本节篇幅所限，来能尽用；除以第一、二两段作为引语之外，只将全文浓缩，并为如下的十个条目，不仅稍嫌简略，且有遗珠之憾！鄙意以为：上录各项，对于有心参禅的读者，可谓字字珠玑，句句紧要，“能使疑情发不起处发起、病根点不破处点破”，真乃“暗路明灯”！且如“精神讲话”一般，颇能“砥砺士气”！与其东寻西找，不如附录于此，以便参考。不知当否？识者谅之！下面尚有“示疑情发不起警语”及“示疑情发得起警语”各十项，亦作如是处理；末附“示参禅偈”十首，可作为学者的座右铭。下面是本当作者所列的条目。——译者）

促使疑情成熟之法，约如下述：

（一）不虑世事。

（二）不贪静境。

（三）不为琐事所困。

（四）时时自警，如猫捕鼠。

（五）集中精神，专究公案。

（六）不于无可解释处妄求知解。

（七）不以聪明伶俐对之。

（八）不作“无事”解会。

（九）不以暂时证明为究竟。

（十）不似念佛、念咒般地念诵公案。

学者如能遵守上列警告，必可发起疑情；否则的话，不但疑情发不起，而且会走入歧路，永远不脱生死束缚，亦即永远没有证悟的可能。

做工夫，疑情发不起，便欲寻行数墨，检讨文字，广求知解，将佛祖言教一串穿却，都作一个印子印定：才举起一则公案，便作道理会去，于本参话头上不能发起疑情，逢人难问着则不喜。此是生灭心，非禅也。或随声应答、竖指擎拳、引笔疾书，偈颂开示，使人参究，亦有意味，自谓得大悟门。殊不知：疑情发不起，皆是识心使然！若肯一念知非，全身放下，见善知识求个入路则可；不然，生灭心胜，久之，则成魔着，殆不可救！

做工夫，疑情发不起，于境缘上生厌离，喜到寂静处坐去，便觉省力，便觉有意思：才遇着一些动处，心即不喜。此是生灭心，非禅也。坐久则与静境相应：冥然无知，绝对绝待。纵得禅定，疑心不动，与诸小乘何所异哉！稍过境缘，则不自在；闻声见色，则生怕怖；由怕怖故，魔得其便；由魔力故，行诸不善——一生修行，都无所益，皆是最初不善用心，不善起疑情，不肯见人，不肯信人，于静谧处强作主宰；纵遇善知识，不肯一念知非，千佛出世，其奈尔何！

做工夫，疑情发不起，将情识妄想心遏捺，令妄心不起；到无起处，则澄澄湛湛，纯清绝点，此识心根源终不能破；于澄湛绝点处，都作个工夫理会：才遇人点着痛处，如水上捺葫芦相似。此是生灭心，非禅也。盖为最初不肯参话头，起疑情，纵遏捺得身心不起，如石压草：若死得识心成断绝去，正是落空亡外道！若断灭不去，逢境缘时，即引起识心，于澄湛绝点处，便作圣解，自谓得大悟门——纵则成狂，着则成魔，于世法中诳妄无知，便起深孽，退人信心，障菩提道。

做工夫，疑情发不起，将身心器界，悉皆空去，空到无管带处，无依倚处，不见有身心，不见有世界，非内非外，总是一空，谓“空”便是“禅”，谓“空”得去便是“佛”——行也是空，坐也是空，空来空去，行、住、坐、卧，如在虚空中行。此是生灭心，非禅也。不着，则成顽空，冥然无知；着则成魔，自谓大有悟门，殊不知：与参禅总没交涉！若真是个参禅汉，发起疑情，一句话头，如倚天长剑，触其锋者，即丧身生命！若不如是，直饶得一念不起时，只唤作个“空无所知”，非究竟也。

做工夫，疑情发不起，遂将识心揣摩，把古人公案胡乱穿凿去，谓是“全提”，谓是“半提”，谓是“向上”，谓是“向下”，是“君”是“臣”，是“兼带语”，是“平实语”，自谓见解人所不及，纵一一说得道理，与古人一口吐气：此是生灭心，非禅也。殊不知：古人一语一言，如嚼棉絮团，使人吞不下、吐不出，岂肯与人生出几多解路，引起人识心耶？若疑情发得起，全身拶入去，此解路识心，不待你死去，自然怗怗地！

做工夫，疑情发不起，将身心看破，纯是假缘，其中自有一物往来，能动能静，无形无相，于六根门头放光动地：散则遍周沙界，收则不立纤尘：向这里一认认定，不肯起疑情，不肯参究，便谓了事人！此是生灭心，非禅也。殊不知：生死心不破，将此等为快意，正是弄识神；一朝眼光落地，便作不得主，随识神牵引去，随业受报去：若善业多，则生在人间天上，到四相五衰逼将来，便谓“佛法无灵验”！由此谤法，堕在地狱、饿鬼道中，出得头来，知是几多劫数！以此观之，参禅全要见人，若白作主宰，总用不着！

做工夫，疑情发不起，便认定个眼能见、耳能闻、舌能谭、与能嗅、手能执着、脚能运奔，是自己一灵真性，向这里度量，谓是悟门，逢人则瞪眼侧耳，手指脚踢，以为佛法！此是生灭心，非禅也。古人唤作“如发痫病相似”！又云：“在曲录床上弄鬼眼睛相似！”弄来弄去，弄到四大分散时，则弄不去！更有一等恶见，以此为“奇特”，递代相传；受人供养，无惭无愧；逢人问法，则大喝一声，大笑一场！殊不知：从来未曾参究，命根末断；纵行善事，都是魔业，非究竟也。

做工夫，疑情发不起，便欲做有为功行，或做解脱，或行苦行：冬不炉、夏不扇，人来乞衣，便全身脱去，甘心冻死，谓之“解脱”；人来乞食，便自己不食，甘心饿死，谓之“解脱”。更有种种，不可具说；总而论之：皆是胜心所使，诳惑无知！彼无知者，谓是“活佛”，谓是“菩萨”，尽其形命，承事供养！殊不知：佛戒中谓“恶律仪业”；虽是持戒，步步结罪！又有一等，烧身燃臂，礼佛求忏，谓之“功课”，于世法中亦是好事，参禅分中，当得什么事？古德云：“切莫向他机境上求！”谓：礼佛是机境，求忏是机境，佛法中一切好事悉机境也。不是教你不行此一切善事，但用心一处，此一切善事悉能助发，滋培善根，他日道眼忽开，烧香、扫地，皆佛法也！

做工夫，疑情发不起，便欲散诞去，便欲活泼去：逢人则自歌自舞，自欢自乐；或水边林下，吟咏笑谈；或市井街坊，横行直撞；自谓是个了事人，见善知识开丛林、立规距，或坐禅，或念佛，或行一切善事，则抚掌大笑，生轻慢心、谤渎心：自不能行道，障人行道；自不能讽经礼忏，障人讽经礼忏；自不能参禅，障人参禅；自不能开丛林，障人开丛林；自不能说法，障人说法——凡有善知识出世，设几个难问，向人天众前，多答一句，多问一句，喝一声，打一掌；善知识见彼做鬼戏相似，或不理会，他便向人道：“某善知识不会这个道理！”苦哉！苦哉！此是生灭心，久之，则摄入魔道，造无穷深孽，受魔福尽，堕无间狱！虽是善因，而招恶果，悲矣！

做工夫，疑情发不起，觉得同众人动止不便，太拘束，太烦紊，便欲向深山无人处住静去，或向一间房屋里住静去：初则硬作主宰，闭目疑心，咖趺合掌，硬硬做去，或一年、二年、一月、两月，不见下落；又有一等，坐得两三日，便坐不住：或看书，或散诞，或做偈、做诗，或闭门打睡，外现威仪，内成流俗；更有一等恶少年，不识廉耻、不信因果，潜行贪欲，逢人则恣口肆意，狂诳无知，自言“我曾见善知识来”“我得上人法来”，使无知者信受，与彼通好；或结为道友，或招为徒弟；上行下效，自不知非；不肯反省，不肯见人；妄自尊大，大妄语成！此辈名为可怜悯者！今时厌大众、求私室，宁不寒心者哉！若真正学道人，慎勿萌此念！正好向众人中参究，彼此警觉，纵不悟道，决不陷到这般田地！学者不可不警也。

（以上为“示疑情发不起警语”全文，下面是本书作者所列的条目。）

学者可能陷入的歧路：

（一）广求知解，强从公案中求其逻辑的内涵。

（二）厌喧求静，喜到寂无人处坐去。

（三）以妄遏妄，希令妄心不起。

（四）空心静坐，拟将身心器界悉皆空去。

（五）依己知解，穿凿古人公案。

（六）认有一物，出入六根门头、放光动地。

（七）妄以六识，行善行恶。

（八）欲以有为功德，妄求佛果或究竟解脱。

（九）散诞活泼，不守戒律，障自障他。

（十）妄自尊大。自不知非，不肯反省。

如上所列，总而言之，皆因疑情不切，故与公案参究的精神不相为谋。

（下面是“示疑情发得起警语”的全文。）

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，见尽大地光皎皎地，无丝毫障碍，便欲承当个事，不肯撒手，坐在法身量边，由此命根不断，于法身中似有见地，似有受用，殊不知：全是子想，古人唤作“隔身句”。既命根不断，通身是病，非禅也。到这里。直须全身拶入，承当个大事，亦不知有承当者。古德云：“悬崖撒手，自肯承当；绝后再苏，欺君不得。”若命根不断，全是生灭心；若命根断去，不知转身吐气，唤作“堕身死汉”，非究竟也。这些子，道理不难会，自是行者不肯见人：若遇着善知识，磕着痛处，当下知归；其或未然，则伏尸万里也！

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，搅浑世界，得波翻浪涌一段受用。行人躭着此受用，推不向前，约不退后，由此不得全身拶入，如贫人遇着座黄金山相似，了了明明，知得是金，不能随手得用，古人唤作“守宝汉”，通身是病，非禅也。到这里，直须不顾危亡，始得与法相应，天童所谓“普周法界浑成饭，鼻孔累垂信饱餐”！若不得“鼻孔累垂”，如坐在饭箩边饿杀，大海里渴杀，济得什么边事？所以道：“悟后直须见人。”如古德悟后见善知识，大有样子；若自承当个事，不肯遇人，抽钉拔楔，皆唤作“自欺底汉”耳！

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，看山不是山，见水不是水，尽大地逼塞塞地，无纤毫空缺处，忽生一个度量心，似障隔了面前，障隔了身心；提亦不起，扑亦不破；提起似有，放下似无；开口吐气不得；移身换步不得；恁怎么时亦不得：到这里通身是病，非禅也。殊不知：古人用心纯一，疑情发得起，看山不是山，见水不是水，不生度量心，不起别念，硬硬逼拶去，忽朝打破疑团，通身是眼，看山依旧山，见水依旧水；山河大地，从什么处得来？求纤毫悟迹，了不可得。到恁么田地，直须见人；若不见人，枯木岩前，歧路中更有歧路！到此不蹉跎，不被枯木桩绊倒者，博山与他结个同参！

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，便沉沉寂寂去，休去歇去，一念万年去，将疑情钝置法身理中，不得受用；一向死去，无回互，无管带，全被死水里浸杀，自谓之“极则”，遍身是病，非禅也。石霜会下，如此用功者极多；纵坐脱立亡，不得受用。若受得钳锤，知得痛痒；转得身，吐得气，便是人。若不知痛痒，虽会得法身旬，只饶坐断十方，有甚用处？天童所谓：“坐断十方犹点额，密移一步看飞龙！”古人大有警语为人处，大有葛藤相委悉，自是人不肯打彻，欲学善知识在人丛马踏之中、千自山、百自在，得不难乎？

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，坐到湛不摇处，净裸裸，赤洒洒，没可把，便放身去，不识转位就机，向这里强立主宰，滞在法身边：通身是病，非禅也。洞山云：“峰峦挺异，鹤不停机；灵木迢然，凤无依倚！”当知“峰峦灵木”四个字，太煞玄奥，不是干爆爆地；“不停无依”四个字，太煞活泼，不是死獦狚地。若不究到玄微处，则不知入理之深，若不到活泼处，则不识旋机之妙。道人用心，用到无可用处，正好见人，打翻漆桶，得个彻处，岂可抱愚守株，滞在一隅，甘心做笼中之鹤，退毛之凤哉！

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，面前隐隐地似有个物相似；将此“隐隐地”疑来疑去，桩定个前境，便自谓入得法身理，见得法界性：不知此等捏目所成，通身是病，非禅也。若真个入理之人，世界阔一丈，古镜阔一丈，横身当宇宙，求其根尘器界，了不可得，又将何为“身”？将何为“境”？将何为“物”？将何为“隐隐地”？云门亦指出此病，尚有多文。若明得此一种病，则下之三种病，涣然冰释矣！博山尝谓学者曰：“法身中病最多，直须大病一场，始识得病根！”假饶尽大地人参禅，未有一个不受法身病者——惟除盲聋喑哑者，不在此限。

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，见古人道：“尽大地是沙门一只眼，尽大地是自己一点灵光，尽大地在自己一点灵光里。”又引教中道：“一微尘中含无边法界真理。”便向这里领略去。不肯求进益——生不得，死不得，将此解路谓之悟门：通身是病，非禅也。殊不知：纵与理相应，若打不脱，全是理障，堕在法身边，何况被解心牵引，不能入理之深？这个猕猴子捏不死；既捏不死，又安能绝后再苏耶？当知最初发疑情，便要兴理相应；既与理相应，要得个深入；既得个深入，须向万仞岩头觔斗打将下来，摆手出漳江，始是大人用心也：不然，尽是掠虚汉，非当家种草也。

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，行、住、坐、卧，如在日色里，如在灯影里，淡淡地没滋味，全身放下，坐到水澄珠莹之际，风清月白之时，正恁么时，依、正报中都成一片境去，清清净净，伶伶俐俐，自谓之究竟，不得转身吐气，不得入00111.jpeg垂手，又不肯求人抉择，或向净白界中别生出异念，谓之悟门：通身是病，非禅也。天童所谓“清光照眼似迷家，明白转身犹堕位！”良以“清光照眼”，岂非“水澄珠莹”“月白风清”乎？明白转身，更进一步，只消“似迷”“堕位”四个字一印印定。行人到此，又作么生区处？只须有大转变，拈一茎草作丈六金身用，未为分外；不然，是钉桩摇橹，渔父栖巢，唤作“没血气汉”，打死千个、万个，有什么罪过？

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，于法身边生奇特想，见光，见华，见种种异相，便作圣解，将此殊异之事炫惑于人，自谓得大悟门；殊不知通身是病，非禅也。当知此等殊异景象，或是自己妄心凝结而成，或是魔境乘隙而入，或是帝释天人变化试现。妄心凝结者，如修净土人观想不移，忽见佛像、菩萨像等，如《十六观经》中说，悉与净土理合，非参禅要门。乘隙而入者，如《楞岩经》中五蕴空时。行人心有所著，魔即随意而现。变化试观者，如菩萨修行时，帝释化现无头鬼，无五脏鬼；无怖畏心，复现美女身；菩萨无染心，复现帝释身，礼拜云：“太山可崩，海水可竭，彼上人者，难动其心。”故云：“野人伎俩有尽，老僧不见不闻无穷。”若真参学人，纵白刃交加于前，无暇动念，何况静定中不实境相印耶？既与理相应，则心外无境，能观心、所现境，又安在什么处？

做工夫，疑情发得起，与法身理相应，觉得身心轻安，动转施为，不相留碍，此是正偏道交，四大调适，瞥尔如是，非究竟也。彼无知老便放下疑情，不肯参究，自谓得大悟门，殊不知：命根不断，纵能入理，全是识心，以识心卜度——通身是病，非禅也。为入理不深，转身太早；纵有深知，不得实用；纵得活句，正好向水边林下保养含蓄，切不可躁进，便欲为人，妄自尊大。当知：最初用心，疑情发得起、结在一团时，只待渠自己迸开，始得受用；不然，稍有理致，便放下疑情，这里定是死不去，定是打不彻，一生虚过；有参禅之名，无参禅之实。只饶入00112.jpeg垂手，不妨更近大善知识——彼善知识者，是大医王，能疗重病；是大施主，能施如意——切不可生自足想，不欲见人；当知：不肯见人，为执己见，禅中大病，无过此者！

（以上是“示疑情发得起警语”的全文，此外尚有“评古德垂示警语”及“示禅人参公案警语”多条——前者略释古人开示真意，后者为对禅徒之个别指导——因文字太繁，不便再录，读者谅之！倘有必要，不妨查寻藏经。下面是本书作者的结语。）

最后，吾人之所以终于能够达到白隐禅师所说的“大疑”，而至“看山不是山，见水不是水”的“凝聚”或“合一境界”，就从运用这种“疑情”而致，此盖由于，到此时侯，“杂多”便失去了它们的意义，而在学者心中呈现了“同一”的面貌。但这亦只是走向“看山还是山”“见水还是水”的最后大悟境界之中的一个阶段而已。如将此种大疑的凝聚状态视为究竟，便没有转身的余地，便没有顿悟的机会，对于究竟的真理便没有透入与洞视的可能，对于生死的系缚便没有割断的希望了。

### 附录：示参禅偈十首

参禅须铁汉，毋论期与限。

咬定牙齿关，只教大事办！

猛火热油铛，虚空都煮烂。

忽朝扑转过，放下千斤担！

参禅莫论久，不与尘缘偶。

剔起两茎眉，虚空颠倒走！

须弥碾成末，当下追本有。

生铁金汁流，始免从前咎！

参禅莫莽卤，行谊要稽古。

一条弦直心，不遭歧路苦！

拶碎黄龙关，拈却云门普。

这个破落僧，从来不出户！

参禅没主宰，只要心不改。

万汇及尘劳，旋坌谁偢倸？

坚硬可擎天，勇决堪抒海。

虽然未彻头，管取前程在！

参禅须审细，莫把工程计。

有条便扳条，无条即扳例。

不亲佛与祖，管甚经和偈？

都来一口吞，心空始及第！

参禅发正信，信正魔宫震！

片雪入红炉，赤身游白刃！

只寻活路上，莫教死水浸！

大散关忽开，倒跨毗卢印！

参禅休把玩，倏忽时光换！

至理及玄奥，秦时镀铄钻！

咄哉丈夫心，着手还自判！

百年能几何，莫待临行乱！

参禅无巧拙，一念贵超越。

识得指上影，直探天边月！

劈开胸见心，刮去毛有血。

分明举似君，不会向谁说！

参禅须趁早，莫待年纪老。

耳聩眼朦胧，朝在夕难保！

生平最乐事，到此都潦倒。

佛法本无多，只要今时了！

参禅莫治妄，治妄仍成障。

譬欲得华鲸，管甚波涛漾！

至体绝纤尘，妄心是何状？

谨白参禅者，斯门真可尚！



## 第二部分

从前一节可以看出，公案对禅语的作用不可小觑。然而，禅学中还有一种广受认同的禅悟方式——念佛法门。作为禅学的两大参悟与修行路线，公案参究与念佛存在哪些不同？又有什么联系？它们是相辅相成还是互不融合？下面将详细对比分析。

### 一、公案的参究与念佛

现在，我们应该看看公案参究与念佛法门之间的关系如何了。中国佛教一直沿着参禅与念佛这两条路线发展，因此，如今要谈到它们之间的关系，无异就是要一窥佛徒生活的根本心理事实，不仅如此，同时亦正如我所认为的一样，也是一窥一切宗教生活的内在事实。

在使公案受到机械化处理的各种情况中，我们不妨一述的是念佛法门流行于元代和明代的情形。所谓“念佛”，直译的意思就是“系念于佛”（to think of the Buddha），而其要点则在念诵“阿弥陀佛”的名号。

纵观历史，追本溯源，我们可以说念佛这个法门与起于印度佛教的初期。在中国，就如今昕可得而知之者言之，第一个念佛团体是庐山慧远（寂于416）所领导的白莲社（the White Lotus Society）。历代佛教的逐渐民主化，使得念佛法门传播了整个中国，与比较贵族化的禅宗并驾齐驱。从表面看来，念佛与参禅这两个法门正好相反，此盖由于禅家绝不仰赖自己以外的任何他人，而念佛的人则以佛陀为唯一的倚靠。但是，我们只要将念佛法门做一个分析，即可看出，在净上信徒所修的持诵佛号当中，亦有某种东西，与禅门行者所修的举起话头（参究公案），颇为相当。而参禅与念佛，以及念佛与参禅之间之所以有互相接近或彼此融通的可能，就是由于具有此种共同的心理基础。

念佛这个法门，起初原非机械的方法；先是系念于佛，而后始有称名的方式出现，只是，正如其他任何事情一样，先是内容决定形式，后来变成形式决定内容了，这也就是说；顺序倒转过来了。信者称佛号，虽不一定会想到佛的本身、他的盛德、他的本愿，但当他反复称颂佛名时，即可在他心中唤起与佛有关的一切记忆和形象。如此，虽不一定会意识到此点，但正因如此更能专注地系念于佛了。如此，则以机械方式开始的称名念佛，如今却转向了意想不到的一个方面。

如此引进的此种新的心理，到了元末，便开始影响到了参禅的学者，因而引起了若干禅师的坚决反对。因为，他们看到了一个危机：公案的参究一变而成佛名的念诵，禅的固有精神和参禅的道理都要遭受破坏了。

即使到了十五世纪，念佛法门变得非常普遍，乃至侵入了禅院之时，仍然有些禅师抗拒这种法门，劝告他们的弟子参究念佛或称颂佛号的究竟是“谁”。例如，毒峰季善（大概寂于十五世纪之末）就曾说过：

……切切以了生死大事为己重任，抖擞精神，看“这念佛底是谁？”要在这“谁”字上着到，深下疑情，疑“这念佛底是‘谁’？”[[67]](#_67_4)……

楚山绍琦（1404～1473）在给他的一名弟子的信中写道：

夫“念佛”者，当知“佛”即是“心”。未审“心”是何物，须要看这一念佛心，从“何处”念起。复又要看破这看的人毕竟是“谁”？这里有个入处，便知祖师道：“不是心，不是佛，不是物。”是个什么……

这就是禅师们在处理念佛与参禅之间的关系时所用的办法：假如我们要证入禅悟经验的话，就必须保持不断参究的疑情。下面所引元、明两代禅师们的言句，可使我们看出十四、十五世纪思想界的风尚如何。出现于十四世纪初期的天如惟则禅师，是元代的一位重要角色，而毫无疑问的是，他那时代的念佛运动不但十分热烈，而且侵入了禅的领域。对于此种情形，他当然不能等闲视之，因此，他将参禅与念佛之间的差异，以及两者如何无法调和的情形做了一个明白的说明。他在他的“语录”卷二里面写道：

……又有在家、出家诸佛子念佛修净者，自疑念佛与参禅不同。盖不知参禅念佛不同而同也——参禅为了生死，念佛亦为了生死；参禅者，直指人心，见性成佛；念佛者，达惟心净土，见本性弥陀。既曰“本性弥陀”“惟心净土”，岂有不同哉！经云：“譬如大城，外有四门。随方来者，非止一路。”盖以入门虽异，到城则同参禅、念佛者，亦各随其根器所宜而已，岂有异哉！

然而，念佛之中，亦有灵验、不灵验者。何以故？但以口念而心不念者，不灵验也；口与心声声相应，心与佛步步不离者，有灵验也。如今有一种人，手掐数珠，口称佛号，一个妄想狂心东走西走，这个是口念而心不念者，徒费精神，于事何益？其若以心忆佛，以心念佛，虽然口不出声，却是真念佛也。

岂不见经中道：“十方如来，怜念众生，如母忆子。”众生堕在生死海中，如儿子流落他乡外国；佛如慈母，常忆念之：虽不开口向人说其亿念，而其亿念之心自然切切无间断也。予若忆念其母，与母同心，则母子相见有日矣！

是故又云：“若众生心忆佛、念佛，现前、当来必定见佛。”现前者，现世也；当来者，来世也。果能如是忆佛、念佛，敢保现世必定见佛也。既曰“现前见佛”，则与“参禅悟道”何所异哉！

幻住和尚有云：“参禅只为明生死，念佛惟图了死生：但向一边挨得入，两条门路不多争。”门路虽不多争，却不许互相兼带：参禅者，单单只是参禅；念佛者，单单只是念佛——若是话分两个，彼此都无成就。古人有个喻子云：“譬如脚踏两只船，这边那边都不着；两边不着尚无妨，照顾和身都陷却！”记取！记取！勉之！勉之！

……念佛者只是靠取“阿弥陀佛”四字话头，别无他说。若是初心参禅者，恐未有下手处，未有趣向处。然此亦无他说，只是汝诸人各各有个本来面目不曾认得。这个本来面目，直下与诸佛同体。你十二时中语、默、动、静，行、住、坐、卧，莫不敢他恩力，但于此密密体认，即此便是下手处，即此便是趣向处也。便须直下家当，切忌等闲错过！

最早将念佛观念引入禅门之中的禅师之一，是永明廷寿（寂于975）。他令禅门行者重视念佛法门，极为认真，以至提出“有禅（参禅）无净土（念佛），十人九蹉路；有禅有净土，犹如带角虎”等所谓的“四料简”来。永明此语的意义究何所指，不易明了，因为，他虽如此强调，却没有将修持的方法告诉我们。这也就是说，参禅与念佛如何同时进行呢？是参禅开悟之后念佛，还是念佛成就之后参禅呢？他却没有说个清楚，因此，我们除非将这个实践的问题求得一个确实的解决，否则的话，就不能随便批驳或拥护他的说法。

我们只能这样说，念佛这个法门，早在十世纪之初就在禅门信徒之间展开了，而身为中国伟大融会家之一的永明延寿，则尝试将佛教各宗纳入他的禅学体系之中，而使念佛法门汇入其间，当然是再自然不过的事情。除此之外，禅之所以不得不听听念佛法门，尚有另一个重大的原因：禅的本身实在太玄了，哲学的意味实在太浓了（虽然，这里所谓的“玄”或“哲学”并非指通常的意义而言），以致完全无视情感生活的一面。禅以悟为则，可以说太耽迷于悟了，以致往往显得过于干枯，以致对人类的无知，对人生的痛苦，乃至对罪恶多端的人世，流不出一滴不得不流的眼泪来。禅就因为如此才不对极乐净土抱持任何希望，而这却是念佛行人十分向往的地方。永明所说禅净必须双修，莫非就是指的此点？下面所录，出于十五世纪之初的空谷景隆，似乎指出了此点——至少是一部分。他说：

执守参禅（者），提个话头，自谓守静工夫，更无别事；念佛往生，寅夕礼诵，皆所不行。此谓“有禅无净土”也。此等参禅，亦非正义；是为守死话头，不异土、木、瓦、石。坐此病者，十有八九，莫之能救！

禅是活意，如水上葫芦，捺着便转，活泼泼地！故云：参祖师活意，不参死句。如此参禅，不轻念佛往生之道；寅夕礼诵，亦所遵行；左之右之，无不是道——雪峰作典座，杨岐作监寺，籍身劳动，内力参禅。永明参韶国师之禅，大弘念佛之道，所谓内圆而外方；内秘菩萨行，外现是声闻。此所谓“有禅有净土”也……[[68]](#_68_4)

这种解释不免有些勉强，只是，当时的念佛法门在不息地挖掘禅家的屋基，却是一个不可否认的事实。由此，我们不久将在下面看出，念佛的心理之中会有一个因素，很容易与公案参究的机械面结成同盟。尽管空谷景隆对于念佛法门抱持上述的态度，视之为“声闻”的修法，但他却进一步认为，就实践真正的佛徒生活而言，念佛与参禅一样有效。

空谷在给另一名弟子的信中（此信显然系为答复念佛问题而写），劝告对方，只是念佛，对于心灵不必抱着一种哲理追究的态度；这也就是说，不必去起疑情。念佛的要点在于：要有信心，只管默然地去念，不必为世间尘劳之事烦心。他说：

念佛一门捷径，修行之要也。识破此身不实，世间虚妄，是生死之根；惟净土可归，念佛可恃。

紧念、慢念，高声、低声，总无拘碍；但令身心闲淡，默念不忘；静、闹、闲、忙，一而无二。忽然触境遇缘，打着转身一句，始知寂光净土不离此处，阿弥陀佛不越自心！

虽然如是，若仍将心求悟，反成障碍；佛性是自然之物，不属心思、意解。若见恁么说，你便执个“无心”，又成大病！

但以信心为本，一切杂念，都不随之。如是行去，纵然不悟，殁后亦生净土；阶级进行，无有退转。

优昙和尚命提云：“念佛者是谁？”或云：“那个是我本性弥陀？”谓是“摄心念佛”（或）“参究念佛”。汝今不必用此等法，只用平常念去。

空谷教人如此念佛而不必以强烈的疑情做后盾，为机械的持名法门开了方便之门。这便是使得白隐师徒激烈反对十四世纪以后某些中国禅师的原因。

《皇明名僧辑略》《禅关策进》等许多著述的作者，以及受白隐激烈攻击的灵栖袾宏，在空谷景隆的传记后面评述云：“诸师多教人参‘念佛是谁’，惟师云：‘不必用此等法’。随病制方，逗机施教，二各有旨，不必是此非彼。”[[69]](#_69_4)

得到空谷和云栖等禅师支持的这种称名法门，系以若干心理的事实为其建立的基础，因此，这个问题最好是从念佛的观点而非禅家的立场加以探究。下面，就让我们看看念佛法门所指的真意吧。

### 二、念佛与称名

所谓“念佛”（Nembutsu or nien-fo or buddhānusmriti），直译的意思是“系念于佛”或“想念佛陀”，被视为“六念处”（一、“念佛”；二、“念法”；三、“念僧”；四、“念戒”；五、“念施”；六、“念天”）之一，又为“五停心观”（修五种观法以停止五种过失之心也：一、“不净观”，观境界不净之相，为停止贪欲之法；二、“慈悲观”，向一切有情观可怜之相，为停止恚之法；三、“因缘观”，观十二因缘三世相续之理，为停止愚痴之法；四，“界分别观”，向诸法而分别六界或十八界，为停止我见之法；五、“数息观”，计呼吸数以停止散乱心之法）之一。笔者未能查出这到底是怎么回事，只知第四观（亦即界分别观），到了智者大师的《法华玄义》中，便被“念佛观”或“观佛观”取代了，据说，观佛之相好能治一切烦恼云。据天台宗智者的一部作品（《释禅波罗蜜次第法门》）表示，此种观法可以消除心灵上的暗昧、思想上的邪恶，以及肉体上的疾苦。

对于佛教徒而言，观想他们的导师，乃是一件非常自然的事情，因为，他的伟大人格感动他们，从某一方面来说，比之他的教义更为深切。当他们追求真理感到不得力时，或者，当他们的心灵受到种种世间诱惑而感到混乱时，强化精神勇气的最佳办法，莫如想念他们的导师。念佛法门起初纯粹是一种精神上的修持，但当名号的神秘力量以更大的感应激扬印度佛徒的宗教想象时，亿念具有盛德的佛陀的念佛法门便让位于称他圣名的称名法门了。正如一位哲学家曾经说过的一样：勿究神名，神即名也。名称跟实质一样有用；有时候，名称比它所代表的那个东西更为有效，因为，我们一旦知道了那个东西的名称，即可驱使鬼神为我们服役。每一种宗教，从有史以来，悉皆如此。阿弥陀佛开悟成佛时，希望他的名号（nāmadheya）传遍大千世界，以使凡闻他的名号者悉皆得救。[[70]](#_70_4)

但是，此经[[71]](#_71_4)尚未述及专门称名的修法。有关的语句有：daśabhiś cittot-pādaparivar- taih[[72]](#_72_4)，为梵本第十九愿，意思是“十次忆念（净土）”；prasannacittā mām anusmareych[[73]](#_73_4)，为梵本第十八愿，意思是“以净念，忆念于我”；或者：antaśa ekacittotpādam api adhy-āśayena prasādasahagatena cittam utāpdayanti[[74]](#_74_4)，意思是“（一切众生）以虔诚清净心念，乃至只起一念”。此中Cittotpāda或anusmriti——“念（佛）”字，与“称名”或“唱名”并非一事。

早于公元二世纪即由后汉支娄迦谶（Lokaraksha）译为中文的《般舟三味经》（The Pra- tyutpanna—Samādhi-Sūtra），也提到西方阿弥陀佛，故而亦被视为净土宗的权威经典之一，其中述及阿弥陀佛的地方有云：“菩萨闻佛名字，欲得见者，常念其方，即得见之。”这里所用的一个术语是“念”字，而不是“称”或“唱”字。佛一旦成了观想的一个对象，不论观者属于大乘、小乘、禅宗或是净土宗，都会被观想作为一个人物，不仅可有有形的显示，而且可有精神的感通。

但是，《观无量寿佛经》却教行者念“南无（顶礼、归依）阿弥陀佛”；因为，行者只要称念此佛名号，五百亿劫生死重罪即得消除。又，垂死之人如因病苦剧烈而不能忆念此佛时，只要称念无量寿佛名号即可。《小无量寿经》或《无量寿经》说，一心忆念无量寿如来圣名，临终时至可得一心不乱，安然往生。

龙树菩萨在他所造的《十地经释论》（Commentary on the Daśabhūmika）第五章“易行道”中，依照此等经典所开的指示表示：学者如欲疾入不退转地，应以至诚恭敬之心持诵佛名。尽管“持”与“称”或“呼”的字意略有不同，但实际说来，至心持名就是以口默念或朗诵佛名。祈愿的重心由忆念转向称呼，乃是一种自然的历程。

道绰[[75]](#_75_4)在其所著的《安乐集》中引用一部经典（《大集月藏经》，为净土学说的主要出处之一）的大意说：一切诸佛悉以如下四法救度众生：一、以口说法，如十二部经之所记述；二、示以相好，如三十二殊胜之相，八十二种随形之好；三、运用神通变化及以道力；四、运用名号，众生只要系心称念，即可消除种种障碍而得生于佛前。

接着，遗绰补充说道：“计今时众生，即当去佛后第四五百年，正是忏悔、修福、称佛名号时者，若一念称阿弥陀佛，即能除却八十亿劫生死之罪。一念既尔，况修常念？即是恒忏悔人也。”所有一切追随他的信徒，悉皆争先恐后地接受他的这种敬示，而“念佛”与“称名”于焉成了一种东西。

实际说来，称颂佛号，较之系念佛德相好，不但内容更为丰富，而且更有效果。名号代表佛所具有的一切。所谓系念，意指将佛的形象悬于心中，故而颇易引起种种视像上的幻觉。称名的心灵作用，则较倾向于知性的活动，故所得心境自然有别。

在此，我们不妨将称呼佛名的方法分为两种。这也就是说，行者称颂佛名，对其崇拜的对象可有两种不同的态度。一种是带着“圣名即神明”或作为一种法力的意念称颂。在此，名号的本身即被视为能行奇迹的神秘力量。譬如，“法华经观世音菩萨普门品第二十五”说到恭敬礼拜观世音菩萨时有云：

若有百千万亿众生，为求金银、琉璃、砗砾、玛瑙、珊瑚、琥珀、真珠等宝，入于大海。假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼国。其中若有，乃至一人称观世音菩萨名者，是诸人等皆得解脱罗利之难，以是因缘，名观世音。

又如

若三千大千国土满中怨贼。有一商主，将诸商人，赍持重宝，经过险路。其中一人，作是唱言：“诸善男子，勿得恐怖。汝等应当一心称观世音菩萨名号：是菩萨能以无畏施于众生；汝等若称名者，于此怨贼，当得解脱。”众商人闻，俱发声言：“南无观世音菩萨！”称其名故，即得解脱……

皆属此例。

就上举诸例而言，观世音菩萨的名字，不但对于怨贼具有不可思议的法力，就是对于吾人本身的贪欲、瞋恚、愚痴等等恶德，亦有消除之力。不仅如此，它还可以更进一步使行者求得欲求的福慧。这一品的偈子，将观世音菩萨的功德和神力做了一番数述和赞叹之后表示，行者只要常常系念他，亦即只要时常念诵他的名号，即得有求必应。因此之故，真宗（日本净土宗）学者，由此菩萨名号具有不可思议的法力，对于阿弥陀佛的徵妙救度神力，究竟出自他的圣名还是出于他的誓愿，发生一次热烈的争论，当是十分自然的事情。

信徒对于称名或念佛所持的另一种态度，以十四世纪时的一位元代禅师——天如惟则——为其代表。他在他所著的《净土或问》里面说道：

念佛者，或专缘三十二相，系心得定，开目闭目，常得见佛。或但专称名号，执持不散，亦于现身而得见佛。此间现见，多是称佛名号为上。称佛之法，必须制心，不令散乱，念念相续，系缘佛号；口中声声唤“阿弥陀佛”，以心缘历，字字分明。称佛名时，无管多少，并须一心一意，心口相续。如此方得一念灭却八十亿劫生死之罪；若不然看，灭罪良难……

在前一个例子中，名号本身被认为有一种不可思议的神力，尤其是对人间事而言，可以说是一种具有法力的妙方。当阿弥陀佛顾他的名号传遍整个宇宙之际，他岂不是希望它成为一种吉祥的护符？或者，岂不是希望它成为一种精神上的力量？这也就是说，岂不是希望它象征人类生活中需要的一种东西，以使众生听到他的名字，就想起他的功德，因而激使听者效法于他？很可能的是，他曾想到后者。众生一旦称颂他的名号之后，名号所代表的一切便在称颂者的心中唤起了；不仅如此，到了最后，连他自己的心灵也因此揭开了至深的源头，展露了即是名号本体的最内真理，亦即阿弥陀佛的自身。

在后一个例子中，名号不一定为了指陈所要暗示的事物而发，而是为了发出如此预定的某种心理功用而发。到了此时，佛号甚至可以机械的方式反复称颂，而不必作为一种客观的实体提示持名者本人了。这正是公案参究史中后来实际所见的现象。下面所引，在现代日本临济禅开山祖师白隐指导之下，在一位贪婪的老人心中所发生的情形，可为我所说的，由称颂佛名导致的心理功用，提供一个良好的释例。

白隐有无数的在家信徒，其中有一位居士，为自己那位贪钱的老父颇为担忧，生怕他为了赚钱而不肯同心向佛。他请求白隐帮忙，想个办法使他的父亲将心念从金钱方面移开。白隐提出了这样一个办法：要那位贪心的老先生念佛——每念一次，可得一个铜元；每天念一百次，可得一百个铜元。

这位老人认为这是世间赚零用钱最简便、最容易的办法，于是他每天念佛，每天都到白隐那里去拿钱，因为他对赚钱这事绝不含糊，当然是念的次数越多越好了。但才隔了不久，他就不到白隐那里去领钱了。为什么呢？白隐要他的儿子去看个究竟。结果发现，他的父亲已对念佛念入了神，以致忘了记下称念的次数。这正是白隐一直期待的事情。他要这位居士暂时不要管他的父亲，静观他的发展情形。结果，不到一个星期的时间，这位老先生终于神采奕奕地拜访了白隐禅师，白隐一见便知他已有了某种快活的精神体验。毫无疑问，他已有了某种程度的省悟了。

如此机械地反复念佛。亦即虽颇单调，但有韵律地诵念佛名，“南—无—阿—弥—陀—佛，南—无—阿—弥—陀—佛……”翻来覆去，一天反复若千万次，可使念者产生一种能够消除一切杂念的心境。这种心境，也许与催眠状态颇为相似，但与后者相较，有一个根本的差别，就是：由念佛产生的境界，是对实相的本身所作的一种极为重要的透入，故而对于当事人的精神生活具有一种极为持久而又有益的效应。催眠的出神状态之中则无此种法益可言，因为那是一种病态的心境，故而也就没有永久性价值的善果可说了。

至于参禅与念佛之间的差别，正如已经反复指出的一样，在于前者的当中有着一个追究的疑情，而后者的里面则无此种知性的要素。

### 三、称名的价值

佛陀圆寂之后，弟子的最大愿望，便是希望能够与他重逢。他们无法使自己相信，像佛陀这样的一位伟大人物会完全从他们之间消逝而去。他留在他们心中的印象实在太深太深了，自然不会很快、很容易抹除得了。这是任何伟大心灵都会给人留下的一种印象。我们都不愿承认他的形体之死亡，就是构成他、属于他的一切的终结；我们宁愿相信他仍活在我们当中——当然不是以过去那种在世的样子，而是以某种方式，或许是以我们称之为精神或灵的方式，活在我们心中。既作如是观了，我们就会相信我们会在某种时候、某种地方见到他了。

佛教徒对于佛陀如此，基督徒对于基督亦然。不过曾经活在佛陀身边的弟子，不但都是受过各种三昩训练的学者，而且可说是实用心理学的合格导师。因此结果便是《观经》（Kwangyo）或《般舟三昩经》（Hanjusammai）的出现，详示亲晤佛陀或诸佛的方法。首先须对这位过去的导师发起一种热切的想念之心，生起一种恳切的重见之情；其次便是脚踏实地依法修行，以使想念之事得到体现——此乃此事的当然程序。

此种体现方法随着时代的发展，似乎演变成了两种不同的途径：一为唯名主义，一为唯心主义[[76]](#_76_4)。值得在此一提的是，这两种倾向都可在叫做《文殊师利所说般若经》[[77]](#_77_4)（Sapta-śatikā-prajñā- pāramitā Sūtraz）的同一部经中找到出处。此经属于大藏经的“般若部”，被视为最早的大乘经典之一，于耶纪503年，由梁朝扶南国的曼陀罗仙（Man-t‘o-lo-hsein of Fu-nan-Kuo）译为中文。此经里面含有般若哲学的精义，但使我们感到讶异的地方是：唯名与唯心这两种显然互相矛盾的思想倾向，却在此处所举的经中并行不悖。我怀疑与唯名主义思潮有关的章节系后来插入；净土教义的解释者们对于此种倾向做有颇多的阐述。且不论如何，观想的方法到了此经之中，通常都被佛性的理想化取代了，因为，此乃所有一切般若经文的典型风格。

在这部经中，“文殊师利”一开头就表示要观佛的真实面目，他对佛说：

“如是世尊，我实来此欲见如来。何以故？我乐正观，利益众生。我观如来如如相，不异相；不动相，不作相；无生相，无灭相；不有相，不无相；不在方，不离方；非三世，非不三世；非二相，非不二相；非垢相，非净相。以如是等正观如来，利益众生。”

（佛告文殊师利）“若能如是见于如来，心无所取，亦无不取，非积聚，非不积聚。”……

（尔时文殊师利语舍利弗言）“虽为一切众生发大庄严，（菩萨）心恒不见有众生相；为一切众生发大庄严，而众生界亦不增不减。假使一佛住世，若一劫，若过一劫，如此一佛世界，复有无量无边恒河沙诸佛，如是一一佛，若一劫，若过一劫，昼夜说法，心不暂息，各各度于无量恒河沙众生，皆入涅槃，而众生界亦不增不减，乃至十方诸佛世界，亦复如是……”

在较曼陀罗仙所译略迟数年出现的僧伽婆罗的译本中，我们可以读到如下的句子：

尔时世尊告文殊师利：“汝今真实见如来乎？”

文殊师利白佛言：“世尊，如来法身，本不可见。我为众生，故来见佛。佛法身者，不可思议，无形无相，非有非无，非见非不见；如如实际，不去不来，非无非非无，非处非非处；非一非二，非净非垢，不生不灭，我见如来亦复如是。”……

尔时世尊出大人相肉髻光明，殊特希有，不可称说……

文殊师利白佛言：“此光明者，是般若婆罗蜜；般若波罗蜜者，是如来；如来者，是一切众生。世尊，我如是修般若波罗蜜。”

此种“般若波罗蜜”，在曼陀罗仙的译本中被形容为：“无边，无际；无名，无相；非思量，无归依，无洲渚；无犯，无福，无晦，无明；如法界，无有分齐，亦无限数……”

表现在这里的思想，与般若哲学所通有的特色完全一致。佛在此处，被一连串高度抽象的术语和否定的词语加以描述。虽然，佛这个意念并未超过名号（adhivacana）的限城，但他却也并不只是名字（nāmadheya）而已。实在说来，不论你用多少否定词加以描述，都不能使人抓住佛性的如如，当然，这并不是说，佛，或与之相同的什么，般若波罗蜜或最高的悟境，能够仅以称名的办法体会得到。设使能够办到的话，此种称颂佛号的法门，就得从另一种观点加以考量了；这也就是说，那就不用抽象的否定意义，而由称名本身发起的心理功用加以说明了。下面，且让我们看看，对于以称名的办法求得最高悟境的问题。文殊师利进一步说了一些什么。

在《文殊所说般若经》（曼陀罗仙译本）的下半部中，谈到了一种名为“一行”[[78]](#_78_4)的三昧，学者修此三昧，不但可以证得最高悟境，同时亦可见到过去、现在和未来诸佛。下面是曼陀罗仙所译的这一节文字：

佛言：“……复有一行三昧，若善男子、善女人修是三昧者，亦速得阿耨多罗三藐三菩提。”

文殊师利言：“世尊，云何名‘一行三昧’？”

佛言：“法界一相，系缘法界，是名‘一行三昧’。若善男子，善女人，欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然后能入一行三昧，如法界缘，不退不坏，不思议。无碍无相。

“善男子，善女人，欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随佛方所，端身正向。能于是一佛念念相续，即是念中能见过去、现在、未来诸佛。”[[79]](#_79_4)

在曼陀罗仙的译本中，般若哲学的本身，与以一心持名的办法观佛的法门，作了一种奇异的混合。玄奘的译本中述及了与持名相关的观佛相好，与前一译本的理念不无矛盾之处，因为，前一译本强调持名而未提到观佛相好的问题，而它却承诺行者，不但可以见到他们持名的一佛，而且可以见到过去、现在以及未来三世一切诸佛。而这便是净土信徒在他们的教理中所特别重视的一点；这也就是说，此经偏重名号或唯名的念诵甚于思惟或观想的方法。

《般舟三昧经》[[80]](#_80_4)亦复如此，观想的法门亦与唯名主义的思想倾向做了相当的混合。在这部经中，对跋陀和菩萨所讲的主题，是如何进入一种名为“般舟”的三昧境界，以使三世十方一切诸佛悉立其前，答复行者可能要问的任何问题。行者必须具备的条件有：

一、对佛须有绝对信心；二、必须竭尽最大的精神能力；三、对法须有透彻的认识；四、必须恒常与善友善知识为伴。（“一者，所信无有能坏者；二者，精进无有能逮者；三者，所入智慧无有能及者；四者，常与善师从事。”）待到这些条件完备之后，此种三昩不久即可成熟，当此之时，第一，由有佛力加被故；第二，由有此种三昧力故；第三，由有累积功德力故，所有一切诸佛即可现在行者之前，犹如影像映于镜中一般。

首先，学者听闻阿弥陀佛的名号和他的极乐国土，而后在一心称念他的名号时观想他的相好和光明，例如三十二大人相，八十种随形好，以及他的种种光明殊胜之处。

这种修持一旦达到成熟阶段，学者心中的污垢即形荡除，而此心镜亦愈来愈为清净，乃至能够使佛反映其中，而到达心佛不二的阶段，如心见心或如佛见佛，虽见而不自知，更不知有此种自我合一的境地。如此知而不知，便是涅槃。其间若有一丝心念扰动，此种合一的天平便失去平稳，而一个无明的世界便由此展开。

严格地说，此经是否像净土信徒所想的那样重视名号和持名，颇有疑问。就吾人所知者而言，观想佛的相好与系念他的名号，具有同样重要的意义。诚然，如果没有名称，我们的心灵便无法体会任何东西；纵然实有某种东西客观地存在世间，如果尚无名字可称的话，对于我们便非实在。一个东西一旦有了名称，它与其他东西之间的关系即可划清，而它的价值亦可因此得到充分地呈现。阿弥陀佛亦然，设使我们不能以名字称呼他，他便不存在了；因此，我们不妨说：命名或称名就是创造。但是，从另一方面来说，单是称名并不见得那么有效——当这个名字的背后有一个相当的实体之时。只是称“水”这个名字，并不能止渴；观想水的形相而在心上现出一幅泉水的图画时，心理上便可产生比较真实的效应；但是，只有在真水现前并加饮用时，我们的热渴才能得到实际的消除。

单是运用意志力和想象力，虽可使此种心灵的图画达到最大的强度，但是，不用说，人的力量总是有限的。这个限度一旦达到之后，如欲有所突破，只有借助十方诸佛的加被之力，始可办到。因此之故，佛号，系念成观想，以及体现，在净土教说的体系中，就成了重要剧目的自然顺序了。

善导（殁于681）以他那种虔信主义的综合手法，将此种观想的法门，唯名的态度，以及往生净土的理想，糅合而成一种思想体系，运用念佛的办法，亦即以一心持诵阿弥陀佛名号为手段，使其产生实际的效用。到他之后，观想的办法逐渐失去了它的势力，而唯名主义便统治了整个净土宗。在中国，公案的参究，大概就在这种唯名主义盛行的时候逐渐得势，但在日本，净土宗之建立成为一个独立宗派，却大大地助长了念佛（亦即口念）法门的势力。

此种重点的转移——从唯心主义到唯名主义，从一心系念到口头称念——也许可从下引《安乐集》中的两节文字中见出朕兆，因为它的作者道绰在答复如何念佛的时候曾经说过：

譬如有人，于空旷迥处，值遇怒贼，拔刀奋勇，直来欲杀。此人径走，视渡一河，未及到河，即作此念：“我至河岸，为脱衣渡？为着衣浮？若脱衣渡，唯恐无暇；若着衣浮，复畏首领难全！”尔时但有一心，作渡河方便，无余心想闲杂。行者亦尔，念阿弥陀佛时，亦如彼人念渡：念念相次，无余心想闲杂——或念佛法身，或念佛神力，或念佛智慧，或念佛毫相，或念佛相好，或念佛本愿，称名亦尔——但能专至，相绩不断，定生佛前。

在上述紧急情况之下，行者心中是否有足够的空闲去做任何思念，颇为可疑。他所能够办到的一切，只有称呼佛名一途，何以故？因为他根本没有心理的时间供他去系念佛的功德，佛的神力，或佛的相好。就此而言，这种“念佛”（亦即“系念阿弥陀佛”）不得不只是“称名”（亦即“称念或称呼阿弥陀佛的名号”）。因为，在他称念亦即持诵佛名的当口，他必须全神贯注不可，而这便是他所能存心办到的一点，除此之外，他的意识域中便不可能间杂其他任何念头。

善导在他为《观经》（The Sūtra of Meditations）所作的注疏中，曾将念佛法门分为“正念”与“杂念”两种。所谓“正念”，就是一心系念阿弥陀佛的名号。此处所说的“系念佛号”，除了特别称颂佛号之外，所谓的“系念”，便无意义可言，或说之不通。这种念法，只有在发动神经和肌肉配合心灵表象一起动作之时，才有效用。实在说来，任何念法，不论高声、低声，如果没有肌肉的配合——不论多么轻微——是否能够办到，颇成疑问。

除了这个心理上的事实之外，净土宗的哲人还提出了如下的一种学理：名号（nāmadheya）是一切佛德的宝藏，这也就是说，名号的里面含藏着阿弥陀佛所具备的一切内在成就和性德，例如“四智”“三身”“十力”“四无畏”，如此等等；所有这些，加上一切外在的神通作用和能力，包括他的殊胜相好，他的善说法要，他的放光照耀，他的度世大行，如此等等，莫不悉皆含于阿弥陀佛的名号之内[[81]](#_81_4)。由此可知，正如我们将要看出的一样，心理与哲理已经结合起来，而将念佛教理的整个重点全部集中于称颂佛名的上面了。

身为日本净土宗前驱之一的源信（942～1017），在其所撰的《往生要集》卷二中提出了如下问题：“念佛三昧，为唯心念？为亦口唱？”答案引用智者大师的《摩诃止观》[[82]](#_82_4)第二云：“或唱、念俱运，或先念后唱，或先唱后念，唱、念相继，无休息时；声声念念，唯在阿弥陀。”[[83]](#_83_4)由此可见，口念尚未发展到十分明显的地步。

法然上人（1133～1212）依照善导之教，强调念佛法门——亦即称佛名号之法。此种法门，被视为净土宗中最吃紧的修持方法——假如学者发愿往生阿弥陀佛极乐国土的话。赞佛功德，献供，礼拜，读经，观想——所有这些，并不轻视，惟主要的功夫用在称名上面。不论行、住、坐、卧，只要至心持名，令声不绝，不久之后，阿弥陀佛即来接引，至其极乐国土。此盖由于，据净土宗中诸大师说，这与经教完全相符，这也就是说，与阿弥陀佛的本愿完全一致。

为了印证此种观点，法然再度引用善导的说法，因为，善导曾经表示，念佛一门，比其他任何修法都较易行，易有成就。对于为何抛开观想而重一心称名这个问题，答案则是：“乃由众生障重，境细心粗，识扬神飞，观难成就也。是以大圣悲悯，直劝专称名字。正由称名易故，相续即生（往生阿弥陀佛国土）。”

接着，法然表示，念佛即是称名，二而不二；系念弥陀，即是称其名号，反之亦然。由此可见，“念佛”（nembutsu）已与“称名”（shōmyō）完全化为一体了；观想已经变成称颂了。可以名为佛教唯名主义的哲学，已经占据了净土信徒的心灵，因为他们如今已在完全超于概念范围的某种东西当中体会到名称的意义了。笔者这里的目标是探究此种口头念佛的心理意义，看看它与禅者所修的公案参究之间究有什么样的关系。

### 四、称名的心理与公案参究的关系

虽然念佛法门已经口头化了，但另一方面，法然及其净土宗的先辈们，却也没有忘了强调信心的重要性与必要性。毫无疑问，观想拥有一切美德并有三十二相的佛，非有极大的专注精神不可，故而也许不是一般凡夫的心力所可办到。因此，此起观想来，称名自然要容易得多。

名字好比代数学上的一种符号，就像a、b、c可以代表任何一种数字一样，“阿弥陀佛”这个名称亦可被视为代表“佛”这个概念之中所含的一切，而这个“佛”字不只是指阿弥陀佛而已，同时亦指三世十方无量无数诸佛。一个人一旦念起这个名号来，就会深切地透入他的宗教意识的内容之中。但是，只是不经意地口念，既没有什么意义可言，自然也就没有什么结果可得了；此念必须出于深切的系念，勤恳的追求，以及宏大的信心才行；设使不能出于如此热切的渴望，那就只有出之于继续不息地强化了。心思、口念必须完全一致才成。

如此念佛，须将精神集中在佛的名号上而非他的相貌上。学者不能在心中描出佛的三十二相，他的整个意识境域须让佛的名号完全占领。因此，我们可在《小本无量寿经》读到如下的文句：amitāyusas tathāgstasya nāmadheyam śrosyati śrutvā ca manasikarisyati [[84]](#_84_4)……（大意是：令闻无量寿佛如来之名，闻其名已，忆持不忘……）

于此，中文译者将其中的manasikri译为“执持”，意思是说：“在心中紧紧地抓住所想之物，不令忘失。”让名号的本身占据注意力的中心——不只是口头复诵而已，同时还得心念才行。毫无疑问，这种念法，对于集中精神颇有助益。观想佛的形相，其中含有许多心理学上的危险或缺点，可使习者沾上难以治疗的幻觉疾患。就求得真正的三昧而言，口念的办法可说向前跨进了一大步。

由上所述，我们可以明白看出，念佛的对象已经有了彻底的转变：最初是忆念佛陀，渴想再度见他，就像他过去活在弟子当中一样——这是一种完全合乎人性，故而也是非常自然的愿望；其后，忆念佛陀的意思，变成了希望一位经过理想化、常住极乐净土的佛陀来现其前；最后，以一心持名的办法，使得这个明白的目标变成了一个欲望：欲得佛陀垂慈，将他的慈光转向罪障深重的信徒，而加以慈悲摄受。因此，对于这种转变，净土宗的大师们所做的解释，可说与佛的教说完全一致，也同此宗各种经典所阐述的一样。

但这里所发生的问题是：这里面难道没有可以说明此种渐变的心理背景吗？难道口头念佛没有隐含的目标吗？除了将信者导向阿弥陀佛净土之外，就没有别的目的了么？净土诸师也许没有意识到这个事实，但是，难道他们就没有有过一种心理上的经验，促使他们教导简单的口头念佛，而不传授其他行法——例如诵经、观佛、拜佛或赞佛吗？

设使戒律或精神得不到强化，单是称名，纵使所称的是至圣的圣号，似乎亦不足以使心灵提升到观想圣相和读诵圣典的程度。净土诸师，在推荐口头念佛时，对于经典是深信不疑的。但就经典而言，除了宣扬念佛法门之外，它们还宣扬许多别的东西，因此，如果他们如此愿望的话，他们亦可从经中开出其他一些教法，而不只是念佛一门而已。一部经典——实际说来，任何宗教文献——通常可因读经之人本身体验的不同而有种种不同的解释。

由此可见，口头念佛的发展，除了有其哲理的与宗教的基础之外，可以说必然亦有它的心理背景。当然，指导这些导师的宗教意识的主要可知的背景，当然是哲理的基础了。

假如说，口头念佛的心理背景，就是构成净土教学基础的一切，那将是一种背理的说法。何以故？因为，像罪业，受苦的现实，以及阿弥陀佛的同体大悲，等等观念，也都是一些根本的要素，只是笔者在此所做的研究，只是分析其心理学的一面而已。

提出一个名字，就是分别；分别就是看清一个对象的实际，并使其可为人智和人心所接近。因此之故，名号一旦提出，对象的本身便与我们并行了，故而，由一心念佛渐变而为口称佛名，原是一种非常自然的发展过程。不过，我们现在所要探讨的乃是：佛的名号一向保持着它那原来梵文的形态或其读音的直译；它在中国和日本的悠久历史之中，一直如此。

中国人或日本人称呼佛陀，何以不用原来或改变了的梵文，而用中文或日文的同等语呢？Namu amida butsu和Namo o mi to fo（南无阿弥陀佛），是日本人和中国人读诵梵文namo amitābhāya buddhāya的方式。Namo或namas的意思是“崇拜”（adoration）或“顶礼”（salutation），而amitābhāya buddhāya的意思则是“无量光佛”（to the Buddha of Infinite Light），两者翻成中文，便是“归依无量光佛”。他们何以不说“归依无量光佛”（Adoration to the Buddha of Infinite Light），而称“南无阿弥陀佛”（Namu Amida Butsu or Na mo o-mi to fo）呢？

此等译音对于一般日本人或中国人而言，可说毫无意义可言，因为它们都是改变了的梵文字母，故而显然不含任何义理。对于他们而言，这可说是一种“真言”或“密咒”，因为“真言”或“密咒”只可依音读诵而不译意，故而只是一种没有知解可言的隐语或切口而已。那么，可解让位于不可解，有意义让位于无意义，明白让位于隐晦，分别让位于无分别——其故安在呢？为什么总是“南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛”呢？

在我看来，道理不在名号本身的神效，而是在反复称名的心理效果。如有任何一种可解的意义存在其间，便会引发一系列没有止境的观念和感觉；如此则心灵不是从事于逻辑的推理工作，便是陷入纠缠不清的想象与联想作用的罗网之中。反之，如果反复念诵没有意味的字音，心灵便以此为止而没有奔驰的机会可得了；如此，意象和幻觉便不易侵入其中。运用佛教的术语说，本来光洁的内在明镜便不会被分别的外尘所污染和蒙蔽了。

如果要避免这种悲剧，必须使口念要发的字音没有可解的意义。当观想念佛发展而成称颂念佛时，希望将心力集中于佛性本身而非专注于佛陀其人的导师们，必然曾经有过此种心理上的感受。系念佛陀其人，正如他们所见的一样，不但需要一种高度的心灵作用，而且还不一定会有真正的效果。

净土宗的大师们一直强调口头念佛所应具备的三重心态：一、真诚的心地；二、内在的信念；三、往生的意愿。诚然，如果没有这些主观的要件，不论你念多少遍，都不能使你达到想要达到的目标。但是，这些显然急欲宣扬所谓救度之易行道、并从有力的观点揭示口念之必要性的大师们，似乎往往忽视这些主观条件的重要性。结果便是，净土宗的学者往往受不住口称法门的吸引而抛开了正当的主观条件。

这是不对的，但是，也许有人要问：大师们的这种态度之中，是否有可以证明此种错误假设的地方呢？难道他们没有强调主观要素的重要性，以使口称的效果达到最高的程度吗？就一般的逻辑观点而言，一个人只要具备了所有这一切内在的要求，不论他修的是读经的法门，礼拜的法门，还是口称的法门，似乎都没有多大的关系。但这些大师们，尤其是源空和法然一系的净土导师们，悉皆断然坚持将“南无阿弥陀佛”为主的持诵佛号的法门，视之为最根本的大法，而将其他一切修法列入次要的范围之内。因此，依照他们的看法来说，这个“南无阿弥陀佛”便是担保行人最后必定往生极乐国土的法宝。

除非口称的念佛在学者的心中发生不可思议的作用，否则的话，这种保证怎么能够实现呢？以反复持诵佛号的办法达到某种意识状态之后，可能的情况便是佛陀的本身掌握行者的心灵，以此使他确信他的未来命运绝无问题。善导、法然和净土宗的其他导师所设定的目标，就是此种心理吗？

当善导、道绰和怀感等净土大师提出称颂佛号和行使其他功德这两种往生净土的法门，并以与经教较为一致而偏重前者，且在他们将“系念”或“观想”与“口诵”或“称名”视为一种而说（系）念（于）佛就是称佛名号之时，他们是在逻辑学或心理学中找到了这种认同的理由吗？从逻辑上来说，热切地系念某个东西，不一定就是指称颂那个东西的名字；系念那个东西与称颂那个东西的名字可以互不相关。这在心灵以观想的办法专注于一个崇敬的对象之上时，尤其如此。然而，就其作为一种心理上的事实而言，系念抽象的观念，不但可从观看某些具体的形象、文字或图形中得到大大的帮助，而且亦可以心念或口称其名的办法求得大大的助益。如以这种心理上的事实为依据，他们必然得到这样的一个结论：系念于佛就是称颂佛号；系念与称颂不二。

又据怀感对《大集月藏经》[[85]](#_85_4)中的一节文字[[86]](#_86_3)所做的解释说：“‘大念见大佛，小念见小佛。’‘大念’者大声称佛也；‘小念’者，小声称佛也。”我虽不能确知何谓“见大佛”和“见小佛”，但显而易见的是，此处所说的净土诸师都在大量运用大声念佛的办法。在称颂佛号的时候，用力愈猛，所得的集中程度愈高，因而在心中持诵“南无阿弥陀佛”的效果也就愈大了。

对于这个事实，且不论祖师们做了怎样的教理解释，他们在肯定“念”“称”不二之前，必然曾有过某种心理上的体验。关于此点，难道我们不能从“今日也‘无！无！’明日也‘无！无！’”[[87]](#_87_3)的习禅心理学中看出某种修习的东西吗？京都有一座净土寺院，号称“一百万遍”（One Million Times），指的就是出声念佛的次数。出声念佛有助于定境，就是出声念佛（称名念佛）学说或教理的基础。

佛号的称颂，每次达到一万或两万遍时，就变成了一种没有意识努力、故而对于前述三种归诚的要素也就没有意识体会的机械方法了。这种机械化的方法，可以视为往生的有效办法吗？习者就不必做一决定性的努力、以使他的信心和精诚达到成熟的阶段了吗？如此继续不断地念诵或发出没有意义的声音，能在学者的意识之中产生一种确实的自信之感，以致使他可以确信他必定能够往生净土或因阿弥陀佛的慈恩加被而得济度吗？

当“念佛”变成“念咒”，因而对它的字义与诚意不再有任何意识上的指涉之时，其心理上的效果便是产生一种无意识状态（无心境界），使得飘忽不定的思想和感觉一扫而空。实在说来，这就是一种纯真无知的状态，因为，这里面已经没有善、恶之分了，而净土祖师们之所以认为念佛可以消除历劫生死重罪，道理就在这里。

如此不息地反复诵念“南无阿弥陀佛”[[88]](#_88_3)，在波斯的苏菲教（Sufism）中亦有它的翻版，因为，该教的信徒亦反复不断地称颂上帝的代号“阿拉”（Allah），正如尼可尔逊（R.A. Nicholson）在其所著的《回教神秘主义研究》（Studies in Is Iam Mysticism）一书之中所说的一样，“作为回教神秘学者的一种修行方法，借以导入‘法纳’（fana），亦即远离自我的境地，或如巴斯卡（Pascals）所说的一样，‘忘却上帝以外的世间和一切’（oubli du monde e de tout hormis Dieu）的境界。”[[89]](#_89_3)

我们不能认为，只是反复口称“南无阿弥陀佛”，便可得到往生净土的保证——尽管净土诸经和该宗诸祖皆曾提出此种保证——除非此种复诵能够产生某种心理的效果，以使习者本人能够亲自证入那种境界。因为，这种境界岂不就是所谓的“念佛三昧”（the Samādhi of Nem- butsu）或“一行三昧”（the Smādhi of Oneness or ekavyūha）吗？

在道绰所著《安乐集》（卷二）中，说到此种三昧的那几节文字，系从各种经典引证而来，而引证的目的，则在证明此种三昧乃是可使学者得见三世诸佛的有效工具。然而，从济度（或开悟）的观点说来，诸佛的保证除非能在学者的心中唤起它的真实之感，否则的话，见佛又有什么益处可言呢？客观地见佛必须与内心的证悟相应才行，因为，就心理学的层次而言，内心的证悟乃是这个问题的较为重要的部分。

有一部《菩萨念佛三昧经》（Bosatsu Nembutsu Sammai Kyo），早由隋代的达摩笈多（Dharmagupta）译为中文，其中，对于修持念佛三昧所需的一切指示，说得非常清楚。依照此经所说，由此三昧而来的主要功德，似乎在于证得无上正等正觉（大彻大悟）。显而易见的是，面见三世一切诸佛，并不是在一个超越一切形体的世界之中，见他们为已悟的众生，在他们之间互通声息。学者为了见佛而念佛，但到真正进入三昧境界时，他所见的佛，与他起初想见的，也许已大为不同了[[90]](#_90_3)。

法然在他所著的《选择集》卷二中，从《净土往生传》（Lives of the Pious Followers of the Pure Land School）里引用了一节文字，其中说到善导证此三昧的情形。据这节文字所说，得此三昧，除了可有其他种种利益之外，似乎可使学者预见他人的精神生活。因为这节文字告诉我们，善导不但可以说出他的老师（道绰）前生前世的修行情形，而且亦可以说明他往生阿弥陀佛国土的情况。

就此三昧只可获得此等神通力量这个事实而言，我们可以说它对于学者的精神强化和得度的保证并没有多大关系。由念佛法门所得的此种三昧里面，必然不止于此，一定还有别的一些什么东西。净土宗的祖师们过于急切地推出他们对于死后往生的宗教观，以致忽视了由不息复诵“南无阿弥陀佛”而起的心理学上的效果。他们过于仓促地提醒这个末世的我们说，“去圣时遥”，纯然的佛教修法已经因为太难而无法流传下去，因此，称颂佛号，乃是末世众生欲得现见三世诸佛、投入无限慈怀的最佳、最易、最稳的法门。

就以此点而言，亲鸾更将这个观念推展到它底最大的逻辑极限，他在说到“十念往生”时曾经解释说：“这并不是指明白而又静悄地观想或热切地系念佛陀，只是称佛名号而已。”关于念佛的问题，关于念佛一声乃至十声（不用说，佛陀必有所闻）的问题，尽管他们做了种种的解说，但我仍然难以想象的是，这些祖师，对于前已述及的念佛心理，完全没有意识到。

### 五、念佛的目的是什么？

说到此处，也许有人要问：且不论此种三昧的内容如何，念佛的真正目的究系什么？——在于往生净土还是此种三昧的本身？或者此种三昧是不是往生净土的一种预兆呢？对于这个问题，就我所能知道的而言，净土诸师没有一位可为我们做一个透彻的说明。不过，对于此点，我们不妨将此种三昧视为念佛法门的主观与心理的一面，而将往生净土看作它客观与本体的一面——假如我们可作如是观的话。

以此而言，三昧与往生只是话分两头的一种东西而已，但是，由于三昧可在今世证得，而往生则是死后的事情，因此，我们只能说三昧以某种特定意义而言与往生不二。这也就是说，我们不可将往生判定为一种客观与现世的事情，只能将它视作对于定会发生的某种事情所做的一种主观性的保证或所得的自信。假如此说可通的话，那么所谓往生，指的便是一种精神上的再生了，如此，我们便可认为往生与此三昧不二了。

此种三昧观有《安心决定钞》（the Anjin Ketsujōshō）为之支持，此书作者虽已不详，却不失为申论净土教说最有意味的著作之一。它的作者在这本书里表示，信心要由证此三昧而得建立——行者的未来命运要由深信佛陀本愿而得保障。因为，此种三昧要在行人之心与阿弥陀佛之心完全合一，乃至二元意识完全消除之际，始可证得。这个结论不仅是逻辑方面，即从实际观点来看，亦可看出整个佛教哲学组织完全建筑在一种唯心的一元论上，对于实在论的净土，亦不例外。试看下面引目《观经》的话：

佛告阿难及韦提希：“见此事已，次当想佛。所以者何？诸佛如来是法界身，徧入一切众生心想中。是故，汝等心想佛时，是心即是三十二相、八十随形好。是心作佛，是心是佛。诸佛正徧知海从心想生。是故，应当一心系念，谛观彼佛多陀阿伽度、阿罗诃、三藐三佛陀。”

在被净土诸师视为净土教说出处之一的《般舟三昧经》中，我们可以读到如下的经文：

“复次，贤护（跋陀和），如人盛装，容貌端严，欲观己形美、丑、好、恶，即便取器，盛彼清油，或持净水，或取水精，或执明镜——用是四物，观己面相，善、恶、好、丑，显现分明。贤护，于意云何？彼所见像，于此油、水、水精、明镜四处现时，是为先有耶？”

贤护答言：“不也。”

曰：“是岂本无耶？”

答言：“不也。”

曰：“为是内在耶？”

答言：“不也。”

曰：“是岂外在耶？”

答言：“不也，世尊。唯彼油、水、精、镜诸物清明，无浊无滓，其形在前，彼像随现；而彼像不从四物出，亦非余处来；非自然有，非人造作。当知彼像无所从来，亦无所去；无生无灭，无有住所。”

时贤护如是答已，佛言：“贤护，如是，如是！如汝所说，诸物清净，彼色明朗，影像自现，不用多功。菩萨亦尔，一心善思见诸如来；见己即住；住己问义；解释欢喜。即复思惟：今此佛者，从何所来？而我是身，复从何出？观彼如来，竟无来处及以去处。我身亦尔，本无出趣，岂有转还？彼复应作如是思惟：今此三界，唯是心有。何以故？随彼心念，还自见心。今我从心见佛，我心作佛，我心是佛；我心是如来，我心是我身；我心见佛，心不知心，心不见心；心有想念则成生死；心无想念即是涅槃；诸法不真，思想缘起；所思既灭，能想亦空。贤护，当知诸菩萨等因此三昧证大菩提。”[[91]](#_91_3)

从这个绝对唯心的观点来看念佛三昧——由不息复诵“南无阿弥陀佛”而得的三昧——我们不妨说，这个三昧、对佛信心的建立及以往生净土的自信，所描述的心理事实，与作为净土教理基础的心理事实，乃是同一种心理事实。

法然在为《观经》所做的注解中表示，行人应该如聋、如哑、如痴、如失知觉一般，专心致志地精修念佛，不分昼夜，不论行、住、坐、卧，不管时间长短，若一日，若二日，若一月，若一年，若二年，若三年，十二时中，时时刻刻，称颂佛名。如此修去，定有得三昧而开法眼乃至亲见不思议世界的一日。这是“一个不可思议的神秘境界，一切念想悉皆不行，一切想象悉皆扫除，与三昧境界等无二致”。

据《安心决定钞》的著者表示，行人入此三昧，完全证实此种信心，“身成‘南无阿弥陀佛’，心成‘阿弥陀佛’”。如此说来，难道这不是与参禅所得的境界相当的一种神秘意境吗？

净土祖师所做的此种明白宣布——如此不断反复念佛，是普被三根的最简易的普度法门——当然系以阿弥陀佛的本愿为其建立的基础，因为他曾发愿说，行人只要称念他的名字，表示希望得救的善信和善愿，保证一定可以往生他的极乐国土。

净土诸师为了强化他们的教义，他们一方面以灿烂的词句描绘极乐园土的美好，另一方面又不惮其烦地陈述此世的悲惨可怖，以及此世众生的罪过和无知。因此，凡是希望得到此教救度的人，都应勤修“南无阿弥陀佛”。但是，当他们如此修下去时，作为净土社会成员的此一终极目标，也许就要逐渐让位于此种念佛的日课本身了。并且，纵使他们存心将注意力集中在这个目标上面，但无意识的心理也会在不知不觉中发生作用而自行脱离这个究极的目的，因为，他们认为这是要到命终之时才会发生的事情；因为，大凡事情，发生的时间愈近，愈能得到心灵的专注。

此种专注一旦达到最高的顶点，就会感知到如下所述的神秘真理：生即不生；念即不念；念念皆是最后一念（每一个刹那皆是最后一个刹那）；此心不异如来；此身虽属此世，此心却在净土享受极乐；即此如实之身，与弥勒菩萨无二无别，如此等等，不胜枚举。此等陈述，似乎并非净土宗所特有，实际说来，与它那种大体写实的倾向颇不相类，但我们也不能完全否认证入实际净土组织基础的此种神秘，因为，毫无疑问的是，此系由念佛的心理而来。

净土宗的真宗一派强调信心，认为信心是往生阿弥陀佛国土的唯一条件。绝对信赖佛的智慧，因为佛智非人的思想观念所可企及。因此，你只要深信阿弥陀佛的这种不可思议的智慧，即可受到他的直接接引，而不必等到临终之时诸佛从空来接，更不必为你死后的命运担惊受怕，不必去管会不会堕入地狱。你唯一需要做的事情，只是放下一切的顾虑，毫无条件地把你交给阿弥陀佛，因为他最知道如何照顾你的福利[[92]](#_92_3)。当你告别此世之时，你大可不必担心最后的一刻。在世之时只要接受善知识的开示，对佛生起一念净信，那么，生此一念净信的那一刻，便是你在人间的最后刹那。你只要信赖阿弥陀佛的本愿，念一声“阿弥陀佛”，即可保证你已往生他的净土。因为，这一念信心就是往生的凭据。[[93]](#_93_3)

问题是：我们究该怎样才能有这一念信心、以使自己位齐大觉世尊，乃至与弥勒菩萨把手同行呢[[94]](#_94_3)？只是谛听法师讲经说法，是达不到这点的，单是念佛，也达不到这个目的。那么，我们要怎样才能有此种绝对的信心呢？究该怎样才会有本质上与开悟显然相同的这种信心呢？我们怎能确信我们决定往生净乐世界呢？对于吾人的未来前途，我们怎么会十拿九稳而毫无疑虑呢？

我们必须在我们自己的心中唤起某种意境，才能肯定我们的信心。推理，读经，或者谛听已有所悟的善知识讲经说法，都不能唤起此种意境。正如宗教史所告诉我们的一样，对于放弃自我而投入阿弥陀佛本愿的究极真理，必须要有一番直观的洞视才行。这岂不是“南无阿弥陀佛”自一个人的内心深处（adhyāsaya）涌出的时刻吗？这岂不是真宗导师们说“称名一声、即可得度”这句话时所指的吗？

### 六、念佛的神秘与名号的称颂

如此解释念佛法门，我们便可了解一遍上人[[95]](#_95_3)所做的讨论了：

所谓往生，就是一念始觉，是谓之有，亦即心中有了一念。“南无阿弥陀佛”本身便是往生，而此往生即是无生。此悟发生了，我且称之为一念始觉。学者一旦专注于超越时间的佛号了，便是无始无终的往生了。

有时分为临终时刻与日常生活，但这是一种依于乱想而立的教示。“南无阿弥陀佛”本身里面既无最后时刻，亦无日常生活，它是一种通贯三世的实相。至于人的生命，只是一系列的刹那，每个刹那只在一呼一吸之间，因此，念念皆是临终一念，念念皆是最后一念，念念皆是一次往生。

一遍所说的这种神秘语句，我们只要续看下面所引的东西，其意即可逐渐显明：

意识一旦被“阿弥陀佛”扫除之后，这便是临终的正念……此时只有佛号，除此之外，既无能念，亦无所念；此时只有佛号，除此之外，别无往生。所有一切现见万物，悉是佛号本身之内的性德。是故，若知万法不生，一切识心之迹悉皆消失，一念“南无阿弥陀佛”，最初一念觉悟，便是临终正念；因为，此无他，止是觉悟的一念，此即“南无阿弥陀佛”。

与其说是执持名号，毋宁说作被名号所持。一切万法皆是一心，但此心不自显示：眼不自见，虽有见性；本不自燃，虽有燃性。举镜在前，眼即自见，此系镜性。人人皆有此镜，谓之大圆镜；此即三世诸佛所证的名号。是以，就以此镜见你自己本来面目吧，不见“观经”道，如人以镜自见其面？

又者，木为火着即为所燃——此能燃之火不异潜于木中之火。是故，内外因缘合故，万法得成。虽然，我们人人都有佛性，但此佛性不烧烦恼，除非燃以般若智火，亦即此个名号（nāmadheya）。净土宗说，若欲执持一物，必须离此一物。此种训诫，应记于心。

“南无阿弥陀佛”这六个字，顾名思义，并不只是名号的本身（nāmadheya），它所含的内容实不止此，因为“南无”（梵文namas）一诃含有“归依”或“顶礼”的意思。但一般而言，“南无阿弥陀佛”这六个字，通常都被当作一个名号看待，并对它那不可思议的神秘作用加以赞叹。净土诸师为这个问题竭智尽心地发挥了他们的说理才能，但说来奇怪的是，他们对于此种经验的心理学的一面，却一直沉默不言，他们的这种沉默，也许是出于他们对于阿弥陀佛的体认，因为，这根本是本体上的问题。但当他们宣称唯有佛号存在，能念与所念二者均皆泯除之时，这便是一种神秘经验而非形上观照的陈述了。由称名而来的这种经验，与由参禅而来的体验，性质上并无二致，这个经验的客观面一旦受到形上的解释，名称便被客化，而阿弥陀佛便成了绝对的“他力”；但是，从另一方面说来，设使行人是个禅者的话，他对此点的体会便是彻底的“唯心”了。

《安心决定钞》的作者，跟一遍上人一样，亦被视为名号的大力支持者，因为，他曾说过：

称谓“南无”的行人与阿弥陀佛本身之间既无一念之隔，则他所怀的每一念就无不皆是“南无阿弥陀佛”了。如此，他与佛性便息息不相背离了；他的整个身心便都是“南无阿弥陀佛”的本体了……念佛三昧的意义一旦解了之后，他的身心便都是“南无阿弥陀佛”了。

因此之故，过去、现在以及未来三世一切众生，只要生起一念信心（深信阿弥陀佛的本愿），这一念信心便回向一念悟心（原在佛心之中唤起的觉悟）；而十方一切有情众生之心，只要一称名号，亦皆回向一念悟心。行人不留一念，不发一言（它们全部同向悟的本源了）。本愿既是名实合一的一种愿行，名号本身里面就含有全部觉悟的实质了，而这既是觉悟的本质，也就是十方一切众生分上的往生了。

且不论净土（包括真宗在内）诸师是否意识到这个事实，他们所做的形上结论中或他们的神学（假如此词可以用于佛教的话）里面，都有着某种属于心理学的东西。心理学在宗教里虽不能说就是一切，但也是宗教的构成基础，因此，即使是以信为则的真宗而言，它的开山祖师亲鸾，亦有许多言句，我们如果不将他的神秘经验列入考虑的话，也是不易理解的。

例如，当他申述名号与本愿不二，悉非人智所及的道理时，就是以佛的言教本身为其建立的基础。这个道理非常简单，但我们怎样才能证实我们所信的东西呢？尤其是，当所有的真宗导师们都劝我们放弃学问和推理时，我们又怎能接受以颇为机械的方式注入吾人脑中的一切呢？这也就是说，我们到底以何为凭呢？我们的心里，乃至非常不讲逻辑的心灵，必须先有某种心理上的境界，而后始能对于教我们相信的一切说个“对”或“是”字。既然相信弥陀本愿了，为何又要称其名号呢？可能的情形也许是：称名即是信受，反之亦同，但是，此种同一亦须是经验而非逻辑推论的一种结果才行。

本愿与名号两不相离，本愿之外无名号，名号外无本愿。纵属此种陈述，仍然不脱人智的理解。既信本愿非智所及，又信名号非智所及了，称名即在一念之间，为何又用自己的人智理解呢？[[96]](#_96_3)

单是信受，似乎即已足以保证信者往生净土或者开悟了，为何还将称名视为不可或缺的事情呢？即云信心之外无称名，又云称名之外无信心，为何还要如此重视名号呢？“南无阿弥陀佛”六个字对于信心的坚定为何如此紧要呢？

这个名号，既然非相对的人智所及而无意义可陈，学者就须先有一度的经验证明，而后才能明白它确非人智可及和没有意义可陈。从禅的观点看来，“南无阿弥陀佛”这六个字，可说是给净土信徒参究的一则公案。这个名号的神秘一旦在它被称颂的时候得到体悟了，那便是钥匙交给行人手中的时刻，而整个的宗教意识宝库也就安全地托付给这位行人了。

阿弥陀佛的本愿欢迎任何以绝对信心称其名号的人往生他的极乐国土；因此，称其名号的人有福了。有了信心而不称名，其信便无利益。一心称名而不深信，往生亦不得成。深信往生为念佛之果而称名者，必定往生报偿之土。[[97]](#_97_3)

没有信心，不能往生，这点不难理解，但是，为何必须称名呢？若要了解这个包含诸佛般若智慧的奥秘，必须透视吾人本身的生命深处，而毫无疑问的是，依照净土的说法，能够窥测此种深处的法力，就是这“南无阿弥陀佛”六个字。

### 七、经验与理论的建立

所有一切的宗教，莫不皆以神秘经验为其建立的基石，若无此种基础，所有一切玄学或神学的上层建筑，便如空中楼阁一般，难以自持。此系宗教不同于哲学的所在。所有一切的哲学体系总有堕为残垣颓壁的一天，而宗教生命却会永远不息地体验它的内在奥秘。净土宗与禅宗都不能杂开此种奥秘。净土宗将它的理论建立在念佛的上面，而禅宗则以公案的参究为其理论的建立基础。就其理论的结构而言，两者似乎互不相类。

净土宗要见它的信徒往生极乐世界，而后在极乐世界开悟成佛。因此它开示信徒，说他们罪孽深重，单凭他们的智力无法体会佛教的高深真理，又说他们为往世的业障所系，自己的能力有限，无法挣脱本身的系缚。因此，阿弥陀佛出现在他们面前，他的本愿就是要助他们一臂之力，帮他们渡过生死之流。但此一臂之力，须要他们一心（ekacitta）称颂他们的救主之名，才能发生作用。

唤起这种一心状态，专门一点说，就是唤起“一念信心”的境界，乃是净土教义上的一个重大问题。弥陀本愿，名号，“一念信心”，称名，往生——所有这些，皆是构成净土教理链子的环节。你只要抓紧其中的任何一个环节，也就抓住了整个链子，而净土诸师则给“称名”一环以最最显著的地位。以此而言，净土经验可说是禅悟经验的另一面，而出声念佛与公案参究可说是建立在一个共通的基础之上。

从心理学上来说，出声念佛的目的在于消除二元主义中的经验意识。学者也以此法门克服使他感到烦恼的理论难题和矛盾。他以专心致志的至诚念佛，将他自己投入本身生命的深处。但他并不是一个毫无目的的漫游者，因为他已与名号同行，以名号为其向导了。他与名号一同深入生命的源底；尽管他不时背离名号，但他总会记起名号而与名号打成一片。

有一天，不知怎的，他既不再是他自己，又不与名号同行。当此之时，只有名号存在，而他既是这个名号，这个名号就是他。突然之间，甚至连这种感觉也消失了，但这并不是一种心灵空白或完全不省人事的状态。所有这一切心理学上的名称，都无法描述他此时此刻所处的心境。但他不会逗留在这个所在，因为，他将像突然从这种状态醒悟过来。当他觉悟时，他会带着一念觉悟过来，而这一念觉悟便是阿弥陀佛的名号和弥陀本愿与往生净土的信心。如此从一个绝对合一的状态之中脱颖而出，当以“南无阿弥陀佛”的称念为其印迹，此盖由于此种觉悟系由净土的教学而来。

根本上，宗教乃是一种亲身体验的事情，但当如此体验时，知性却可渗入信心的每一根纤维之中。因为，当此种经验获得它的名字之时，这也就是说，当它被称为信心时，它已受过知性的洗礼了。后者本身虽然没有什么力量，但一旦与经验结合之后，它便有了权威。因此，我们发现，几乎每一种宗教论争，莫不皆以经验的哲理为其中心，换句话说，所争的皆是神学上的微细差别，而不是经验的本身。因此之故，如何解释此种经验，便成了一种极不宗教的迫害或极其血腥的战争之因。

且不论此意如何，宗教经验总是其玄学体系的持续和驱使的力量。这点说明了知性解释之所以分歧的原因，纵使是在一种宗教体系之内，例如佛教里面的净土与禅，亦复如此——虽然，就心理学的一面而言，两者的经验根本上并无二致。

此外，这也说明了禅与净土之间的历史关系。从表面或从知性的层西来看，就以禅宗的许多公案为例，并与“南无阿弥陀佛”做一个比较的说明吧：“不与万法为侣者是什么人？”“待汝一口吸盘西江水即向汝道！”“如何是祖师西来意？”“东山水上行！”看吧，它们之间显得多么不相关联！

这些公案与“南无阿弥陀佛”之间，就两者之诉诸知性而言，简直没有任何关系可说。“南无阿弥陀佛”，直译的意思是“皈依或敬礼阿弥陀佛”，含义相当清楚。但是，说到山在水上行走，或一口吸尽整个江水，就没有可解的意思可言了。我们对它们所说的一切的看法只是：“胡言乱语！”这些没有意义的语句与念佛怎会相当呢？

然而，正如前面所说的一样，“念佛”已经不再含有“观佛”或“想佛”的意思了，而与“名号”乃至“称名”合为一体了。因此，观佛或者“见佛”（佛现在前或佛立其前）已经让位于这个片语的不断复诵了——也就是说，已经让位于一个不常或不必指陈任何明白的客观实体，只是一个不甚可解的名称了，或者，已经让位于一个代表某种不可形容、不可测度，完全超于知解，故而暗示一种超于意义的符号了。

念佛法门到了这时候，所念的名号便与公案密切接近了。在此之前，念佛与参禅一路而来，各有不同的历史发展路线，但到此时，它们彼此之间的距离愈来愈近了，而当它们彼此相看时，竟然非常意外地各在对方的身上看到了本身。

禅要廓清吾人意识上的一切渣滓，以使它能够承受纯净无杂的一念始觉；在一般人看来没有意义可言的公案之所以要教禅徒参究，就是为了此点。目的在于返回本来的清白——尚无意识活动之前的清白。这就是一种不生（不灭）的境界。禅由此发端，而净土亦然。

### 八、白隐禅师对参禅与念佛的看法

下面，且让我引用白隐禅师写给他的一位贵族弟子的信[[98]](#_98_3)，作为本章的结语，因为他曾在这封信中谈到念佛的相对功德与导入悟境的公案法门。白隐并不轻视念佛或称名（此在净土信徒心中实际上并非两种）的价值，但他认为参禅更有效果，因为公案可在禅人心中引发强烈的疑情，进而导致禅悟的经验。念佛亦可达到这个目的，但只有少数偶然的例外，因为念佛法门里没有可以激发疑情的东西。

此外，白隐也举了一些由于念佛而得省悟的例子。那就让我们从他所举的例子开始吧：

元禄（1688～1703）期间，有两位净业行人，一名丹恕，一名丹愚。丹恕悟后往谒毒湛老人（匝三禅师），湛问：“你是何处人？”

恕曰：“山城人。”

湛问：“修习何业？”

恕曰：“净业。”

湛问：“弥陀如来年多少？”

恕曰：“与某甲同年。”

湛问：“你年多少？”

恕曰：“与弥陀同年。”

湛问：“弥陀今在何处？”

恕即提起左手并略略举了一下。

湛惊曰：“你真是一个净业行人！”[[99]](#_99_3)

不久之后，丹愚亦发了三昧而得“大事决定”。

此外，约在同时，尚有一个名叫赤泽的行者，也是净土信徒。此人一心称名，亦证佛教真理，白隐在此表示，他已在别处记述了这些事实。

由上可见，白隐并不是一个一味排他的禅师，只不过是，他不希望他的禅徒们背离他们的正修而已。这封信继续写道：

无字与名号，并无两般，但须知道，得力有迟速、见道有深浅。大凡办道参玄上士，塞断情念渗漏，触破无明眼膜，要以“无”字（公案）最为有效。五祖山法演禅师颂云：

赵州露刃剑，寒霜光焰焰。

更拟问如何，分身作两段！

……当此之时（大悟之际），生死涅槃犹如昨梦！三千世界海中沤，一切圣贤如电拂！此即大彻妙悟，㘞地一下[[100]](#_100_3)底时节！

当此之时，说理不得，说事不得，如人饮水，冷暖自知。十方销融目前，一念贯通三世；其快活欢喜，非人间天上可比。学者亲切精进，才三日五日，便到如此境地。

问题在于：如何使大疑现前？

不必舍动取静，并此身心，总是个赵州“无”字，看它毕竟是个什么。抛开一切情念思想，单单提个“无”字，看它究竟个什么道理。如此用功，定有大疑现前底时刻到来。

当你听说大疑现前、纯一无杂的情状时，难免会有一些恐惧骇怪的感觉，但你必须知道，此乃蹈破无量劫来生死重关、内证十方如来本觉底大事，非同小可，自然须历相当艰辛，始可达到。

回顾“无”字参究，得大疑现前、大死一番、而得大欢喜境界底禅人，真是不可胜数；反观由唱名号而得少分相应的念佛行人，只闻两三个而已。惠心院的僧都，以其智德、信心以及精神而言，可在一个月、两个月，乃至半年、一年的期限之中，证得自身的真如而悟佛教真理——假如他猛着精彩，力参“无”字或“麻三斤”这个公案的话。可惜的是，他把四十年的精彩用到诵经称名上去了。此盖由于念佛行人，纵使是勇猛精进者，亦无疑团生起之故。须知此种疑团，确为进道的羽翼，彻悟的大道。

又如法然上人，其道德、仁义、精进、勇猛之处，皆出常人，能以自眼之光披览圣教（阅读经典）。如此之人，若有疑团现前，可以立地了毕大事（大彻大悟）而得往生决定。可惜索头太短，不及深泉，良可悲叹！

反观杨岐、黄龙、真净、息耕、佛鉴，及以妙喜（亦即大慧）诸老，所知诸佛名号百千万亿，所知诸佛神咒百万千亿，授徒举扬，犹恐不足，何故却举个“无”字作为达此目的手段？其中若无可以特别推荐的长处，他们岂肯这么做？其理安在？无他，盖因“无”字易在学人心中生起疑团，而名号（“南无阿弥陀佛”）则难起疑团故也。

然而，甚至禅徒之中，亦有专唱称名、希冀往生者，其故安在？在于当时（亦即元末明初）古代禅苑日渐凋枯，而净土日渐受到鼓励这个历史事实。真风未坠之日，西天四七（二十八代）、唐土二三（六代）、传灯历代祖师——南岳、青原、马祖、石头、百丈、黄檗、南泉、长沙、临济、兴化、南院、风穴、首山、汾阳、慈明、黄龙、真净、晦堂、妙喜，乃至五家七宗诸老，梁、陈、隋、唐、宋、元间六朝诸大宗匠，各各建立孤危宗风，譬犹臂悬夺命神符，口唱法窟爪牙，唯恐宗风坠地，而矻矻孜孜。昼夜提厮，哪里想到念佛往生之事！

悲哉！时乎？命乎？降至明末，有陂师云栖袾宏者，参玄力有未逮，道眼未得圆明；怖于生死之苦，进于寂灭之乐，终至钦慕远公莲社之遗韵而摇祖庭孤危之真修，自称莲池大师，造《弥陀经疏钞》，以此接引后学；又有鼓山元贤永觉大师，造《净慈要语》，为之击节辅佐。汉土（中国）、扶桑（日本），禅宗精神，自此受污；假令临济、德山、汾阳、慈明、黄龙、真净、息耕诸老复出把臂攘斥，亦难挽此狂澜矣！

我如此说，似有苛责净土宗旨褊狭、轻贱念佛修行之嫌，但事实并非如此。我所痛责者，乃是彼等禅徒，自称曾受禅门煆炼，但参禅志短，懒惰成性，习禅乏力而见性眼昏，茫茫蹉跎一生，待至年老力衰，时命日促，唯恐来生受轮廻之苦，无有了期，于是欣求净土极乐而修念佛课程，对在家无智男女说，我等末代下根，似合厌离秽土，手特长串念珠，高声念佛。彼等貌似虔诚，伪装禅门忠实信徒，实是身在禅门而谤禅门，一似梁柱蠢虫，终至蛀倒梁柱！因此，彼等应受严厉指责！

大明以来，此党甚多，尽是庸才懦弱禅徒。距今三十年前，曾听一老宿悲叹云：“悲哉！衰敝一至于斯！向后三百年将会如何？天下禅苑，将成佛堂；只闻木鱼念佛之声；六时礼赞，四邻为之惊绝！”就我所见，这并不是一种无根的悲观之论。最后，老僧不惜眉毛，为你举扬亲切一着，切莫作一喝会，亦莫作陀罗尼解，更莫作苦丸子吞下肚去。作么生是亲切一句？僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”州曰：“无！”[[101]](#_101_3)

### 附录[[102]](#_102_3)：十八则参悟经验

（一）慧圆上座的参悟经验

这一交，这一交，万两黑金也合消。

头上笠，腰下包，清风明月杖头挑！

据《传灯录》的第二部分[[103]](#_103_3)所载，这首偈子出于一位名叫慧圆的上座，因在殿庭中忽然跌倒而开悟。但在另一个地方，又说出于投子修，因登溷捺倒打破水瓶有省云。

（二）晦堂禅师的参悟经验

晦堂祖心禅师（1025～1100）[[104]](#_104_3)，依黄檗南禅师数年，不大发明，后阅“传灯”，至：

僧问多福：“如何是多福一业竹？”

幅曰：“一茎两茎斜。”

曰：“不会。”

福曰：“三茎四茎曲。”

忽然于此开悟，彻见二师别处，径同黄柴，方展坐具，柴曰：“子已入吾室矣！”师踊跃曰：“大事本来如是，和尚何得教人看话[[105]](#_105_3)？百计搜寻？”柴曰：“若不敬你如此究寻到无心处自见自肯，即吾埋没汝也！”

（三）东坡居士的参悟经验

溪声便是跃长舌，山色岂非清净身？

夜来八万四千偈，他日如何举似人？

上面的这首偈子出于诗人苏东坡[[106]](#_106_3)笔下。苏东坡是照耀宋代文化世界的一颗文学大明星，某次他到荆南，听说王泉承皓禅师“机不可触”（机锋锐利，无可当者），因拟抑之，遂微服求见。

皓问：“尊官高姓？”

士曰：“姓秤——乃称天下长老（包括皓在内）底秤！”

承皓大笑，忽振声一喝曰：“且道这一喝重多少？”

士无对，于是尊礼之。（他只好脱下帽子，向他的对手表示甘拜下风了。）

（四）瑞岩禅师的参悟经验

明州瑞岩义海禅师[[107]](#_107_3)，造云居齐法席，齐问：“甚么物恁么来？”师于言下大悟，遂有颂曰：

云居甚么物？问着头恍惚。

直下便承当，犹是生埋说！

（五）智柔禅师的参悟经验

二十年来行脚，走尽东京西洛。

如今却到栖贤，一步不曾移着！

上面这首偈子出于庐山栖贤寺的智柔禅师，因参圆通有省而作。[[108]](#_108_3)

（六）仰山禅师的参悟经验

仰山在百丈会下，问一答十，口吧吧地。百丈曰：“汝已后遇人在！”后到弥山处，泻问曰：“承闻，子在百丈，问一答十，是不？”仰云：“不敢。”温云：“佛法向上一句，作么生道？”

仰拟开口，漏便喝。如是三问，仰三拟答，三被喝。仰低头垂泪云：“先师道，教我更过人始得。今日便遇人也！”遂发心，看牛（英译云：“做猛烈的精神锻炼”）三年。

一日，漏山见仰在树下坐禅，以拄杖点背一下。仰回首，鸿云：“寂子，道得也未？”仰云：“虽道不得，且不借别人口！”泻云：“寂子会也！”[[109]](#_109_3)

（七）道圆禅师的参悟经验

若要明白下面所述的道圆[[110]](#_110_3)的故事，先须明白“百丈野狐”的公案。这个公案约如下述：

师（百丈）每上堂，有一老人随众听法。一日众退，唯老人不退。师问：“汝是何人？”

老人曰：“某非人也——于过去迦叶佛时，曾住此山。因学人问：‘大修行人还落因果也无？’某对云：‘不落因果！’遂五百生堕野狐身。今请和尚代一转语，贵脱野狐身！”

师曰：“汝问。”

老人曰：“大修行人还落因果也无？”

师曰：“不昧因果！”

老人于言下大悟，作礼曰：“某已脱野狐身，住在山后，敢乞依亡僧律送！”

师令维那白椎告众：“食后送亡僧！”

大众聚议：“一众皆安，涅槃堂又无人病，何故如此？”

食后，师顿众至山后岩下，以杖挑出一死野狐，乃依法火葬。

上面所说“不落因果”或“不昧因果”这个问题，实在是个大问题，不仅是对各宗的佛教徒如此而已，即对各派哲学家们和有宗教心的人士亦然。换言之，这是一个有关意志自由的问题，是一个有关圣德神恩的问题，是一个有关超越业力的问题，是一个有关逻辑与精神、有关科学与宗教、有关自然与超自然、有关戒行与信心的问题。实在说来，这是一切宗教问题中最根本的问题。如果“不落因果”，这便与整个宇宙法则相违；它是约制群生的因果法则，如果人人不尽道德责任，社会的根本基础便垮将下来了。

那么，“不落”与“不昧”之间有什么差别呢？“不落”是一种道德行为，而“不昧”则是一种理智态度。前者使人完全独立于因果限域之外，而这个因果的限域是一个殊象的世界，也是我们生存的处所。这是一种矛盾——处身其中而又置身其外。就“不昧”而言，便是改变吾人对于一个超于因果的世界所取的心灵态度。正因为这种改变的态度，整个的人生才有一种可以称之为精神上的“不昧因果”的新境界。[[111]](#_111_3)

有了上面这一段引介和说明之后，下述道圆的公案就不难明白了：

大厦岭雪峰寺道圆禅师，性纯至，少游方，虽饱参而未大透彻，闻慧南禅师（1002～1069）在黄檗绩翠庵，往依之。一日燕坐下板，阂两僧举“百丈野狐”因缘，一僧云：“只如不昧因果，也未脱得野狐身！”一僧应声云：“便是不落因果，亦何曾堕野狐身耶？”师闻其语，悚然异之，不自觉其身起意行，上庵头过涧忽大悟，见南公叙其事，未终涕泪交颐。南公令就侍者榻熟寐，忽起作偈曰：

因果不落不昧，僧俗本无忌讳。

丈夫气宇如王，争受囊藏被盖子。

一条榔标任纵横，野狐跳入金毛队！

（八）义怀禅师的参悟经验

天衣义怀禅师[[112]](#_112_3)，系一渔家子弟，活跃于十一世纪。他于试经得度后数年，至姑苏礼明觉于翠峰。

觉问：“汝名甚么？”

师曰；“义怀。”

觉问：“何不名怀义？”

师曰：“当时致得。”

觉问：“谁为汝立名？”

师曰：“受戒来十年矣！”

觉问：“汝行脚费多少草鞋？”

师曰：“和尚莫瞒人好！”

觉问：“我也没量罪过，汝也没量罪过。尔作么生？”

师无语。

觉打曰：“脱空谩语汉，出去！”

入室次，觉曰：“恁么也不得，恁么、不恁么总不得。（你以为如何？）”

师拟议，觉又打出，如是者数四。

寻为水头（负责全寺供水的僧职），因汲水折担，忽然大悟，由此得知了一直未晓的真理，作了如下的一首“投机偈”：

一二三四五六七，万仞峰头独足立。

骊龙颔下夺明珠，二日勘破维摩诘。

觉闻，拊几称善。

（九）令滔首座的参悟经验

令滔首座[[113]](#_113_3)，见参泐潭（怀澄）。潭因问：“祖师西来，单传心印；直指人心，见性成佛。子作么生会？”

师曰：“某甲不会。”

潭曰：“子未出家时作个甚么？”

师曰：“牧牛。”

潭曰：“作么生牧？”

师曰：“早朝骑出去，晚径复骑归。”

潭曰：“子大好不会！”

师于霄下大悟，遂成颂曰：

放却牛绳便出家，剃除须发着袈裟。

有人间我西来意，拄杖横挑罗哩罗！

（十）云峰禅师的参悟经验

云峰文悦禅师[[114]](#_114_3)，初造大愚（守芝），闻示众曰：“大家相聚吃茎齑。若唤作‘一茎齑’，入地狱如箭射！”说罢便下座。师大骇，夜造方丈。

愚问：“来何所求？”

师曰：“求心法。”

愚曰：“法轮未转，食轮先转。后生乘色力健，何不为众乞食？我忍饥不暇，何暇为汝说禅乎？”

师不敢违。未几，愚移翠岩。师纳疏罢，复过翠岩求指示。

岩曰：“佛法未到烂却。雪寒，宜为众乞炭！”

师亦奉命，能事罢，复造方丈。

岩曰：“堂司阙人，今以烦汝！”

师受之不乐，恨岩不去，心地坐架，桶箍忽散，自架堕落，忽然开悟，顿见翠岩用处，走搭伽黎上寝堂。

岩笑迎曰：“维那[[115]](#_115_3)，且喜大事了毕！”

师再拜，不及吐一词而去。服勤八年。

（十一）郁山主的参悟经验

衡州茶陵县郁山主[[116]](#_116_3)，自少落发，惟以应供（供应行脚僧侣食住等）为事，每有化至，师必供养之。一日因杨岐（寂于1049）化主至。师问以禅宗之旨，化主为举：“和尚每问衲子，僧问法灯：‘百尺竿头如何进步？’[[117]](#_117_3)法灯云：‘恶！’师从此参究，未尝离念。”

偶一日赴外请，骑蹇驴过溪桥，驴踏桥穿陷足，师堕驴，不觉口中曰：“恶！”忽然契悟，有颂曰：

我有神珠一颗，久被尘劳羁锁。

今朝尘尽光生，照见山河万朵！

上引“百尺竿头”，出自长沙景岑[[118]](#_118_3)的一首偈子：

百尺竿头坐底人，虽然得入未为真。

百尺竿头须进步，十方世界现全身！

一个人既然到了百尺竿头的顶端，怎么能够更进一步呢？这里必须来个“急跳”或“飞跃”，始可体验到禅的真理。

（十二）白云禅师的参悟经验

茶陵郁山主所发现的这颗明珠，帮着照见了白云守端[[119]](#_119_3)的禅心：

舒州白云守端禅师，幼事翰墨，冠依茶陵郁山主披剃，往参杨岐。

岐一日忽问：“受业师为谁？”

师曰：“茶陵郁和尚。”

岐曰：“吾闻伊过桥遭颠有省，作偈甚奇。能记否？”

师诵曰：“我有明珠一颗……”

师诵毕，岐笑而趋起。

师愕然，通夕不寐，黎明咨询之。

适岁暮，岐曰：“汝见昨日打欧摊（驱邪）者么？”

师曰：“见。”

岐曰：“汝一筹不及渠。”

师复骇曰：“意旨如何？”

岐曰：“渠爱人笑，汝怕人笑！”

师由此大悟，后出世住承天寺，作头赞师（郁山主）像云：

水月以啸兮，古来已多。

我今不然兮，所陈伊何？

百尺竿头曾进步，

溪桥一踏没山河！

颓不游兮，何游之有？

玄沙保寿兮，师其与偶。

应峰之东兮，沬川之口。

三十三秋兮，大狮子吼。

舒兮，卷兮，已而矣，

依前空泻涨川水！

九江相去几千里，

父有重牙子无齿。

慢劳提耳一炉香，

微烟旋逐松风起！

（十三）圆通禅师的参悟经验

庐山圆通层讷禅师[[120]](#_120_3)，生而英特，读书过目成诵，十一出家，试法华得度；初受具后，肄业讲肆，耆年乡下问。会禅者南游回，以租道相策发，于是出蜀，徧参荆楚间，久之无所得，复西至襄州洞山（子荣），留止十年，因读“华严论”，至曰：“须弥在大海中，高八万四千由旬，非手足攀揽可及，以明八万四千尘劳山，住烦恼大海。众生有能于一切法无思无为，即烦恼自然枯竭，麈劳成一切智之山，烦恼成一智切之海。若更起心思虑，即有攀缘，即尘劳愈高，烦恼愈深，不能以至诸佛智顶也！”三复之，叹曰：“石巩云：‘无下手处。’而马祖曰：‘旷劫无明，今日一切消灭！’非虚语也！”

（十四）佛眼禅师的参悟经验

舒州龙门清远佛眼禅师[[121]](#_121_3)（寂于1120），十四圆具，依昆尼（戒学）究其说，因读《法华经》，至“是法非思量分别之所能解”，持以问讲师，讲师莫能答。师叹曰：“义学名相，非所以了生死大事！”遂卷衣南游，造舒州太平演禅师法席。因丐于庐州，偶两足跌仆地，烦恼间，闻二人交相恶骂，谏者曰：“你犹自烦恼在！”师于言下有省。

及归，凡有所问，演即曰：“我不如你！你自会得好！”或曰：“我不会，我不如你！”师愈疑，遂咨决于元礼首座。礼乃以手引师之耳，绕围炉数匝，且行且语曰：“你自会得好！”师曰：“有冀开发，乃尔相戏耶？”礼曰：“你他后悟去，方知今日曲折耳！”

太平将迁海会，师慨然曰：“吾持钵方归复参，随往一荒院，安能究决己事耶？”遂作偈告辞，之蒋山坐夏，邂逅灵源禅师，日益厚善。从容言话间，师曰：“比见都下一尊宿语句，似有缘。”灵源曰：“演公天下第一等宗师，何故舍事而远游？所谓‘有缘者’，盖知解之师，与公初心相应耳！”

师从所勉，径趋海会，复命典谒。适寒夜孤坐，拨炉见火一豆许，恍然自喜曰：“深深拨，有些子！平生事，只如此！”辽起，阅几上《传灯录》，至破竈堕因缘，忽然大悟，作偈曰：

刀刀林鸟啼，披衣终夜坐。

拨火悟平生，穷神归破堕。

事皎人自迷，曲谈谁能和？

念之永不忘，门开少人过！

上引“破竈堕”的故事约如下述：

嵩岳竈堕和尚，不称名氏，言行叵测，隐居嵩岳。山坞有庙甚灵，殿中唯安一竈，远近祭闹不辍，烹杀物命甚多。

师一日领侍僧入庙，以杖敲竈三下云：“咄！此竈只是泥瓦合成。圣从何来？灵从何起？恁么烹宰物命！”又打三下，竈乃倾破堕落（安国师遂号为“破竈堕”云）。

须臾，有一人，青衣峨冠，忽然设拜师前。

师曰：“是什么人？”

云：“我本此庙竈神。久受业报，今蒙师说无生法，得脱此处，生在天中，将来致谢！”

师日：“是汝本有之性，非吾强言。”

神再礼而没。

少选，侍僧等问师云：“某等诸人，久在和尚左右，未蒙师苦口直为某等。竈神得什么径旨，便得生天？”

师曰：“我只向伊道，是‘泥瓦合成’，别也无道理为伊。”

侍僧等立而无言。

师曰：“会么？”

主事云：“不会。”

师曰：“本有之性，为什么不会？”

侍僧等乃礼拜。

师曰：“堕也！堕也！破也！破也！”[[122]](#_122_3)

（十五）泐潭禅师的参悟经验

泐潭文准禅师（1061～1115）[[123]](#_123_2)，少时遍游成都讲肆，唱诸部纲目，即弃去，曰：“吾不求甚解！”法师昙演佳其英特，抚之曰：“汝法船也。南方有大开土，若沩山真如，九峰真净者，可往求之。”师拜，受戒，与同学志恭诣大泻，久之不契；乃造九峰，见真净。

净问：“甚处来？”

师曰：“兴元府。”

“近离甚处？”

“大仰。”

“夏在甚处？”

“鸿山。”

净展手曰：“我手何以佛手？”

师罔然。

真净呵曰：“适来句何无丝毫差错，灵明天真了才说个‘佛’字，便成隔碍！病在甚么处？”

师曰：“不会。”

净曰：“一切现成，更教谁会？”

师服膺，就弟子之列，十余年所至必随。绍圣三年，真净移石门，衲子益盛；凡人室扣问，必瞑目危坐，而无所示；见来者必起，从园丁壅菜，率以为常。师每谓志恭曰：“老汉无意于法道乎？莫能测也！”

一日，师举杖决渠水溅衣，因大悟，走钹其事。真净骂曰：“此中乃敢用藞苴耶？”（“你对此事怎敢如此粗率呀！”）

（十六）佛果禅师的参悟经验

成都府昭觉寺克勤佛果禅师（寂于235）[[124]](#_124_2)，世宗儒，儿时日记千言，偶游妙寂寺见佛书，三复怅然，如获旧物，曰：“子殆过去沙门也！”即出家，依自省祝发，从文照通讲说，又从敏行授愣严，俄得病濒死，叹曰：“诸佛涅槃正路不在文句中，吾欲以聋求色见，宜共无以死也！”遂弃去，至真觉胜禅师之席。胜方刺臂出血指示师曰：“此曹溪一滴也。”（曹溪乃中国六祖慧能大师建宗之地，此语表示，禅必须以生命追求也。）

师矍然，良久曰：“道固如是乎？”即徒步出蜀，首谒玉泉皓，次依金銮信，大湿哲，黄龙心，东林度，愈指为“法器”，而晦堂则称：“他日临济一派属于矣！”最后见五祖山法演，尽其机用，祖皆不许，乃谓强移换人，出不逊语，忿然而去。祖曰：“待你著一顿热病打时方思量我在！”

师到金山，染伤寒，困极，以平日见处试之，无得力者；追忆五祖之言，乃自誓曰：“我病稍间即归五祖！”病痊，寻归，祖一见而喜，今即参堂，便入侍者寮。方半月，会部使者解印还蜀，诣祖问道。祖曰：“提刑少年曾读小艳诗否？有两句便相近：

频呼小玉元无事，只要檀郎认得声！”

提刑应：“喏！喏！”祖曰：“且仔细！”

师适归立次，问曰：“闻和尚举小艳诗，提刑会否？”

祖曰：“他认得声。”

师曰：“‘只要檀郎认得声’，他既‘认得声’，为什么却不是？”

祖曰：“如何是祖师西来意？庭前柏树子？”

师忽有省，遽出，见鸡尽上阑干鼓翅而鸣，复自谓曰：“此岂不是声？”遂袖香入室，通所得，呈偈曰：

金鸭香销锦绣帏，笙歌丛里醉扶归。

少年一段风流事，只许佳人独自知！[[125]](#_125_2)

祖曰：“佛祖大事非小根劣器所能造诣。吾助汝喜！”

（十七）佛监禅师的参悟经验

舒州太平慧叹佛监禅师[[126]](#_126_2)卯岁师广教圆深，试所习得度，每以“唯此一事实，余二则非真”味之有省。乃遍参名宿，往来五祖之门有年，恚祖不为印据，与圆悟相继而去。及悟归五祖方大彻证，而师忽至，意欲他迈。悟勉今挂搭，且曰：“某与兄相别始月余，比旧时相见时如何？”

师曰：“我所疑者，此也。”遂参堂。

一日，闻祖举僧问赵州：“如何是和尚家风？”

州曰：“老僧耳聋，高声问将来！”

僧再问。

州曰：“你问我家风，我却认你家风了也！”

师即大豁所疑，曰：“乞和尚指示极则。”

祖曰：“森罗及万象，一法之所印！”

师展拜而退。祖今主翰墨。

后同圆悟语话次，举东寺问仰山“镇海明珠”因缘[[127]](#_127_2)，至“无理可伸”处，圆悟徵曰：“既云‘收得’，逮索此珠，又道‘无言可对，无理可伸。’”师不能答。明日谓悟曰：“东寺只索一颗珠，仰山当下倾出一栲栳。”悟深肯之，乃告之曰：“老兄更宜亲近老和尚去。”

师一日造方丈，未及语，被祖诟骂，惬懈而退，归寮闭门打睡，恨祖不已。

悟已密知，即往叩门。师曰：“谁？”悟曰：“我。”师即开门。

悟问：“你见老和尚如何？”

师曰：“我本不去，被你赚果我遭这老汉诟骂！”

悟呵呵大笑曰：“你记得前日下底语吗？”

师曰：“是什么语？”

悟曰：“你道：‘东寺只索一颗珠，仰山倾出一栲栳！’”

师当下释然。悟遂俨师同上方丈，祖才见，遂曰：“劝兄且喜大事了毕！”

（十八）佛灯禅师的参悟经验

安吉州何山佛灯守珣禅师（1079～1134）[[128]](#_128_2)，初参广监瑛禅师，不契，遂造太平，随众咨请，邈无所入，乃封其衾曰：“此生若不彻去，誓不展此！”于是昼坐宵立，如丧考妣。愈七七日，忽佛监上堂曰：“森罗及万象，一法之所印！”师闻，顿悟，往见监。

监曰：“可惜一颗明珠，被这疯癫汉拾得！”乃诘之曰：“灵云道：‘自从一见桃花后，直至如今更不疑！’如何是他‘不疑’处？”

师曰：“莫道灵云不疑，只今覔个疑处，了不可得！”

监曰：“玄沙道：‘谛当甚谛当，敢保老兄未彻在！’那里是他‘未彻’处？”

师曰：“深知和尚老婆心切！”

监然之。师拜起，呈偈曰：

终日看天不举颐，桃花烂漫始抬眸。

饶君更有遮天网，透得牢关郎便休！

监瞩令护持，是夕厉声谓众曰：“这回珣上座稳睡去也！”

圆悟闻得，疑其来然，乃曰：“我须勘过始得！”遂令人召至，因与游山，偶到一水潭，推师入水，辽问曰：“牛头未见四祖时如何？”

师曰：“潭深鱼聚。”

悟曰：“见后如何？”

师曰：“树高招风。”

悟曰：“见与未见时如何？”

师曰：“伸脚在缩脚里。”

悟大称之。

注解：

[[1]](#_1_63) 所谓“公案”，中文读作Gong-an，日文读作kō-an—直译的意思是“公共案件”“公共案例”，或“公共案版”。据说公案计有一千七百则之多，习禅的学者必须全部参透，始可称为完全合格的禅师。

[[2]](#_2_59) 参见《禅学论丛》第一系列第三十二页注。

[[3]](#_3_55) 所谓“念佛”（梵文写作Buddhānusmriti，中文读作nian-fo，日文读作Nembutsu），在日本佛教中含有特殊的意义，至于它与公案参究的关系，参见本文的第二部分。

[[4]](#_4_55) 文见《四十华严》第三十二卷。此处所引的这段对话，不但不见于其他译本的《华严经》中，亦不见于梵本的《华严经》（Gandavȳūha）里。此盖由于《四十华严》是一种晚出的本子，里面含有不少增补的材料。

[[5]](#_5_51) “般若波罗蜜”（Prajñāpāramitā），直译“智度”，可视为“智证”（Aryajñāna）的同义语。

[[6]](#_6_51) 见《四十华严》第三十一卷。此段亦系后来加入其中。

[[7]](#_7_51) 文见第三十八卷，亦非其他汉译本和梵文本所可得见的文句。

[[8]](#_8_51) 引自《禅关策进》。这是一本颇有教益的书，稍后还要述及。

[[9]](#_9_49) 见拙著《楞伽经研究》（Studies in the Lankāvatāra Sūtra）第一八四页以及其他各处。

[[10]](#_10_49) 大慧禅师（1089～1163），是禅在中国土壤中栽培而成的最最杰出的人物之一，他竭力反对寂静主义的教理与修法，永不疲厌地宣扬开悟的要义，认为禅若没有开悟这个事实，便一文不值。

[[11]](#_11_47) 见《大慧普觉禅师语录》第二十一卷“示吕机宜舜元”。

[[12]](#_12_47) 语见《大慧语录》第十七卷“钱计议请普说”。

[[13]](#_13_47) 见《大慧普说》第一卷上“李宜教请普说”。

[[14]](#_14_45) 中文“妙”这个字，很难翻译，往往含有“优美”“精巧”“微密”“深奥”“难以解释”以及“无法说明的隐微”等意。就其在此处所含的意思而言，系指事理呈现于此种究竟之知之中之时的神秘状态。语见圭峰宗密的“禅门师资承袭图”。

[[15]](#_15_41) 见本论丛第一系列“谈悟”一文第七节佛光国师部分。

[[16]](#_16_39) 参见本论丛第一系列“禅的历史”一文第三节。

[[17]](#_17_37) 见《大慧语录》之“妙圆居士张检点祖灯请普说”。

[[18]](#_18_37) 参见本论丛第一系列“禅的历史”第四节。

[[19]](#_19_37) 寂于706年。

[[20]](#_20_35) 据《六祖坛经》的敦煌手卷所载，其中第三句为：“佛性常清净。”慧能弟子所编的这本书，已经受到了相当的增删，致使目前的流行本与敦煌本以及最近发现的日本京都与圣寺藏本有了很大的差异。

[[21]](#_21_33) 慧能在黄梅寺所过的生活，乃是一种极其平凡的工作，而非宗教的职务，以使他的心灵臻于开悟的境地，这岂不是一件颇富启示性的做法？他既没有持诵佛陀的名号，亦未依照院规崇拜佛陀的雕像；他既未向上帝告罪，请求宽恕，亦未投身于某座佛像之前、至诚祈祷，以求解除无穷的轮回之苦。他只是老老实实地舂米，以使他的同袍有饭可吃。慧能在寺院生活中所做的这种平凡至极的工作，可说是禅门锻炼的开始，也是使禅门不同于佛教其他各种社团的地方。

[[22]](#_22_33) 参见本论丛第一系列第二一八～二一九页及二二五～二二六页。

[[23]](#_23_31) 僧问赵州：“如何是沙门行？”赵州答云：“离行。”

[[24]](#_24_29) 僧问赵州：“学人拟向南方学些子佛法去如何？”赵州答云：“你去南方，见有佛处急走过，无佛处不得住。”

[[25]](#_25_25) 僧问金山达观禅师：“师还念佛否？”禅师答云：“我不念佛。”又问：“为何不念？”答云：“恐污吾口。”

[[26]](#_26_25) 药山之语，参见别处。

[[27]](#_27_23) 此种热切的“追求”，有一个专门术语，名为做“功夫”。

[[28]](#_28_21) 参见本论丛第一系列第二○四～二○五页。

[[29]](#_29_19) “威音王（Bhishmasvara—rāja）以前”一语，不妨解作“在意识发端之前”或“在有任何有系统的宗教义理出现之前”。

[[30]](#_30_19) 以上所引的一段文字，完全不见于敦煌本的《六祖坛经》，或许是后代添附，但此一事实并不影响玄策所说的师承问题。

[[31]](#_31_19) 参见本论丛第一系列“禅的历史”第六节下部。

[[32]](#_32_19) 某日，圣·佛兰西斯（St.Francis）正与他的同伙闲坐之间，忽然唉声叹气地说道：“世间简直没有一个能够绝对服从长上的僧侣！”他的同伴听了，颇为讶异说道：“神父，请你为我们说明一下：什么是绝对的服从？”于是，他将一个绝对服从的僧侣比作一具尸首，说道：“你将一具尸体放在你要放的地方，它就不会做出反抗的举动：你将它放在某个地方，它不会牢骚；你将它拏开那个地方，它也不会反对；你将它置于讲坛上面，它就只会向下俯视；你为它穿上红衣，它就只会显得更加苍白。”（语见Paul Sabatier’s Life of St. Francis第二六○～二六一页）。佛兰西斯这席话的真正要旨究竟何在，颇难说明，不过，表面的意思似乎是说，他希望他的僧侣像尸首一般听话，然而，他所说的“将它置于讲坛上面”却又有一种幽默讽刺的意味含于其间。这席话若由禅者来解释的话，它的意思也许是要学者保持心灵的绝对澄明：“花红柳绿”中红的看作红的、绿的看作绿的，而不将一己的主观色彩掺杂其中。这诚然是一种被动状态，然而亦有十足的主动性存在其间。我们也许可以称之为一种被动的主动（a form of passive activity）。

[[33]](#_33_19) 部分例子已在《禅学论丛》第一系列举过；我在彼处录了不少此等语句，都是本来的样子，未加更动。

[[34]](#_34_17) 清平令遵禅师（845～919），关于他参翠微的情形，详见别处。

[[35]](#_35_17) 基督徒也许会说，“大大的追询，寻讨，叩击”。

[[36]](#_36_13) 韦廉·詹姆士在他所著的《宗教经验大观》（原书第三二一页）中说了一个故事：一个名叫安多娃尼蒂的女士，发现她的精神障碍在于执著一文钱，将它抛开之后，便解除了世俗的牵挂，展开了漫长的精神旅程。这“一文钱”象征自我主义的最后一条线，使我们念念不肯放开相对的世界。这条线虽然很细很细，但它的韧度却足以系住我们每一个人。剪断此线的利器，系以一则公案的形态放在禅者的手中，关于此点，稍后即可谈到。

[[37]](#_37_13) 详见《临济录》。

[[38]](#_38_13) 详见《云门录》。

[[39]](#_39_11) 节自《传灯录》。

[[40]](#_40_11) 隐峰于五台山金刚窟前，将示灭，先问众曰：“诸方迁化，坐去，卧去，吾尝见之。还有立化也无？”曰：“有。”师曰：“还有倒立者否？”曰：“末尝见有！”师乃倒立而化，亭亭然，其依顺体。时众识舁就荃毗，屹然不动，远近瞻睹，惊叹无已。师有妹为尼，时亦在彼，乃推而咄曰：“老兄，曩昔不循法律，死更荧惑于人！”于是以手推之，偾然而踣，遂就阇维，收舍利建塔。

[[41]](#_41_11) “如是我闻”四字，是一切佛经的开头语，而“如是”两字则是一经的“最初两字”，当然，这只是字面的意义而已。

[[42]](#_42_11) 见《人天眼目》第二卷。

[[43]](#_43_11) 其生殁年代为926～993年。

[[44]](#_44_9) 其生殁年代为1025 ~ 1102年。

[[45]](#_45_9) 此系禅徒最喜爱的必携丛书之一，有“禅门第一书”之称。读者欲知其详，不妨参见下面的说明。

[[46]](#_46_9) 所谓“念佛”，简言之，就是持念佛陀的名号。

[[47]](#_47_9) 录自《禅关策进》。

[[48]](#_48_7) 见、闻、觉、知（drista—śruta-mata-yñāta）。

[[49]](#_49_5) 大慧的语句节自他的一部由书信、上堂、升坐以及名叫“普说”“示众”“书”（信）等构成的文集。他精通“华严”，引用之处颇多，此处所录最后一语，即是其例。

[[50]](#_50_5) 明代（1368～1650）高丽僧退隐编辑，于1579年出版。

[[51]](#_51_5) 据该书编者退隐解释：“话头（公案）有‘句’‘意’二门。参‘句’者，径截门，活句也——没心路、没语路、无摸索故也（没有思维、理解的线索可寻）；参‘意’者，圆顿门，死句也——有理路、有语路、有闻解思想故也（有逻辑或哲理可以从而学知和记持）。”

[[52]](#_52_5) 关于学者对于公案应有的态度，我已在后面的某些附录中，提出了另外一些忠告，对于研究禅悟意识的心理学者，当是一种不仅有趣、而且颇富举示性的材料。退隐以如下十点警告参究公案的学人云：“话头有十种病：（一）曰意根下卜度（凭想象揣摩）：（二）曰扬眉瞬日处挆根（让你的注意力被老师的面部表情吸住）；（三）曰语路上做活计（从公案的语意上求取解会）；（四）曰文字中引证（引经据典，附会其意）；（五）曰举起处承当（以为公案的意义可以从其被举出来作为思维的目标之处得到理解）；（六）曰扬在无事甲里（以为禅只是一种纯粹的被动或寂静的状态；（七）曰作有无会（拿“有”与“无”等二元论、二分法的标准判断公案）；（八）曰作真无会（以为公案指的是绝对的空无）；（九）曰作道理会（以为公案可以思维推理而知）；（十）曰将迷待迷（不下工夫，只是等悟，犹如守株待兔的一般）。离此十种病者，但举话时略抖擞精神，只疑‘是个什么？’”公案的参究如今已与所谓的打坐混为一谈，但我们仍可从这些警告里面看出，禅显然并不只是一种枯坐或静态的修法。学者（不论东方与西方）如欲认清禅的真正面目，对于它的此一特点，必须有充分的了解。禅自有其明确的目标，而这个目标乃是使得我们“悟解心开”，因此，若要达到这个境地，必须在我们的心眼之前举起一则公案，但既不得思维卜度，更不可存心等悟——只可用公案作为一种跳杆，越过相对的鸿沟而至绝对的彼岸。而禅的最大特色便是：不必倚靠原罪、信仰、上帝、神恩、得救，以及来生等等观念，即能达成这个目标。

[[53]](#_53_3) 参见本论丛第一系列“谈悟”第七节。

[[54]](#_54_3) 此处所有引文，悉皆录自《禅关策进》；此中所引禅师的传记资料，可以查看一本叫做《会元续略》的禅宗史传。

[[55]](#_55_3) 这是一个著名公案，意在教人悟见剥除身心外物的“本来身”。其大略是：“哪吒太子，析肉还母，析骨还父，然后现本身，运大神力，为父母说法。”对于这个公案，佛眼禅师提唱云：“肉既还母，骨既还父：以什么为身？学人到这里若见得去：廓清五蕴，吞尽十方！”接着颂曰：骨还父，肉还母，何者是身？分明听取：

山河国土现全躯，十方世界在里许。万劫千生随去来，山僧此说非言语！

[[56]](#_56_3) 全文见本论丛第一系列第一七九～一八五页。

[[57]](#_57_3) 语见《皇明名僧辑略》。

[[58]](#_58_3) 他的传记载于袾宏所编的《皇明名僧辑略》。他因闻钟有省，说偈曰：

沉沉寂寂绝施为，触著无端吼似雷。

动地一声消息尽，触髅粉粹梦初回！

[[59]](#_59_3) 袾宏对景隆的“念佛”观作有如下的评述：“诸师多教人参‘念佛是谁？’惟师云：‘不必用此等法。’随病制方，逗机施教，二各有旨，不可是此非彼！”此盖由于空谷曾在一封信内作此表示，并教人“只用平常念去。”

[[60]](#_60_3) 空谷景隆有言：“不参（公案）自悟，上古或有之；自余（如今的人），未有不从力参而得悟者。”

[[61]](#_61_3) 保宁仁勇禅师，是杨岐方会（寂于1046）的弟子。他在习禅之前，已通天台哲学。后谒雪窦明觉禅师（云门宗下的一位重要角色），后者认其可成禅门大器，故意刺激他，称之为“央庠座主”（讲经的大学教授）。他听了这话，心里非常气愤，下山后向雪窦（寺）拜云：“我此生行脚参禅，道不过雪窦（禅师），誓不归乡！”待到他自己终于如雪窦所想的一样，果真成了一位禅师之后，某次上堂说道：“看！看！山僧入拔舌地狱去也！”说罢，以手拽舌云：“啊耶！啊耶！（这个地狱系为说谎者而设！）”另一次，在上堂时，他见侍者烧香（禅师正式上课之前的一种仪式）之后，便指侍者对大众说道：“侍者已为诸人说法了也！”说罢，便径自下座，一句法也没有讲。

[[62]](#_62_3) 详见他的“语录”第二卷。

[[63]](#_63_3) 禅宗初在中国出现时，具有某种难以接近的特点，这可从菩提达摩在少林寺冷坐九年此一传说得到证明。

[[64]](#_64_3) 佛迹愿真禅师引用，语见一本叫做《会元续略》的禅宗史传。

[[65]](#_65_3) 节自白隐禅师所著一本名叫《远罗天釜》的著述，对于该著，本书将不时援引。

[[66]](#_66_3) 该文的作者是无异元来禅师（1575～1630）。

[[67]](#_67_3) 详见云栖袾宏所编《皇明名僧辑略》。

[[68]](#_68_3) 详见云栖袾宏所编《皇明名僧辑略》空谷景隆“答问”。

[[69]](#_69_3) 语见《皇明名僧辑略》空谷景隆传后。

[[70]](#_70_3) 详见《无量寿经》（The Sukhāvatiyūha Sūtra）。

[[71]](#_71_3) 此系属于净土宗的三部主要经典之一。这三部主要经典是：一、《无量寿经》，讲阿弥陀佛所住的极乐世界及其所发的四十八愿（梵本四十三愿）；二、《观无量寿佛经》（Sūtra of rhe Meditations on Buddha Amitāyus），讲释迦牟尼佛教导频婆娑罗王后韦提希修习十六种观想极乐世界及其教主的法门；三、《阿弥陀经》（The Sūtra of Amitābha），亦讲极乐世界，通称《小无量寿经》（The Smaller Sukhāvativyūha）。“无量寿”与“阿弥陀”（意为“无量光”）同为一佛，并非两位。

[[72]](#_72_3) 见墨勒（Max Muller）所著之书第十五页。

[[73]](#_73_3) 同上第十四页。

[[74]](#_74_3) 同上第四十七页。

[[75]](#_75_3) 道绰（562～645），为净土宗的先驱信徒之一。

[[76]](#_76_3) 在此使用一个烦琐哲学的术语，也许不太适宜，不过，我的用意只是标明念佛法门的一个方面，由于这里面所说的持名意义，系以反对其他一切考虑而得更大的强调。因此，我在此处运用“唯名主义”（nominalism）一词，旨在粗略地指陈强调持名为成就一行三昧或往生阿弥陀佛净土之有效办法的作用原理。因此，我所谓的“唯心主义”（idealism）或“概念论”（conceptualism），所指的便是以多为否定的高度抽象概念术语描述究极实相性质的般若学者所持的态度。

[[77]](#_77_3) 此经计有三种中文译本，最早的一种于503年出现，最晚的一本出现于693年，一般皆称之为《文殊师利所说般若波罗蜜多经》（Sūtra on Prajñāpāramit expounded by Mañjuśri），在大正版大藏经中的编号为二三二，二三三，以及二二○（七）。

[[78]](#_78_3) 所谓“一行”（i-hsing）三昧，在曼陀罗仙的译本中是“Samādhi of One Deed”，在玄奘的译本中是“Samādhi of One Form Array”，在现存的梵文本中：这个三昧名为“ekavyūhasamādhi”。这里面的vyūha一字，中文通常译为“庄严”，意为“庄校”“严饰”或“整顿”。但“庄严”一词的意思，并不是指仅仅为了装饰而安排事物，而是指以多种多样的森罗万象充实实相的抽象空洞，因此，有时亦可视为“殊化作用”（individu- alization）或“个别对象”（particular objects）的同义语。由此可见，Ekavyūha一词可以是指“某个客体”（one particular object），而ekavyūha-samādhi便是“专注一境的三昧”（a samādhi with one object in view）了。将“行”（hsing）看作“庄严”（vyūha）的同义词，颇难附会，因为“行”的梵文通常是caryā。

叙述“一行三昧”的这节文字，不见于僧伽婆罗的译本之中，这个事实表示了它是后来的附入部分。可能的情形是，《文殊所说般若经》的早期译本，完全保存了般若哲学的特色，尚未混入观想的办法和唯名主义的思想倾向。

[[79]](#_79_3) 玄奘的译本中没有述及称名的语句，只是：“若善男子、善女人欲入是三昧者，应处空闲，舍诸乱意，跏趺而坐，不念诸相。为利益一切有情众生故，一心持名，思惟其人，端身正坐，面向于佛。如是一心系念于此一佛，便得睹见过去，现在，以及未来三世一切诸佛……”在此经的梵本之中，我们只可读到“tasya nāmadheyam grahi-tavyan”这几个字。

[[80]](#_80_3) 此经的对机者名叫跋陀和（亦译拔陂）菩萨，故而亦名《拔陂菩萨经》（The Bhadrapāla Bodhisattva Sūtra）。本经现存中文译本共有四种，第一种出于支娄迦谶之手，早于179年即行问世。它是净土教说的权威经典之一。

[[81]](#_81_3) 见法然上人所著的《选择念佛本愿集》卷第一。它的作者尝试以此表明其作为日本念佛宗开山祖师所持的立场。

[[82]](#_82_3) 详见大正版《大藏经》第一九二号。

[[83]](#_83_3) 接着，源信引用净土教的另外一位权威怀感禅师的话说：“《观经》云：‘是人苦逼，不遑念佛，善友救令可称阿弥陀佛。如是至心，令声不绝。’岂非苦恼所逼，念想难成？令声不绝，至心便成？今此出声。学念佛定，亦复如是：令声不绝，遂得三昧，见佛圣众，皎然在前。故《大集月藏经》言：‘大念见大佛，小念见小佛。’‘大念’者，大声称佛也；‘小念’者，小声称佛也。斯即圣教，有何惑哉！现见即今诸修学者，唯须厉声念佛，三昧易成；小声念佛，遂多驰散。此乃学者所知，非外人能晓矣。”

[[84]](#_84_3) 文见Anecdota Oxoniensia，Aryan series，Vo I.I，Part Ⅱ，p 96.

[[85]](#_85_3) 《大集月藏经》（Candra-garbha），由那连提黎耶舍（Narendrayaśas，550～577）译为中文。

[[86]](#_86_2) 由法然上人引用于他所著的《选择集》第一卷中。

[[87]](#_87_2) 见于空谷景隆禅师所写的一封信中。

[[88]](#_88_2) 在实际持诵时，“南无阿弥陀佛，南无阿弥陀佛……”往往念得像是“南无陀佛，南无陀佛……”（nam man da bu，nam man da bu……）

[[89]](#_89_2) 见该书第七至九页。

[[90]](#_90_2) 参见后面白隐所说的两位净土信徒的故事。

[[91]](#_91_2) 本经最早由二世纪下半叶，后汉时期来到中国的支娄迦谶译为中文。此处所引为阇那崛多的中文译本（586），面非出自支娄迦谶的译文（179），此盖由于，尽管后者在净土宗中较为知名，但前者的文字较为明畅，故而取之。本经共有四个中文译本，在大正版的佛教大藏经中编为四一六至四一九号。

[[92]](#_92_2) 详见《执持钞》。

[[93]](#_93_2) 大意取自《唯信钞文意》。

[[94]](#_94_2) 大意取自《唯信钞文意》。

[[95]](#_95_2) 一遍上人是日本净土时宗的开山祖师（1229～1289），他的“语录”中到处可见神秘家的思想。

[[96]](#_96_2) 语见《末灯钞》——由亲鸾所写的二十三封书信所合成的一个文集。

[[97]](#_97_2) 语见《末灯钞》。

[[98]](#_98_2) 节自一册名叫《远罗天釜》的书信集。这是白隐禅师的弟子常读的一本小书。

[[99]](#_99_2) 有人问寿山师解禅师：“寿山年多少？”师曰：“与虚空齐年。”又问：“虚空年多少？”师曰：“与寿山齐年。”语见《传灯录》第十一卷。（白隐在此描述了一位参“无”字公案的禅门行者的心理状态。关于此点，已在[此处](#zn1)引用过了。）

[[100]](#_100_2) 参见本书第一部分第十二节，彼处引有与此相类的用语。所有这些术语，悉皆指陈六祖慧能及其子孙所强调的顿悟经验。

[[101]](#_101_2) 正当本书交印之际，京都妙心寺的公孙后藤先生（Mr.Kōson Goto）告诉笔者，白隐有一封尚未印行的信，其中表示他“最近以‘只手’公案示徒，取代‘无’字公案，因为‘只手’较‘无’字更易唤起疑情”。自此以后，“只手”便成了白隐后代的一则热门公案，直到今日。这个公案的大要是：“试听只手之声（亦作“只手音声”）。”两手相拍发声，而只手则无从发声。现在，白隐却要他的门徒谛听“只手之声”了。我们不妨说，这只公案比“无”字含有较多的知解成分。白隐是一位主张唤起疑情而反对机械念佛的大师，如今运用“只手”作为最初的一种开眼之器，在禅悟意识发展史上是一件颇有意义的事。待到写中国禅宗发展史时，我想从一个与此略为不同的论点来谈这个问题。

[[102]](#_102_2) 这一部分的文字中不但含有禅师们所作的“投机偈”（详见本“论业”第一系列第二二七页），同时也含有促使他们进入悟境的情形，希望能够帮助宗教心理学者，对于禅者的成熟心跟有所瞥视。待将与公案参究技巧有关的这些方面做过一番研究之后，对于佛教的特质自然就有更大的了解了。

[[103]](#_103_2) 指《续传灯录》，以下略称“续传”，计有三十六卷，所记为十世纪后期与十四世纪之间的禅师传记，为《传灯录》的续编。慧圆的传记在第二十卷，而修颙的传记则在第十四卷。

[[104]](#_104_2) 见“续传”第十五卷。

[[105]](#_105_2) “看话”，为“看话头”之略称，筒言之，就是“参公案”，因为所谓“话头”，也就是给禅徒参究的一种问题也。

[[106]](#_106_2) 详见“续传”第二十卷。

[[107]](#_107_2) 详见“续传”第十一卷。

[[108]](#_108_2) 详见“续传”第十二卷。

[[109]](#_109_2) 石屋清洪禅师引用于他的“语录”之中。

[[110]](#_110_2) 详见“续传”第十四卷。

[[111]](#_111_2) 详见《指月录》第八卷。

[[112]](#_112_2) 详见“续传”第六卷。

[[113]](#_113_2) 详见“续传”第五卷。

[[114]](#_114_2) 详见“续传”第九卷。

[[115]](#_115_2) 维那（梵语Karmādāna），系禅院之中的一种僧职，有时相当于礼宾司，有时相当于总经理或监寺。

[[116]](#_116_2) 详见“续传”第十三卷。

[[117]](#_117_2) 本“论丛”第一系列亦引过，见彼系列第二二八页。

[[118]](#_118_2) 详见《传灯录》第十卷。

[[119]](#_119_2) 详见“续传”第十三卷。

[[120]](#_120_2) 详见“续传”第十三卷。

[[121]](#_121_2) 详见“续传”第十五卷。

[[122]](#_122_2) 详见《传灯录》第四卷。

[[123]](#_123_1) 详见“续传”第二十二卷。

[[124]](#_124_1) 详见“续传”第二十五卷。他以写作《碧岩录》一书知名于世。他所得到的封号为“圆悟禅师”。

[[125]](#_125_1) 诗曾在本“论丛”第一系列引用过，见于彼书第二二八页。

[[126]](#_126_1) 详见“续传”第二十五卷。

[[127]](#_127_1) 关于“镇海明珠”的因缘约如下述：

仰山参东寺如会禅师（742～823）师问：“汝是甚处人？”

仰曰：“广南人。”

师曰：“我闻广南有镇海明珠，是否？”

仰曰：“是。”

师曰：“此珠如何？”

仰曰：“黑月即隐，白月即现。”

师曰：“还将得来也无？”

仰曰：“将得来。”

师曰：“何不是似老僧？”

仰叉手近前曰：“昨到山，亦被索此珠，真得无言可对，无理可伸！”

[[128]](#_128_1) 详见“续传”第二十九卷。

第二篇  
 两部禅学教科书  
 ——《碧岩集》与《无门关》



《碧岩集》和《无门关》是禅学的两部重要典籍，其中收录了大量经典的禅学公案，且每一篇都堪称佳作，暗藏玄机，读后或如醍醐灌顶，或如晴空霹雳，发人深省。因此，学禅者不可不了解和研究这两本书。

### 一、碧岩集

《碧岩集》或《碧岩录》[[1]](#_1_66)，被临济宗认为是最有价值的丛书之一，此在日本犹然。这本书的内容，主要系由雪窦禅师的百“则”（cases）[[2]](#_2_62)“颂古”和圆悟禅师的“评唱”所组成，前者的材料大半选自《传灯录》这本禅师史传，而后者则是对于这些“古则”所作的讲录。雪窦重显是云门宗下的一位大师，出兴于宋代的初期（980～1052）。他以文才著称于世（识者说他有“翰林之才”），当他完成这一百则富于诗趣的颂古并公之于世之役，立即得到了当时文学界的普遍赞美。

圆悟禅师（1063～1135）住持四川（蜀）省都的时候，在弟子们的请求之下，以雪窦禅师的这些作品作为讲禅的教本。后来，到了明成化年间（1111～1118），他迁往澧州巫山的龙泉院，又膳弟子之请，继续讲述这些作品。这些讲述的语句，由弟子们记录下来，编集而成一本正式的书。其中，每则案例的前面都加一个引介的谈话（弟子记为“垂示云”），接着以禅宗文学所特有的方式，对案例的文本加以解说和评述，而其后的雪窦颂古，亦以同样的手法加以采讨。

这些记录，由于圆悟无意加以校正，也就在一种未经校订的杂乱情况下在门徒之间流传开来。圆悟的一个门人关友无党，唯恐将来不可收拾，因而决心来编一个审定本，以便杜绝由于抄写错误而发生种种可能的变体。此书于1125年暮春时候出版，距离圆悟最后一次讲述作品已有二十年的时光了。无论是编者关友无党或序言的作者普照禅师，都没有述及作者曾在印出前亲自过目一遍。

圆悟下面的一位最出色、最能干的弟子大意，因见此书对于禅的真正体会并无益处，便举火将它焚毁了。虽然我们无法确定他是否真的如此做了，但此书显然未再流通，却也是一个事实。直到大约两百年的时间(1302）之后，颐中的张明远才在成都发现一本完好的《碧岩集》。他以自己在南方获得的其他本子校正此本的讹误，结果便成了吾人现见的本子。

据说日本曹洞宗开山祖师道元，早于张本出现前八十年，即嘉禄三年(1227），就从中国携回《碧岩集》一册。张本究于何时进入日本，不甚明了，但其时中日禅师的交流已很频繁，故知该书大概已由当时留学中国的日本僧人携至此岸。早在十五世纪初期，我们就有日本版的《碧岩集》了。

这本书的组成约如下述：每一则案例的前面都有圆悟的引介；云窦所选的案例之中都择有圆悟的著语或评语；接着是圆悟对案例或本则所做的一种评唱；其后是雪窦所作之欣赏的或评判的偈颂，其间亦插入了圆悟的著语或评语；最后则是圆悟对这首偈颂所做的一种解说性的评述。

下面引介的，是本书之中的第五十五则案例：“道吾、渐源吊慰。”

### 二、《碧岩集》第五十五则：道吾渐源吊慰[[3]](#_3_58)

（一）引介

（圆悟禅师）垂示云：稳密全真，当头取证；涉流转物，直下承当；向击石火、闪电光中坐断请讹[[4]](#_4_58)，于据虎头、收虎尾处壁立千仞则且置（大师的这些成就且不说），放一线道，还有为人处也无？试举看。

（二）案例

举：道吾[[5]](#_5_54)与渐源[[6]](#_6_54)至一家吊慰。源拍棺云：“生耶？死耶？”道什么？好不惺惺[[7]](#_7_54)。这汉犹在两头！

吾云：“生也不道，死也不道。”龙吟雾起，虎啸风生[[8]](#_8_54)。买帽相头，老婆心切！

源云：“为什么不道？”蹉过了也！果然错会！

吾云：“不道！不道！”恶水蓦头浇！前箭犹轻后箭深！

回至中路太惺惺！：源云：“和尚快与某甲道！若不道，打和筒去也！”[[9]](#_9_52)却较此二子！罕逢穿耳客，多遇刻舟人！似这般不唧留汉[[10]](#_10_52)。入地狱如箭[[11]](#_11_50)！

吾云：“打即任打，道即不道！”重事须再三。就身打劫。这老汉满身泥水，初心不改。

源便打。好打！且道：打他作什么？

后，道吾[[12]](#_12_50)迁化。源到石霜[[13]](#_13_50)举似前话。知而故犯！不知是不是，是则也大奇！

霜云：“生也不道，死也不道！”可煞新鲜！这般茶饭却元来有人吃！

源云：“为什么不道？”语中一般，意无种。且道：与前来问是同是别？

霜云：“不道！不道！”天上天下。曹溪[[14]](#_14_48)波浪如相似，无限平人被陆沉！

源于言下有省。瞎汉！且莫瞒山僧好！

源一日将锹子于法堂上，从东过西，从西过东。也是死中得活！好与先师出气！莫问他，且看这汉一场磨难！[[15]](#_15_44)

霜云：“作什么？”随后娄薮也！[[16]](#_16_42)

源云：“觅先师灵骨。”丧事背后系乐袋，悔不慎当初。你道什么？

霜云：“洪波浩渺，白浪滔天。觅什么先师灵骨？”也须还他作家始得。成群结队作什么？

雪宝著语云：“苍天[[17]](#_17_40)！苍天！”太迟生！贼过后张弓，好与一坑埋却！

源云：“正好着力。”且道：落在什么处？先师会向你道什么？这汉从头到尾，直至如今，出身不得。

太原孚[[18]](#_18_40)云：“先师灵骨犹在。”大众，见么？闪电相似。是什么破草鞋！犹较些子。

（三）评唱

道吾与渐源，至一家吊慰。源拍棺木云：“生耶？死耶？”吾曰：“生也不道，死不也道！”

若句下便入得，方下便知归，只这便是透脱生死的关键！其或未然，往往当头蹉过！

看他古人，行、住、坐、卧，不妨以此事为念；才至人家吊慰，渐源便拍棺问道吾云：“生耶？死耶？”道吾不移易一丝毫，对他道：“生也不道，死也不道！”渐源当面蹉过，逐他语句走，更云：“为什么不道？”吾云：“不道！不道！”吾可谓赤心片片，将错就错！

源犹自不惺惺，同至中路，又云：“和尚快与某甲道！若不道，打和尚去也！”这汉识什么好恶？所谓“好心不得好报”。道吾依旧老婆心切，更向他道：“打即任打，道即不道！”

源便打。虽然如是，却是他赢得一筹。道吾恁么血滴滴地为他，渐源得恁么不瞥地！道吾既被他打，遥向渐源云：“汝且去，恐院中知事采得，与你作祸。”密遣渐源出去。道吾忒煞伤慈！

源后来至一小院，闻行者诵观昔经云：“应以比丘身得度者，即现比丘身而为说法。”忽然大悟云：“我当时错怪先师。争知此事不在言句上！”

古人道：“没量大人被语脉里转却！”有底情解道：“道吾云：‘不道，不道！’便是道了也！唤作打背翻筋斗，教人摸索不着！”若恁么会，怎生得平稳去？若脚踏实地，不隔一丝毫！

不见七贤女游尸陀林，遂指尸问云：“尸在这里，人在什么处？”大姊云：“作么？作么？”一众齐证无生法忍。且道今日有几个？千个万个，只是一个。

渐源后到石霜，举前话，石霜依前云：“生也不道，死也不道！”源云：“为什么不道？”霜云：“不道！不道！”他便悟去。

一日，将锹子于法堂上，从东过西，从西过东。意欲呈已见解。霜果问云：“作什么？”源云：“觅先师灵骨！”霜便截断他脚跟云：“我这里洪波浩渺，白浪滔天，觅什么先师灵骨？”

他既是觅先师灵骨，石霜为什么恁么道？到这里，若于“生也不道，死也不道”处言下荐得，方知自始至终，全机受用。你若作道理拟议寻思，直是难见！

渐源云：“正好着力。”看他悟后道得自然奇特。道吾一片顶骨如金色，整时作铜响。

雪窦著语云：“苍天！苍天！”其意落在两边；太原孚云：“先师灵骨犹在！”自然道得稳当。

这一落索一时拈向一边，且道：作么生是省要处？作么生是得力处？不见道：“一处透，千处万处一时透！”若向“不道！不道！”处透得去，便乃坐断天下人舌头；若透不得，也须是自参自悟，不可容易过日，可惜许时光！

（四）雪窦颂古

兔马有角，斩！可煞奇特！可煞新鲜！

牛羊无角。[[19]](#_19_40)斩！成什么模样？瞒别人即得！

绝毫绝犁，[[20]](#_20_38)天上天下唯我独尊，你向什么处摸索？

如山如岳。在什么处？平地起波澜！筑着你鼻孔！

黄金灵骨今犹在，截却舌头，塞却咽喉。拈向一边，只恐无人识得伊！

白浪滔天何处着？放过一着，脚跟下蹉过！眼里、耳里着不得。

无处着，果然！却较些子。果然！没溺深坑！

只履西归[[21]](#_21_36)曾失却！祖祢不了，累及儿孙！打云：“为什么却在这里！”

（五）评述

雪窦偏会下注脚。他是云门[[22]](#_22_36)下儿孙，凡一句中具三句底钳锤，向难道处道破，向拨不开处拨开去。他向紧要处颂出，直道：

兔马有角，

牛羊无角。

且道：兔、马为什么有角？牛、羊为什么却无角？若透得前句，始知雪窦为人处。有者错会道：“不道便是道，无句是有句。兔马无角，即云有角；牛羊有角，却云无角。”且得没交涉！殊不知古人千变离化，现如此神通，只为打破你这精灵鬼窟。若透得去，不消一个了字。

兔马有角，

牛羊无角。

绝毫绝犁，

如山如岳！

这四旬似摩尼宝珠一颗相似，雪窦浑沦地吐在你面前了也。末后皆是据款结案：

黄金灵骨今犹在，

白浪滔天何处着？

此颂石霜与太原孚语。为什么？

无处着？

只履西归曾失却！

灵龟曳尾，此是雪窦转身为人处。古人道：“他参活句，不参死句。”既是失却，他一伙为什么却竞头争？

### 三、无门关

《无门关》（The Wu-mên-kuan，日语读作Mu-mon-kwan），是禅宗的另一部典籍，禅院中常常用它做教本。比之上面所举的《碧岩集》来，它是一本较为单纯的书，其中只有“案例”四十八则，且系出于一人之手。它的组织亦颇简单，每个案例之后只附一篇散文和一首偈颂的评述，两者都很简洁。本书的作者是于宋代（960～1279）末期出兴于世的无门慧开禅师（1183～1260）。《续传灯录》（卷第三十五）说他是得法于万寿崇观。他系因参“无”字公案而大悟，随即作了如下的一首偈子：

青天白日一声雷，大地群生眼豁开。

离象森罗齐稽首，须弥脖跳舞三台！

慧开将这本《无门关》呈给当时的理宗皇帝，作为庆祝这位皇帝即位四周年（1229）纪念的献礼。他在序文中写道：

佛语心为宗，无门为法门。

既是无门，且作么生透？

岂不见道：“从门入者，不是家珍；从缘得者，始终成坏！”

恁么说话，大似无风起浪，好肉剜疮！何况滞言句、觅辞会？掉棒打月，隔靴抓痒？有甚交涉！

慧开绍定戊子（1228）夏，首众于东嘉龙翔，因衲子请益，遂将古人公案作敲门瓦子，随机引导学者，竟尔抄录，不觉成集，初不以前后叙列，共成四十八则，通曰《无门关》。

若是个汉，不顾危亡，单刀直入，八臂哪吒拦他不住；纵使西天四七、东土二三，只得望风乞命！设或踌躇，也似隔窗看马骑：眨得眼来，早已蹉过！

颂曰：

大道无门，千差有路。

透得此关，乾坤独步！

为使读者略知《无门关》究系怎样的一种教本，它与前述《碧岩录》又有什么不同之处，特选下面一则，以资比较：

第一则 赵州狗子

赵州和尚因僧问：“狗子还有佛性也无？”

州云：“无！”

无门曰：参禅须透祖师关，妙悟要穷心路绝；祖关不透，心路不绝，尽是依草附木精灵！

且道：如何是“祖师关”？只这一个“无”字，乃宗门一关，遂目之曰：“禅宗无门关。”透得过者！非但亲见赵州，便可与历代祖师把手共行，眉毛斯结，同一眼见，同一耳闻，岂不庆快？

莫有要透关底么？将三百六十骨节、八万四千毫窍，通身起个疑团，参个“无”字。

昼夜提撕：莫作虚无会，莫作有无会，如吞了个热铁丸相似，吐又吐不出，荡尽从前恶知恶觉；久久纯熟，自然内外打成一片，如哑子得梦，只许自知；蓦然打发，惊天动地，如夺得关将军大刀入手，逢佛杀佛，逢祖杀祖；于生死岸得大自在，向六道四生中游戏三昧。

且作么生提撕？尽平生气力举个“无”字；若不间断，好似法烛，一点便着！

颂曰：

狗子佛性，全提正今。

才涉有无，丧身失命！

注解：

[[1]](#_1_65) 《碧岩集》或《碧岩录》，日文读作Hekiganshu or Hekiganroku。“碧岩”的意思是“碧绿的山岩”，“集”是“选集”，而“录”则是“记录”。“碧岩”这两个字原是圆悟禅师的书斋之名，故名。

[[2]](#_2_61) 英文的case，在此含有“案例”的意思，因此我们用它来表示全书之中的每一个范例，但没有中文的“则”（Tsê）字好，因为此字含有“一种准则”，或“一个项目”，或序列之中的“一个条款”等意思。

[[3]](#_3_57) 道吾的本名叫圆智，是药山的弟子之一，逝于835年，享年67岁。他与他的师兄云岩同侍药山时，一日，药山对道吾说：“智不到处切忌道著，道著即头角生。智头陀（圆智）作么生？”他不声不响地走了出去。这时云岩问药山云：“智师兄为什么不只对和尚？”药山答云：“我今日背痛。是他却会。汝去问取。”于是，云岩来问道吾：“师兄为什么不只对和尚？”道吾云：“汝却去问和尚。”——道吾提出了这个谜样的建议。石霜是道吾圆智的一个弟子，一日，他向他的老师问道：“师百年后，有人问极则事，作么生向他道？”道吾没有答复这个问题，却唤沙弥。沙弥应诺，道吾即云：“添却净瓶水著！”道吾良久，却问石霜：“适来问什么？”石霜再举，道吾即便起去。这个“起去”，是道吾举示禅理常用的一种方式。他的其他语句详见《传灯录》十四卷。

[[4]](#_4_57) 誵讹：誵者，同肴，字典曰：“肉带骨曰肴。”《神异经》曰：“西南荒中出讹兽，状如兔，人面，能言，常欺人也。”言事不分明意也。

[[5]](#_5_53) 道吾：《五灯会元》曰：“潭州道吾山宗智禅师，豫章海昏张氏子也；依涅槃和尚受教登戒；预药山惟俨禅师法会，密契心印；唐太和九年九月十日示寂，建塔道吾山。”

[[6]](#_6_53) 渐源：会元曰：“潭州渐源仲兴禅师者，道吾宗智禅师之法嗣也。”

[[7]](#_7_53) 不惺惺：不了慧之义。

[[8]](#_8_53) 龙吟……虎啸：《易疏》曰：“龙是水畜也，云是水气也，故龙吟则景云出。”《淮南子》曰：“虎啸而谷风至，龙举而景支风。”

[[9]](#_9_51) 若不道打和尚：古人切求法者所为也，今人走利名，区区终日，与争宜者可同年而语乎？

[[10]](#_10_51) 不唧留：方语，不净洁义；凡至愚者，其性暗昧，故形象亦不净垢秽也。

[[11]](#_11_49) 地狱：辅行曰：“地狱，从义立名，谓地下之狱，名为‘地狱’。”大智度论曰：“梵语‘那落迦’，此翻‘恶者’，此造恶者生彼处故。此标正报；此翻‘不可乐’，亦曰‘苦器’。此标信报。（取意）。”

[[12]](#_12_49) 见前。

[[13]](#_13_49) 石霜：分元曰：“潭州石霜山庆诸禅师，庐陵新淦陈氏子也；依西山绍銮禅师落发，依道吾尔智禅师嗣法。”

[[14]](#_14_47) 曹溪：《大明一统志》曰：“韶州府曹溪，在府城东南三十里，源出狗耳岭，西流合浈水，又南流入英德系界，云云。”《祖庭事苑》曰：“唐仪凤年中居人曹叔良施地，六祖大师居之，有双峰大溪，因曹侯之姓，曰‘曹溪’。天下参祖道者，枝分又派列，皆共流裔也。”

[[15]](#_15_43) 磨难：目无色之意也。人天眼目曰：“从来眼目弥黎磨难，且莫乱呈懵袋！”今“惭愧”之义也。

[[16]](#_16_41) 随后娄薮也：石霜随惭源后问故。

[[17]](#_17_39) 苍天：《文选》王中宜咏央诗曰：“临穴呼苍天，涕下如绠糜！”说文曰：“绠，汲井绠也；糜，牛辔也。”诗经曰：“彼苍者天，歼我良人！”正义曰：“夫天，人始也；父母，人本也。人穷则返本，故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾病惨怛，未曾不呼父母也。”

[[18]](#_18_39) 太原孚：会元曰：“太原孚上座者，雪蜂义存禅师之法嗣也。”

[[19]](#_19_39) 兔马有角，牛羊无角：兔马原无角，为什么却有乎？牛羊原有角，为什么却无乎？是挑出不落有无、难貌难名底那一着，直下打破识情窠窟了也。

[[20]](#_20_37) 绝毫绝犁：《事文类全书》曰：“十茫为渺，十渺为厘，十厘为微，十微为忽，十忽为丝，十丝为毫，十毫为犁。”

[[21]](#_21_35) 只履西归：《传灯录》曰：“达摩端坐而逝，即后魏孝明帝太和十九年丙辰岁十月五日也；其年十二月二十八日葬熊耳山，起塔于定林寺；后三岁，魏宋云奉使西域回，遇师于葱岭，见手携只履翩翩独逝。云问师：‘何往？’师曰：‘西天去。’又谓云曰：‘汝主已厌世。’云闻之茫然，别师东迈；既复命已，明帝已登遐矣！逮孝庄即位，云具奏其事，帝今启圹，唯空棺一只，革履存焉，举朝为之惊叹，奉诏取遗履于少林寺供养。今曰道吾禅师之远化也。”

[[22]](#_22_35) 云门为禅的五宗之一。五宗是：临济宗，曹洞宗，沩仰宗，云门宗，以及法眼宗。

# 第三篇 佛教生活中的被动性



佛教生活中的被动性，是有宗教倾向的人对于人世所持的一种特有态度。从心理学上来说，一切的宗教经验，莫不皆与此种被动或受动的心态具有密切的关系。本文的目标就在探讨此种心理究竟如何支配包括禅者在内的佛徒生活，以及究以何种方式加以表现。

### 引言

主啊，这路不是我的，

不论它是多么的黑暗；

请以您的手引导于我，

为我选择我应走的路。

不论是平坦还是畸岖，

它将仍然是最好的路；

不论是笔直还是迂回，

它总是通达你的慰处。

请为我选择我的朋友，

我的疾病，我的康健；

请为我选择我的忧虑，

我的贫乏，我的富裕。

这选择不是我的，不是

我要选择或大或小的物事；

请作我的向导，我的气力，

我的智慧，我的一切。[[1]](#_1_68)

宗教经验里面的此种被动或受动心情，在上面所引的作品中有了典型的表现；这是一种普遍而又自然的表现，因为，此种宗教意识的形成，一方面在于一个有限造物的无可奈何，一方在于一个无限存在者的可以倚靠——且不论想法如何。尽管吾人之有限存在的一面抗议说：“主啊，您为何舍弃了我？”然而，只要吾人心怀此种抗议，我们便没有宗教经验可言，也就还没有得救。因为，只有我们能说：“主啊，我将我的灵魂交在您的手里，”或者：“主啊，纵使您杀了我，我仍要信靠您！”——只有到这个时候，得救的信息才会来到。

这是一种委顺或默从，亦即一种被动或受动的心态，这就是“汝当如何”的教导流行于一个有限或无常的众生世界的原因了。

### 一、业的教义

从表面上看来，被动或受动与佛教，尤其是与禅宗的理智倾向，似乎互不相容，因为佛教，尤其是禅宗，特别强调自立自助的精神，而这不仅可见之于《楞伽经》：“菩萨摩诃醒，独一静处，自学观察，不由于他。”[[2]](#_2_64)亦可见之于《法句经》：

恶事由己作，染污亦由己；

除恶由自己，靖净亦由己；

净不净由己，无人能净他。[[3]](#_3_60)

除了“四圣谛”“十二因缘”“八正道”等等之外——所有一切的教理都倾向于开悟和解脱而非倾向于绝对倚赖或忍受。佛教的标语是“亲见真理而得解脱”，显然没有容纳被动或受动的余地。只有在人使他自己成为承受某种外力的一种容器时，始有被动或受动的情形发生。

被动性或受动性的获得，在佛教中特别受到业力之说的支配。此种业力之说好似经纬线一般贯串整个印度思想，而作为印度思想产物的佛教，自然亦无法避免将它织入本身之中。描述佛陀在菩萨阶段为求大悟而训练自己的《本生谭》（The Jātaka Tales），只是具体运用此种业力观念、并以一个完人的生平加以展示的故事而已。释迦牟尼只有经过多生多世的积功累德，才能成为大觉的佛陀。

业力的原理就是“种瓜得瓜和种豆得豆”，而这个道理一直支配着佛教徒的整个生命，因为造成一个人的个体的，不是别的——就是他自己的业力。因此，我们可在《弥兰陀王问经》（The Milindapanha）里面读到：“一切众生莫不皆以本身的业力为其资财；他们都是本身业力的嗣子；他们皆由本身的业力而生；他们的业力就是他们的照藉；或卑徽，或伟大，皆由业力为其配比。”[[4]](#_4_60)这在《相应部尼柯耶经》（The Samyutka-nikāya）中亦可找到佐证：

凡夫今世作，善行与恶行；

彼可称自者，即是此诸行；

由此彼带者，即是此诸行；

从此跟彼者，即是此诸行——

如影之随形，永远不相离。[[5]](#_5_56)

据《清净道论》（The Visuddhimagga）第十九品说，依照结果的时间顺序和性质，业可分为如下数种：（一）现世结果的业，来世结果的业，不定时结果的业，以及已经过去的业；（二）重业，丰业，现业，以及惯业；（三）生发业，支持业，消除业，以及破坏业，[[6]](#_6_56)故有业果循环之理。那么谁是业果的负荷者呢？

业中无作者，亦无受果者；

只有众缘转，唯此为正说。

业、果亦复然，展转互为因；

轮转如树、种，不知何时始。

果中不见业，业中不见果；

彼此悉皆空，然业外无果。

宝、日或牛粪，其中不见火；

亦不离于彼，无薪即无火。

然而在业中，不见有果报；

果中不见业，亦不在其外。

业离果而有，果亦离于业；

但因由于业，果始成其有。

轮回无穷尽，天神非其因；

只有众缘转，出于因与色。[[7]](#_7_56)

由上面所引的释例看来，业的作用显然是非个人的，因此，对于任何作善作恶的人似乎都很公平。业既无作者，亦无受果之人。五阴或五蕴虽然依照此种不可避免的业律聚而复散，但是，只要它的背后没有真正感受业的价值的行为者，那么，作了怎样的业和产生怎样的果，那似乎就没有什么关系了。然虽如此，佛教徒仍然奉行不作恶的教戒：

若人作恶己，不可蹈覆辙；

乐着其中己，恶积则受苦。[[8]](#_8_56)

何以会受苦？为何要乐着？小乘的推理在逻辑上非常透彻，但当碰到实际的心理学问题时，纯然的推理就不管用了。此种感受没有纯粹五阴的聚合事实吗？此种聚合——亦即结合——似乎不只是聚合这个事实而已。且不论此意如何，由于我无意在此将业力之说做一番详尽的讨论，因此，现在只要再从龙树的《中观论》（The Mūlamadhyamaka-kārikas）第十七品中另引一个释例，也就够了，因为，业力之说在这节引文穿了一套新的外衣出现。[[9]](#_9_54)

一切众生，皆随业而生：恶老入地狱，修福者生天，行道者得涅槃。自修六度，可以种种方式利益他人，而利益他人则可得福报，不仅可以造福今生，亦可为来世造福。

业可分为两种：一为内在的或心意的业，谓之“意”（cetana）业；一为以言语和身体表现的业，谓之“从意生”（cetayitvā）的业。

业可以分为有“表”或无“表”（intimation，indication，vijnapti）业。有表的行为，就是有意让他人感知的行为；而无表的行为，则是根本不以行动表现的行为；因此，有表的行为一旦得到强烈的表现之后，便在行为者的心中唤起一种倾向，便会再度表现或善或恶而性质相同的行为。

此事好比一粒种子，依照因果相绩的原理生出幼苗，乃至结果；没有种子，就没有相续；由有相续，始有结果。先有种子，役有果实；两者之间，非断非常。由有最初的动机出现，而后始一连串相绩不断的心理活动，而果报即由此而来。若无第一念心动，其后便没有表现于行为的意识之流。否则便有业果相续。是故，行使十善和净业，行者此生定得福报，死后生于天上。

业的里面有一种永不失去的东西，即使行使之后亦不失；这种名为“不失”或“不坏”（not lost，unlosable，indestructible-avipranāsa）的东西，好比一种契约的种子，而业行则如一种债务。一个人可以用尽他所借来的东西，但因契约的关系，他迟早总有一天必须将他所欠的债偿还债主。这种“不失”或“不坏”，纵在行业过去之后，仍然留在后面，纵然是有了哲学上的直觉或见道（philophical intuition or Darsanamārga），亦不可破。业如可破，便没有果报可言了。可以消除此种“不失”的唯一力量，是精神的锻炼或修道（moral discipline or Bhāvana-mārga）。凡业既作之径，便会继续作用，以“不失”的方式产生结果，直到它的轨迹由证阿罗汉果，或者死亡，或者终于结果而消除。这种业的法则同样适用于善业与恶业。

龙树的这种思想，固然是在扫除作者、行业、受者等类的观念，亦即业力之说的整个组织，但他所引介的这种“不失”思想，不仅颇富教益，而且极有提示性。

然而，大体说来，此种业果相续的教说，仍有许多含混不明之处，尤其是在将它的实际作用做一番确实的描述之时，因此，从理论上说，我们对于它的绝对可行性也不确定。不过，我们不妨在此来一个最为宽泛的说明：业有一种倾向——强调个体的自由，道德的责任，以及独立的感受；又从宗教的观点来说，它不必假立一位审判人类善恶行为的上帝，遗物主，或者道德上的判官。

倘若此说没错的话，则佛教认为人生是苦的信念，自然就导向一种自修、自净，以及自悟的系统教义了，而它的教训重心，也就只有放在自我上面而非任何外在的作为者上面了。这是可以适用于实现涅槃理想的业果原理。但是，我们也许要问：这个“自我”是什么呢？还有，在意行或身行的一种业中，那个永远“不失”的东西又是什么呢？“自我”与这个“不失”之间具有什么样的关系呢？这个“不失”的本身又以何处为其寄托的处所呢？

在佛教的无我实体之说与业力相续必然结果的“不失”的假设之间，横着一条鸿沟，如果欲使佛教哲学作进一步开展的话，似乎非加衔接不可。依我看来，含藏一切业种的阿赖识（the Ālavavijnāna）观念，便是不可避免的结果。不过，且让我们同时看看“自我”所代表的究系什么吧。

自我的观念

“自我”是一种颇为复杂而又难以捉摸的观念，因此，当我们说某人应为他自己的行为负责时，我们就无法确知这个“自我”究竟要负多大的责任，而它本身所舍的又有多少，因为，每一个人不仅在同一个社会生活中彼此密切相关，就是在整个的生存界中也是密切相连的——密切得可以说没有真正的个人存在其间——从此词的绝对意义来说。

个体只是存在的一个方面而已；在思考的时候，我们将这个人与那个人分开，而在现实生活中，我们似乎亦彼此分离，互不相连。但当我们将这个问题做一个更为密切的思考时，我们便会发现，所谓个体，实是一种虚构的东西，何以故？我们既不能固定它的限度，更无法确定它的内容和界线——所有这些都互相吸入或合并在一起了，在所谓的个体与个体之间，寻不出任何不可消除的界限。这里所现的是一种极其透彻的相互关联，因此，更为正确的说法似乎是没有个体存在其间，它们只不过是一些标示点而已，它的意义根本不可理解——当其中的每一个点子离开其余的点子而由其本身考量其本身之时。

一个一个的个体，只有在被用来说明它们与某种不是个体事物之间的关系时才可视为个体；然而，说来矛盾的是，它们只有在不是个体时才是个体。何以故？因为，一个个别的东西一旦被挑将出来之后，它就不再是一个个体了。所谓的“个我”（the individual self），只是一种虚妄的想象而已。

由此可知，自我没有绝对自主的实体。道德上的责任，似乎是一种理智上的权宜之计。吾人果真可以认为强盗应为他的行为负责吗？这个个体果真可以挑将出来，以其因有反社会的习惯而必须尝受一切苦果吗？我们真的可以认为他应为使他成为今日之他的一切负责吗？他的这种“自性”（svabhāva）完全是他自己一手造成的吗？这便是个人应为他的行为应负多大责任这个问题的主要难解之处。换句话说，这个“他”与他是其中一个构成分子的社会相距究有多远？这个社会对他没有反映吗？难道他不是社会造成的产品之一吗？

“净土”（The Pure Land）里面之所以没有罪犯，之所以没有罪恶的灵魂，这倒不一定因为那里没有这样的人往生，而主要是因为往生在那里的人，有完全纯洁的成长环境，故而也都变得纯净了。虽然，环境并非一切，但它，尤其是社会环境，对于个人性情的塑造，具有很大的关系。照此说来，我们又到哪里去求业果之说的真意呢？

知性要求一个黑白分明的数字，以便标明某种行为或其“不失”的东西，以使业果成为一种有作业者、犯罪者、受报者等可以用数字说明的东西。但是，如果没有真正的个体、因而没有明确的行为者去作业的话，那么，佛教徒所拥护的业力之说将会怎样呢？显而易见的是，这里有一种行为——不论那是善、是恶，还是无记（非善非恶）的行为；有一个实际操使匕首的人，故有一个真的被刺倒地而死的人；然而，难道我们必须宣布说这里没有杀人的人，没有杀人的事，没有被杀的人吗？那样的话，道德的责任将会怎样呢？积功累德或见性开悟这样的事情又从何说起呢？毕竟谁人是佛、谁人是无明愚痴的凡夫呢？

假如杀人的事实一旦成立了，我们可以说社会——不，整个宇宙——应为此种杀人的行为负责吗？所有一切导致杀人的原因和情况、所有一切与杀人相关的后果，追根诘底，都要归咎宇宙的本身吗？或者，个体是一个究竟绝对的事实，因此，凡是出于他的还得回归于他，与他的人类同胞和社会的、物理的环境没有任何关系吗？

以前一例来说，道德的责任气化而成了一种无形的宇宙性或普迈性；以后一例来说，无形的大全结晶而成了一个个人，故而实有道德的责任，但是，个人完全独立，就如我们每一个人都是一粒沙子一样，与邻近的沙子没有关系。所有这些立场，究以哪一种与人类的经验事实更为相符呢？此点一旦用到了佛教的业力之说上，便有了这样的问题：佛教的业，究从个体论还是从宇宙论来说呢？

大乘佛教的业力之说

就历史的发展而言，佛教系从个体论的观点解释业力之说开始，而当它在大乘兴起的时候达到它的极致之际，它的教义便得到了宇宙论的认识。但这种认识不像前面所说的那样含混、抽象、玄妙，而是具体明白，从精神上开始的：宇宙之网以这个“我自己”（my self）为中心，向时间与空间两个方面展开，由此感到，整个世界的罪都落在他自己的双层上面。为了赎罪，他决定将他自己交给一种道德与精神修炼的体系，认为这样做可以洗涤一切污秽和不净，并以自净的办法净化整个世界的罪业。

这是大乘佛教的立场。实在说来，大乘与小乘佛教之间的不同，可以说就在看待业力观的这点差别之上。是以，大乘强调业力说的“他”或“整体”的一面，故而主张普遍的救度，而小乘则墨守于“自我”的一面。据小乘学者的观点，业的作用看似非个人的，但事实上是个人的，因此，这种受苦的生活必须以自律（戒）、禁欲（定）以及自知（慧）加以消除。没有外人可以帮助此种受苦者脱离他的苦境；佛陀能够为他做到的一切，只是为他指出出苦之道；但他自己如果不依教奉行，即使有佛陀的神通和德性为之辅佐，亦无法使他踏上康庄大道。佛陀留给他的小乘弟子的一个训谕是：“做你自己的明灯和庇护”或“自归依自证明”（Be ye a lamp and a refuge to yourselves or attadipa-attasarana），因为，纵然是佛，也无法将他的修德和悟境扩及他的信徒或同袍。从小乘家的一般观点来说，这是不可避免的：

纵然到海里，纵然上天空，

整个人世间，纵然入岩缝，

觅避恶业处，悉皆妄用功。[[10]](#_10_54)

但是，大乘不满意这种褊狭的精神境界；大乘要把慈爱（Karunā or love）推展到它的极处。假如一个人的般若智慧（Prajnā or wisdom）可以使它自己包容最大宇宙系统的话，慈爱之心为何不可亦将它们置于它的覆翼之下呢？佛陀救度众生的誓愿，为何不能亦为这个目标而发挥有效的作用呢？佛陀经过多生多却的积功累德，而后证得无上正等正觉（大悟）。难道我们应该认为这种功德的累积只能用来增加他自己的福慧吗？

业力之说必须有它的宇宙论意义才行。实际说来，所谓的个体，不尽是彼此相关的个体，同时也是构成整个系统的个体。“一波才动万波随”，这一波，不论好与坏，一旦波动了，就不得不影响到整个的本体。佛陀的修行与开悟亦然，在他所属的社会生活中，不可能总是与他个人相关的一个孤立事件。因此，古德有言，当他开悟的时候，整个宇宙都分享到了他的智慧和性德。大乘就以这种根本的正觉观念为它的立足之点，而它的如来藏或阿赖耶识之说（its doct rine of the Tathāgatagarbha or Ālayavijnāna）亦反映了业的这种宇宙论的解说。

### 二、佛教罪业观的发展

小乘佛教既将业的适用范围限制在个体的行为上面，它的信徒便努力以自律的办法去克服它。人生是苦，而此苦则是从前所作不善之业所结成的果实，因此，若欲脱离此苦，就必须动用一种消除苦业的力量。对于小乘学者而言，事情的发展颇为科学，但到大乘学者看出业的里面含有某种不只是个体，不以个体为限的东西时，他们的济度计划自然也就超越小乘修行的个人主义了。“自力”（the self-power）既不足以应付普遍的宇宙业果问题，那么，依仗这个从众生整体分出的自我，也就不是很正确和真实了。

因为，这个自我既不是一种究极的事实，以自利的谬误观念着手个己的修行，最后必将导致一种不合理想的结局而无任何结果可言了。在此之前，在只为小乘家隐约感到的宗教意识中，如今出现了一个新的面貌；因为，随着这种“业”的普遍意义发展而来的，是关于“罪”的观念。

所谓“罪”，在佛教里面，含有愚痴无明的意思，这也就是说，愚痴得不明自我的个瞪或究极命运的意义。究实地说，罪是肯定自我在行为、思想以及言语方面为一种究极的自性（svabhāva）。一个人一旦超越了无明与我慢这两个障碍，他便可以是无罪的了。因此，如何超越它们，便是大乘学者所要对付的问题了。

西班牙著名剧作家卡德龙（Calderon）写道：“人的最大罪过，是他生到这个世间来。”这句话十分真确，因为，罪过就在吾人从万物的整体性中分离出来而作为个体出现于世。不过，这个事实既然不能从某个观点加以否定，我们就只好改变吾人的路线，从另一个方向消除它的不良效应，而这种路线的改变，只有使我们自己与宇宙的本身、与存在的整体、与吾人得以生成的佛性认同或合一。如此，则这种罪的不可避免性便成了一个机运，可使吾人致志于一种更高的存在境界——一种并非只由个人主义与自我负责原则支配的境界。

如果桨可由自我加以控制的话，那么，解除它的不良效应，就是一件相当容易的事情了，因为，毕竟说来，这里所关心的，只是自我而已；但是，如果罪在相信个别的灵魂为绝对实在、认为只有凭借自律或自悟始可得救并依而行之的话，那么，大乘学者的工作就比小乘学者远为重大了。这既是超于个体的事情，大乘学者就必须在心中运用不只是个体的东西，才能使它发挥效用了。如此，则此所谓的自我，便需要有一种超于自我限制、但又与之具有整体关系的力量加以支援了，否则的话，自我与非我之间便没有一种非常和谐和真正互助的作用可言了。

实际说来，此种罪的观念，以及由此而来的痛苦与受苦的感觉，就是由于一般所谓的“自我”与非我之间缺乏此种和谐的关系而起。比之小乘学者而言，大乘学者对于此种宗教经验，要用含义较为广泛的言词加以描述。

超于自我的实相

佛性或法性（Buddhatā or Dharmatā）是大乘学者给既非自我、但亦不出自我的那个东西所命的名称。大乘学者既然因此了知罪的种种，同时也因此知有觉悟的可能。佛性是佛果的实质；没有佛性，就没有佛果可证。当我们以客观的方式观想佛陀时，它便是法则，真理，或实相；而法性便是法的构成要素。法性与佛性两词可以交互使用，但说到大乘学者的体验，多半运用佛性一词。

既然有了佛性这个观念，史上的佛陀就成了一种超越的佛陀了；如此一来，他就是永恒佛陀的一种示现，佛性的一种化身了；如此一来，他就不再是一位局限于时、空之中的个人了；他的精神从他身上扩展开来了，因此，不论它有什么力量，都会影响到趣求佛果的弟子。佛果的证得与他们的希求热度和努力趋达目标的恳切度成正比。目标在于罪的净化，而罪则在相信我有自性（svabhāva），在于认其为究极的真实，在于不知佛性含于白心之中。因此，罪的净化就是以智慧观照被视为自我与意欲的那个东西之中具有不只是自我和意欲的东西这个真理，并行使那个超于自我、但又透过自我而作用的那个东西的意旨。

大乘学者立论的难处即在于此——被拘于我们有相对心的众生认为自我的这个东西之中，然而又要超越这个东西，并求了知和希求显然不属于自我的那个东西。这几乎是想达到一种不可能达到的目的，但是我们如果达不到这个目的，我们的心灵就不会平静，我们的灵魂就不会安稳。我们一旦在宗教体验历程中明白了这个问题，我们似乎就不得不去进行这件工作了。这件工作究该如何完成呢？

在佛教中，所谓的有罪，并不就是说我们有很多邪恶的念头，欲望，或者怪癖，如果任其妄行，便会自毁毁人；这个观念还有更深一层的意思，植根于吾人的生命本身之中，因为，将个体看作一种绝对事实而想而行，乃是一种罪过的事情。就吾人所处的现状而言，我们无法避免这种罪过，而这便是我们大家心不宁贴的根源。这正是净土真宗的信徒们所指的意思，因为，他们表示，所有一切的修行，纵然一般认为是道德上的善行，只要是“自力”（self power）的努力，皆属污染之举，皆不能使我们解除业的束缚。假如我们希求解脱的话，必须在自力的上面加上佛性的力量，乃至完全以佛力取代自力，才有成功的希望。佛性——假如它是内在的，因此，如果没有它就不能思想的话——必须予以觉醒，以使它可为受着个人主义拘限的我们发挥它的作用。

有罪凡夫心中佛性的觉醒和作用，正如宗教史所证明的一样，并非逻辑和推理的论证所可得而完成。佛教的里面尽管有着显著的理智倾向，但它却教我们诉诸理智以外的法门。深切的罪业意识，热切的解脱意欲，以及恳切的求悟努力——所有这些，皆是达到目标的首要条件，由此而来的心理体验，自然与被动或受动的感受具有相互的关系了。

佛教的一个新面目

尽管有着无我（anatta）教义，但却以理智的倾向从个人主义的观点解释业力的佛教，终于诉诸佛性的观念，来使我们大家解除业的枷锁了。如此，无常拘限的众生不但能在一种精神世界中解除逻辑的因果锁链，同时，他们身上附着的受时空拘限的罪业观念，亦跟着具有了宗教意识。因为，所谓罪，系指无常拘限的众生无法超越他们自身之意。因此，涤除罪业，就是将自己完全交给一个无限的存在者去照顾了，这也就是说，不再企图自杀，只是进入一种被动或受动的精神境界，由此打下一个基础，以便进入一种大于自己的实相世界。华兹华斯（Wordsworth）如此吟道：

我也没有种种能力

为我们的心灵所感；

我们不妨安慰我们的此心

以一种隽智的被动。

想想看，在这亘日发言的

万物的这种大力的总数之间，

没有一样东西会自动出现

而我们必须静静地寻觅。

——那就别问为什么独个儿

在此交谈，

我坐在这灰色的古石上面，

在梦中虚度我的时光。

因此，我们可以说，大乘学者以颇为宇宙论的方式理解业的种种，或者说，业的那种超越的个人主义的一面开始抬起头来，宣布它的重要性甚于它的个人主义的一面了。龙树尝试消业，乃是佛教史中所发生的此种净化的消极面。小乘学者只要以个人主义的观点看待业的问题，他们就没有享受被动觉受的余地可言。但是，如果依照大乘学者对业所做的解释，便有一种强大压迫之感抓住佛徒的心灵，何以故？因为，如今我们已经明白到业有一种比此前所想到的远为深切、坚固、质大的基础。它出自宇宙的本身，拘限的众生对它完全无能为力。这种无可奈何的感受，自然会使大乘学者转向一个可以克服业力气焰的存在者。

大乘学者的宗教意识里面，尚有另一个因素，使得他们坚固不懈地运用超于个体的佛性之力。我所说的这个因素是指超越个人主义的大悲心肠。至少，这可说是一种烦恼的感情，它与吾人的自卫本能恰好相左。然而，毫无疑问的是，它具有深切的根基，实在论来，它就是人性的根本基础。

由此可知，慈悲与烦恼是携手并进的，作为一个悲天悯人的人，每当他看出这个人间是多么愚昧、因而意识到他心中具有某种使他自己参与此种普遍混乱的东西时，自然免不了忧心忡忡，罪的感觉即是由这一切而来的结果。苦行主义对于心地虔诚的人之所以具有一种强烈的吸引力，使得他们总是感到——虽然不明所以——有一个忏悔的阴影跟着，也许这就是其中的原因之一。当强大的业力如此与慈悲、烦恼，乃至罪疚结合起来时，佛教徒对于本身所持的态度，便有了一种全然不同的面貌，他不再是一个自恃的个人主义者了，他要与一个含容整个宇宙及其万象的能力结为一体了。

### 三、被动或受动的心理

被动或受动，本质上属于心理学的问题，因此，从文学或神学的观点去解释被动或受动，也就是另一个问题了。罪被涤除这种感觉，就罪人的意识而言，乃是一种被动或受动的感受。这种主观论，也许可用客观的方式加以证明，也许不可。但是，我们如果说，这种意识里面，除了被动或受动之外，绝无其他任何感受，那就有欠正确了。

毫无疑问的，这种来得突然，乃至使吾人不知其发展步骤的感受，是非常显著的，尤其是在吾人明白：纵尽最大的意志力亦无法获得一种解脱境界之时。但是，如果我们将这种感受做一番分析，了知它的构成要素的话，我们便会明白，此种被动或受动，只有在吾人本身之中具有某种热烈作用的东西时，始有成立的可能。设使此种作用背景一片空白，绝无任何色彩的话，那就连一个被动或受到的影子也感觉不到了。单是感到被动或受动这个事实，就可证明我们身上有一种力量，预备着要进入一种接受的状态。以此而言，佛教净土宗信徒和基督教寂静主义者有时主张的绝对“他力”之说，是不能成立的。

一个人一旦附和了个人主义，在有意或无意之间主张它的主张，便会有一种他可解释为罪的厌迫之感；而当他的心被占有之时，便不能让“他力”进去作用了，因为，进路已被挡住了。因此之故，在他看来，如果把挡路的障碍除去，他也就变得空无所有了，这是非常自然的想法。但是，除去障碍，并不等于空无所有或绝对空无。倘若如此的话，也就没有“他力”可资作用的东西了。

放弃“自我”的时候，便是“他力”登场的时候；放弃与登场二者是同时进行的，并不是首先放弃“自力”而后空出一个空处来，再由“他力”来占据那个空处。经验的事实无法证明此种假设，何以故，单是一个空处是不会发生什么作用的。相反的是，其间必须有一个可使“他力”得以固定或有一个可以让它挤入的方式才行。设使除了被动或受动的一种绝对空之外而别无所有的话，“他力”的此种自决便不能成立了。自我的这种抑制并不是自我的完全消灭，我们必须明白的是，这种接受性的里面含有一种被造成被动或受动的接受能力。因此，绝对的“他力”之说，不仅在心理学上无法立足，就是在形而上学中也难以成立。

绝对的被动说与自由论

绝对被动之说往往导致两种不同的后果。其一可以称之为消极的后果，因其可有寂静主义、懒惰、冥想的专注、一切皆灭的禅定或灭尽定的倾向；而另一种则是完全积极的后果，就像十四世纪时的自由精神（the Free Spirit）的提倡者们的学说和生活所表现的一样，在其实际的运用中显得非常任性，非常冒昧。当这个“我”完全被消灭而被上帝完全取代之后，那么，那个思想、希求以及活动的，就不是这个“我”而是上帝本身了；如此，则上帝便掌握了这个“我”，并在这个“我”中希求、透过这个“我”而作用了。下面所引的文字[[11]](#_11_52)，节自鲁斯布鲁克（Ruysbroeck）所著的《必格因教派的十二个信徒》（The Twelve Beguines），因为，这位作者在这部作品中相当明白地说明了比利时“自由精神”教派的观点：

如果没有这个我，神就没有知识，没有意志，没有力量，因为，创造我本身和万物的，就是我与神。天、地，以及万物，都悬在我的手上。凡是归于神的荣耀，不论那是什么，都归于我，因为，以我的本身存在而言，性质上我即是神。对于我自己，我既不希求，亦不去爱，而对于神，我亦没有信心，没有信仰。我无事可祈祷，无事可请求，因为我亦不将神举在我自己的头上。因为，在神的里面，没有分别：没有圣父，没有圣子，没有圣灵……因为，我与此神是一个，并且，我甚至也是他是的那个……而说起那个，如果没有我，他就不是那个。

另一位作者引用了下面所引的自由精神教派的一位兄弟与一个发问的人的一节对话[[12]](#_12_52)：

“什么是精神的自由？”戴·佛瑞因毫森（Ebermard de Freyen-hausen）问肯纳尔（Conrad Kanner）。

“这种自由存在于一切良心的责备均皆消除而人可不再犯罪的时候。”

“你已达到这种完美的阶段了没有？”

“就我之能在神恩之中活动而言，我是达到这个阶段了，因为我与神是一个，而神与我也是一个。”

“自由精神的兄弟有服从当局的义务吗？”

“没有，他既不必服从任何人，也不必受教会规定的限制。如有任何人阻止他做他乐意去做的事情，他有权杀了他。他可以服从发自他底天性的一切冲动；他不会因为顺从他的欲望而犯罪。”

道德律废弃论（Antinomianism）提倡一种顺从本能与直觉的生活，行善行恶全视行为者的根本性向而定。所有一切的宗教生活，尤其是神秘家的生活，莫不皆有道德律废弃论的倾向。废弃的理由如果过于微弱而不足以成立，或在背景上保持一个过于附属的立场的话，则会愈来愈不道德而变得非常危险。这种情形往往发生于被动感受与所谓的精神自由互相结盟（颇为容易）的时候，而其结果便是危害他人。戴格利耶在他的书中（第四十六至四十七页）将自由精神教派的若干信徒的观点作了如下的描述：

因此他们走火入魔，乃至说出诸如此类的话：一个人如果仍有进德的倾向并欲依照神的圣旨行事的话，那他就是因为被物欲所拘而没有达到完美的境地……是以，他们认为他们既不可相信美德，亦不可更求其他的功德或犯罪……是故，他们可以容许每一种低级的欲望，因为他们已经回到一种天真无知的状态，故而法律对他们也就不再适用了。

因此，假如天性倾向于求取满足的一途，并且，如果遇到阻力而使懒散的心灵受到抑制或扰乱的话，他们就服从天性的本能。他们都是反基督派的先锋，为每一种怀疑开其道路。不用说，他们要求自由，不受十诫和美德的拘束。要说什么就说什么而不受到抵触，保持自己的意志而不臣服于人，这就是他们所谓的精神自由。肉欲自由，他们让他们的肉体得到它所需欲的一切……对他们而言，人的最高尊严就是凡事遵循他的自然本能而毫不勉强，以使他在满足肉体的需要时得以为所欲为……他们希望犯罪并沉湎于他们那些不洁法术之中而不致有良心的责备或不安。[[13]](#_13_52)

我们说，神秘家如果自觉完全拥有上帝或某种比他人伟大的东西时，便会放纵自己而去过一种肉欲的生活，这是可以从心理学上加以说明的事情。因为所有一切的宗教中都有一种倾向，那就是主张本能或天生的行动而不受理性的道德教训所控制。

当这种生活被视为佛或神不可思议的智慧而加以接受时，此种接受里面往往包含着默从肉体所遗传的一切弊病。这就是正统派总是不肯无条件地听受被动主义福音的原因之一，此盖由于这里面总是潜伏着严重的危机。净土真宗导师所讲的，“如实得救”，或其所说的，“弥陀大悲摄受一切罪恶不净众生”，如果不以健全的理智和强烈的道德观念加以淬炼，便是危险重重的教导。“不要为你的生活忧虑”，或者，“不要为明天挂心，因为明天的事明天自会解决”，诸如此类的告诫，都是很好的，就连佛教也都会全心全意地拥护其中所含的真理；但我们必须同时明白的是，此种苟安的生活，本质上与空中的飞鸟和田中的百合并无二致，并且其中还隐藏一个危险，那就是有落入放任主义或道德废除主义陷坑的可能。

因此之故，真正的宗教总是避免绝对的主观主义，这是很对的。然而，我们对于神秘家的主张，也不能随便忽视，例如下面所说一位虔诚佛徒的小传那样表现的，虽然，这里面并没有自由精神派的修士们所有的那种富于侵犯性主张。

吉兵卫原是和泉地方的一位富农，但是，他的宗教意识一旦觉醒，他便卖去了他的田产，带着所得的钱到处漫游，求学净土真宗的佛教。到了后来，他甚至把他的仓房、家具以及家屋，也都卖了；他如此摆脱了一切世间财富的束缚之后，更是专心致志地去学佛，这也就是说，他永不厌倦地云游各地，听闻真宗导师们讲经说法。

如此过了多年之后，他的邻居们都说“吉兵卫穿着金子编的草鞋浪游天下”，意思是说，他把全部金钱和财产都投进他的信仰里面了。但他对自己的贫穷一点也不在乎，他说：“今天有饭吃就够了。”到了七十岁的高龄，他仍以贩鱼谋生，每日所得，不过几个铜板而已。有一天，邻家有个孩子送他一束花，他非常感谢地说：“弥陀圣恩，今日使他作此花供。”说罢，即取他的一天所得——两个铜子——赏那小孩。[[14]](#_14_50)

这样的一位佛教信徒，岂不也是耶稣的一位忠实信徒吗？他也不为明天忧虑，但是，倘在如今这萧条的时代，他将怎样过活呢？然虽如此，但在像吉兵卫这类人的生活之中，尚有一些非常引人入胜的地方。据罗尔（Rolle）说：“一个耽于冥想的人，对那种目不可见的光十分向往，以致被人看作一个呆子或疯子，因为他爱基督，心似火烧。他不但连样子也变了，而且跟别人离得远远的，人家还以为上帝的子民是个疯子哩。”[[15]](#_15_46)“上帝的呆子”或“上帝的疯子”，是个意味深长的片语。不用说，吉兵卫不但样子也变了，而且亦成了一个头等的疯子。

被动或受动的生活

此种宗教信念的心理状态，可用下面所引居荣夫人（Madame Guyon）的话加以说明：

亲爱的老弟，且让我老实对你说，毫无保留地告诉你。首先，我觉得我的灵魂似乎完全跟上帝结合了，看来好似我自己的意志也完全没入于神的意志之中了。因此，就我所能表达的而言，我，出于我自己以及其他一切造物之外，由于与祂的意志结合的关系，而与祂结为一体了……因此，上帝已以祂的圣恩完全降临于我了。那个曾经使我烦恼的自我不见了，再也找它不到了。因此，在万事万物中显示的上帝——这是“吾乃”（the I am）或“无限存在”（the Infinite Existence）唯一显示的办法——可以得而知之了，在我看来，从某一方面来说，一切的一切，均皆变成上帝了。我可以在现存的每一样东西中以及在碰到的每一件事情中，发现上帝。造物一无所有，上帝才是一切。”[[16]](#_16_44)

欧普汉依照居荣夫人的自传以及其他文字资料。对于她与当时公认的法国教会领袖穆城主教包绪（Bossuet，Bishop of Meaux）之间的一次对话，提出他自己的叙述。由于这次对话对寂静主义者对于宗教经验所取的观点颇富阐示性，因此，请容许我自己引用如下的几节文字：

包绪：我发现到，你所运用的语句，有时不同于我在神学著作中常常读到的那些。你已提出的那个理由，也许可以说明一部分原因。然虽如此，这些用语仍会受到误解而导入歧途，因此，对于它们所指陈的意思，必须来一个确实的探究。你有时将你所认为的最高宗教经验境界形容为一种被动或受动的状态，有时又将它形容为被动的主动状态。夫人，我坦白承认，我对于我不太充分了解的用语有些担心，而我的一个表浅的印象则是，至少是与人类的道德行为和责任不太相容。

居荣夫人：主教大人，我对你所指的这些用语并不感到惊讶，但我仍不知道还有什么别的用语可用。我愿尽力解释。在初期的人类宗教经验中，人所过的那种生活，可以称之为一种混合的生活（a mixed life）：有时依照上帝的意旨行动，但更为频繁的是，依照人自己的意志行动——到人已有相当进步的时候。人的内向活动，直至得到神恩的矫正之后，皆系一种自我导向，而其特色便是背离那个源头的一切皆有的颠倒。但当被纯净或完美之爱所持的灵魂一旦完全归依而使其中的一切悉皆隶于上帝之际，那时，它所处的状态，不是被动的，就是被动的主动状态了。

但我愿意承认的是——这也许会遭遇你的反对——我之所以乐意采用“被动的主动”一词，是有一些道理的。因为，这个已经圣化的灵魂，尽管已经不再有它自己的意志了，但并不是绝对的不起作用。

无论在哪些环境和哪些情况之下，灵魂的份上都会有一种明白的作用，亦即与神合作的一种作用；虽然，以某些情形而言，那是与现状所作的一种单纯的合作（a simple co-operation with what now is），故而也是顺从与忍受的一种宗教境界；而在别的一些情形下，那便是指与意欲所作的一种合作（a co-operation with reference to what is to be）而含有未来的结果，故而便是一种运动和表现的状态了。

包绪：夫人，我想我已经明白你的意思了。毫无疑问的，上述两种情况之间含有一种差别，但是说到被动的主动一词，我认为还是用于两者较为适当。你所以运用这个复合词，我想是因为要表现两种不同的作用，亦即上帝分上的预备或预防作用，与造物分上的合作作用；灵魂在前者里面是被动的，或仅是知觉的，而在后者之中则是主动的——尽管总是与神的引导完全一致。

无论是“被动的主动”还是“主动的被动”，都可描述寂静主义一类神秘家的心理状态。大体上，他并没有明白他本人在他的宗教经验中所扮演的主动角色，不仅如此，并且还想以他的宗教哲学为依据而忽略这个角色。但是，正如我曾在前面说过的一样，心灵并没有绝对被动的状态，假如有这种状态的话，那便是一片空洞了，而所谓的被动则表示有某种能够接受的东西存在其间了。在没有东西可资作用的地方，纵使是神如上帝，也无法发挥作用。被动是一种相对的用语，指陈一种未经完全分析的意识状态。在我们的宗教生活中，被动系在大力活动达到顶点的时候出现；如果没有这种最初的情况，被动便成了一种纯然的空无，自始就没有意识可言了，甚至连任何被动的意识也不会有了。

“我活着，但活在我里面的不是我，而是基督。”就他人而非自己拥有那个活着的东西而言，那是一种被动，但活着的那个东西一向总是留在那里。“因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在上帝里面。”（《歌罗西书》第三章第三节。）在你里面的东西是死的，因为那是迟早要死的东西，但是，活着的那个东西将会继续活下去的。这并不是说你已完全彼消灭了，而是说你正活着——以此词的最活意思而言。活着是一种作用，实际说来，乃是一种最高的作用。绝对的被动即是死亡的本身。[[17]](#_17_42)

被动与净土佛教

在整个佛教中，被动观念表现得最为分明的一宗，是净土宗，纵使是此宗的圣道派（Holy Path School），亦非完全没有此种想法。“他力”（the Tariki，other-power）教义的一位伟大拥护者亲鸾，自然亦在他的弟子的宗教生活方面提倡被动或受动的意念了。他的这种意念表现于排斥“自力”（the hakarai，self-power or self-will）的言教之中，例如，“所谓‘自力’者，在各种情况之下，皆倚仗（圣道）一行人自己之意志，称颂佛号（而非阿弥陀佛名号），善自修行（而非称颂阿弥陀佛名号），主张自意，以此消除身、口、意一切障碍，今已圆满，冀望往生净土。

“与此相反的是，‘他力’行人则全心全意地信奉弥陀的本愿，因为弥陀曾在他的第十八愿中表示：他发誓摄受一切众生至他的净土之国——只要他们称呼他的名号并希望由他得度。这位圣人（The Holy One）表示，这里没有人为的计虑，因为，此处只有如来誓愿的计划。所谓“人为的计虑”，是指“自己的意志”，而“自己的意志”便是自力，自力便是人为的计虑。至于“他力”，便是一心一意地信奉弥陀的本愿，而行者就凭此点往生弥陀佛园，故在这整个历程中都没有人为的计虑。因此之故，对于他是否会因他的罪恶而得到如来的欢迎，他也不必在心中焦虑。

“今其保持安静，纵有烦恼亦然，无明罪恶众生自然有其烦恼，亦勿使其以为彼将因其善愿善行而生弥陀国土。因为，只要一有‘自意’之心，便无往生净土的机会了。”[[18]](#_18_42)

亲鸾在这方面的语汇相当丰富，譬如，“无艺术的艺术”或“无方便的方便”（artless art），或“无意义的意义”（meaningless meaning），“无有任何计虑”（no scheming whatever），“自然法尔”或“法尔自然”（naturalness），“如是”“如如”或“如”（suchness），“万法的自然之道”（the natural course of things），“彻底解脱之道”（the passages of absolute freedom）或“无碍之道”（unobstructed path），“非无明智虑所及”（beyond the intelligence or contrivanace of the ignorant），因为那是佛陀的意旨，“绝对信赖不为人类缘虑所染的如来誓愿”（an absolute trust in the Tathāgata’s vow which is not tinged with human contrivance），“大信之心即是佛性而佛性即是如来”（the great believing heart is Buddhatā and Bnddhatā is the Tathāgata），如此等等，皆是其例。

所有这些皆是净土真宗的语句中常见的词汇，它们的要义在于使信徒心中高举被动或受动的教义，让弥陀行使他的本愿，就像他在展开他的宗教事业之初所发的一样，这话的意思是说，“只要我们全心全意地相信它，它就会自然而然地、自动自发地透入我们带罪的心中，在我们命终之后，带着我们进入他的极乐净土，根本用不着我们去想任何办法。”当我们因过去的业力而生在现在这个世间，被肉体的法则所束缚，而受不可抑制的本能所驱使时，我们便无法逃避业的缠缚，但是，只要弥陀有本愿在——这在他自己求得无上正觉上已经证明有效了——我们对于本身生活在这个尘世间的罪恶冲动，也就不必挂心了。

绝对的信赖，可使我们因本身的罪业而感烦恼的精神纷乱告一段落。我们凡夫所犯的罪业本身，也许不能消除，因为，只要我们是处于相对之境的存在者，而受着非吾人“自力”所可驾御的业力限制和支配，我们就无法完全摆脱本身的烦恼、欲望和行动。然虽如此，我们也可以不被本身的罪业所困扰，为什么？因为，我们一旦死后，此种罪业对我们的来生就不会再有影响了；我们难道不是已被我们无条件接受的弥陀本愿所济度了吗？使得我们对于此世的罪状感到关切的，难道不是我们对于死后生命，或如基督徒所说的一样，对于永生问题的忧虑吗？这倒不是我们仍在继续遗业，或如某些道德废除论者所做的一样，以犯罪为乐；诚然，我们对于犯罪的事非常关心，但是，此种罪业如今已经不再动摇我们对于阿弥陀佛、对于我们的终必开悟而得解脱所抱持的信心了。我们的心灵或灵魂从此不再受到扰乱，尽管仍然有着罪业、悔恨以及悲伤，但它也有了恳切、希望，以及超越一切的极乐。

《生活的改善》一书的作者罗尔，是十四世纪时的一位基督教神秘家。他对心灵的罪过和净洁所持的看法，有不少地方使我们想到上面所述的观点。他在书里（第七十五至七十六页）写道：

有谁真的可以说“我知罪了”？无人可在此生这么说；因为，正如约伯所说的一样，“我若用雪水洗身，用硷洁净我的手，你还要扔我在坑里，我的衣服都憎恶我。”“我若用雪水洗身”，指的是真正的忏海；“用硷洁净我的手”，是指运用清净的作用；“你还要扔我在坑里”，是不可避免的小罪；“我的衣服都憎恶我”，是说我的肉体使我憎恶我自己，而脆弱、卑鄙、贪爱人世之美的感官则频频令我犯罪。使徒有言：“不要容许罪在你们的身上作王。”这话的意思是说，“罪必然会在我们身上，但它却不一定可以统治我们。”……虽然，他有时会犯一点小罪，但自此而后，由于他的整个心灵已经转向了上帝，罪也就被消灭了。爱之火在他里面烧掉了一切的罪污，就像一滴水投入熔炉，被消灭了。

简单一句话，这里面不但含有着“他力”佛教的教义，同时也有着佛教心理学者所说的被动或受动的意思。

一莲院的秀存法师（1788～1860），是“他力”教的一位近代宗匠，常以如下的态度传教：

如果你仍有忧虑之事，不论那是多么微小的事，都表示你对弥陀的信心尚未达到绝对的地步。只要你有一点不安之感，这自然表示你对弥陀的信心距离尚远；但是，纵然你感到心安而高兴了，那也不是真正的心安。因为心尚未安而拼命努力，那也不算很对。拿你的信心做试验，希望知道它是否信靠弥陀，也是一种错误的想法。

何以故？因为，所有这一切，皆是努力看你自己的心，你已背离了弥陀，方向错矣。

“抛开你的自力。”诚然，这话说来容易，但实际上却非易事！因此，我要再三说明：“不要看你自己的心，但要直观弥陀的本身。”信赖弥陀的意思，就是转向本愿的镜子而与弥陀面面相觑。[[19]](#_19_42)

被动就是如实地接受生活

被动既不是自我反省，也不是自我检讨，而是彻底地接纳阿弥陀佛。只要有一丝意识的努力（自力），你便没有完全得到弥陀。你与本愿既是两相分离的念头，其问也就没有合一可言，而这种合一的境界，只有接纳而不努力始可达到。以此而言，被动或受动就是如实地接受生活的本身。

因此，信仰就是活着，而不是变化。变化对生活台一种不满之意，一种改变的意向；这也就是说，针对“你的意旨”实现“我的意志”，但不论你对道德的完美理想怎样讲，宗教的目标毕竟是在如实地接受离法，善法与恶法平等而观。宗教所要的首先是“生活”。因此，信仰就是生活——此系一切宗教的根本基础。如将此意译成心理学的术语，此种宗教的心灵便转上了被动的轴心。“你现在就很好”，或者“与上帝和人世和好”，或者“不要去想明天的事”，——这都是宗教的究竟一语。

下面所引禅宗的临济宗宗主临济义玄禅师（寂于867）所说的话，精神就在于此：

若是真正道人，终不如是。但能：随缘消旧业，任运着衣裳；要行郎行，要坐郎坐。缘何如此？古人云：“若欲作业求佛，佛是生死大兆！”[[20]](#_20_40)

怀疑就是自杀。“作业求佛”（这里面含有否定的意味），依照佛教的说法，就会永远在生死苦海里面轮回。

美浓地方的定右卫门对他的灵魂问题颇为烦恼。他虽曾研究佛学，但仍然一筹莫展。最后，他终于前往京都，请求当时住持在那里的真宗大导师一莲院开示亲鸾圣人的教导。一莲院对他说道：“你像你现在一样老。”（弥陀的济度在于就你现在的样子——如实地——接受你自己。）定右卫门对这话感到不满，于是更请开示，一莲院再度说道：“你就像你现在这个样子得救。”

这位真理的追求者心境上尚未成熟到当下领会这位导师的语意，他尚未脱离对计虑和努力的依赖。他仍然请求这位导师指导，但这位导师却不为所动，依然说道：“你就像你现在这个样子得救。”说罢，一言不发，就回寺院去了。所幸的是，他是一位提倡“他力”的导师，否则，他若是一位禅师的话，相信定右卫门一定会得到另一种完全不同的待遇。[[21]](#_21_38)

基督教公谊会教友（a Quaker）约翰·伍尔曼（John Woolman，1720～1772），死于天花；临终时，他因喉部遭受严受感染而无法说话，因此他索取笔墨，写下了这样的语句：“我相信我在此处是在基督的智慧里面；至于是生是死，我不知道。”此种告白，与亲鸾在《叹异钞》中所说的话完全相合：“我依照先师的教示念佛，至于死后生净土还是入地狱，我没意见。”

亲鸾经常述及佛智的不可思议性。吾人来到此处，就是完全仰仗于它，因此，操测它的奥秘，自然不是我们的右限知识所可办到，而对它行使我们的有限意志，亦大可不必；我们只要如实地接受生活就行，要完全信赖弥陀的无限智慧，因此，我们需要做到的事情，只是以此种信赖、此种信顺、此种接受以及此种无明求得安心。而说来奇妙的是，此种无明的里面含有非常微妙的智慧，可使我们完全满足于此生以及来世。[[22]](#_22_38)

此种神秘的知识或神秘的无明，以及由此而来的满足，亦可由一遍上人（1229～1289）所作的一首由三十一个音节构成的和歌加以说明。当他至法灯（1203～1298）门下习禅时，后者想要考考他对“念起即觉”这句话的领会程度如何，而他即以如下的和歌答云：

名号念出，无己无佛：

南无阿弥陀佛——

此声只得。

但法灯禅师认为他还没有得到要领，于是，一遍又吟了如下的一首和歌：

名号念出，无己无佛：

南——无——阿——弥——陀——佛，

南——无——阿——弥——陀——佛！[[23]](#_23_34)

这个答案得到了法灯大师的认可。我们发现，一遍将禅与净做了一种非常实际的调和。我们如果将这个“此仅”（sonomana）或“如实”（yathā-bhūtam）的观念解作人际的关系，便有如下的情况发生：自我的意志由于妨碍全一（the All-One）亦即弥陀的作用而受到了摈斥。

你一旦抛开自力的反抗意志，即可明白信赖弥陀的意思了。你希望得度，而佛则随时救度，但你往生净土的事实似乎不那么容易成立。

何以故？因为你那反抗的意志仍在自作主张。此事如青年男女缔婚。双方父母都要看到他们结为连理。一方说，“女家不必提供任何嫁妆。”但另一方却认为有此必要，因为男方为大富之家，因此女方至少要备一只衣橱才行。假如女方以男方的精神接受对方提议的话，则理想的目标必可达到而不致节外生枝。

佛兴众生之间的关系亦复如此。佛说，“来呀”，你为何不就这样前去呢？只因为这个反抗的意志在此摇头说：“尽管他善意十足，但我总不能就这样去见他呀；我应该做些配得上奉召的事情才是。”这是我慢。这已超过了佛对你所作的要求，而以你的自尊和有限哲理所作的任何外务，都会障碍佛的慈悲流入你的心中。因为，你所要做的一切，只是伸开你的双手，好让佛递给你得渡的资级。佛在向你招手，而船亦在等着将你渡至彼岸，渡钱是免了，你唯一要做的事，是立即跨上渡船。你总不能抗议说：“这是一件难以办到的事情。”你何不完全委身佛的救度本愿而让他的意旨统御你的意志？[[24]](#_24_32)

莫林诺斯（Molinos）写信给彼特罗西（Petrucci）说：“使我的灵魂经常保持内在宁静的基本规则之一是这样的：我对这或那种个别的善可以不怀任何意欲[[25]](#_25_28)，唯一向往的是那个高于一切的善，因此我必须为这种至高的善所给予我和要求我去做的一切而作准备。说来用字不多，但所含内容却也不少。”[[26]](#_26_28)如果有人请教一位真宗导师：这内含如此之多，乃至能够产生至高之善的少数几个字究系什么？他将毫不迟疑地答道：“南——无——阿——弥——陀——佛，南——无——阿——弥——陀——佛！”因为，这是真正的通行咒，可以立即将你渡至生死的彼岸。

无明与被动

就以此点而首，有关宗教经验的一个重大事实，是不断地坚持要信徒抛开追求上帝或真理所得的一切知识和学问。不论那是基督徒还是佛教徒，不论那是净土宗还是圣道派，这种坚持总是受到同样的重视。

显而易见的是，宗教经验与知识学问完全对立，因为知识学问并不能保证我们成为神国的子民，倒是心地浑朴且思想单纯、“像儿童一样”的人，反而有此可能。虚荣、自负以及自恋等等被称为人间正义的污点，诚然“应如污秽的衣服一般”予以抛弃，但是，理智的运用为什么也要避免呢？灵魂也许会渴求独处和清静，但常读宗教书籍为什么会令人厌倦呢？耶稣为何因他在天上的父对聪明谨慎的人隐藏“这些事情”、反将它们揭示给不会“细心冥想和微妙推理”的婴儿表示感谢呢？

圣·波那文丘拉（St. Bonaventura）“教我们不要构想任何事物，甚至连上帝也不要构想，因为满足于概念、形象，乃至定义，都是残缺不全的事——不论它们多么微妙，多么真实，所说的不论是意志、还是善美、三位一体还是合一，乃至科学的本身，都是一样。”

圣·奥古斯丁（St. Augustine）独白云：“主啊，我像一头迷失的羊一样到处流浪，当你在我里面的时候，却以急急推理的办法在外面找你。我徒自疲困地在外面找你，而你却住在我的里面——只要我要你，想你。我在这个人间都市的大街小巷里面找你，而我之所以找不到你，是因为我枉然地在外面找你，而你却在我自己的里面。”[[27]](#_27_26)

宗教导师们之所以不喜欢知识推理的原因在于：它不能将那个东西的本身交给我们；它所给我们的只是概念、形象、说明以及指涉；它总是使我们与自己背道而驰，使我们迷失在没有涯际的默想和想象的业莽之中，使我们得不到内心的宁静和精神的安逸。知性总是内外追寻，忘了“这里面有一种内在视觉，可以看到唯一的真神”。因此，吉尔松（Gerson）如此自述说：“虽然，我已在请经和祈祷上费了四十年的光阴，但在了知神秘神学方面，一直没有找到更为有效、更为直接的办法——比之精神上变得像个小孩，像个乞儿，在上帝的眼前。”[[28]](#_28_24)

但是，根本上，佛教是一种反对而不支持无明愚痴的宗教，这在前面所引各节文字中已有所示。愚夫、迷乱，以及凡愚等等，之所以在一切佛教经典中都受到贬责，就是由于不能体会正觉的最高真理。

诚然，佛教较基督教知性，而佛敔思想的要旨，亦在提倡以直观的方式掌握存在的空性，而不是投入最高存在者的慈怀之中。然而，尽管有此事实，但在佛教的教学之中，却有一股强烈的暗流，认为所有一切的知解尝试，在佛教生活的体验方面，皆属徒劳之举，因而主张放弃一切以我为中心的努力和预想的文学立场，以使意识保持绝对的纯净或处于一种绝对中立或纯清的状态，亦即使得心灵像儿童一般单纯，没有受到学识和骄慢等等的阻塞。

法然上人（1133～1212）在他所著的《一枚启请文》（One-Sheet Document）中，对净土宗对于无明与愚痴所持的态度，作了如下的阐释：

我所指的念佛，既不是中国和日本善知识所说的观佛，也不是称颂佛号，那是研究并理解念佛意义之后而修者。我所指的念佛，只是称颂弥陀名号，而不怀疑是否往生净土。只是如此而已，没有别的顾虑。我虽常申述三心四修的道理，但这些也都包括在“南无阿弥陀佛”（the Namu Amida Butsu）保证往生挣土的信念之中了。若有设想超于此点者，则不仅不得弥陀、释迦二圣之祝福，而且亦自绝于弥陀本原之外了。大凡相信念佛法门的人，不论对于释迦言教多么博通，都应如一事不知的白丁或如愚钝的尼师一样行事，避免卖弄学问，一心称颂佛号。

法然的弟子亲鸾上人（1173～1262），亦在他的《叹异钞》中作了同样的表示：

（有人说）不究经论，是否能够得度，甚为可疑。如此说话，看来距离真理还远得很哩。所有一切解释他力道理的圣书都一致表示，凡是信奉本愿念佛者，将来必定成佛。除此之外，往生净土还要什么学问？且让对此有疑的人去用功研读，以求了解本愿的意义吧。可惜的是，有些人尽管苦心钻研圣书了，但仍然不能明白圣教的意义。因为名号系为不解圣书的人而设，故称易行道。

代表佛教圣道派的禅宗，对于做学问和研读经典亦求避免，这可从禅宗史传作者描述六祖慧能的态度上看出端倪。何以见得？因为他被写成了一位目不识丁的樵夫，而与他的对手，亦即博学多闻、在弘忍五百弟子间受到敬慕的神秀，成一鲜明的对比；此外，我们亦可从禅徒采用的主要名言之一“不立文字”见出大概，因为，实在说来，这正是宋代天台宗信徒所集中攻击的一点。

大凡对禅下过研究功夫的人，都很明白禅对学问和知解抱持怎样的态度。禅籍里面随处可见这样的语句：“说到禅道，我无一字可说”；“我说法四十九年，未尝说着一字”；“那是你的学问，让我看看你对你自己有什么发现”；“读经看教，与你自己何干？”“你虽博学多闻，能了生死吗？”“三藏十二分数，岂不是拭不净底破纸？”如此等等，不胜枚举。

无闻或愚鲁之所以在宗教经验中受到如此推举，最重大的原因之一，也许可在知识本身的性质上找出。由于知识本质上是一种二元论的东西，因此，它必须有一个作为坐标的参考点，才能提出一种陈述，一种论证，或者一种判断。

有一个明确的前提，并且紧紧地系着于它，这种心理习惯，与大体上如实地接受生活而不发问题、不作抗议、不加怀疑的宗教心向，完全相违。宗教经验多以明白、透彻，而又迳捷的语句加以描述，与模棱和诡辩，没有任何瓜葛。在佛教中，不论是禅宗还是净土的真宗，都是以没有闹党的心——尤其没有由知识学问培养而成的偏党之心——作神秘的直观，为其最大的要点。意识的镜子一旦清除了知识的窿垢之后，便可照见上帝的荣光和爱——就像基督徒会说的一般。因此之故，愚呆和纯真与被动或受动皆携手并进。

无我与性空

如果将这个被动或受动之说用哲学的语言译出的话，那它就是无我之说，如果复加推演，则成性空之说。正如我会在别处解释过的一样，这个无我（没有实体的自我）之说，并没有非佛教学者所想象的那么虚无空洞，因为，基督教的神秘家们亦常说到此种自我的否定。圣·柏纳德（St. Bernard）引用了《以实亚书》第十章第十五节的话：“斧岂可向用斧砍木的自夸呢？”锯岂可向用锯的自大呢？好比棍抡起那举棍的，好比杖举起那不是木头的，接着下个结语说道：“实在说来，上帝的荣耀能力，只是来自上帝。”我们岂不也可来上另一个结语：“上帝即是一切，自我没有实体？”或者：“我们在衪里面生活、行动，并享有我们的生命，因此，所有一切这样的相对存在物，悉皆空（sūnya）而无生（anutpanna）？”用逻辑的方式来说，佛教学者在开展此一论点方面，都比较直接，比较彻底，比较一贯。

《德国神学》（Theologia Bermanica）一书的作者有言：“我们必须明白此事，就像上帝所说的一样：‘大凡在我外面希求者，或希求我不希求者，或者希求非我希求者，皆希望与我相背者，因为，我所希求者，乃除我之外无人应该希求者，因此，在我之外，以及在我的希求之外，皆不应有所希求；乃至，在我之外，既无实质，亦无生命，既非这个，亦非那个，同样，除我之外，乃至在我的希求之外，皆不应有所希求。’”如果用佛教心理学的用语来说这句话，便是：“我并不是任何人的一个什么，对我而言，也没有任何人的一个什么。”[[29]](#_29_22)又据《清净道论》（第十六品）云：

唯有苦在，无受苦者；

没有作者，除作业外；

涅槃虽有，但无求者；

大道虽存，但无行者。

我们必须晓得的是，佛陀所说的无我（Anātman or Anatta）之教，并不是心理学上的分析结果，而是宗教直观上的一种陈述，其间没有逻辑推理的用武之地。佛教的这种经验，要由迳截的认识——当一个人的心灵荡尽一般自我中心欲望的污染而无任何自我残渣遗存的时候所得的体悟——加以确定。建立此种学说的，虽是佛教哲学，但以事实加以充实的，却是佛教经验。我们应常记住这个真理：宗教以经验首开其端，而后始以哲学建立它的理论体系，因此之故，哲学的批评必须以经验的事实为基础，而不是以如此建立的哲理本身为依据。

性空之说也是宗教直观的一种直述，而不是由性空理论构成的一种抽象体系。倘非如此的话，它就不可能成为各派大乘佛教的根本观念了，对于信徒的宗教意识也就不会产生这种启示性的影响了。关于这个问题，我已在拙作《楞伽研究》（Studies in the Lankaāvatāra Sūtra）中做了相当充分的探讨，不拟再加覆述，但我必须在此说明的一点是：所谓“性空”或“空性”（Sūnvatā——英文通常译为emptiness或vacuity，这是它的字面意思），不可用相对知识与逻辑分析的用语加以解释，因为它是由直接透视存在木质而作的陈述。不论它聚集了什么样哲学，那总是后来的附加和佛教学者的作品。

### 四、被动与忍辱

被动或受动的生活，一方面固然含有放任主义的倾向，但另一方面部又有超然物外、避离人间名利的趋势。不过，此种被动或受动的经验可以产生实用的美德，或者，反过来说，只要有这些美德，就会生出此种经验。这些美德为宗教生活所特有——不论那种宗教的神学为何，不论那是佛教的还是基督教的神学。

就佛教而言，如此实践的美德通常有六种，谓之六波罗蜜或六度（Sad-Pāramita）：一、布施（Dāna）；二、持戒（Sila）；三、忍辱（Ksānti）；四、精进（Virya）；五、禅定（Dhvāna）；六、智慧（Prajnā）。后列两项，亦即禅定与智慧（或般若），与被动或受动可说没有什么直接关系，故而，我们这里暂且不必谈它。前面四项非常重要，大乘佛徒的生活可说就包含在它们里面了。还有，前面两项，亦即“布施”（在佛教中亦包括为了主义而奉献生命）和“持戒”，在此亦可不加理会。这是因为我想对“忍辱”和“精进”的一、两个古例做一个特别的探讨，因为我认为此二者与被动或受动生活和性空哲学具有密切的关系。我们也许可以认为，“忍辱”（亦译“安忍”）与被动或受动或有某种关系。但是，与逆来顺受显然相反的“精进”，与被动或受动之间又有什么关系可言呢？我们怎么可以认为“精进”亦出自宗教的被动和空性呢？

这在大乘佛徒的生活和般若经教里，都是一个重要的问题。因为，依据菩萨奉行的后者来说，其所以获得永不枯竭的精进力泉源，就因为万法的空性；假如吾人的生命背后真有某种可以确定的东西可得的话，我们就无法展示常啼菩萨（the Bodhisattva Sadāprarudita）所表露的那种精进之力了。而忍辱或谦下之所以可能，也是由于具有这种精进之力的缘故。所谓“忍辱”，并不只是要自己忍受外来的种种痛苦而已，同时还要在性空的生活中发挥精进的美德，这与一切大乘经典所说的菩萨生活或“菩萨行”（bodhisattvacaryā）并无二致。因此，我们可在《金刚经》中读到如下的故事：

须菩提，如我昔为歌利王割截身体。我于尔时无我相，无人相，无众生相，无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相，人相、众生相、寿者相，应生陨恨。须菩提，又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相，无人相，无众生相，无寿者相……

由此可见，大乘佛教对于空性如果没有一番哲理上的体会，便没有真正的忍辱或被动可说，而这是需要永不疲厌地追求最高善境的精进力的支持。因此之故，性空、忍辱、精进，互相关联，不可分离。就此而言，常啼菩萨的故事颇有合示性。

常啼菩萨的故事[[30]](#_30_22)

佛告善现（亦译须菩提）：“……若菩萨摩诃萨欲求般若波罗蜜多，应如常啼菩萨摩诃萨求。是菩萨摩诃萨今在大云雷音佛（the Tathāgata Bhishma-garjita-nirghoshasvara）所修行梵行。”

具寿善现白佛言：“世尊，常啼菩萨摩诃萨云何求般若波罗蜜多？”

佛告善现：“常啼菩萨摩诃萨本求般若波罗蜜多时，不惜身命，不愿珍财，不徇名誉，不希恭敬，而求般若波罗蜜多。彼常乐居阿练若处，欻然闻有空中声曰：‘咄，善男子，汝可东行，决定得闻甚深般若波罗蜜多。汝当行时，莫辞疲倦，莫念睡眠，莫思饮食，莫想昼夜，莫怖寒热；于内、外法心莫散乱；行时不得左、右顾视；勿观前、后、上、下四维；勿破威胁，勿缴身相；勿动于色，勿动受、想、行、识；勿动眼处，勿动耳、鼻、舌、身、意处；勿动色处，勿动声、香、味、触、法处；勿动眼界，勿动耳、异、舌、身、意界；勿动色界，勿动声、香、味、触、法界；勿动眼识界，勿动耳、鼻、舌、身、意识界；勿动限触，勿动耳、鼻、舌、身、意、触；勿动眼触为绿所生诸受，勿动耳、鼻、舌、身、意触为绿所生诸受；勿动地界，勿动水、火、风、空、识界：勿动因缘，勿动等无问缘、所增缘、增上缘，勿动从缘所生诸法；勿动无明，勿动行、识、名、色、六处、触、受、爱、取、有、生、老、死、愁、叹、苦、忧、恼；勿动布施波罗蜜多，勿动净戒、安忍、精进、静虑般若波罗蜜多；勿动四念住，勿动四正断、四神足、五根、五力、七等觉支、八圣道支；勿动内空，勿动外空，内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、散空、无变异空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、无性空、自性空、无性自性空；勿动真如，勿动法界法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思议界；勿动苦圣谛，勿动集、减、道圣谛；勿动四静虑，勿动四无量、四无色定；勿动八解脱，勿动八胜处、九次策定、十递处；勿动一切陀罗尼门；勿动一切三摩地门；勿动空解脱门；勿动无相、无愿解脱门；勿动极喜地，勿动离垢地、发光地、焰慧地、极难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地；勿动五眼，勿动六神通，勿动十力，勿动四无所畏、四无无碍解，大慈、火悲、大喜、大舍、十八不共法；勿动无忘失法；勿动恒住舍性；勿动一切智，勿动道相智、一切相智；勿动预流果，勿动一来、不还、阿罗汉果、独觉菩提；勿动菩萨摩诃萨行，勿动无上正等菩提；勿动世问法，勿动出世间法；勿动有漏法，勿动无漏法；勿动有为法，勿动无为法。何以故？善男子，若于诸法有所动者，则于佛法不能安住；若于佛法不能安住，则于生死诸趣输回；若于生死诸趣轮回，则不能得甚深般若波罗蜜多。’

“尔时常啼菩萨摩诃萨闻空中声殷勤教诲，欢喜踊跃，欺未曾有，合掌恭敬报空中声曰：‘如向所言，我当从教！所以者何？我当欲为一切有情作大明故；我当欲集一切如来应正等觉殊胜法故；我当欲证无上大菩提故。’

“时空中声复语常啼菩萨摩诃萨言：‘善战！善哉！善男子，汝当于空、无相、无愿甚深之法应生信解；汝应以离一切相心求深般若波罗蜜多；汝应以离我及有情俞者、生者、养老、土夫、补特伽罗、意生、儒童、作者、受者、知者、见者相心求深股若波罗蜜多。汝，善男子，于诸恶友，应方便远离；于众善友，应亲近供养。若能为汝善巧说空、无相、无愿、无生、无减、无染、无净、本寂之法，又能为汝示现、教导、赞励、庆喜一切智者，是为善友。汝，善男子，若如是行，不久得闻甚深般若波罗蜜多：或从经典中闻，或从菩萨所关。汝所从闻甚深般若波罗蜜多，当于是处起火师想；汝应知恩，念当重报——汝，善男子，应作是念：我所从闻甚深般若波罗蜜多，是我最胜真实善友；我从彼问是妙法故，速于无上正等菩提得不退转；我由彼故得近如来应正等觉，常生诸佛严净国土，恭敬供养诸佛世尊，听闻正法，植聚德本，远离无暇、具是有暇，念念增长殊胜善根；汝应思惟、筹量、视察诸如足等功德胜利，于为汝说甚深般若波罗蜜法节，常应敬事如诸佛想。汝，善男子，莫以世利、名誉心故随逐法师，但为爱重、恭敬、供养无上法故随逐法师。汝，善男子，应觉魔事：谓有恶魔为坏正法及法师故，以妙色、声、香、味、触境殷勤奉施。时说法师方便善巧，为欲调服彼恶摩故，令诸有情种善根故，现与世间同其事故，虽受彼施而无染着，汝于此中莫生秽想——应作是念：我未能知说法菩萨方便善巧，此说法师知方便，为欲调服刚强有情，欲合有情植众德本，俯同世事现受诸欲，然此菩萨不取法相，无着无疑，曾无毁犯。汝，善男子，当于尔时应观诸法真实理趣。云何诸法真实理趣？谓一切法无染无净。何以故？善男子，以一切法自性皆空，无我、有情、命者、生者、养者、士夫、补特伽罗、意生、儒童、作者、受者、知者、见者，如幻，如梦，如响，如像，如阳烙，如光影，如变化化事，如寻香城。汝，善男子，若能如是观察诸法真实理趣随逐法师，不久成办甚深般若波罗蜜多。又，善男子，于魔事汝应觉知：谓说法师见汝求请甚深般若波罗蜜多，都不眷念，反加凌辱。汝于此中不应瞠恨，转增爱重恭敬法心，常逐法师，勿生厌倦。’

“尔时常啼菩萨摩诃萨受空中声重教诚已，转增欢喜，从是东行，未久之间，复作是念：我宁不问彼空中声遗我东行，去当远近？至何城邑？复从谁闻甚深般若波罗蜜多？作是念已，即住其处，搥胸悲叹，忧愁啼泣。经须臾顷，作是思惟：我住此中，过一昼夜，乃至或过七画七夜，不辞疲倦，不念睡眠，不思饮食，不想昼夜，不怖寒热，于内、外法心不散乱。若未审知去之远近、所至城邑、及所从闻甚深般若波罗蜜多，终不起心舍于此处！

“善现当知：譬如父母，唯有一子，端正黠慧，多诸位能，爱之甚重。其子盛壮，卒使命终。父母尔时悲号苦毒，唯忆其子，更无余念。常啼菩萨亦复如是；当于尔时更无余念——唯作是念：我于何时当闻般若波罗蜜多？我先何故不问空声劝我东行去当远近？至何处所？微从谁闻甚深胜若波罗蜜多？

“善现当知：常啼菩萨摩诃萨如是悲泣、自叹恨时，欻于其前有佛像现，赞常啼菩萨摩诃萨言：‘善哉，善哉，善男子！过去如来应正等觉为菩萨时，以勤苦行求深般若波罗蜜多，亦如汝之求之加行。又，善男子，汝以如是勇猛、精进、爱乐、恭敬求法之心，从此束行，过于五百了缮那量，有大王城名具妙香。其城高广，七宝成就；于其城外周匝皆有七宝所成七重垣墙，七重楼观，七重栏循，七重宝堑，七重行列宝多众树；是垣墙等，互相间饰，发种种光，甚可爱乐。此大宝城面各十二踰缮那量，清净宽广，人物炽盛，安稳丰乐；中有五百街巷、市郦，度量相当，端严如画；于诸衢陌各有清流，亘以宝肪往来无拥；一一街巷，清净严饰，洒以香水，布以名华；城及垣墙，皆有却敞雉堞、楼阁，紫金所成，鉴以众珍，光明辉焕；于雉堞间厕以宝树，是一一树，根、茎、枝、叶，及以花果，皆别宝成；城垣、楼阁，及诸宝树，覆以金网，连以宝绳，悬以金铃，缀以宝铎，微风吹动，发和雅音，譬如善奏五支诸乐。是宝城内，无量有情，昼夜恒闻欢娱快乐；城外周匝七重宝堑，八功德水弥满其中，冷暖调和，清澄皎镜；水中处处有七宝船，间饰庄严，众所喜见；彼有情类宿业所招，时共乘之，泛漾游戏；诸堑水内具众妙花：嗢钵罗花，钵特摩花，拘母陀花，奔茶利花，及余种种杂类宝花，色香鲜郁，遍覆水上——以要言之，三千界内所有名花，无不备足。右五百苑周环大城，种种庄严，甚可喜乐；一一苑内有五百池，其池从质一俱卢舍，七宝庄严，悦可众心；于诸池中，有四妙花：嗢钵罗花，钵特摩花，拘母陀花，奔茶利花，大如车轮，映蔽于水；其花皆以众宝所成，青色青显，青影青光；黄色黄显，黄彤黄光；赤色赤显，赤肜赤光；白色白显，白影白光；诸苑池中多有众鸟：孔雀、鹦鹉、凫鹥、鸿雁、黄鹅、鹞鹧、青骛、白鹄、春莺、骛鹭、鸳鸯、钝鹊、翡翠、精卫、鹍鸡、鹏鸱、鹞台、鹏凤、妙翅、鸿鹕、羯罗、频迦、命命鸟等，音声相和，游戏其中；是诸苑池，的无所属。彼有情类长夜修行甚深般若波罗蜜多，于深法门皆生信乐；宿世共造如是胜业，故于今时同受斯果。又，善男子，妙香城中有高胜处，是法涌菩萨摩诃萨所住之宫；其宫纵质一踰缮那，众宝庄严，奇妙可爱；宫外周匝七重垣墙，七重楼阁，七重栏据，七重宝堑，七电行列宝多罗树；是垣墙等，绮饰庄严，甚可爱乐；有四妙苑周环此宫：一名常喜，二名离忧，三名华严，四名香饰；二苑内务有八池：一名贤善，二名贤上，三名欢喜，四名喜上，五名安稳，六名具安，七名离怖，八名不退；诸池四面，各一宝成：一金，二银，三吠琉璃，四颇胝迦；羯鸡都宝，以为池底；金沙布上，妙水湛然；一一池演，有八阶陛，种种妙宝，以为严饰，用最上金而为其蹬；诸阶两闾有芭蕉树，行列间饰，紫金所成；是诸池中具四妙花：温钵罗花，钵特摩花，拘母陀花，奔茶利花；众色间杂，弥布水上；周池四边有香花树，清风时鼓，散于水中；诸池皆具八功德水，香如梅檀，色味具足，有凫雁等游戏其中。法涌菩萨摩诃萨住此宫中，常与六万八千侍女游诸苑池，以妙五欲共相娱乐。妙香城中男女大小，为欲瞻仰法涌菩萨及听法故，有时得入常喜等苑、贤善等池，亦以五欲共相娱乐。又，善男子，法涌菩萨摩诃萨与诸侍女受妙乐已，昼夜三时说般若波罗蜜多。妙香城内有诸士女，于其城中七宝台上，为法涌菩萨摩诃萨敷师子座，众宝庄饰，其座四匝各一宝成：一金，二银，三吠琉璃，四颇胝迦；于其座上重敷捆褥，次铺绮把，覆以白毡，络以统诞；宝座两边，双设丹枕，垂诸帏带，散妙香花。其座高广半俱卢舍；于上空中张以绮幔；内施珠帐，称座大小；垂诸花缨，悬以金铎。为敬法故，于座四边散五色花，烧无价香；复以种种泽香、未香涂散其地；罗列众多宝幢皤盖。法涌菩萨于时时中升此宝座，为众宣说甚深般若波罗蜜多；每说法时皆有无量天、龙、药叉、健达缚阿、素洛揭略、荼紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等俱来集会，恭敬、供养法涌菩萨，听受般若波罗蜜多。诸大众既闻法已，有诵持者，有书写者，有转读者，有思惟者，有如说行者，有开悟他者——由是因缘，彼有情类，于诸恶趣得不堕法，及于无上正等菩提永不退转。汝，善男子，应勤精进，速疾往诣法涌菩萨摩诃萨所，当令汝闻所求般若波罗蜜多。又，善男子，法涌菩萨是汝长夜真净善友，示现教导、赞励、庆喜，令汝速证无所求无上正等菩提。法涌菩萨于过去世以勤苦行求深般若波罗蜜多时，亦如汝今求之方便。汝宜速往法涌菩萨摩诃萨所，勿生疑难，莫计昼夜！不久当闻甚深般若波罗蜜多！’

“尔时常啼菩萨摩诃萨闻是语已，心生适悦，踊跃欢喜，作是思惟：何时当见法涌菩萨、从彼得闻甚深般若波罗蜜多？善观当知：譬如有人过中毒箭，为苦所切，更无余想，但作是念：我于何时得遇良医，为拔此箭，得免斯苦？常啼菩萨亦复如是，当于尔时，更无余想，但作是念：我于何时得见法涌菩萨摩诃萨，亲近供养，得闻般若波罗蜜多？闻已便能永断种种虚妄分别有所得见、疾证无上正等菩提？

“善现当知：常啼菩萨郎住此处作此念时，于一切法门起无障智见，由斯智见即能现入无量殊胜三摩地门，所谓：观一分法自性三摩地，于一切法自性无所得三摩地，破一切法无智三摩地，得一切法无差别三摩地，见一切法无变异三摩地，能照一切法三摩地，于一切法离暗三摩地，得一切法无别意趣三摩地，知一切法都无所得三摩地，散一切花三摩地，引发一切法无我三摩地，离幻三摩地，引发镜像照明三摩地，引发一切有情语言三摩地，令一切有情欢喜三摩地，善随顺一切有情语言三摩地，引发种种语言文句三摩地，无怖无断三摩地，能说一切法本性不可说三摩地，得无碍解脱三摩地，远离一切尘三摩地，名句文词善巧三摩地，于一切法起胜观三摩地，得一切法无碍际三摩地，如虚空三摩地，金刚嘹三摩池，虽观行色而无所犯三摩地，得胜三摩地，得无退眼三摩地，出法界三摩地，安慰调三摩地，师子奋迅欠呋哮吼三摩地，映夺一切有情三摩地，远离一切垢三摩地，于一切法得无染三摩地，莲花庄严三摩地，断一切疑三摩地，随顺一切坚固三摩地，出一切法界三摩地，得神通力无畏三摩地，现前通达一切法三摩地，怀一切法印三摩地，现一切法无差别三摩地，离一切见稠林三摩地，离一切合三摩地，离一切相三摩地，脱一切著三摩地，离一切懈怠三摩地，得深法明三摩地，如妙高山三摩地，不可引夺三摩地，摧伏一切魔军三摩地，不著三界三摩地，引发一切殊胜光明三摩地，如是乃至现见诸佛三摩地——常啼菩萨安住如是三摩地中，现见十方无量无数无边世界诸佛如来为诸菩萨摩诃萨众宣说般若波罗蜜多时，诸如来应正等觉咸共赞慰、教诚、教授常啼菩萨摩诃萨言：‘善哉，善哉，善男子，我等本行菩萨道时，亦如汝今以勤苦行求深般若波罗蜜多，于勤求时亦如汝今现得如是诸三摩地。我等雨时得是无量胜三摩地，究竟修已能戍则办甚深般若波罗蜜多方便善巧，由斯能办一切佛法，便得住于不退转地。我等观此诸三摩地，所禀自性无入无出，亦不见法能入出者，亦不见此能修菩萨摩诃萨行，亦不见此能证无上正等菩提。我等尔时以于诺法无所执故，即名般若波罗蜜多。我等住此无所执故，便绪获得真金色身，常光一寻，具三十二大丈夫相，八十随形奸，圆满庄严，又能证得不可思议无上佛智，无上佛戒，无上佛定，无上佛慧，一切功德波罗蜜多无不——一满。以能——满一切功德波罗蜜多，佛尚不能取量尽说，况诸声间及独觉等？以是故，善男子，汝于比法倍膳恭敬、爱乐、勤求，无得暂舍；若于此法倍生恭敬、爱乐、勤求，能不暂舍，便于无上正等正觉易可证得。又，善男子，汝于善友应常恭敬、爱乐、勤求，如诸佛法恕。何以故？善男子，若菩萨摩诃萨常为善友之所摄护，疾得无上正等菩提！’

“是时，常啼菩萨摩诃萨即白十方诸佛言：‘何等名为我之善友？我常亲近、恭敬、供养！’

“十方诸佛告常啼言：‘有法涌菩萨摩诃萨，是汝长夜真净善友，能摄护汝，令汝成熟所求热上正等菩提，亦令汝学甚深般若罗蜜多方便善巧；彼能长夜摄护汝故，是汝善友，汝应亲近、恭敬、供养。又，善男子，汝若一劫，若二、若三，如是乃至百千劫，或复过是，恭敬、顶戴法涌菩萨，复以一切上妙乐具，乃至三千大千世界所有妙色、声、香、味、触尽以供养，未能报彼须臾之恩。何以故？善男子，汝因法涌菩萨威力，现得如是无量胜妙三摩地门，又当因彼命汝获得甚深艘若波罗蜜多方便善巧，疾证无上正等菩提。’时十方佛方便赞慰、敬诫、教授常啼菩萨令欢喜已，勿然不现。

“尔时常啼菩摩萨诃萨，从现所证三摩地起，不见诸佛，心怀惆怅，作是思惟：我向所见十方诸佛，先从何来？今往何所？谁能为我断如是疑？复作是念：法涌菩萨久已修学甚深般若波罗蜜多方便善巧，已得无量陀罗尼门及三摩地，于诸菩萨自在神通已到究竟，已曾供养无量加来应正等觉，于诸佛所发弘誓愿，种谙善根，于长夜中为我善友，常摄受我令获利乐。我当疾诣法涌菩萨摩诃萨所，问向所见十方诸佛，先从何来？今向何所？彼能为我断如是疑。

“善现当知：是时常啼菩萨摩诃萨作此念已，便于法涌菩萨摩诃萨所转增爱敬清净之心，复作是念：我今欲诣法涌菩萨摩诃萨所，当以何物而为供养[[31]](#_31_22)？然我贫匮，无有花香，泽香，散香，衣服，璎珞，宝幢，幡盖，伎乐，灯明，末尼，真珠，吠琉璃宝，颇胝迦宝，金、银、珊瑚、螺贝、璧玉，及余种种上妙供具，可以供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨。我定不应空手而诣法涌菩萨摩诃萨所；我若空往，自喜不生，何以表知至诚求法？我于今者应自卖身以求价值，持用供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨。何以故？我于长夜诸界趣生，虚丧坏灭无边身命，无始生死，为欲因缘，堕诸地狱受热量苦，未为供养如是妙法及说法师自舍身命。故我今者定应卖身以求财物，特用供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨。

“尔时，常啼菩萨摩诃萨作是念已，渐次东行，至一大城，宽广严净，乡诸人众，安稳丰乐。常啼菩萨入市肆中，处处巡环，高声唱言：‘我今自宝，谁欲买人？我今自卖，谁欲买人？’是时，恶魔见此事已，便作是念：常啼菩萨爱重法故欲卖自身；谓为供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨摩诃萨故，因斯当得如理请问甚深般若波罗蜜多方便善巧；谓作是问云：云何菩萨方便修行甚深般若波罗蜜多，速证无上正等正觉？作是问已，法涌菩萨当为宣说甚深法要，舍得多闻，犹如大海，魔及眷属所不能坏，渐能圆满一切功德，因斯饶盆诸有情类，舍得无上正等菩提；彼复能合诸有情类证得无上正等菩提，展转相承空我境界。我当方便隐藏其声，令此城中长者、居土、婆罗门等成不能闻——唯除城中一长者女，宿善。

“常啼菩萨由是因缘，经于久时，卖身不售，愁忧苦恼，在一处立，涕泣而言：‘我有何罪？为欲供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨故，虽自卖身而无买者！’

“时天帝释见已念言：此善男子似为供养甚深般若波罗蜜多及说法蚰法涌菩萨，爱重法故自卖其身。我当试之：为实慕法？为怀谄诈、诳惑世间？如是念已，即自化作少婆罗门，诣常啼所问言：男子，汝今何缘伫立悲涕、愁忧不乐？

“常啼菩萨答言：‘儒童，我为供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨，然我贫乏，无诸财宝；爱重法故，欲自卖身，遍此城中无相问者。自惟薄福，住此忧悲。’

“时婆罗门语常啼曰：‘我于今者正欲祠天，不用人身，但需人血、人髓、人心，颇能卖不？’

“常啼菩萨闻已念言：我于今者定狡胜利。所以老何？彼欲买者我皆具有，由斯价值当得供养甚深般若波罗蜜多及讹法师法涌菩萨，令我具足甚深般若波罗蜜多方便善巧，疾证无上正等菩提！作是念时欢喜踊跃，以柔软语报婆罗门：‘仁所买老我悉能卖！’

“婆罗门言：‘须几价值？’

“常啼报曰：‘随意相酬！’尔时常啼作是语已，即伸右手执取利刀，刺己左臂，令出其血；复削右髀皮肉檄地，破骨出髓与婆罗门；复趣墙边欲剖（亦作‘割’）心出。

“有长者女处于高阁，先兄常啼扬声自卖，后时复见自害其身，作是念言：‘此善男子，何因缘故困苦共身子我常问之。’念已，下阁，到常啼所，作是问言：‘汝何因缘先唱自宝、今出血髓，复欲剖（割）心？’

“常啼报言：‘姊不知耶？我为供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨，然我贫乏，无谙财宝；爱重法故，先自卖身，无相买者。今卖三事与婆罗门。’

“长者女言：‘汝今自卖身血、心、髓，欲持价值供养般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨，当获何等功德胜利？’

“常啼答言：‘法涌菩萨于甚深法已得自在，当为我说甚深般若波罗蜜多方便善巧，菩萨所学，菩萨所乘，菩萨所行，菩萨所作。我得闻已，如说修行，成熟有情，严净佛土，速证无上正等菩提，得金色身，具三十二大丈夫相，八十随形好圆满庄严，常光一寻，余光无量，具佛十力，四无所畏，四无碍解。大慈大悲。大喜大舍，十八佛不共法，无忘失法，恒住舍性，五净眼，六神通，不可思识清净戒蕴，定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱智见蕴，无障智见、无上智见，得一切智、道相智，一切相智，具足一切无上法宝，布施一切有情，与诸有情作所依止。我舍身命为供养彼，当获此等功德胜利！’

“时长者女闻说殊胜不可思议微妙佛法，欢喜踊跃，身毛皆竖，恭敬合掌白常啼言：‘大士所说，第一广大，最胜微妙，甚为希有；为获如是一一佛法，尚应舍弃如殑伽沙所重身命，况唯舍一？所以者何？若得如是胜妙功德，则能利乐一切有情。大士家贫，尚为如是微妙功德不惜身命，况我家富，多有珍财，为是功德而不弃舍？大士今应勿复山害；所需供具尽当相与，所谓：金，银，吠琉璃宝，顿胝迦宝，末尼，真珍，杵藏，石藏，螺只，璧玉，帝青，大青，姗瑚，琥珀，及余无量异类珍财；花香，璎珞，宝幢，幡盖，位乐，灯明，车乘，衣服，并余种种上妙供具，可持供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨。唯愿大士勿复自害！我身亦愿随大士往法涌菩萨摩诃萨所，俱时瞻仰，共植善根，为得所说诸佛法故。’

“时天帝释即复木形，在常啼前曲躬而立，赞言：‘大士，善哉，善哉！为法至诚，坚固乃尔！过去诺佛为菩萨时，亦如大士，以坚园愿求深般若波罗蜜多方便善巧，请问菩萨所学、所乘、所行、所作，心无厌倦，成熟有情、严净佛土已，证无上正等菩提。大士，常知我实不用人血心髓，但来相试。今何所愿，我当相与，以酬轻触损恼之愆。’

“常帝报言：‘我本所愿，唯有无上正等菩提，天主顿能与斯原不？’

“时天帝释赧然有愧，白常啼言：‘此非我力，唯有诸佛大圣法王，于法自在，能兴斯原。大土，今应除无上觉更求余原，我当与之。’

“常啼报言：‘甚深般若波罗蜜多亦我所原，颇能惠不？’

“时天帝释倍复生惭，白常啼言：‘我于此愿亦不能与。然我有力令大土身平复如故。用斯原不？’

“常啼报言：‘如是所原，自能满足，无劳天主。所以者何？我若启告十方诸佛，发诚谛言：今白卖身，突为慕法，不怀谄诈，诳惑世间。由此因缘定于无上正等菩捉不退转者，命我身形如故！此言未讫，自能平很如故，岂假天威？’

“天帝释言：‘如是，如是！佛之神力，不可思议！菩萨至诚，何事不办？然由我故，损大士身，唯原慈悲，许办斯事！’

“常啼菩萨便告彼言：‘既尔殷勤，当随汝意。’

“时天帝释即现天威，命常啼身平复如故，乃至不见少分疮痕；形貌端严，过于往日，遂愧谢右绕，忽然不现。

“尔时长者女见常啼菩萨希有之事，转增爱重，恭敬合掌白常啼言：‘愿降慈悲，暂临我宅。所须供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨上妙供具，为白父母，一切当得；我及侍从亦辞父母，随大土俱往妙香城。为欲供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨摩诃萨故。’

“是时常啼随彼所愿，俱到其舍，在门外止。时长者女即入其舍，白父母言：‘愿多与我家中所有上妙花鬉、涂散等香、衣服、璎珞、宝幢、幡盖、位乐、苏油、末尼、真珠、吠琉璃宝，颇胝迦宝，姗瑚，琥珀，螺贝，璧玉，杵藏，石藏，帝青，大青，并金银等等供具，亦听我身及先事我五百侍女，持诸供具，皆当随从常啼菩萨往妙香城，为欲供养甚深般波罗蜜多及说法师法涌菩萨，彼当为我宣说法要。我得闻已，如说修行，定获无边微妙佛法！’

“时彼父母闻已惊骇，即问女言：‘常啼菩萨今在何处？是何等人？’

“女即白言：‘今在门外。彼是大土，为欲度脱一切有情生死苦故，勤求无上正等菩提。又彼大土，爱重正法，不惜身命；为欲供养菩萨所学甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨摩诃萨故，入此城中，处处巡环，高声唱曰：‘我今自卖，谁欲买人？我今自卖，谁欲买人？’经于久时，卖身不售，愁受苦恼，在一处立，涕泪而言：‘我有何罪？为欲供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨摩诃萨故，虽自卖身而无买者！’时天帝释为欲试验，即自化少婆罗门来至其前，问言：‘男子，汝何在此愁忧不乐？’时彼大士答言：‘儒童，我为供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨。然我贫乏，知诸财宝；爱重法故，汰自卖身，遍此城中，无相问者。自惟福薄，故此忧悲。’时婆罗门说大士曰：‘我于今者正欲祠天，不用人身，但须人血、人体、人心，颇能卖不？’大土闻已，欢喜踊跃，以柔软语报婆罗门：‘仁所买者，我悉能卖！’婆罗门言：‘须几价值？’大士报曰：‘随意相酬。’大士尔时作是语已，即伸右手执取利刀，刺共左臂，命出其血；复割右髀皮肉置地，破骨出髓与婆罗门；复趣墙边欲剖（割）心出。我在高阁遥见是事，作是念言：‘此善男子，何因缘故困苦其身？我当问之。’念已下阁到大士所作是问言：‘汝何因缘先唱自卖，今出血髓，复欲剖心？’彼答我曰：‘姊不知耶？我为供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨，然我贫乏，无诸财宝；爱重法故，先自卖身，无相买者。今卖三事与婆罗门。’我时间言：‘汝今自卖身血心髓，欲持价值供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨，常获何等功德胜利？’彼答我言：‘法涌菩萨于甚深法已得自在，当为我说甚深般若波罗蜜多方便善巧，菩萨所学，菩萨所乘，菩萨所行，菩萨所作。我得闻已，如说修行，成熟右情，严净佛土，速证无上正等菩提，得金色身，具三十二大丈夫相，八十随好圆满庄亚，常光一寻，余光无量，具佛十力，四无所畏，四无碍解，大慈大悲，大喜大舍，十八佛不共法，无忘失法，恒住拾性，五净眼，六神通，不可思议清挣戒蕴，定蕴，慧蕴，解脱蕴，解脱智见蕴，无障智见，无上智见，得一切智，道相智，一切相智，具足一切无上法宝，布施与一切有情，与诸有情作所依止。我舍身命为供养彼，当获此等功德胜利。’我时闻说如是殊胜不可思识做妙佛法，欢喜踊跃，身毛皆竖，恭敬合掌而白彼言：‘大土所说，第一广大，最胜微妙，甚为希有！为获如是一一法，尚应舍禁加殑伽沙所重身命，况唯拾一？所以者何？若得加是微妙功德，则能利乐一切有情。大土家贫，尚为如是微妙功德不惜身命，况我家富，多有珍财，为是功德而不弃舍？大士今应勿役自害；所须供具，尽当相与。所谓：金银，吠琉璃宝，颇胝迦宝，末尼，真珠，杵藏，石藏，螺贝，璧玉，帝青，大青，珊瑚，琥珀，及余无量异类珍财；花香，璎珞，宝幢，幡盖，伎乐，照明，车乘，衣服，并余种上妙供具，可持供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨。唯原大士勿复自害！我身亦愿随大土往法涌菩萨摩诃萨所，俱时瞻仰，共植善根，为得所说诸佛法故。’时天帝释即复本形，在彼前任，曲躬合掌识言：‘大土，善哉，善哉！为法至诚，坚固乃尔！过去诸佛为菩萨时，亦如大土以坚固愿求深般若波罗蜜多方便善巧，请问菩萨所学、所乘、所行、所作，心无厌倦，成熟有情，严净佛土，已证无上正等菩提。大土当知：我实不用人血心髓，但来相试。今何所愿，我当相与，以酬轻触损恼之愆。’彼即报言：‘我本所原唯有无上正等菩提，天主颇能与斯原不？’时天帝释然有愧，而白彼言：‘此非我力，唯有诣佛，大圣法王，于法自在，能与斯愿。大士，今应除无上觉更求余愿，我当与之。’彼便报曰：‘甚深般若波罗蜜多亦我所愿，颇能惠不？’时天帝释倍复生惭，而白彼言：‘我于此愿亦不能与，然我有力令大士身平复如故，用斯跟不？’彼复报言：‘如是所愿，白能满足，无劳天主，所以者何？我若启告十方诸佛，发诚谛言：今自丧身，实为慕法，不凄谄诈，诳惑世间。由此因缘定于无上正等菩提不过转者，合我身形平复如故。此言未讫，自能令我平复如故，岂假天威？’天帝释言：‘如是，如是，佛之神力不可思识，菩萨至诚，何事不办？然由我放损大土身，唯显慈悲，许办斯事！’时波大士告帝释言：‘既朔殷恕，当随汝意。’时天帝释即现天威，今彼身形平役如故，乃至不见少分疮痕，形貌端漱，过于往日，遂愧谢右绕，忽然不现。我既见彼希有之事，转增爱敬，合掌白言：‘愿降慈悲，暂临我宅！所须供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨供养之具，为白父母，一切当得；我及侍从亦辞父母，随大士俱往妙香城，为欲供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨摩诃萨故。’今彼大土以我至诚，不遗所愿，来至门首，唯愿父母多与珍财，及许我身并先事我五百侍女，持诸供具，咸当随从常啼菩萨住妙香城，礼敬供养甚深般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨，为得所谢诸佛法故。

“尔时父母闻女所说，欢喜踊跃，欺未曾有，便告女言：‘如汝所说，常啼菩萨甚为希有，能撮如是大功德监，勇猛精迤求诸佛法；所求佛——微妙最腾，广大洁净，不可思识，能引世间诸有情类命猩殊胜利益安乐。汝于是法既深爱重，欲随善友持诸供具住妙香城，供养般若波罗蜜多及说法师法涌菩萨，为欲证得诸佛法故，我等云何不生随喜？今听汝去，我等亦欲与汝相随，汝欢喜不？’女即白言：‘甚大欢喜！我尚不碍余人善法，况父母耶？’父母报言：‘汝愿严办供具侍从，速当共拄！’

“时长者女即便营办五百乘车，七宝严饰，亦今五百常随侍女恣意各取众宝严身，复取金、铋、吠琉璃宝、颇胝迦宝、末尼、真珠、常青、大青、螺贝、璧玉、珊瑚、琥珀、杵藏、石藏，及余无量异类珍财；种种花香，衣服，璎珞，宝幢，幡盖，伎乐，苏油，上妙珍财，各无量种，并余种种上抄供具。其女既办如是事已，恭敬启诸常啼菩萨前乘一车，身及父母、侍女五百各乘一车，围绕侍从常啼菩萨，渐渐东柬去，至妙香城，见城高庆，七宝成就；于共城外周匝，皆有七宝所成：七重垣墙，七重楼观，七重栏楯，七重宝堑，七重行列宝多罗树；是垣墙等互相阅饰，发种种光，甚可爱乐。此大宝城面各十二踰缮那量，清净宽广，人物炽盛，安稳丰乐；中有五百街巷市邮，度量相当，端严如画；于诸卫陌各有清流，亘以宝肪，往来无拥；一一街巷，清净服饰，洒以香水，布以名花；城及垣墙皆有却敌雉堞、楼阁、紫金所成，器以众珍，光明辉焕；于雉堞闲厕以宝树，是一一树，根，叶，枝，叶，及以花果，皆别宝成；城垣楼阁及诸宝树，覆以金网，连以宝绳，悬以金铃，缀以宝铎，微风吹动，发和雅音，譬如善奏五支诸乐；城外周匝，七重宝堑，八功德水弥满其中，冷暖调和，清澄皎镜；水中处处有七宝船，问饰庄严，众所乐见；诸堑水内具众妙华，色香鲜郁，递覆水上；有五百苑，周襄大城，种种庄严，甚可喜乐；一一苑内右五百池。其池纵广一具卢舍，七宝庄严，悦可众心；于诸池内有四色花，量如车轮，映蔽于水，其花皆以七宝所成；诸池苑中多有众鸟，音声相和，聚散邀游；渐复前行，即便遥见法涌菩萨摩诃萨，正处七宝台，坐师子座，无量无数百千俱胝那庾多众，前后围绕，而为说法。

“尔时常啼菩萨摩诃萨，最初遥见法涌菩萨摩诃萨故，身心悦乐，譬如芯刍系念一境，忽然得入第三静虑。既遥见已，作是念言：‘我等不应乘车而趣法浦菩萨摩诃萨所。’作是念已，即便下车，整理衣服。时是者女及彼父母、侍女五百亦皆下车，各以上妙众宝衣服严饰其身，持谱供具，恭敬围绕常啼菩萨，徐行而趣法涌菩萨靡诃萨所。其路边有法涌菩萨所营七宝大般若台，以赤术檀而为涂饰，悬宝铃刨，出微妙音；周匝皆垂真珠罗网，于台四角恳四宝珠，以为灯明，昼夜常照；宝台凹面有四香炉，白银所成，众宝严饰，恒时烧以黑沉水香，散众妙花而为供养；台中有座，七宝所成，共上重敷茵褥绮杷；于斯座上复有一函，四宝合成，庄严绮丽：一金，二银，三吠琉璃，四帝青宝；真金叶上销瑠璃汁，书以‘般若波罗蜜多’，置此西中，恒时封印；台中处处陨宝幡花，间饰庄严，甚可爱乐。常啼菩萨、长者女等，见此宝台庄严殊妙，合掌恭请，叹未曾有；复见帝释与其无量百千天众在宝台边，持天种种上妙香末及众宝层微妙香花、金银花等散宝台上，于虚空中奏天伎乐。常啼菩萨见是事已，问帝释言：‘何缘天主与诸天众供养此台？’

“天帝释曰：‘大士，今者，岂不知耶？于此台中有无量法，名深般若波罗蜜多，是诸如来应正等觉及诸菩萨摩诃萨母，能生、能摄一切如来应正等觉及谛菩萨摩诃萨众。若菩萨摩诃萨能于此中精勤修学，速到一切功德彼岸，速能成办一切佛法。速能证得一切智者——由是因缘，我等于此与诸眷属恭敬供养。’

“常啼菩萨闻已欢喜，寻声复问天帝释言：‘如是所说甚深般若波罗蜜多，今在何处？我欲供养，唯愿示之！’

“天帝释言：‘大士，知不？甚深般若波罗蜜多，在此台中七宝座上四宝函内，真金为叶，吠琉璃宝以为其字。法涌菩萨以七宝印自封印之，我等不能辄开相示。’

“尔时，常啼菩萨摩诃萨及长者女并其父母、侍女五百闻是语己，即取所持花香、珍宝、衣服、璎珞、宝幢、幡盖、位乐、灯明及余种种供养之具，分作二分：先持一分诣宝台所供养般若波罗蜜多，径持一分俱供往诣法涌菩萨摩诃萨所，列已，皆见法涌菩萨坐师子座，大众围绕，即以香花、宝幢、幡盖、衣服、璎珞、伎乐、灯明、诸珍宝等，散列供养此说法师及所说法；法涌法师威神力故，即令所散种种妙花，于虚空中常其顶上，欻然合作一妙花台，众宝庄严，甚可爱乐；复合所散种种妙香，于虚空中当花台上，欻然合成一妙香盖，种种珍宝而为严饰；复令所散诸妙宝衣，于虚空中当香盖上，欻然合成一妙宝帐，亦以众宝问饰庄严；余所故列宝幢、幡盖、伎乐、炽明、诸璎珞等，自然诵在台帐盖边，周匝庄严，巧妙安布。常啼菩萨、长者女等见是事已，欢喜踊跃，异口同音，皆共称叹法涌菩萨摩诃萨言：‘今我大师甚为肴有，肥现如是大威神力；为菩萨时尚能如此，况得无上正等菩提？’

“是时常帝及长者女并诸眷属，深心爱重法涌菩萨摩诃萨故，皆发无上正等觉心，作是愿言：‘我等由是殊胜善根，愿当来世必成如来应正等觉；我等由此殊胜善根，愿当来世精勤修学菩萨道时，于深法门通达无碍，如今大师法涌菩萨；我等由此殊胜善根，照常来世精勤修学菩萨道时，能以上妙七宝台问及余供养具供养深般若波罗蜜多，如今大师法涌菩萨；我等由此殊胜善很，愿当来世精勤修学菩萨道时，处大众中，坐师子座，宣说般若波罗蜜多甚深义理都无所畏，如今大师法诵菩萨；我等由此殊胜善根，愿当来世精勤修学菩萨道时，成就般若波罗蜜多巧方便力，速能成办所求无上菩提，如今大师法涌菩萨；我等由此殊胜善根，愿常来世精勤修学菩萨道时，得胜神通、变化自在、利益安乐无量有情，如今大师法涌菩萨。’常啼菩萨及长者女并诸眷属，持诸供具供养般若波罗蜜多及说法师法诵菩萨摩诃萨已，顶礼双足，合掌恭敬，右绕三匝，却住一面。

“尔时常啼菩萨摩诃萨曲躬合掌，白法涌菩萨摩诃萨言：我常乐层阿练若处，求深般若波罗蜜多，曾于一时欻然闲空中声曰：‘咄，善男子，汝可东行，决定得闻甚深般若波罗蜜多。’我闻空中声如是教已，欢喜踊跃，即便东行；未久之间，作如是念：我宁不问彼空中声：遗我东行，去当远近？至何城邑？复从谁闻甚深般若波罗蜜多？作是念已，即住共处，搥胸悲叹，愁忧啼泣，经七昼夜，不辞疲倦，不念睡眠，不思饮食，不想昼夜，不怖寒热，于内外法心不散乱，唯作是念：我于何时当闻般若波罗蜜多？我先何故不问空声：劝我东行，去当远近？至何处所？复从谁问甚深般若波罗蜜多？我于如是愁忧啼泣、自叹恨时，砍于我前有佛像现告我言：‘善男子，汝以如是勇猛精递、爱乐、恭敬、求法之心，从此柬行，过于五百险缮那量，有大王城名具妙香（Gandhavati），中有菩萨名法漏（Dharmodgata），常为无量百千有情宣说般若波罗蜜多，汝常从彼得闻般若波罗蜜多。又，善男子，法涌菩萨足汝长夜清净善友，示现教导、赞励、庆喜，今汝速证所求无上正等菩提。法涌菩萨于过去世以勤苦行求深般若波罗蜜多，亦如汝今求之方便。汝宜迷往法涌菩萨摩诃萨所，勿生疑叹，莫计蜜夜，不久常闻甚深般若波罗蜜多。’我时得闽如是语已，心生适悦，踊跃欢喜，作是思维：何时当见法涌菩萨、从彼得闭甚深般若波罗蜜多、闻已便能永断种种虚妄分别有所得见、疾证无上正等菩提？作是意时，于一切法即能现起无障智见；由斯智见，即得现人无量殊胜三摩地门；我住如是三摩地中，现见十方无量无数无边世界诸佛如来为诸菩萨摩诃萨众宜说般若沈罗蜜多；时诸如来应正等觉威共赞慰、殷勤教诫、教授我言：‘善哉，善哉：善男子；我等本行菩萨道时，亦如汝今以勤苦行求深般若波罗蜜多；于勤苦时亦如汝今现得如是诸三摩地。我等尔时得是无量胜三摩地，究竟修己，则能成办甚深般若波罗蜜多方便善巧，由斯能办一切佛法，使得住于不迟转地。’时十方佛庆教慰我、令欢喜已，忽然不现。我从所证三摩地起，不见诸佛，心怀惆怅，作是思惟：我向所兄十方诸佛，先从何来？今往何所？谁能为我断加是疑？复作足念：法涌菩萨久已修学甚深般若波罗蜜多方便善巧，已得无量陀罗尼门及三摩地，于诸菩萨自在神通已到究竟，已曾供养无量如来应正等觉，于诸佛所发宏誓愿，种诸善根，于长夜中为我善友，常摄受我个获利乐。我当疾诣法涌菩萨摩诃萨所，问向所见十方诸佛，先从何来，今往何所？彼能为我断如是疑。我于尔时作是念已，勇猛精进，惭复东行，荏苒多时，入此城邑；渐役前进，遥见大师处七宝台，坐师子座，大众围绕而为说法。我于是初兄大师，身心悦乐，譬如芯揭忽然得入第三静虑。故我今者请问大师：我先所见十方诸佛，先从何来？今往何所？唯愿为我说彼诸佛所从至处，令我了知，知已生生常见诣佛！

“尔时法涌菩萨摩诃萨告常啼菩萨摩诃萨言：‘普男子，一切如来应正等觉、明行、圆满、善逝、世间解、无上丈夫、调御士、天人师、佛、薄伽梵，所有法身，无所从来，亦无所去。何以故？善男子，诺法实性，皆不动故；善男子，诸法真如，无来无去，不可施设——如是真如即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，诣法法性，无来无去，不可施设——如是法性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，诮法法界，无来无去，不可施设——如是法界即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，诸法法性，无来无去，不可施设——如是法性，即是如来应正等觉。广说乃至佛，薄伽梵；善男子，不虚妄性，无来无去，不可施设——不虚妄性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，不变异性，无来无去，不可施设——不变异性即是如来应正等量，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，法平等性，无来无去，不可施设——法平等性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，法离生性，无来无去，不可施设——法离生性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，诸法定性，无来无去，不可施设——诸法定性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，诸法住性，无来无去，不可施设——诸法住性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，诸法实际，无来无去，不可施设——诸法实际即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，法虚空界，无来无去，不可施设——法虚空界即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，不思识界，无来无去，不可施设——不思议界即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，法无生性，无来无去，不可施设——法无生性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，法无减性，无来无去，不可施设——法无减性即是如来应正等觉，广说乃自佛，薄伽梵；善男子，法如实性，无来无去，不可施设——法如实性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，法远离性，无来无去，不可施设——法远离性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，法寂静性，无来无去，不可施设——法寂静性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，无染净界，无来无去，不可施设——无染净界即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，诸法空性，无来无去，不可施设——诸法空性即是如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵；善男子，一切如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵，非即诸法，非离诸法；善男子，诸法真如，如来真如，一而非二；善男子，诸法真如，非合非散，唯有一相，所谓非相；善男子，诸法真如，非一非二，非三非四，广说乃至非百、千等，何以故？诣法真如，离数量故，非有性故。复次，善男子，譬如有人热际后分游于旷野，日中渴乏，见阳焰动，作是念言：我于今时定常得水！作是念己，遂便往趣，所见阳焰渐去甚远，即奔逐之，转复见远；种种方便，求水不得。善男子，于意云何？是焰中水，从何山谷，泉池中来？今何所去？为入东海，为入西、南、北海耶？’

“常啼答言：‘阳焰中水尚不可得，况当可说有所从来及有所至？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，如彼渴人愚痴无智，为热所逼，见动阳焰，于无水中安生水想：若谓如来应正等觉有来有去，亦复如是，当知彼人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。男善子，如来法身即是诸法真如法界：真如法界既不可说有来有去，如来法身亦复如是，无来无去。复次，善男子，譬如幻师或彼弟子，幻作种种象军、马军、车军、步军，及牛、羊等，经须臾顷忽然不现。善男子，于意云何？是幻所作，从何而来？去何所至？’

“常啼答言：‘幻事非实，如何可说有来去处？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，若执幻事有来去者，当知彼人愚痴无智；若谓如来应正等觉有来有去，亦复如是，当知是人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。善男子，如来法身即是诸法真如法界：真如法界既不可说有来有去，如来法身亦复如是，无来无去。复次，善男子，如镜中有诸像现，如是诸像，暂有还无。善男子，于意云何？是镜等像为从何来？去何所至？’

“常啼答言：‘诸像非实，如何可说有来有去？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，若执诸像有来有去者，当知彼人愚痴无智；若谓如来应正等觉有来有去，亦复如是，当知是人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。善男子，如来法身即是真如法界：真如法界既不可说有来有去，如来法身亦复如是，无来无去。复次，善男子，如谷等中有诸响现，如是诸响，暂有还无。善男子，于意云何？是谷等响为从何来？去何所至？’

“常啼答言：‘诸响非实，如何可说有来有去？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，若执诸响有来有去者，当知彼人愚痴无智；若谓如来应正等觉有来有去，亦复如是，常知足人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。善男子，如来法身即是诸法真如法界：真如法界既可说有来有去，如来法身亦复如是，无来无去。复次，善男子，譬如光影种种形象，现有动摇转变差别。善男子，于意云何？如是光彤为从何来？去何所至？’

“常啼答言：‘光影非实，如何可说有来去处？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，若执光影有去来者，当知彼人愚痴无智；若谓如来应正等觉有来有去，亦复如是，当知是人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。善男子，如来法身亦复如是，无来无去。复次，善男子，如寻香城现有物类，如是物类，暂有还无。善男子，于意云何？是寻香城所有物类，为从何来？去至何所？’

“常啼答言：‘是寻香城所有物类皆非实有，云何可说有所从来，去有所至？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，执寻香城所有物类有来去者，当知彼人愚痴无智；若谓如来应正等觉有来有去，亦复如来，当知是人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。善男子，如来法身即是诸法真如法界：真如法界既不可说有来有去，如来法身亦复如是，无来无去。复次，善男子，如诣如来应正等觉所变化事，暂有还无。善男子，于意云何？诸变化事为从何来？去何所至？’

“常啼答言：‘诸变化事，皆非实有，如何可说有所从来，去有所至？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，执变化事有来去者，当知彼人愚痴无智；若谓如来应正等觉有来有去，亦复如是，当知是人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。善男子，如来法身，即是诸法真如法界，真如法界既不可有来有去，如来法身亦役如是，无来无去。复次，善男子，如人梦中见有诸佛，若一若十，若百若千，乃至无数，彼梦觉已，所见皆知。善男子，于意云何？梦所见佛，为从何来？去何所至？’

“常啼答言：‘梦中所见，皆是虚妄，都非实有，云何可说有来去处？’

“法涌菩萨语常啼言：‘如是如是，如汝所说，执梦所见有来去者，当知彼人愚痴无智；若谓如来应正等觉有来有去，亦复如是，当知是人愚痴无智。何以故？善男子，一切如来应正等觉，不可以色身见；夫如来者，即是法身。善男子，如来法身即是诸法真加法界：真如法界既不可说有来有去，如来法身亦复如是，无来无去。又，善男子，一切如来应正等觉，说一切法如梦所见，如变化事，如寻香城、光影、响、像、幻事、阳焰，皆非实有；若于如是诸佛所说甚深法义不如实知，执如来身是名是色、有来有去，当知彼人迷法性故，愚痴无智，流转诸趣，受生死苦，远离般若波罗蜜多，亦复远离一切佛法。若于如是诸佛所说甚深法义能知实知，不执佛身是名是色，亦不谓佛有来有去，当知彼人于佛所说甚深法义如实解了，不执诸法有来有去、有生有减、有染有净；由不执故，能行般若波罗蜜多，亦能动修一切佛法，则为邻近所求无上正等菩提，亦各如来真净号子，终不虚受国人信施，能与一切作良福田，应受世间人天供养。复次，善男子，如大海中有诸珍宝，如是珍宝非十方来，亦非有情于中造作，亦非此宝无因缘生，然诸有情善根力故，令大海内有诸宝生；是宝生时，依因缘力和合故有，无所从来；是宝减时，于十方面亦无所去，但由有情善根力尽。令彼减没。所以者何？诸有为法，缘合故生，缘离故灭，于中都无生者灭者。是故诸法无来无去，诸如来身亦复如是，于十方面无所从来，亦非于中有造作者，亦不可说无因缘生。然依本修挣行圆满，为因缘故及依有情先修见佛；业成熟故有如来身出现于世；佛身灭时，于十方面亦无所去，但由因缘和合力尽，即便灭没。是故诸佛无来无去。复次，善男子，譬如箜篌，依止种种因缘和合而有声生，是声因缘，所谓槽、颈、绳、混、弦等人功作意；如是一一不能生声，要和合时其声方起；是声生时无所从来，于息灭时无所至去。善男子，诸如来身亦复如是，依止种种因缘而生，是身因缘，所谓无量福德、智慧，及诸有情所修见佛善根成熟；如是一一不能生身，要和合时其身方起。是身生时无所从来，于灭没时无所至去。善男子，汝于如来应正等觉无来去相，应如是知，随此道理于一切无来去相，亦如足知。善男子，若于如来应正等觉及一切法能如实知无来无去、无生无减、无染无净，定能修行甚深般若波罗蜜多善巧方便，必得无上正等菩提。’

“法涌菩萨摩诃萨为常啼菩萨摩诃萨说诸如来应正等觉，广说乃至佛，薄伽梵无来无去相时，令彼三千大千世界一切大地、诸山、大海，及诸天官六种变动，诸魔宫殿皆失威光，魔及魔军皆悉惊怖；时彼三千大千世界一切所有草木、业林、生非、时花，悉皆倾向法涌菩萨摩诃萨；空中亦雨种种香花；时天帝释、四大天王，及诣天众，于虚空中即以种种天妙香花，奉散供养法诵菩萨摩诃萨已，复持种种天妙香花，奉散供养常啼菩萨，而作是言：‘我因大士得闻如是胜义之教，一切世间住身见者，闻是法已能舍执着，皆悉住于难伏之地。’

“尔时常帝菩萨摩诃萨白法涌菩萨摩诃萨言：‘何因何缘令此世界一切大地、诸山、大海六种变动，及现种种希有之相？’

“法涌菩萨告常啼言：‘由我答汝所问应正等觉无来去相，于此会中八千众生皆悉证得无生法忍，复有八千那庾多众生皆发无上正等觉心，复有八万四千众生远离尘垢，于诸法中生净法眼——由是因缘，令此世界一切大地、诸山、火海六种变动，及现种种希有之相。’

“常啼菩萨闻是语己，踊跃欢喜，作是念言：‘我今已为获大善利，谓因我问法涌菩萨，令诸有情得闻如是甚深般若波罗蜜多，说诸如来应正等觉无来无去相，今尔所获重大饶益；我由如是殊胜善根，足能成辩所求无上正等菩提。我于无上正等菩提无复疑虑；我于来世定成如来应正等觉，利益安乐无量有情！’作是念已，欢喜踊跃，上升虚空七多罗树，复作是念：‘当以何等供养大师法涌菩萨，用酬为我说法之恩？’

“时天帝释知其所念，化作无量微妙香花，欲持施与常啼菩萨，而作是言：‘大士，今者哀愍我故，可爱此花，持以供养法涌菩萨。大士应受我等供养，我今助成大士功德。所以者何？因大士故，我等无量百千有情获大饶益，谓必当证所求无上正等菩提。大士，当知诸有能为一切有情缝于无量无数大轫受诸勤苦如大士者，甚为难得。是故，今应受我所施！’

“尔时常啼菩萨摩诃萨受天帝释微妙香花，奉散供养法涌菩萨摩诃萨已，从虚空下，顶礼双足，合掌恭敬白言：‘大师，我从今日愿以身命奉属大师，以充给使。’作是语已，在法涌菩萨摩诃萨前合掌而住。

“时长者女及诸眷属，合掌恭敬白常啼言：‘我等从今亦以身命奉层供侍，愿垂纳受；以此善根，愿当获得如是胜法，同尊所证。愿当来世恒亲近尊，常随从尊供养诸佛及诸菩萨，同修梵行！’

“常啼菩萨即报彼言：‘汝等至诚随属我者，当从我教，我当受汝。’

“长者女等白常啼言：‘诚心属尊，当随尊教！’

“时长啼菩萨即令长者女及诸眷属，各以种种妙庄严具而自严师，及持五百七宝妙车并诸供具，俱时奉上法涌菩萨，白言：‘大师，我以如是长者女等奉施大师，惟愿为我慈悲纳受！’

“时天帝释赞常啼言：‘善哉！大士乃能如是施舍！诸菩萨摩诃萨法应舍施一切所有；菩萨摩诃萨能学如是舍施一切，疾证无上正等菩提；若于法师能作如是恭敬供养无所吝者，决定得闻甚深般若波罗蜜多方便善巧。过去如来应正等觉精勤修学菩萨道时，亦为请问甚深般若波罗蜜多方便善巧舍诸所有，由斯已证所求无上正等菩提。’

“是时法涌菩萨，欲令常啼菩萨所种善根得圆满故，受长者女及诸眷属五百宝车并诸供具，受已还施常啼菩萨。

“法涌菩萨说法既久，日将欲没，知众疲倦，下师子座，还入宫中。

“尔时常啼菩萨摩诃萨，既见法涌菩萨摩诃萨还入宫中，便作是念：我为法故而来至此，未闻正法，不应坐、卧；我应唯任行、立威仪，以待大师法涌菩萨当从宫出宣说法要。

“法涌菩萨既入官已，时经七年，一心不乱，游戏菩萨无量无数三摩地门，安住菩萨无量无数甚深般若波罗蜜多方便善巧。

“常啼菩萨于七岁中，不坐不卧，唯行唯立；不念睡眠，不想昼夜，不辞疲倦，不思饮食，不怖寒热，不缘内外，曾不发起欲恚害等及余一切烦恼缠垢，但作是念：法涌菩萨何时当从三摩地起？我等眷属应效法座，扫洒其地，故诸香花。法涌菩萨当升此座直说般若波罗蜜多方便善巧及余法要。时长者女及诸眷属，亦七岁中唯行唯立，所舍所念皆学常啼，进止相随，曾无暂舍。

“尔时常啼菩萨摩诃萨，如是精勤过七岁已，纹然闻有空中声言：‘咄，善男子，却径七日，法涌菩萨当从定起，于此城中宣说正法。’

“常啼菩萨间空声已，踊跃欢喜，作是念言：我今常为法涌菩萨敷设、严饰师子之座，扫洒共地，故妙香花，今我大师当升此座为众宣说甚深般若波罗蜜多方便善巧及余法要。常啼作是念已，与长者女及诸眷属，敷设七宝师子之座。时长者女及诸眷属，各脱身上一净妙衣，为说法师重敷座上。常啼菩萨既敷座已，求水混地，竟不能得，所以者何？恶魔隐蔽城内外水，皆合不现。

“魔作是念：‘常啼菩萨求水不得，愁忧苦恼，疲倦羸劣，心惑变异，便于无上正等菩提善根不增，智慧不照，于一切智而有稽留，则不能空我之境界。’

“常啼菩萨种种方便求水不得。作是急言：我应刺身出血洒地，勿令尘起坌我大师。今我此身必当败坏，何用如是虚伪身为？我无始来流转生死，数为五欲丧失身命，而未曾、未为正法舍身。是故今应刺身出血！作是念已，即执利刀，周遍刺身，出血洒地。

“常啼菩萨长者女等，各为法故刺身出血，乃至不起一念异心。时诸恶魔不能得便，亦不能碍所修善品，以常啼等心勇决故。

“时天帝释见此事已，作是念言：常啼菩萨、长者女等甚为希有，而由爱法、重法因缘，乃至遍体皆刺出血，为说法师周洒其地，曾不发起一念异心。令诺恶胧求不得便，亦不能碍所修善品，奇哉！大大！乃能援被如是坚固弘誓铠甲！为欲利乐一切右情，以淳净心不顾身命，求于无上正等菩提，恒发誓言：我为拔济沉沦生死一切右清无量无边身心大苦而求无上正等菩提，事若未成，终无懈废！时天帝释作是念已，变常啼等所出身血，一切皆成梅檀香水，令所洒地绕座四边，面各百腕缮那量，皆有天上不可思议最胜甚奇梅檀香气。时天帝释作此事已，赞常啼曰：‘善哉！善哉！大士志愿坚固难动；精进勇猛，不可思议；爱重求法，最为无上。过去如来应正等觉，亦由如是坚固志愿，勇猛精进，爱重求法，修行菩萨清净梵行，已证无上正等菩提。大士，今者志愿精进、爱重求法，亦定当证所求无上正等菩提！’

“尔时常啼复作是念：我今已为法涌菩提敷设七宝师子之座，扫洒其地，令极香洁。云何当得诸妙香花绕座四边、庄严其他？大师升座将说法时，我等亦应持散供养。时天帝释知其所念，即便化作微妙香花，如摩揭陀千斛之量，恭敬奉施常啼菩萨，令共眷属持以供养。于是常啼受天帝释所施花已，分作二分：先持一分共诸眷属绕座四边，严布其地；留余一分，以拟大师升法座时当持奉敬。

“尔时法涌菩萨摩诃萨，过七日已，从所游戏三摩地门安详而起，为说般若波罗蜜多；无量百千眷属围绕，从内官出，升师子座，处大众中，俨然而坐。常啼菩萨重得尝仰法涌菩萨摩诃萨时，踊跃欢喜，身心悦乐，譬如苾刍系念一境，忽然得入第三静虑，便与眷属持先所留微妙香花奉敬供养；既供养已，顶礼双足，右绕三匝，退坐一面。

“尔时法涌菩萨摩诃萨告常啼菩萨摩诃萨言：‘善男子，谛听！谛听！善思念之！吾当为汝宣说般若波罗蜜多。’

“常啼白言：‘唯然颇说。我等乐闻！’

“法涌菩萨告常啼言：‘善男子，一切法平等故，当知般若波罗蜜多亦平等；一切法远离故，当知般若波罗蜜多亦远离；一切法不动故，当知般若波罗蜜多亦不动；一切法无念故，当知般若波罗蜜多亦无念；一切法无畏故，当知般若波罗蜜多亦无畏；一切法无惧故，当知般若波罗蜜多亦无惧；一切法一味故，当知般若波罗蜜多亦一味；一切法无际故，当知般若波罗蜜多亦无际；一切法无生故，当知般若波罗蜜多亦无生；一切无减故，当知般若波罗蜜多亦无减；太虚空无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；大海水无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；妙高山无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；妙高山严好故，当知般若波罗蜜多亦严好；如太虚空无分别故，当知般若波罗蜜多亦无分别。

“‘善男子，色无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；受、想、行、识无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；限处无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；耳、鼻、舌、身、意处无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；色处无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；声、香、味、触、法处无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；眼界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；耳、鼻、舌、身、意界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；色界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；声、香、味、法界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；眼识界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；耳、鼻、舌、身、意识界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；眼触无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；耳、鼻、舌、身、意触无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；眼触为缘所生诸受无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；耳、鼻、舌、身、意触为缘所生诸受无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；地界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；水、火、风、空、识界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；因缘无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；等无间缘、所缘缘、增上缘无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；从缘所生诸法无边故，常知般若波罗蜜多亦无边；无明无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；行、识、名、色、六处、触、受、爱、取、有、生、老、死、愁、叹、苦、忧、恼无边故，当知般若波罗蜜多亦无边。

“‘善男子，布施般若波罗蜜多无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；净戎、安忍、精进、静虑、方便善巧、妙愿力智般若波罗蜜多无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；内空无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、散空、无变异空，本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、无性空、自性空、无性自性空无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；真如无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界，不思议界无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；四念住无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；四正断、四神足、五根、五力、七等觉支、八圣道支无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；苦圣谛无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；集、灭、道谛无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；施、戒、修无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；四静虑无边故，常知般若波罗蜜多亦无边；四热量、四无色定无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；八解脱无边故，当知舱若波罗蜜多亦无边；八胜处、九次第定、十遍处无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；空解脱门无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；无相无愿解脱门无边故，常知般若波罗蜜多亦无边；陀罗尼无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；三摩地门无边故，常知艇若波罗蜜乡亦无边；菩萨十地无边故，当知般若波罗蜜多亦无边。

“‘善男子，五眼无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；六神通无边故，常知般若波罗蜜多亦无边；佛十力无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；四无所畏、四无碍解、大慈大悲、大喜大舍，十八佛不共法无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；无忘失法无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；恒住舍性无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；一切智无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；道相智、一切相智无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；三十二大人相无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；八十随形好无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；预流果无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；一来，不还、阿罗汉果、独觉菩提无边故，当知般若波罗蜜乡亦无边；一切菩萨摩诃萨行无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；诸佛无上正等菩提无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；一切有漏法无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；一切无漏法无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；一切有为法无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；一切无为法无边故，当知般若波罗蜜多亦无边；金刚喻平等故，当知般若波罗蜜多亦平等；一切法无坏故，当知般若波罗蜜多亦无坏；一切法无杂故，当知般若波罗蜜多亦无杂；一切法无差别故，当知般若波罗蜜多亦无差别；诸法自性不可得故，当知般若波罗蜜乡自性亦不可得；诸法无所有平等故，当知般若波罗蜜多无所有亦平等；诸法无所作故，当知般若波罗蜜多亦无所作；诸法不可思议故，当知般若波罗蜜多亦不思议。’

“尔时常啼菩萨摩诃萨。闻说般若波罗蜜多差别句义，即于座前得六十亿三摩地门，所谓：诸法平等三摩地，诸法遗离三摩地，诸法不动三摩地，诸法无念三摩地，诸法无畏三摩地，诸法无惧三摩地，诸法一味三摩地，诸法无际三摩地，诸法无生三摩地，诸法无减三摩地，虚空无边三摩地，大海无边三摩地，妙高山无边三摩地，妙高山严好三摩地，如虚空无分别三摩地，色等诸蕴无边三摩地，眼等诸处无边三摩地，色等诸处无边三摩地，眼等诸界无边三摩地，色等诸界无边三摩地，眼识等诸界无边三摩地，眼触等无边三摩地，眼触为缘所生诸受等无边三摩地，地界等无边三摩地，因缘等无边三摩地，从缘所生诸法无边三摩地，诸缘超支无边三摩地，诸波罗蜜多无边三摩地，一切空无边三摩地，诸法层如等无边三摩地，菩提分法无边三摩地，诸圣谛无边三摩地，诸善业殖无边三摩地，施、戒、修无边三摩地，静虑无量无色无边三摩地，解脱胜处等至遍处无边三摩地，空无相、无愿解脱门无边三摩地，总持、等持门无边三摩地，菩萨诸地无边三摩地，五眼、六神通无边三摩地，诸力无畏、无碍解大慈悲喜舍佛不共法无边三摩地，无忘失法恒住舍性无边三摩地，一切智、道柏智、一切相智无边三摩地，诸相、随好无边三摩地，声闻乘无边三摩地，独觉乘无边三摩地，无上乘无边三摩地，有漏、无漏法无边三摩地，有为、热为法无边三摩地，金刚喻平等三摩地，诸法无坏三摩地，诸法无杂三摩地，诸法无差别三摩地，诸法自性不可得三摩地，诸法无所有平等三摩地，诸法无所作三摩地，诸法不可思议三摩地——得如是等六十百千三摩地门。

“常啼菩萨既得如是六十百千三摩地门，即时现见东、西、南、北、四维、上下各如殑伽沙数三千大千世界现在如来应正等觉、声闻、菩萨大众围绕，以如是名、如是句、如是字、如是理趣，为诸菩萨摩诃萨众宣说般若波罗蜜多。如我今者于此三千大千世界声闻、菩萨大众围绕，以如是名、如是句、如是字、如是理趣，为诸菩萨摩诃萨众宣说般若波罗蜜乡，等无差别。

“常啼菩萨从是以俊，多闻、智慧，不可思议，犹如大海；随所生处，恒见诸佛；常生诸佛净妙国土，乃至梦中亦常见佛，为说般若波罗蜜多；亲近供养，曾无暂舍；离无暇法，具足有暇……”

### 五、祈祷与念佛

基督教唤起被动情感的办法是祈祷。“你祷告的时候，要进你的内屋，把门关上，祷告你在暗中的父；你父在暗中察看，必会当众报答你。”[[32]](#_32_22)这是基督教创立人所举的一个例子，表明了如何导入行使“您底意旨”而非行使“我的意志”的意境的方法。而《效法基督》（The Imitation of Christ）一书的作者亦引申此意说：“如果你要追求真实的心境，那就进入你的密室，将世间的纷乱关在门外，就像经上所写的一样，‘在你的室中与你自己灵交，须要安静。’你将可在你的房中发现你常在外面失去的一切。”（详见该书第一册第二十章第五节。）

退避静处，专心祈祷，（倘是基督徒的话），或一心打坐，（倘是佛教徒的话），乃是一切追求究竟实相并与之相融的宗敌心灵所必备的条件之一。

下面所引三个僧侣的故事，节自哈巴德（H.L.Hubard）为罗尔的《生活的改善》所写的一篇序言：这三位僧侣“各以不同的方式尝试行使他们的圣职：一个担任人与人之间的调解人，一个采视为病所困的患者，一个隐居荒漠之中。结果发现，前面两位无法完成他们自选的任务，因此去见第三位，将他们的失败情形说了一遍。后者要他俩各以一只容器盛水，倒入一面水盆之中，并要他们立即注视水盆，然后将看到的东西报告出来。两人照做了，但他们的报告却是：什么也没有看到。待盆中的水静下来之后，他要两人再看一次。他们又照做了，但这回的报告却是：他们看到了自己的面孔清晰地映在水中。于是，这位隐者说道：‘这事对你们和对我一样；你们在人间因了人事的扰动而无所见，我独自隐居因了心静而得明见上帝和人类。’”

显而易见的是，上帝不将她的影像投射在扰动的浑水上面。运用佛教的话说，一个人在以“自力”体验自心的时候，他的心中便没有空间可以容纳上帝的“他力”，更别说融而入之了。有一位名叫铁梭（Tissot）的神父在他所著的《内在生命》（Interior Life）中写道：“上帝希望他自己作为我的生命的生命，作为我的灵魂的灵魂，作为我的存在的一切；他希望在我里面荣耀他自己，在我里面美化他自己。”[[33]](#_33_22)欲求达到此种灵的境界，“我的”心必须像一面刚刚擦过的镜子一样，没有一丝“自我尘垢”的污迹，上帝才能让它自己反映其中，而“我”始可“面面相觑”地看到它。

说到训练心灵，使其终于能够在与神交往中体验到被动的情境，较之新教，天主教似乎拥有更为充分的文献。这是非常自然的事，因为，在救度的设想中，后者重视信心，甚于任何形式的心灵修炼。天主教容或含有形式主义和仪式主义的倾向，但它的“精神操练”（spiritual exercises），在心理学上是一种很有效果的方法，可将信徒导入想要进入的境地——只要他们在听受教理方面没有理智上的难题就行。信徒欲求得到被他们视为特别神恩的此种神秘经验，不用说，当然需有一些基本步骤，亦即他们所称的“预备”（preparation），“净化”（purgation），“省察”（consideration），“冥想”（meditation）或“沉思”（contemplation）。

在佛教中，净土的真宗，跟基督教的新教一样。特别强调信心的重要性，因此，它的追随者也没有什么特殊的心理方法，用以加强信心的主观力量——除了谛听法师的开示和请示若干疑点之外。实在说来，在佛教各宗中，真宗是最为重视“他力”或此经验之被动面的一派，始终如一。就以教导而言，它教我们不存任何含有“自我”意味的念头，只可谛听法师所教导的一切，并依而行之；这也就是说，他的信息系由释迦牟尼传持下来，而释迦牟尼则是第一个将弥陀本愿介绍给我们的人。实在说来，真是一种始终一贯的或爱动的宗教。

作为真宗母宗的净土宗，则有它的特殊文法，为了体验最后的“安心”境界而做心理的准备。这就是所说的“念佛”，亦念诵弥陀的名号：“南无阿弥陀佛”（Namu Amida Butsu，梵语Namo’mitābhāya），意思是“归依无量光佛”。这个名号或片语，只以中文或日语的形式（Na-mo-o-mi-to-fu or na-mu a-mi-da-bu-tsu）反复称颂，而不以原文梵语或任何其他译语唱念。据说，某些精勤的信徒，例如昙鸾（476～542）、法然（1132～1212）等人，一天可念十万遍之多。

不用说，念佛的明显目的，自然是以反复持诵佛名的办法而得阿弥陀佛的慈恩加被，但从心理学上来就，则系为了成熟心灵而作准备，使其撇开所有一切的表面意识作用，而从其无意识源头唤起一种比经验上的自我更为伟大的能力。从神学或玄学上来说，其中含意也许有很多，但从心理学的观点来看，念佛好似一种祈祷[[34]](#_34_20)，尝试为似已达到顶点的心灵打开一道新的生命之流。因此，念佛的意思便是竭尽一种有限的心力，在其到达此种窄路死巷的时候，将它投向非它所能确知的无限实相的脚下。

坐禅现被动

禅里面显然没有被动的迹象可求。正如禅者所宣称的一样，它是东方大乘佛教强而有力的“自力”的一翼，并且，究其所重视的知性意义而言，也是指将整个的重点完全置于直观直悟真理的上面。但就心理学的一面而言，禅的意识亦不能自外于其他的宗教意识；它在吾人的经验中作用的方式，跟其他宗教经验中的作用方式并无二致。对于它的经验，不论我们给它什么样的玄学解释和内容，它里面总也免不了有一种被动之感。超越有限知性作用的境界，其法并非运用知性本身的力量；这种力量来自超于知性或不只是知性的东西，既有超于心识的东西而其作用又须在心灵里面透过心识显示出来，心识就不得不扮演被动的角色了；除此之外，别无他途可循。

“自力”的意识在禅者的心中虽然显著，但这却不能推翻唯以心灵体验超越心灵本身能力之境的经验原理。所谓“被动的主动”或“主动的被动”这两个名称究该如何选择，取决于个人的心理甚于事实的本身，因为事实总是可作左右逢源的解释。若要了解禅对此点所取的立场，对于禅那（Dhyāna）[[35]](#_35_20)或中、日所称的“坐禅”（Tso ch’an or Zazen）[[36]](#_36_16)必须先有一番相当的认识。中国和日本所称的“禅”（Ch’anor Zen）与印度的“禅那”含意不尽相同——尽管“禅”这个字原是梵文“禅那”（Dhyāna，日本读作Zenna）的略称；但是在实际修习上，身体所取的姿势，却也没有多大差别。下面所引一位禅师所述的“坐禅仪”[[37]](#_37_16)，可使我们看出禅对此点所持的态度。

夫学般若菩萨，起大悲心，发弘誓愿，精修三昧，誓度众生，不为一身独求解脱。

放舍诸缘，休息万念；身心一如，动静无间；量其饮食，调其睡眠。于闲静处厚敷坐，结跏趺坐，或半跏趺；以左掌安右掌上，两大拇指相拄。

正身端坐，鼻与脐对，舌拄上腭，唇齿相着。目须微开，免致昏睡；若得禅定，其力最胜。古习定高僧，坐常开目。法云圆通禅师呵人闭目坐禅，谓“黑山鬼窟”，有深旨矣。

一切善、恶都莫思量；念起郎觉，常觉不昧，不昏、不散；万年一念，非断非常。此坐禅之要术也。

坐禅乃安乐法门，而人多致疚者，盖不得其要：得其要则自然四大轻安，精神爽利；法味资神，寂而常照；寤寐一致，生死一如。但办肯心，必不相赚！

然恐道高魔盛，逆顺万端。若能正念现前，一切不能留碍。如《楞严经》，天台止观，圭峯“修证儀”，具明魔事，皆自心生，非由外有；定、慧力胜，魔障自消矣。

若要出定，徐徐动身，安详而起，不得卒暴。出定之后，常作方便，护持定力。

诸修行中，禅定为最。若不安禅静虑，三界流转，触境茫然！所以道：“探珠宜静浪，动水取应难。”定水澄清，心珠自现。故《圆觉经》云：“无碍清静慧，皆依禅定生。”《法华经》云：“在于闲处，修摄其心；安住不动，如须弥山。”

是知超凡越圣，必假静缘；坐脱立亡，须凭定力。一生取办，尚恐蹉跎，况乃迁延，将何敌业？幸诸禅友，三役斯文！自利利他，同成正觉！

禅宗公案的功用

我们说，佛教——不论大乘和小乘，悉皆富于知性的要素，但这话的意思并不是说，佛教在开发宗教意识方面，完全将重点放在逻辑或哲学的推理上面，而是说，对于究极的宗教真理提倡一种直觉或直观的体悟，而不只是纯然地接受救主的言教。因此，它教人修习坐禅的法门，就是作为达到此种直观体悟目的的有效手段，上节所录的“坐禅仪”，这样得到一切佛教徒（印度的佛教徒，中国的佛教徒，以及日本的佛教徒）的遵行——除了净土宗的信徒。因为他们深信坐禅功夫一旦成熟，这种直观的体悟即可自动自发地从内部产生出来，正如经中所说的一样，般若自会在清净的静水上面反映出来。

不过，禅宗随着历史的发展，到了公案制度流行的时候，为了将直观的体悟再向前面推进一步，便将所谓的坐禅或打坐推到后台去了。一代宗师大慧宗杲（1089～1163）曾经大胆地宣称：“他人先定（禅定）而后慧（般若），某甲先慧而后定。”在中国，他是提倡公案参究的大力禅师之一，与他同代的宏智大师（1091～1157）针锋相对。正如我在本论丛第一系列曾经解释过的一样，参究公案的学者，对于宗教经验被动面的体究，悉皆采取近乎暴烈的攻击态度[[38]](#_38_16)。

在禅者的修行中，似乎没有任何被动的痕迹可寻，但此处所指的，乃是知性上的被动，而不是情感上的被动，就像基督教的神秘家和佛教的净土行人所表现的一样。但从另一方面来说，公案参究法的运用，目的在于使用纯粹的意志力消除一切知性作用的推理行迹，以使举者的意识有适当的余地而使直观的体悟爆地而出。他们勇往直前，穿过一道观念的稠林，深入他们的自心之中；而当他们挣扎到精疲力竭的时候忽然放下一切，于是，从心理学上来说，他们一直精勤但盲目追求的那个意境，便不期然地脱颖而出了。

这最后的放下，便是我要指陈的宗教经验之中的一种被动状态。一般而言，如果没有这种放下——不论是知识上的，还是智性上的、情感上的放下，抑或是可被我们指为此种心理作用的什么，便不会体验到究竟的实相。且让我在此处从袾宏（1531～1615）所编的一本叫做《禅关策进》的书中引用一些东西，作为具体的说明；这本书不妨意译为《突破禅关》（The Breaking Through the Frontier Gate of Zen），广为禅者所爱读，因其对于疲乏的精神颇具激励和鼓舞的效用。

须将“生”“死”二字贴在额头上，讨取个分晓。如只随群作队、打哄过日，他时阎老子打算饭钱，莫道我不曾与你说来！

若是做工夫，须要时时检点，刻刻提撕：那里是得力处？那里是不得力处？那里是打失处？那里是不打失处？

有一等（人），才上蒲团，便打瞌睡；及至醒来，胡思乱想；才下蒲团，便说杂话！如此办道，直至弥勒下生，也未得人手！

须是猛着精彩，提筒话头，画参夜参，与他厮捱；不可坐在无事甲里，又不可蒲团上死坐。若杂念转斗转多。轻轻放下，下地走一遭，再上蒲团。开两眼，捏两拳，竖起脊梁，依前提起话头（公案），便觉清凉，如一锅沸汤，搀一勺冷水相似。如此做工夫，定有到家时节！[[39]](#_39_14)

下面所引的另一位禅师则提出了如下的忠告：

今时有自眼不明，只管教人死獦狚地休去歇去[[40]](#_40_14)；又教人随缘管带，忘情默照；又教人是事莫管——如是诸病，枉用功夫，无有了期。但只存心一处，无有不得者；时节因缘到来，自然触着、磕着，喷地醒去。

把自家心识缘世间尘劳的回来抵在般若上，纵今生打未彻。临命终时定不为恶业所牵，来生出头，定在般若中现成受用。此是决定的事，无可疑者。

但自时时提撕，妄心起时，亦不可将心止遏。只看个话头，行也提撕，坐也提撕；提撕来，提撕去，没滋味。那时便是好处，不得放舍；忽然心华发明，照十方刹，便能于一毛端现宝王刹，坐微尘里转大法轮。[[41]](#_41_14)

这种充满热情和奋勉精神、用以进行自我省察（self-inspection）的禅宗修法，看来似与被动恰好相反。但我们必须明白的是，被动的心境既不会自动出现，亦不可与纯像植物一般冷漠的心态混为一谈。所谓被动，以其最高的宗教含意而言，系指突破自我主义而成相对主义的硬壳，溶化于无限的法界之中。这种溶化，从心理上的感受来说，便是一种接纳的心情；从神学的解释上来看，便是绝对倚靠的情感，这就是我在本文中所指的被动。

对于禅门行者而言，这就是所谓的“全归般若”或“体现般若”。一般而言，大乘经典不仅归于诸佛和菩萨，同时也归于般若波罗蜜多。大凡禅门的颂赞，总是赞颂“摩诃般若波罗蜜多”，就如它是一位像过去、现在以及未来三世诸佛和菩萨一样的圣人一般。并且，般若亦被比作如实地映现万象世界的大圆镜。运用此处所采的术语来说，这就是被动的大圆镜（the perfect mirror of passivity）。我想在下面一节要做的工作，是将此点说得更为明白一些。[[42]](#_42_14)

### 六、被动或受动在佛徒生活中的圆成

对于佛教徒而言，上一节所述的宗教经验一旦成熟之后，亦即随着德行同时圆满之时，便可达到“无功用行”（anābhogacaryā）[[43]](#_43_14)的境地，而这也是他们的微妙成就，这在《十地经》（The Daśābhūmika Sūtra）中作有详细的描述；此经表示，此种情形得在菩萨（大乘佛教的理想人物）的生活之中出现。我们不妨说，这种无功用行的生活就是被动或受动的圆成。

依据《十地经》所说，此种“无功用行”的生活境地，系在菩萨从七地到八地的阶段中，证得名为“无生法忍”（anutpatika-dharma-ksānti）[[44]](#_44_12)的境界时达到。兹引比经说明如下：[[45]](#_45_12)

尔时金刚藏菩萨告众菩萨言：“唯，诸佛子，若是菩萨于七地中善修抉择，以慧方便善净诺道，善集资粮，善结大愿，善蒙安住如来加持得自善根力所特性，随顺如来力无所畏、不共佛法、作意而行，善净增上、意乐思察，由福智力之所涌起，以大慈悲于诸有情，不舍加行，随于无量智道而行，入一切法本来无生，无起。无相，无成，无坏，无断尽，无流转，无止息，无自性，初、中、后位，皆悉平等，以真如中无分别故，入一切智，即此菩萨远离一切心意及识分别妄想，无所执着，与虚空等，名为已得无生法忍。

“佛子，菩萨成就如是无生法忍，才证菩萨不动地，故得甚深住，难可了知，同无差别，离一切相，止息一切想之执着，无量无边，以诸声闻及以独觉不可映夺，寂静一切，寂静现前。

“佛子，譬如苾刍，具足神通，得心自在，渐入第九想受灭定，一切动乱、忆想、分别、悉皆止息。佛子，菩萨才得不动地已，亦复如是，离诸功用，任运至得无功用性，离远一切身、语、意业，安任异熟。

“佛子，譬如有人梦见自身堕在大海，为欲济度，发大勇猛，起大精勤；以大勇猛起大精勤故，即便觉寤；既觉寤已，所作一切勇猛遽务，皆悉休息。佛子，菩萨亦复如是，见有情堕在烦恼四大瀑流，为欲救度故，发大勇猛，起大精勤；由以发起大精进故，才至菩萨不动地，一切功用，靡不皆息；即此菩萨所有一切二取现行或相现行，不复影现。

“佛子，譬如天仙，生在梵世，欲界烦恼，终不现行。佛子，菩萨住此不动地时，亦复如是，一切心意及识皆不现起。又，此乃至诸佛现行，菩提现行，涅槃现行，尚不现起，况复发起世间现行？

“复次，佛子，菩萨如是行，至第八不动地时，安住本愿力所持已，即于如是法门驶流，蒙诸如来觉悟劝导，是时诸佛授与，引发如来妙智，作如是言：‘善哉，善哉，善男子！此即随顺一切佛法胜义之忍。然，善男子，我等诸佛所有十力、四无所畏、十八不共佛法自在，汝今未得，当为成就佛法自在，应起精进，于此忍门，勿复弃舍！

“‘又，善男子，汝虽得是寂减解脱，然彼一切异生种类，未能寂静，未能寂灭，常顺异异烦恼现行种种寻伺之所侵害，汝当愍念！

“‘又，善男子，汝当忆念本所誓愿，谓令有情皆得义利及不思议智慧之门。

“‘又，善男子，一切诸法，法性如是，若佛出世或不出世，法界常住，终无变易；非但以此诸佛得现，一切声闻及诸独觉，亦证此法无分别法性。

“‘又，善男子，汝观我等佛身无量，智慧无量，刹土无量，光输无量，智所引无量，清净音韵亦无有量，汝今亦应引发此事。

“‘又，善男子，汝今唯得此一法明，谓无法中无分别慧。然，善男子，如是法明，诸佛如来无边所行，无边所作，无边所击，为欲证彼，当起引发。

“‘又，善男子，汝观十方无量刹土，无量有情、无量诸法，种种差别，应是一切如理通达。’

“佛子，如是诸佛世尊觉悟、劝导此地菩萨、授与此等无量无边引发智门，舍其无智差别故，能成如是引发之业。

“佛子，我今告汝：得解脱时，诸佛不垂诲示今此菩萨入于如是引发门者，当时即入究竟涅槃，休息一切利有情业。以是诸佛授与如是引发无量智慧业故，此地菩萨于一念顷所引智业，此比于前，从初发心乃至七地所修诸行，百倍为胜，千倍、百千倍，俱胝倍、百俱胝倍，千俱胝倍、百千俱胝倍，百千俱胝那庚他乡倍为胜，算数计喻，乃至乌波尼杀昙倍，亦复为胜。所以者何？

“佛子，菩萨先以一身引发诸行，今乘此地，以依无量分身差别修菩萨行，以能引发无量音声，以能引发无量智慧，以能引发无量受生，以能严净无量佛刹，以能成熟无量有情，以悉承事无量诸佛，以悟无量法之理趣，以起无量神通势力，以依无量众会差别，以无量行、身、语、意业，一切菩萨正行之力，皆悉成满，以不动故。

“佛子，譬如海船，未至大海，以有功用排牵而去；若至海已，则无功用任运而行，以于大海风输飘汛，一日所行，此比于前有功用时，设经百岁，不能尔所无量而至。

“佛子，菩萨亦复如是，已善积集善根资粮，修证大乘，随至菩萨证行大海一须臾顷，以无功用智入一切智智，此比于前有功用业，经百千劫不能尔所无量而至……”[[46]](#_46_12)

当我们说《十地经》中所铺叙的情况就是佛徒的被动生活时，我们也许会认为，这与一般所知，尤其是基督教所说的被动，醉心于种，乃至完全听命于“意旨”或者“他力”，很不一样。但实际说来，佛教含有高度的主智主义色彩，这可从经常用到“般若”或“智慧”一词看出大概——虽然此处所谓的“知”或“智”并不是相对意义的“知”或“智”，而是直观的“知”或超于知识的“智”。纵使是在宗教生活情感面非常显著的佛敔净土宗中，将自己完全交给如来的不思议智，与信赖阿弥陀佛的同体大悲，也是并行不悖的。诚然，真宗的信徒跟其他各宗的佛徒一样，最终的目标也是求得无上正等正觉——虽然，他们的雄心大志要在阿弥陀佛亲自主持的净土佛国之中完成，因而，为了得以进入佛的净土而毫无条件地使自己完全置于他的慈悲保护之下。

就实而言，宗教经验上的这两个方面——感情与理智——并皆混合于真宗信徒的心灵之中：知罪是它的情感的一面，而求悟则是它理智的一面。尽管被动的情况显见于情感的一面，但也并非完全不见于理智的一面——当理智不得不放弃它的逻辑推理，以便证得佛陀所证的无上正觉或者去过无目的、无功用，以及超于有目的努力的菩萨生活之时。

为了举示基督徒与佛教徒在解释宗教经验时对于被动的根本观念所持看法之间的差别，且从《德国神学》（Theologia Germanica）中引用一节与佛徒情感虽有密切关系，但未得要点的文字：

你要问的是：“那时基督心里曾有一个‘原因’么？”我要答的是：假如你问太阳：“你为何照耀？”他将答云：“我必须照耀，不照不行，因为这是我的本性，而我所发的光并不是我的，因此，我也不能说它是我的。”同样的，上帝和基督，以及一切信神和属神的人，亦复如此。他们里面既无意志，亦无作用，更无意欲，只有以善为善、为善而善为其目的，除此之外，没有别的“理由”。[[47]](#_47_12)

毫无疑问，佛教徒对此亦有同感，但此中所述“善”之一字，不仅基督教的气味太浓了，亦且没有触着万法皆“空”的根本基础。因此，庞蕴居士吟出了如下的一首偈子：

无有报庞大，空空无处坐；

家内空空空，空空无有货。

日在空里行，日没空里卧；

空坐空吟诗，诗空空相和。

莫怪纯用空，空是诸佛座；

世人不别宝，空即是实货；

若嫌无有空，自是诸佛过。[[48]](#_48_10)

空与禅的生活

“性空”（Śūnyata）不仅是《般若经》的福音——同时也是各种大乘哲学和实际修行的源头。实在说来，这个宇宙之所以能有逻辑、伦理、哲学以及宗教的建立，就是由于有这个“空”作为存在的依据。此处所谓的“空”，并不是一般佛教学者有时解说的相对的空；它是超于相对而使相对成为可能的“空”；“空”是一种直观的真理，我们之所以能将存在说作相对和万有，即基于此；而佛教徒的被动生活亦由此种直观的作用而来，此在《般若经》中名为“般若波罗蜜多”，在《楞伽经》中称为“自觉圣智”（Pratyātmāryajñāna）。此种直观的作用，就佛徒修行的极致而言是觉悟，就菩萨生活的展开而言，也是觉悟。因此，我们可在《维摩诘经》（The Vimalakirtinirdeśa Sūtra）读到万法木于“无住”（apratishthiti）的话，因为“无住”即是“性空”，而《金刚经》中所说的“应无所住而生共心”，其意亦然。

一个东西一旦建立（有住）之后，便成了决定的固定之物，而此决定便是秩序同时也是混乱的开端。假如上帝是万物的究极根据的话，它必须是此种空性的本身才行[[49]](#_49_8)。它一旦以善或恶、直或曲、净或秽的方式得到决定之后，它只能听从相对原理的支配了；这也就是说，它就不再为上帝了，而是一个跟我们本身一样无常且感痛苦的种只了。因此，“无住”便是“空”，便是“无着”，便是“彻底的被动”，便是“完全信从他力”，如此等等。

佛教或禅家的这种性空生活，可以从下列三种方式加以阐示，而此三种方式因其各自描述生活的某一层面而各有其本身的意义。

（一）须菩提岩中宴坐，天神雨花赞叹，须菩提问：“空中雨花赞叹，复是何人？”

天神答云：“我是梵夫。”

“云何赞叹？”

“敬重尊者善说般若。”

“我于般若未曾说一字，云何赞叹？”

“如是，尊者无说，我乃无闻——无说无闻，是真说般若。”天神如此答已，更两余花赞叹。

对于这个公案，雪宝禅师以颂吟云：

雨过云凝晓半开，数峰如画碧崔嵬。

空生不解岩中坐，惹得天花动地来！

这首偈颂生动地描述了内在的性空生活，由此可见，佛教所说的“空”，既非相对的空，亦非空无的空。尽管或许因为须菩提有所“不解”，但天神却照常以雨花赞叹，而数峰仍然如画一般美丽，凡是明悟的人都可欣赏。

（二）维摩诘居土与文殊师利等大众说法时，维摩室内有一天女，见诸大人，阅所说法，便现其身，即以天花散于大众身上。说也奇怪，这些花散到菩萨身上“即皆坠落”；但散到声闻身上，“便着不坠’，使尽神力，也去它不掉。于是，天女向声闻中最善辩论的舍利佛问道：“何故去华？”

舍利佛答云：“此华不如法（别本作“不如法分别”），是以去之。”

天女对他说道：“勿谓此华不如法，所以者何尹是华无所分别，仁者自生分别想耳！若于佛法出家，有所分别，为不如法；若无所分别，是则如法。观诸菩萨，花不着者，已断一切分别想故。譬如人畏时，非人得其便；如是弟子（声闻）畏生死故，色、声、香、味、触得其便也：已离畏者，一切五欲，无能为也——结习未尽，花著身耳；结习尽者，华不着也。”（这也就是说，我们一旦体悟了性空之义，即得无拘无束，自由自在；无论是花卉还是污秽，悉皆无处可着了。）

由此可知，性空的生活就是无分别的生活，善与不善，太阳悉皆照临；正与不正，雨水悉皆降临。此处所说的“分别”，系指吾人之相对个体生命所活动的殊象世界，但是，假如我们希望进入超于这个世界的境界而得真正的宁静的话，我们就得将一直附着在我们心上而使我们受尽折磨的相对分别的尘垢完全抖掉。对于这个“空”，我们实在没有恐惧的理由，这是《般若经》一再提出的忠告。

一切既作既说了，

到头你将发现到：

心定意澄的人，

通身浴在幸福里。[[50]](#_50_8)

到哪里去追求这种“心定意澄”的境界？这是宗教上的一个大问题，而究竟决定的大乘佛教的答案则是：在“空”中。

（三）据道原的《传灯录》所载，牛头法融（594～657）[[51]](#_51_8)在见四祖道信之前，曾有鸟类街花到他打坐的岩中供养他。尽管历史对这件事只字未提，但后来的传说却有了这样的发展：法融见了四祖之后，飞行天空的那些敬慕者就不再向他献花了。其梭，有人请问一位禅师：“法融未见四祖时如何？”又问：“见后如何？”法融原是一位精究“般若”的学者，对于性空之说顿有心得。众鸟街花供养他，是因为他为人神圣，心境很空吗？而他见了四祖之后，因了某种原因失去了他的圣性，以致鸟类不尊敬他了吗？圣性与空性一样吗？空性的里面仍有可以称为神圣的东西吗？一个人一旦彻底悟空之后，圣性、神性或其他任何东西，不会消失吗？这不是一种没有影像的境界吗？

僧问五祖法演禅师：“牛头未见四祖时为什么百鸟衔花献？”

法演答云：“富与贵是人之所欲。”

又问：“见后为什么不街花献？”

答云：“贫与贱是人之所恶。”

法演的答语，是不是说法融未见四祖之前富而且贵，故而为此世的一切众生所爱戴？而见役便一贫如洗，空空如也，故而不再受到世间任何众生的敬重呢？

但文益（885～958）的弟子道潜，却给这两个问题做了同样的答复。

“未见之前为什么百鸟献花？”

“牛头。”

“见后为什么不献？”

牛头是法融潜修的山名。这个答语的意思，是不是说不论法融有了怎样的经历，仍然是那个潜修的老僧呢？他的意思是不是指：万法的究极根源，不论显得如何分歧杂多，仍然如故，永远空寂呢？禅究要我们怎样去过一种被动或性空的生活，就像这位佛教徒所过的一样，可从须菩提和天女的陈述，以及有关百鸟衔花的问答之中窥见一斑。[[52]](#_52_8)

注解：

[[1]](#_1_67) 本诗的作者是贺乐箫·彭纳尔（Horatius Bonar，1808～1889），选自他的《信笺之歌》（Hymns of Faith and Hope）。

[[2]](#_2_63) 此节的梵文是：Bodhisattvo mahāsattva kāki rahogatah svapratyātmabuddhyā vicārayaty aparaprane-yah.英译见拙译《楞伽经》（The Lankāvatāra）第一一五页。译按：文中所引为宋译的译语。魏译的译语为：“菩萨摩诃萨，离阿含名字法诸论师所说分别法相，在寂静处独自思惟自内智慧，观察诸法，不随他教。”又唐译的译语则是：“菩萨摩诃萨，依诸圣教，无有分别，独处闲静，观察自觉，不由他司。”

[[3]](#_3_59) 此节的梵语为：

Attanā’va katam pāpam attanā samkilissati，

Attanā akatam pāpam attamā’va risujjhati，

Suddhi asuddhi praccattam nā’nnam visodhaye.

英译见艾德蒙滋（A.J.Edmunds）所译的《法句经》（The Dhammapada）第一六五页。

[[4]](#_4_59) 引自华伦（Warre）所译之《原始佛典选译》（Buddhism in Translations）第二五五页。

[[5]](#_5_55) 同上第二一四页。

[[6]](#_6_55) 引自《原始佛典选译》第二四五页。

[[7]](#_7_55) 同上第二四八至二四九页。

[[8]](#_8_55) 见艾德蒙兹所译《法句经》第一一七颂。

[[9]](#_9_53) 见毕莱·包善（Louis de la Vallée Poussin）所编的本子第三○二页。关于业力之说，若欲参考详细的解说，可以查看包善所译的《俱舍论》（The Abhidharmakosa）第五品。此下所引是其节要。

[[10]](#_10_53) 见艾德蒙兹所译的《法句经》第一二七颂。

[[11]](#_11_51) 引于戴格利耶（A·Wautier D’Aygalliers）所著的《可敬的鲁斯布鲁克》（Ruysbroeck the Admirable）第四十六页。

[[12]](#_12_51) 见艾利耶（A·Allier）所著的《自由精神派的兄弟们》（Les Frères du Libre-Esprit），引于戴格利耶所著的《可敬的鲁斯布鲁克》第四十六页中。

[[13]](#_13_51) 试将自由精神信徒的这种态度，与般若波罗蜜多的态度做一个比较的探究：前者似乎含有一种粗劣的肉欲主义色彩，而后者则以超越有与无、欲与无欲、无明与觉悟等相对限域的微妙直观或直觉为其特色。下面所引各节出自《文殊师利所说般若经》（Saptastikā-Prajnāramitā）。

尔时舍利弗向佛言：“世尊，如文殊师利所说般若波罗蜜，非初学菩萨所能了知。”

文殊师利言：“非但初学菩萨所不能知，即诸二乘所作已办者亦未能了。如是说法，无能知者。何以故？菩提（灵悟的真理）之相，实无有法而可知故：无见，无闻，无得，无念；无生，无减，无说，无听——如是菩提，性相空寂；无证，无知，无形，无相，云何常有得菩提者？”

舍利弗语文殊师利言：“佛与法界不证阿耨多罗三藐三菩提耶？”

文殊师利言：“不也，舍利弗。何以故？世尊即是法界。若以法界证法界者，即是诤论。舍利弗，法界之相，即是菩提。何以故？是法界中无众生相，一切法空故；一切法空，即是菩提，无二无分别故。舍利弗，无分别中则无知者；若无知者，则无言说；无首说相，即非有，非无，非知，非不知，一切诸法亦复如是。何以故？一切诸法不见处所，决定性故，如逆罪相不可思议。何以故？诸法实相不可怀故，如是逆罪亦无本性，不生天上，不堕地狱，亦不入涅槃。何以故？一切业缘皆住实际，不来，不去，非因，非果。何以故？法界无边，无前，无后。是故，舍利弗，若见犯重比丘不堕地狱，清净行者不入涅槃，如是比丘非应供，非漏尽，非不漏尽，何以故？于诸法中住平等故。”……

文殊师利白佛言：“世尊，菩提即五逆，五逆即菩提。何以故？菩提、五逆无二相故。无觉、无觉者，无见、无见者，无知、无知者，无分别、无分别者。如是之相，名为菩提；见五逆相，亦复如是。若言见有菩提面取证者，当知此辈即是增上慢人。”

[[14]](#_14_49) 详见《安心小话》十八卷。

[[15]](#_15_45) 详见哈巴德（Hubbard）所编的《生活的改善》（The Amending of Life）第九十一页。

[[16]](#_16_43) 详见居荣夫人写给他弟弟格里戈里的一封信，引于欧普汉（Thomas G．Upham）所著的《居荣夫人的生活与体验》（Life and Experience of Madame Guyon）第三○五页及以下。

[[17]](#_17_41) 参见前述圣·法兰西斯所作的死尸之喻。

[[18]](#_18_41) 详见《末灯钞》。

[[19]](#_19_41) 详见《安心小话》。

[[20]](#_20_39) 详见《临济录》。

[[21]](#_21_37) 德山宣监禅师，在未进入禅门之前，原是一位专究《金刚经》的学者，后来参禅开悟而为一方之师。一日，他上堂对大众说道：“今夜不答话，问话者三十拄杖！”时有僧出，方礼拜，师乃打之。僧曰：“某甲话也未问，和尚囚什么打某甲？”师曰：“汝是什么处人？”曰：“新罗（今之韩国）人。”师曰：“汝上船（亦作“未跨船舷”）时便好与三十拄杖！”详见《传灯录》第十五卷。

[[22]](#_22_37) 禅里面有两种不同的无明：其一含有智慧和信心，另一种则是完全的昏暗。

洞山良价参见吉州薯山慧超禅师，超问：“汝已任一方（已作一方之师），又来这里作么？”价云：“良价无奈疑何，特来见和尚。”超召云：“良价！”价应诺，超曰：“是什么？”价无语，超曰：“好个佛，只是无光焰！”（详见《传灯录》第九卷）。他既没有光焰，他的“无明”也就不能放光了。他一旦明白了这个事实，也就豁然大悟了。

慧朗参石头，问：“如何是佛？”石头曰：“汝无佛性。”曰：“蠢动含强又作么生？”石头曰：“蠢动含灵却有佛性。”曰：“慧朗为什么却无？”石头曰：“为汝不肯承当！”慧朗于言下信入，觉悟了他自己的“无明”，于是他这“无明”便有光焰了。（详见《传灯录》第十四卷）

药山惟俨禅师正在打坐，石头睹之，问曰：“汝在这里作什么？”曰：“一切不为。”石头曰：“恁么即闲坐也？”曰：“若闲坐，即为也。”石头曰：“汝道‘不为’，且不为个什么？”曰：“千圣亦不识！”（详见《传灯录》第十四卷）这里的“无明”又是另一种，可不是吗？

兴国振朗禅师初参石头，问：“如何是祖师西来意？”石头曰：“问取露柱！”曰：“振朗不分。”石头曰：“我更不会！”师俄然省悟而明见了他的“无明”，而使他的“无明”放光了。（详见《传灯录》第十四卷）

[[23]](#_23_33) 详见《一遍上人语录》。

[[24]](#_24_31) 以上两段系节译，详见佐佐木月樵所编的《秀存语录》（1907），秀存（1788至1860）是日本净土真宗的近代导师之一。

[[25]](#_25_27) 天主教僧侣声明绝对服从他们的师长，也是宗救生活中的一种被动或受动主义的表现。一个人一旦让他自己委身于一种服从的生活之后，他便会有一种解除自我负责压力的轻松之感，这与真正的宗教平安之感颇为相类。

[[26]](#_26_27) 详见凯丝琳·列特顿（Kathleen Lyttleton）为莫林诺斯所作的《灵的向导》（Spiritual Guide）一书所写的序言。

[[27]](#_27_25) 引自《灵的乡导》第七十六、七十七页。此处所显示的强烈的人间语调，是基督教与佛教不同的地方。在佛教里面，纵然深切地感到一种人际关系，例如宗教真宗视弥陀为“爹娘”，也没有此处报述的如此强烈的人间感情。禅可说是纯粹形上的东西——假如此词可以适用于此处的话，它是显然的非人际的东西。在禅的里面，我们无法找到任何与此相类的东西。

[[28]](#_28_23) 详见《灵的向导》第七十二页。

[[29]](#_29_21) 借用华伦的译语。

[[30]](#_30_21) 译按：关于本文的出处，作者的附注是《八千颂般若经》（The Asthasāhasrikā-prajnāpārami-tāsūtra）之“常啼菩萨品”（Chapter on the Bodhisattva Sadāprarudita）。据学者考查，此品在中文大藏经中的异译约有七种（或许不止此数），分别载于《大明度经》《道行般若经》《小品般若波罗蜜经》《佛母出生三法藏般若波罗蜜经》《放光般若经》《摩诃般若波罗蜜经》，以及《大般若波罗蜜多经》（中文藏经目录中未见以《八千颂般若经》为名的经典）。译者读了其中三种，似以唐三藏玄奘法师所译者（见于《大般若波罗蜜多经》第三百九十八卷以下）文意较为具足，故选录之。这是佛陀所说的一篇“哀感动人”的菩萨求法的故事，描绘生动、说理透彻，读者如有兴趣，不妨二取阅，当可得享法喜禅悦之乐。

[[31]](#_31_21) 佛教徒往往尽其所有，持以供养他们所崇奉的对象，其意在于培养自己的性灵。因此，供养的目的并非为了愉悦受者而作；诸佛菩萨对于世间财宝、音乐仪器或天仙士女将会怎样？因此，自我奉献的行持，系为了奉献者本身而为。此举要以真正无我的精神行之，诸佛菩萨才会接纳。在德川时代，住持镰仓圆觉寺的一位著名禅师，为佛教徒的这种奉兽精神做了一次颇有意义的阐示。当他所住的寺院需要动工修缮时，他的一位富商弟子奉献了一大笔资财。这位大师收下了这笔金钱，淡然地搁在一旁，连个谢字也没有说。他这位弟子见状颇为不满，向他诉述他如何忍痛挪出这笔资金，对他而言可说是一种很大的牺牲，如今送来，禅师至少要表示一下谢意才是。但这位大师冷静地问道：“我必须为了你为你自己所积的功德而向你致谢吗？”因此，供养或奉献，乃是一种自我牺牲，亦即放弃或舍除自私自利的虚妄自我。

[[32]](#_32_21) 详见《马太福音》第六章第六节以下。

[[33]](#_33_21) 节自布郎（W.A.Brown）所著《祈祷生活》（The Life of prayer）第一五七页。

[[34]](#_34_19) 《祈祷的恩典》（Des Grâes d’oraison）一书的作者，将祈祷分为两大类：一为通常的祈祷，一为超常的或神秘的祈祷。对超自然的神秘祈祷而言，平常的祈祷不妨称之为自然的祈祷，此盖由于天主教的神学家们要为绝非人力单独可以达到、他们称之为超自然的祈祷境界保留“神秘”一词。毫无疑问的是，从心理学上来说，此处所谓的“超自然的祈祷”，当系由“自然的祈祷”延伸而来，但从神学的观点来说，天主教徒自然要为“超自然的祈祷”保留一个特别的余地。平常的祈祷约有四个层次：一、作为一种背诵的有声祈祷；二、含有系列观想或论证的沉思；三、以感情表达为主的情感祈祷；四、以直观代替推理的朴素祈祷，此中感情依旧，但少用或不用语言表示。借用天主教的用语来说，念佛有时是有声的祈祷，有时是朴素的祈祷，有时甚至是神秘的祈祷——当信徒得到阿弥陀佛的本愿摄受之时。念佛的性质不但可因行人的个性不同而有差异，亦可因对于当时所持的心态不同而有差别。

[[35]](#_35_19) Dhyāna一词通常被译为meditation（译按：这个英文字在基督教中含有“冥想”“默想”“沉思”或“默思”之意），但实际说来，它所指的乃是一种心灵集中的方法——排除知性的推理作用以及其他所有一切的观念——除了作为观照的主题之外——以使意识保持灵明的一种方法。

[[36]](#_36_15) 释文详见本论丛第一系列第二九三页附注。

[[37]](#_37_15) 这篇“坐禅仪”的作者已无可考，但一般皆认为出自百丈大师（720～814）所编的《丛林清规》。原作已随唐室的衰亡而散失，到了宋代，复由宗颐加以重编（1103）。此书现名《百丈清规》，系由元朝的太祖皇帝下令编造（1265）。这里所录的“坐禅仪”就是出自此书，文中述及了法云圆通禅师，可见宗颐本人也插入了一些东西，因为圆通曾是他的老师。

[[38]](#_38_15) 例如身为白隐禅师高足的东岭圆慈，在他重刻的《禅关策进》后序中所写的“狮子不食鸦残，猛虎不食伏肉”所指的，就是不赞成“他力”教柔弱女性的禅门行者的豪情。

[[39]](#_39_13) 这是五祖山法演禅师为他的一个即将行脚的弟子所作的训示。

[[40]](#_40_13) 在此提醒读者注意大慈指资“一味空去”（“死獦狚地休去歇去”）之处，也许不无意义。禅不但时常受到外人的批评，亦常受到若干佛徒的攻击，指其以断空之说或绝对被动之境教人，尽其所能地抹除意志主义或主志主义（voluntarism）的痕迹。有关“疑情”的问题，已在前面所述的“公案参究”一文中讨论过，不妨参阅。禅宗行人如果缺乏此种怀疑的精神，便会产生一种错误的被动观念。

[[41]](#_41_13) 以上出自大意宗杲给弟子的一封信。

[[42]](#_42_13) 见本文末后所附的附录，其中含有禅师和净土导师的语句。

[[43]](#_43_13) 此一观念非常重要，读者欲求详解，请看拙著“禅学论丛”第一系列第七十一页附注及第八十六页；《楞伽研究》（英文本）第四十三页及三七八页；拙译英文本《楞伽经》第七十八页，等处。

[[44]](#_44_11) 此系常被西方佛教学者误解的大乘佛教用语之一。问题在于他们未能抓住大乘佛教的中心观念：一切法（sarvadharma），无生（anutpanna），不可得（anupalabdha），故说为空（sunya）。

[[45]](#_45_11) 英译详见雷德尔（Radher）所编的本子，第六十三页以下。

[[46]](#_46_11) 此下谇述菩萨进入第八不动地的生活情况，文长不录，但由此上所引，亦足以使我们明白菩萨进入无功用行境地时的精神生活大概如何了。

[[47]](#_47_11) 详见苏珊娜·文克华斯（Susanna Winkworth）的译本第九十六页。

[[48]](#_48_9) 庞蕴居士，唐元和（806～821）时代人，与马祖道一禅师为同代人，年齿稍次。

[[49]](#_49_7) 此处再从《德国神学》（第一八四页）略引数语：“因为上帝是大一（One），且不得不是大一，而上帝又是大全（AII），且不得不是大全。尤有进者，凡是大一者，便不是大一，便不是上帝；因此，凡是大全者，便不是大全而超于大全，也不是上帝，因为上帝是大一而又超于大一，是大全而又超于大全……因此，一个人无法在上帝里面求得完全的满足——除非万物对他是个大一，而大一即是大全，因此，有与无没有两样。但是，倘果如此的话，便有真正的满足，而别无所有。”不错，这果然很好，但为何忽然挡开上帝呢？假如上帝是“大一而又超于大一、是大全而又超于大全”的话，这岂不是“空”吗？上帝本身必得居住其中。我们一旦以上帝为止而不再前进，上帝本身便失去了住处，甚至连停止在它被安置的地方也不可能了。他不是与大全同时并进，就是完全与大全分手，而不能像神学家所想的一样成为“大全而又超于大全”，否则的话，便是谋杀它了，如果要想将它从这种困境之中解救出来，那就必须将它置于可以使它成为“大全而又超于大全”的“空”中。如果将它置于任何别的地方，它就不再是它自己了，而基督徒这样热切追求的那种“真正的满足”也就不再可得了。佛教学者如果不能参透性空的真意，只以将它解作相对或空无为满足的话，怎么也不会有了解大乘的指望。又，只有在“空”的里面才有参透“有无不二”（有与无没有两样）的可能。用佛教的术语来说，所谓“有”就是asti，“无”即是nasti，因此，真正的般若智慧只有在有、无两边悉皆超越之时才可证得。毫无疑问的是，就这些方面而言，佛教的哲学和经验当不止此——当有更深的透视和契入。

[[50]](#_50_7) 汤玛斯（Lord Vaux Thomas，1510～1566）作。

[[51]](#_51_7) 关于法融会见四祖的故事，本论丛第一系列曾有所述，见于“禅的历史”第三节下面。不妨参阅。

[[52]](#_52_7) 关于法融会见道信的公案，下面再举数例：

僧问德山缘密：“牛头未见四祖时如何？”

“秋来黄叶落。”

“见径如何？”

“春来草自青。”

天柱禅师答第一个问题云：“路僻人稀到，山深客少行。”

答第二个问题云：“满径松风秋飒飒，画堂明月夜依依。”

象田禅师答第一问云：“醯酸蚋聚。”

答第二问云：“家破人亡。”

宝峰清答一问云：“京三、下四。”

答第问云：“灰头土面。”

大凡想明白什么是大乘佛教或性空的真意何在者，如将古代禅对于牛头会见四祖的要旨所做的这些评述下一番参究的功夫，当可获得满意的答案。

译者添足：读者如能细细体会下引古德所作之偈颂，对于这个问题也许不难得一些理解上的认识：

牛头峰顶锁重云，独坐寥寥寄此身。百鸟不来春又去，不知谁是到庵人！

——雪窦显禅师

紫气氤氲透白云，因逢宗匠指迷津。衔花百鸟空惆怅，不见庵中旧主人！

——杨无为居士

花落花开百鸟悲，庵前物是主人非。桃源咫尺无寻处，一棹渔蓑寂寞归！

——张无尽层士

一榻萧然傍翠荫，画扃松户冷沉沉。懒融得到平常地，百鸟衔花无处寻！

——祖印明禅师

寥寥风月卧烟霞，百鸟从兹不献花。仁义尽从贫处断，世情偏向有钱家！

——梦庵信禅师

水因有月方知静，天为无云始觉高。独坐孤峰休更问，此时难着一丝毫！

——别峰印禅师

而前不见花间叶，雨后浑无月底花。蝴蝶纷纷过墙去，不知春色属谁家！

——孤峰深禅师

月满陂池翠满山，寻常来往百花间。一同蹋断来时路，岭上无云松自闲！

——懒收成禅师

着鞭骑马去，空手步行归。寂寞庵前路，衔花鸟不飞！

——铁山仁禅师

# 第四篇 十牛图、颂



众所周知，禅学坚持顿悟说，认为见性成佛是发生在一瞬间的事情。但这并不是说，见性与顿悟中不含有渐进的体会和性灵的逐渐进步。为了清晰地表明其中的关系，宋代清居禅师画成牧牛图，其经后人完善，成为著名的十牛图。

### 一、见性成佛与十牛图、颂

证得佛果或大彻大悟，是一切真正佛教徒所希望达到的目标——虽然，不一定是一个人的一生一世所可达到的目标；但作为大乘佛徒各宗之一的禅宗，却教我们以全副力量趋向这个最高的目标。其他各宗大都将吾人的精神发展分为许多阶段，坚持学者必须一一通过这些阶段，始可达到佛教修行的此一顶点，但禅不仅不理这些阶段，而且大胆地宣称：一个人一旦澈见了自己的根本自性，当下就成了一位大觉佛陀，不必经过无有了期的生死轮回，逐一去攀那止于至善的阶梯。这个宣言，打从菩提达摩于六世纪自印度东来之后，一直都是禅最为特别的教义之一。所谓“见性成佛”，早已变成禅宗的口号了。而这里面的“见”字，既非来自博学或冥想，亦非出于佛陀施于苦行弟子的恩赐，而是出于禅师为学者开出的特殊心灵陶冶。因此之故，禅大可不必承认成佛需经任何种类的梯级。“见性”乃是当下完成的一种事情，不可能容许任何含有进展阶级位次的历程存在其间。

但从事实的观点来说，在有时间要素当政的时候，情形就不尽然了。只要吾人的相对心识以渐次连续的办法而非以直下和同时的方式去认知每一个对象，我们就不能没有某种进展的层次了。纵使是可以某种方式举示为“顿”的禅，亦不能忽视时间的限域。这也就是说，在习禅的当中，不但可说有进展的层次可见，而且可说愈进展愈深入，愈深入愈透彻——对于体会禅的真理而言。这个真理的本身也许可以超越各式各样的限制，但当其在人类的心灵中受到体会时，它的心理学的法则就不得不予遵守了。“见性”不能没有程度上的层次。从超越的观点来说，我们本来是佛——尽管无明未消而罪业未净；但当我们向下谈到此种实际生活时，一味的唯心主义就不得不让位于一种比较可触可感的殊象世界了。禅的这一面叫做“建立”面，与它的“扫荡”面相对。而禅完全承认其在学者的心灵进展中可有不同的层次，就在这里，因为，禅的真理系在学者的心中逐渐展示，直到彻底“见性”而后已。

专门一点说，就佛教的教理而言，禅属于与“渐”派相对的“顿”派[[1]](#_1_70)；因此，依照禅的说法，开悟是一种顿然发生的事情，而不是步步皆可追迹、皆可分析的逐渐发展的结果。开悟之事不同于逐渐照亮万物的日出，而有点像水之结冰，一到冰点即行凝结。在心灵澈见实相之前，没有中间或黎明状态，没有中立地带或理智冷淡的境地。正如我们已在开悟的例子之中所见的一样，从无明或未悟到开悟之间的转变，乃是一种非常突然的情况，好比一头普通的癞狗忽然变成了金毛狮子。禅是佛教中主张顿越的一派。但这话的意思，只有在我们述及禅的真理本身、撇开与它从中揭示的人心之间的关系时，才能成立。只有在我们从它启示心灵的观点来看，而不想完全独立于后者之外时，我们始可谈到它在我们心中逐渐呈现的情形。此种心理学的法则，就在此处，跟在别处一样。因此，菩提达摩准备离华返印时，始说道副得皮、总持得肉、道育得骨，而慧可得髓（或禅的本身）。

六祖慧能的法嗣南岳怀让，曾有六个开悟的弟子，而这六个人的悟境亦有深浅不同的程度。他将他们的悟处比作他全身的各个部分：“汝等六人，同证吾身，各契其一：一人得吾眉，善威义（常浩）；一人得吾眼，善顾盼（智达）；一人得吾耳，善听理（坦然）；一人得吾鼻，善知气（神照）；一人得吾舌，善谭说（严峻）；一人得吾心，善古今（道一）。”此种渐次，如果禅从“见性”来说，便说它不通，因为“见”是一种不可分割的活动，不容转变的梯级存在其间。但是，我们如果说，“见”的当中确有一种渐进的体会，逐渐深入禅的真理，最后终于达到与它完全合一的极致，这与开悟的原理也没有什么矛盾可言，关于此点，我们已经反复申述多遍了。

中国的道家哲人列子，在下面所引的一段文字中描述了若干修道的显然阶段：

列子师老商氏，友伯高子。进二子之道，乘风而归。（注云：“庄子云：‘列子御风而行，冷然善也，旬五日而后反。’盖神人，御寇称之也。”）尹生闻之，从列子居，数月不省舍，因间请其术者，十反而十不告。尹生对而请辞，列子又不命。尹生退数月，意不已，又往从之。列子曰：“汝何去来之频？”尹生曰：“曩（昔）章戴（尹生之名）有请于子，子不我告，因有憾于子。今复脱然，是以又来。”

列子曰：“曩吾以汝为达，今汝之鄙至此乎！姬（居，坐），将告汝所学于夫子者矣！自吾之事夫子（指老商），友若人（指伯高）也，三年之后，心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一眄而已。（注云：“实怀利害而不敢言，此匿怨藏情者也，故‘眄’之而已。”）五年之后，心庚（复，更）念是非，口庚言利害。夫子始一解颜而笑。（注云：“是、非、利、害，世间之常理，任心之所念，任口之所言，而无矜吝于怀，内外如一，不犹险于匿而不愿哉。欣其一致，聊寄‘笑’焉。”）七年之后，从心之所念，庚无是非；从口之所言，庚无利害。夫子始一引吾并席而坐。（注云：“夫心者何？寂然而无意想也。口者何？默然而自吐纳也。若顺心之极，则无是非；任口之理，则无利害。道契师友，同位比肩，故其宜耳。”）九年之后，横心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害欤？亦不知彼之是非利害欤？亦不知夫子之为我师，若人之为我友。内外进矣。（注云：“心既无念，口既无违，故能姿其所念，纵其所言，体道穷宗，为世津梁，终日念而非我念，终日言而非我言。若以无念为念，无言为言，未造于极也。所谓‘无为而无不为’者，加斯则彼此之异于何而求？师资之异将何所施？故曰‘内外尽矣’。”）而后限如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。心凝形释，骨肉都融；不觉形之所倚，足之所复，随风东西，犹木叶干壳，竟不知风乘我邪？我乘风乎？（注云：“夫眼、耳、口、鼻，各有攸司，令神凝形废，无待于外，则视、听不资眼、耳，臭、味不赖鼻、口；故六藏七孔，四支百节，块然尸居，同为一物，则奚所倚？足奚所复？我之乘风，风之乘我，孰能辨也！”）今女（汝）居先生之门，曾来决时，而对憾者三。女之片体，将气所不受；汝之一节，将地所不载。（注云：“用其情，有其身，则肌骨不能相容，一体将无所寄，岂二仪之所能覆载？”）履虚乘风，其可几乎？”

尹生甚怍（愧），屏息良久，不敢复言。

基督教和回教的神秘学家亦划有灵性发展的阶段。有些苏菲教徒（Sufis），说有“七谷”（the seven valleys），必须一一历过，才能到达新宝院（the court of Simburgh），亦即神秘的“鸟们”（birds）光荣地消灭本身而完全反映于可敬的存在之中的境地。此处所说的“七谷”是：一、寻求之谷；二、博爱之谷；三、知识之谷；四、独立之谷；五、纯朴的合一之谷；六、惊奇之谷；以及七、贫穷与灭绝之谷，此系最高的境域。[[2]](#_2_66)据圣泰丽莎（St.Teresa）说，神秘生活有四个阶段：一、默想；二、寂静；三、一种没有量数的中间程度；四、统合祈祷；而对维克多的雨果（Hugo of St.Victor）亦有他自己的四个层次：一、冥想；二、自语；三、思量；四、狂喜。此外，一些基督教神秘学家，亦有他们自己的三或四个步骤的“热爱”或“沉思”的历程[[3]](#_3_62)。

尼柯逊教授（Professor R.A. Nicholson）在他所著的《回教神秘学研究》（Studies in Islamic Mysticism）一书中，译出了埃佛瑞（Ibnu’I-Fárid）的“神秘学家的心路历程”（the Mystic’progress，Tá’iyya）一诗，其中有若干部分与佛教的神秘学十分相似，使得我们情不自禁地以为这位波斯诗人简直是在回应禅的意趣。每当我们碰到这样一件神秘家的作品时，对于在人类心灵深处共鸣的思想与感情的那种内在和谐，总是禁不住感到一阵讶异之情——不论外在的偶然差异如何。这首诗的第三二六与三二七节写道：

我从“我是她”登上那无“上”的上界，

而后我以我底返回香化（现象的）存在：

（我）又从“我是我”（回来），为了

神秘智慧和规定我可招呼（上帝子民）的法律。

上面所引文字，在此所表示的意义，看来不甚明白，但我们只要读一读译者所做的解释，对于波斯思想的流动之道，也许即可了然：

所谓合一（ittihád），在此分为三个阶段：一、“我是她”，亦即没有真正分离（tafriga）的结合（jam）——尽管分离的表象仍然保持着。这是阿尔哈拉杰（al-Halláj）说“我是上帝”（Ana ’I-Haqq）的阶段。二、“我是我”，亦即没有任何分离（特色、个性）迹象的纯净结合。这个阶段有个专门术语，叫做“结合的沉醉”（sukru’I-jam）。三、“结合的清醒”（sahwu’I-jam），到了这个阶段，神秘家便从第二个阶段的纯净结合返回一中之多、合中之分以及真理中的法则，以便在继续与神合一的时候像奴隶侍奉主人一般地服侍上帝，并将处于完美状态之中的神圣生命（the Divine Life）显示给人类。

“无‘上’的上界”，亦即“我是我”的阶段，过此便无法再进——除了以退为进。到了这个阶段，神秘家便完全沉浸于没有分化的合一之中了。只有到他“返回”之后，亦即踏上第三阶段（一中之多）之时，他才能将他所经历的某种经验的香味（暗示）传达给他的同修。“神秘智慧”，亦即由宗教法则显示出来的神意。与神“结合”的神秘家一旦恢复意识之后，便可依法担任精神指导者了。

我们如将上面所引的各个阶段，与下面所引以图、颂诠释的禅者的发展历程做个比较研究，我们便会有一种感觉：此等解说好像是为禅宗而写的一般。

宋代有一位名叫清居的禅师，画出了性灵进步的各种阶段，使牛逐渐净化或白化，直到完全消失。但这一套只有六幅图画[[4]](#_4_62)，如今已经散失了。至今仍然流传，以一种更为彻底、更有系统的方式绘出禅修宗旨的一组牧牛图，出于临济宗下的一位禅师廓庵之手。实际说来，廓庵所绘的这组图画，系由修正和充实前面所述一组而成。这组牧牛图共有十幅，每一幅的前面皆有一个小序，接着是一首带有评解性质的偈颂，此二者皆已附录于后。除了此处所录的这一组偈颂之外，后来的禅师依照此颂的晋韵写出唱和牧牛图的作品，亦不在少数，其中部分可在《十牛图》这本书的普及版中读到。

印度人自有历史以来就崇拜牛类，佛经中亦有很多与牛有关的比喻。有一部名叫《放牛经》[[5]](#_5_58)的小乘经典，描述了十一种牧牛的方法。与此相类的是，作为一名僧侣，亦应违行这十一条事项，才能成为一位优秀的佛教徒，否则的话，便应如疏忽职守的牛童一样受到责难。僧侣牧牛的十一种方法是：一、知色（譬知四大及四大所造之色）；二、知相（譬知行善行恶之相）；三、知摩刷（譬离恶念）；四、知护疮（譬持五根）；五、知起烟（譬多间说法）；六、知良田茂草（譬八正道）；七、知所爱（譬爱法宝）；八、知择道行（譬行十二部经）；九、知渡所（譬四意止）；十、知止足（譬不贪食）；十一、知时宜（譬恭奉长老比丘）。上述各项，部分条目的含意不甚明白。（以上括弧内所譬事项，系译者查填。）

《妙法莲花经》第三品中有一个“寓言”，是佛陀所说的一个著名的“三车之喻”——牛车、羊车，以及鹿车：一位家主对他的孩子们说，只要他们肯出“火宅”（世间的生死轮回），他就将这些车子给他们。在这三种车辆之中，最好的一种是用牛（goratha）拉的一种，代表菩萨行菩萨道的菩萨乘，为各乘之中最为伟大、最有意义的一乘，可使他们直达最高的悟境。经中描写此车（乘）云：“其车高广，众宝庄校；周匝栏楯，四面悬铃，又于其上张设憾盖，亦以珍奇杂宝而严饰之；宝绳交络，垂诸华璎；重敷婉筵，安置丹枕；驽以白牛，肤色充洁；形体姝好，有大筋力；行步平正，其疾如风；又多仆从而侍卫之。”

就这样，禅宗文学中，不时述及村野白牛或一般水牛。例如，福州长庆大安禅师，造百丈室，礼而问曰：“学人欲求识佛，何者即是？”百丈答云：“大似骑牛觅牛！”大安又问：“识得后如何？”丈云：“如人骑牛至家。”又问：“未审始终如何保任？”丈云：“如牧牛入执杖视之，不分犯人苗稼。”

毫无疑问，此处介绍的“十牛图、颂”，亦是精神陶冶的一例，比之前面所述的一种，不但较为精密，亦且较有系统。

### 二、十牛图、颂——牧灵的十个阶段[[6]](#_6_58)

（一）寻牛



寻牛

序云：从来不失，何用追寻？由背觉以成疏，在向尘而遂失。家山渐远，歧路俄差；得失炽然，是非锋起！（译白：这头中从来不曾失去，那么，我们又何必去追寻呢？由于背离觉道、背离本性的结果，我们遂与它疏远了；由于我们受着感官的错误引导，使我们走上了岔路，因此，我们与它失去连系了。于是，我们距离老家越来越远了；而歧路、十字路又多，每一条路都会发生差错；因此患得患失之心犹如火烧一般，而孰是孰非之念像许许多多刀锋一般升起！）

颂曰：茫茫拔草去追寻，水润山遥路更深。

力尽神疲无觅处，但闻枫树晚蝉吟！

（二）见迹



见迹

序云：依经解义，阅教知踪；明众器为一金，体万物为自己。正邪不辨，真伪奚分？未入斯门，权为见迹。（译白：依照经典解释了知经义，阅览经教了知踪迹；明白金钗、金缎，以及金镯等等器饰皆属同样的金子，体会万物皆出一体，皆与自己一体——皆是我的反映。如果不把正与邪看个清楚，又怎能看出真伪之分呢？为了方便尚未进入禅门的人，权且以经典文字的形象作为“心”的见道之迹。）

颂曰：水边林下迹偏多，

芳草离披见也么？

枞是深山更深处，

辽天鼻孔怎藏它？

（三）见牛



见牛

序云：从声入得，见处逢源；六根门着着无差，动用中头头显露。水中盐味，色里胶青；眨上眉毛，非是他物。（译白：从音声方面入道，两目所视，皆可悟见万物的根源或道体；眼、耳、鼻、舌、身、意六根，所知所觉，皆无差误；动作、施为、运用里头，无不显示。此事犹如水中的盐味，色里的胶青，虽然不见其有，但绝不是无；开眼所见，皆不是别的东西——无非是“牛”或“道”。）

颂曰：黄莺枝上一声声，

日暖风和岸柳青。

只此更无廻避处，

森林头角画难成！

（四）得牛



得牛

序云：久埋荒郊，今日逢渠；由境胜以难追，恋芳丛而不已。顽心尚勇，野性犹存；欲得纯和，必加鞭挞。（译白：埋没荒郊已久，今日终于与它相逢了；但因现实世界的诱惑太大了，故而仍然难以追着它，何况它正在贪恋着色、声、香、味、触、法等等外境而未歇心？因此，它的顽心仍在，野性尚未消除；如欲使它变得纯纯和和，必须加以鞭挞和管带才行。）

颂曰：竭尽精神获得渠，

心强力壮卒难除。

有时才到高原上，

又入烟云深处居！

（五）牧牛



牧牛

序云：前思才起，后念相随；由觉故以成真，在迷故而为妄。不由境有，惟自心生；鼻索牢牵，不容拟议。［译白：前面一个思想刚刚生起，后面一个念头就跟踪而至，如此便成一种没有止境的意识列车，永无了期。由于觉悟的关系，便见到真实的境地，由于处于迷惘的状态，所见、所想、所作，一切悉皆虚妄不实。此等虚妄情形，并非由于外境才有，只是自己的妄心所生而已。因此，必须抓紧笼头（鼻索），怎么说都不放松。］

颂曰：鞭索时时不离身，

恐伊纵步入埃尘。

相将牧得纯和也，

羁锵无拘自逐人。

（六）骑牛归家



骑牛归家

序云：干戈已罢，得失还无；唱樵子之村歌，吹儿童之野曲。横身牛上，目视云霄；呼唤不同，牢笼不住。（译白：驯牛的矛盾冲突既已过去，得失之心也就像本来一样复归于无了，自然也就不加系心了；如此，则唱樵夫的村歌，吹儿童的野曲，虽然无甚规矩而自然合拍。于是，躺在“牛”的身上，仰视浮云晴空，逍遥而又自在；不论有什么诱惑都不屑一顾，名缰利锁皆笼络、拘系不着。）

颂曰：骑牛迤逦欲还家，羌笛声声送晚霞。

一拍一歌无限意，知音何必鼓唇牙？

（七）忘牛存人



忘牛存人

序云：法无二法，牛且为宗；喻蹄觅之异名，显筌鱼之差别。如金出矿，似月离云；一道寒光，威音劫外。［译白：万法一如。没有二法，以牛（心）为其旨归；此处姑且以蹄鬼与筌鱼之喻说明诠释的形象与被诠释的道体。此事好像淘去了矿渣的纯金，犹如离开了云翳的明月一般，只以一道没有情识夹杂其中的寒光，照澈威音王佛以前，或未有世界人我之分之时的赏际理地。］

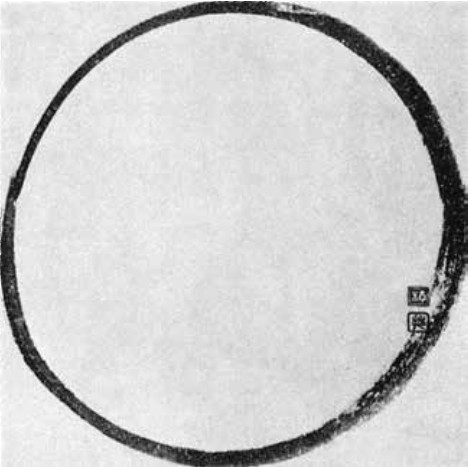
颂曰：骑牛已得到家山，

牛也空兮人也闲。

红日三竿犹作梦，

鞭索空顿草堂间。

（八）人牛俱忘



人牛俱忘

序曰：凡情脱落，圣意皆空；有佛处不用邀游，无佛处急须走过。两头不着，千眼难窥；百鸟衔花，一场懡罗[[7]](#_7_58)！（译白：凡夫的情见既已消除，圣人的意旨亦都空了；既不在有佛的地方流连，亦不在无佛的地方徘徊。美与丑、好与坏、生与死、主与客，所有这些世间哲理上的二分之法，任何一边皆不执著，至此，纵使有一千只眼睛，也看不透这种境界究系什么；倘使用心修行，感得百鸟衔花、天女献食，仍会被鬼神鸟兽看出形迹，彼识者取笑，岂不难堪！）

颂曰：骑牛已得到家山，牛也空兮人也闲。

红日三竿犹作梦，鞭绳空顿草堂间。

（九）返本还原



返本还原

序云：本来清净，不受一尘；观有相之荣枯，处无为之凝寂。不同幻化，岂假修治？水绿山青，坐观成败。（译白：自始以来就清清净净，就不被污染；静观有形之物的盛衰，处身于无为无作的虚凝寂静之中。既然不同于虚幻变化，那还用得着修持整治？水绿山青，本来如此，何用劳心？那就坐观成败吧！）

颂曰：返本还原已费功，

争如直下若盲聋？

庵中不见庵外物，

水自茫茫花自红！

（十）入鄽垂手



入鄽垂手

序云：柴门独掩，千圣不知；埋自己之风光，负前贤之途辙。提瓢入市，策杖还家；酒肆鱼行，化合成佛！（译白：既然歇心在家，不去钻营，纵然是智者圣哲，也不知究竟；和光同尘，不作贤者之状。提着布袋到市区布施，事毕还策杖同家；不论是卖酒卖肉的，还是卖声卖色的，悉皆化度，令其开悟成佛！）

颂曰：露胸跣足入鄽来，抹土涂灰笑满腮。

不用神仙真秘诀，直教枯木放花开！

上录“十牛图、颂”，是禅家名著。为了方便国学程度较低的读者，不避画蛇之识，特在本永颇白的“序云”之下附加“译白”；国文程度高者不妨略而不顾。至于“颂曰”部分，似乎只可“吟味”，不直译白；读者若需查看字面意义，不妨参阅《禅的故事》一书所附“十牛图”，其中“序云”（著语）和倡颂部分皆有不少附注，因了某种原因，不能、也不便抄录于此，读者谅之！——译者

注解：

[[1]](#_1_69) 参见第一系列“禅的历史”一文，彼处述及禅到五祖弘忍手下分为“南顿”与“北渐”两派的情形。

[[2]](#_2_65) 此据波斯可拉桑的阿泰尔（Fariduddin Attar，A.D.1119～1229 of Khorassan，Persia）。参见费尔德（Field）所著的《回教的神秘家与圣者》（Mystics and Saits of Islam）第一二三页以下。

[[3]](#_3_61) 参见安德希尔（Underhill）的《神秘教》（Mysticism）一书第三六九页。

[[4]](#_4_61) 本书交印之际，我碰见一种古本牧牛图，最后一幅画的是一个圆相，相当于本书所选《十牛图》中的第八幅。这件作品莫非就是廊庵在他的序言中所述及的那一种吗？此处所选十牛图中的牛系以愈来愈白的方式表示修行的进度。

[[5]](#_5_57) 《增一阿含经》（The Anguttara Āgama），亦有一部与此相同的经名《牧牛品》，显然是同一经文的异译。希拉卡拉比丘（Bhikkhu Silācāra）所造之《瞿昙佛陀最初五十次说法》（The First Fifty Discourses of Gotama the Buddha，Leipzig，1913）第一卷，有一篇“我是牧者”（The Herdsman，I），亦可用来做一个比较的研究。此系巴利文三藏中的《中部集经》（The Majjhima Nikaya）的选译，其中所列的十一个项目与中文译本大同小异，而本质上亦无二致。有一部名叫《大乘法数》（Daizo Hossu）的佛学辞典述及此点，将它归于龙树大士的一部伟大作品《大智度论》（the Mahāprajñāpāramitā-Sūtra），但我对这节文字直到现在还未查证。

[[6]](#_6_57) 这十幅画系京都天龙寺（日本的主要历史禅寺之一）的方丈石法师（Reverend Seisetsu Seki）特别为本书作者准备，谨在此致谢。（编按：原作为水墨画，翻印效果不佳，敢用廓庵禅师所作版画，读者谅之！）

[[7]](#_7_57) 关于此点，如果我们听听一位神秘家所说的话，也许不无趣味：“一个人不但要变得名副其实的贫穷，而且要不受他的造物意志所拘才行。因此，我凭永恒的真理对你说：只要你有一天有心完成上帝的意旨，只要你有任何追求永恒和上帝的意欲，你就还没有到达真正贫穷的地步。只有毫无意愿、毫无所知、毫无所欲的人，才是真正的精神或性灵上的贫穷。”——节自艾卡特的遗作，殷奇（Inge）引用于他所著的《光明，生命，以及爱心》（Light，Life，and Love）之中。



铃木大拙禅论集之三

菩萨行处

［日］铃木大拙 著  
 徐进夫 译

海南出版社  
 HAINAN PUBLISHING HOUSE

目录

[编者序](#Bian_Zhe_Xu_____Ri_Ben_Jing_Du_D_1)

[前言](#Qian_Yan_2)

[第一篇 从禅说到《华严经》](#Di_Yi_Pian____Cong_Shan_Shuo_Dao_1)

[一、禅与华严教义](#Yi___Shan_Yu_Hua_Yan_Jiao_Yi_1)

[二、初期禅匠与《华严经》](#Er___Chu_Qi_Shan_Jiang_Yu___Hua_1)

[三、禅与中国人的心性](#San___Shan_Yu_Zhong_Guo_Ren_De_X_1)

[四、达摩的“无心法”与道信的“舍身法”](#Si___Da_Mo_De__Wu_Xin_Fa__Yu_Dao_1)

[五、慧能的无念禅](#Wu___Hui_Neng_De_Wu_Nian_Shan_1)

[六、神会的无念禅](#Liu___Shen_Hui_De_Wu_Nian_Shan_1)

[七、大珠慧海的禅](#Qi___Da_Zhu_Hui_Hai_De_Shan_1)

[八、赵州从谂的禅](#Ba___Zhao_Zhou_Cong_Shen_De_Shan_1)

[九、临济义玄的禅](#Jiu___Lin_Ji_Yi_Xuan_De_Shan_1)

[十、唐宋时代其他禅匠的禅](#Shi___Tang_Song_Shi_Dai_Qi_Ta_Sh_1)

[十一、禅与经典研究](#Shi_Yi___Shan_Yu_Jing_Dian_Yan_J_1)

[十二、三本《华严经》的异同及其要义](#Shi_Er___San_Ben___Hua_Yan_Jing_1)

[第二篇 《华严经》、菩萨的理想与佛陀](#Di_Er_Pian______Hua_Yan_Jing_1)

[一、完全改观的华严景象](#Yi___Wan_Quan_Gai_Guan_De_Hua_Ya_1)

[二、本经特有的观念](#Er___Ben_Jing_Te_You_De_Guan_Nia_1)

[三、相入相即的教义](#San___Xiang_Ru_Xiang_Ji_De_Jiao_1)

[四、菩萨与声闻](#Si___Pu_Sa_Yu_Sheng_Wen)

[五、相异的因缘](#Wu___Xiang_Yi_De_Yin_Yuan)

[六、譬喻](#Liu___Pi_Yu)

[七、《华严经》的大乘本质](#Qi_____Hua_Yan_Jing____De_Da_Che_1)

[八、经中所说的佛陀与禅匠所见的佛陀](#Ba___Jing_Zhong_Suo_Shuo_De_Fo_T_1)

[第三篇 菩萨的住处](#Di_San_Pian____Pu_Sa_De_Zhu_Chu_1)

[一、来处与去处](#Yi___Lai_Chu_Yu_Qu_Chu)

[二、大乘经典的“无住”与禅匠](#Er___Da_Cheng_Jing_Dian_De__Wu_Z_1)

[三、作为菩萨住处的毗卢遮那楼阁](#San___Zuo_Wei_Pu_Sa_Zhu_Chu_De_P_1)

[四、善财童子的楼阁颂](#Si___Shan_Cai_Tong_Zi_De_Lou_Ge_1)

[五、楼阁的描述](#Wu___Lou_Ge_De_Miao_Shu)

[六、阐示善财得入楼阁的譬喻](#Liu___Chan_Shi_Shan_Cai_De_Ru_Lo_1)

[七、菩萨的来去](#Qi___Pu_Sa_De_Lai_Qu)

[八、毗卢遮那楼阁与法界](#Ba___Pi_Lu_Zhe_Na_Lou_Ge_Yu_Fa_J_1)

[九、四重法界](#Jiu___Si_Zhong_Fa_Jie)

[十、菩萨的智慧与神力](#Shi___Pu_Sa_De_Zhi_Hui_Yu_Shen_L_1)

[十一、菩萨的故乡及其亲属](#Shi_Yi___Pu_Sa_De_Gu_Xiang_Ji_Qi_1)

[十二、禅匠谈菩萨的住处](#Shi_Er___Shan_Jiang_Tan_Pu_Sa_De_1)

[第四篇 《华严经》所说的发菩提心](#Di_Si_Pian______Hua_Yan_Jing_1)

[一、发菩提心的意义](#Yi___Fa_Pu_Ti_Xin_De_Yi_Yi)

[二、海云比丘与《十地经》所说的发菩提心与开悟的要素](#Er___Hai_Yun_Bi_Qiu_Yu___Shi_Di_1)

[三、弥勒菩萨谈发菩提心](#San___Mi_Le_Pu_Sa_Tan_Fa_Pu_Ti_X_1)

[四、弥勒菩萨谈发菩提心（续）](#Si___Mi_Le_Pu_Sa_Tan_Fa_Pu_Ti_Xi_1)

[五、接前说喻并加结语](#Wu___Jie_Qian_Shuo_Yu_Bing_Jia_J_1)

[六、发菩提心的要义](#Liu___Fa_Pu_Ti_Xin_De_Yao_Yi_1)

[七、《十地经》所说的发菩提心](#Qi_____Shi_Di_Jing____Suo_Shuo_D_1)

[第五篇 《般若心经》对禅的意义](#Di_Wu_Pian______Ban_Ruo_Xin_Jing_1)

[一、《般若心经》的梵典及其汉文与英文译本](#Yi_____Ban_Ruo_Xin_Jing____De_Fa_1)

[二、本经的分析](#Er___Ben_Jing_De_Fen_Xi)

[三、作为禅悟经验的心理记述](#San___Zuo_Wei_Shan_Wu_Jing_Yan_D_1)

[第六篇 般若的哲学与宗教](#Di_Liu_Pian____Ban_Ruo_De_Zhe_Xu_1)

[引言](#Yin_Yan_1)

[一、般若的哲学](#Yi___Ban_Ruo_De_Zhe_Xue)

[二、般若的宗教](#Er___Ban_Ruo_De_Zong_Jiao)

[三、结述](#San___Jie_Shu)

[第七篇 祖师西来密意——禅悟经验的内容](#Di_Qi_Pian____Zu_Shi_Xi_Lai_Mi_Y_1)

[返回总目录](#Zong_Mu_Lu)

# 00124.jpeg编者序

日本京都大谷大学佛教哲学教授铃木大拙博士，生于1870年，可说是现存佛教哲学的最大权威，不用说，也是现代哲学的泰斗（译按：此序写于距今三十余年之前，铃木博士已于1966年7月在日本逝世，享年96岁）。直到目前为止，他谈佛教的英文著述，重要的已有一打以上，而尚未为西人所知的日文著作，至少已有十八部之多。尤甚于此的是，正如他的英文禅学著作年表所明白显示的一样，他是日本以外的禅学开山导师，除了忽滑谷快天的《武士的宗教信仰》（Religion of the Samurai，Luzac and Co.；1913）之外，直到1927年《禅学论丛》第一系列出版，除了《东方佛徒》杂志的读者之外，一直没有人知道世上有名为“生活体验的禅”这种东西。

铃木博士以权威的资格写作。他不但研究了梵文、巴利文、中文，以及日文的原文典籍，而且对于德文、法文，以及说、写皆极流畅的英文西方思想著述，亦有最新的认识。尤甚于此的是，他不只是一位学者，同时也是一位佛教弟子。他虽不是任何一宗的法师，但在日本的每一座寺院中，悉皆受到尊崇，此盖由于他对精神问题所得的认识，不但直接而且深切吧，这是大凡曾在他的座下亲聆教旨的人都可作证的事实。他一旦谈到高深的意境，他的发言吐气便如其中人一般，而他使得进入他的心灵边缘的人所得的印象则是：他是一位寻求知识符号、描述“非知可及”的悟境的学者。

对于无缘在他座下闻教的人而言，那就只有以拜读他的著述作为补偿了。但所有这些，到了1940年，英国方面已经绝版了，而在日本的剩余存书，亦于1945年在一场焚毁京都四分之三的大火之中付之一炬了。因此之故，我于1946年携同内人代表伦敦佛社到达日本时，便着手与作者商量出版他的文集事宜，一方面重印旧有的好书，一方面尽快印行他于战争期间隐居京都家中所写的许多新作的译品。

但这个工作所需资金甚巨，实非伦敦佛社的力量所可企及，因此，我们寻求瑞德公司（Rider and Co.）的协助，因为他们有郝府（the House of Hutchinson）的庞大财富为其后盾，有能力支付此项重大工作所需的一切。

谈到禅的本身，我不必在此多言，有关这方面的专书，例如艾伦·华滋（Alan Watts）的《禅的精神》（The Spirit of Zen），我本人的《禅的佛教》（Zen Buddhism），以及一系列中文禅籍的英文译本，乃至本社所印的一些著述，这些书籍的日渐畅销，足以证明西方人对于禅的兴趣正在迅速上升之中。但因禅是一门极易引起误解的学科，因此之故，先请一位公认的高明发言，乃是当务之急。

伦敦佛教协会会长韩福瑞

1950年

# 00125.jpeg前言

在《禅学论丛》第三系列这部书中，笔者尝试追究的，是禅与《华严经》（The Gandavyūha）、《般若经》（The Prajñāparamitá）这两部大乘大经的关系，以及印度佛教在适应中国人心方面所发生的转变。中国人是一种注重实际的民族，与具有高度抽象能力以及无穷无尽想象力的印度人民，大异其趣。因此之故，大乘教学为了使其本身获得中国人的欣赏而作如此的改变，乃是理所当然、势所必然的事情。此处所谓的改变，是指将这两部大经改成禅的问答或对白。

至于禅对日本文化的贡献，已有专集[[1]](#_1_72)为之阐示。纵观日本的文化史，如果除了佛教，尤其是撇开镰仓时期以后的禅宗，便没有什么重大的意义可叙！佛教已经深入日本人民的血液之中了。笔者在此所做的，只是尝试而已。《绘画里面的禅悟生活》（The Zen Life in Pictures）一文，亦只是一种提示而已，待有机会，再作较为充分、较有系统的讨论。

这个系列中的部分材料，由于在本书正在印刷时始行到手，故有少数几件事实必须在此略加说明：（1）第三及十九页附注中述及的敦煌手卷本《神会和尚语录》已有摹写本流通，校正本不久亦将印行。（2）对于这部敦煌手卷本，矢吹庆辉博士（Dr.Keili Yahuki）已有专书详加解说，收录于他的《鸣沙余韵》（Echodw of the Desert）之中，给我们提供了不少有用的资料。（3）所有述及《华严经》的页次，不是指泉芳璟氏（the Idzuni）所藏写本，就是指皇家亚洲学会（the R.A.S）所藏手卷。（4）本书所述《六祖坛经》敦煌本即将印行，公诸大众，届时将附以康正寺（the Koshji）本出版。康正寺本是日本复印的古本（约印于十五到十六世纪），它的中国原本大概印行于十或十一世纪的某个时候。《坛经》流行本的序文中所说的“古本”，可能就是这个本子。它的历史意义已是无可争论的了。

跟以前一样，作者在此不但要向为他校稿的妻子碧翠丝（Beatrice Lane Suzuki）表示谢意，同时也要向费心为他校对的艾富瑞夫人（Mrs.Ruth Fuller Everett）表示感激。

善友安宅弥吉（Yakichi Ataka）对于笔者的慷慨鼓励，亦不可忘，因为他对作者的一切要求，总是毫不迟疑地给予慨允，以使禅的教义能在文字解说的可能限度之内传扬天下。

注解：

[[1]](#_1_71) 详见《禅及其对日本文化的影响》（Zen buddhism and its Influence on Japanese Culture，1938）一书。

# 第一篇 从禅说到《华严经》



《华严经》起初与禅之间并没有特殊的关联。说到底，禅的修持在于契会万法之本的“无心”，而此“无心”正是“唯心”，此在《华严经》中亦然。在中国人的心中，《华严经》中所描绘的光明晃耀、充满不可思议之光的天宫，变成灰色大地的色彩。而禅的里面既无污秽或不净，亦无任何功利主义的色彩。这是中国人用自己的方式表现的一种领会。

## 一、禅与华严教义

考诸史籍，禅与《华严经》之间，起初并没有像它与《楞伽经》与《金刚经》那样具有特殊的关系。菩提达摩曾将《四卷楞伽》交给他的中国上首弟子慧可，因为此经里面含有与禅密切相关的教说，故慧可之后多为禅者研习。《金刚经》为禅者所习，始于宏忍与慧能的时代，约在达摩圆寂一百五十年后。而身为慧能大弟子之一的神会甚至宣称：中国禅宗之父（达摩）传给二祖慧可的经书，实际上就是《金刚经》[[1]](#_1_74)。虽然，此种供述并无史实依据，但我们不妨说，《金刚经》在当时（亦即公元七世纪之末）对习禅曾经有过很大的影响。《华严经》与禅的关系，直到华严宗四祖、曾在神会弟子无名座下习禅的澄观（738～839）时代，始行展开。澄观是一位伟大的哲学家，曾经努力将禅的教理融入他自己的华严哲学体系之中。继其祖位的，是亦曾习禅的圭峰宗密（780～842），他依据华严宗的哲理，为《圆觉经》造了一部大疏。此外，他还造了一部《禅源诸诠集》，解释各派禅者对禅所做的种种不同体认，可惜如今只传下了一篇“都序”。他的目的在于指出禅的要义，并与当时流行的误解做了一番抉择性的区别，不仅关于禅的本身而已，禅与佛教哲理之间的关系，也做了一番申述。禅就这样透过圭峰宗密而与《楞伽经》和《金刚经》以外的经典，特别是与《华严经》发生了关系。

就在华严宗学者以本身的办法运用禅宗的直观法门时，禅宗的大师们则对《华严经》所说的相即相入的哲理发生了兴趣，并尝试将这种哲理融入到他们自己的说法之中。譬如，石头希迁（699～790），在他所著的《参同契》中描述“明暗交参”的道理；洞山良价（806～859）则在其所著的《宝镜三昧》中申述“偏正回互”的关系，与《参同契》所说略同，因为，石头和洞山这两位大师，皆属青原行思（殁于740）下面的曹洞宗一系。毫无疑问的是，此种相即与回互的道理，并皆出于华严哲学，而华严宗第三祖法藏大师（殁于712）作了有力的组合。由于石头与洞山皆系禅师，故其表现方式也就不同于玄学家了。临济义玄的“四料拣”，也许亦系源自法藏的哲学体系。

华严哲学对于禅者的影响，随着时代的进展而愈来愈显著，降至公元十世纪顷，华严宗五祖圭峰宗密殁后，达到顶点。法眼宗的开山祖师清凉文益禅师（885～958），将华严哲学引入他的禅观之中；他本人虽下属于华严宗，但他曾经受到杜顺（殁于640）、法藏等华严哲人的重大影响，则殆无疑问；因为现有迹象证明，他曾要他的弟子研读他们的著述，以为习禅之一助。此外，他还为石头的《参同契》做过注解，而《参同契》这篇作品亦系依照华严的形而上学写成，这点我已在前面提过了。

此种运动——使禅结合华严哲学或法华教理而进行的融通运动——于永明延寿（904～975）写出他的百卷《宗镜录》，达到高潮。永明延寿在这部巨著之中所做的，是尝试将佛教思想的一切差异之点，融合汇集于“唯心”（Mind-only）的教义之中——以“心”体会自知自觉的究竟实相，但此心并非吾人经验意识的基址。但我们不可将此种“唯心”与瑜伽派的“唯识”（the Vijñaptimātra）混为一谈，因为永明所遵循的思想潮流，系由《楞伽经》《华严经》以及《起信论》等等经论而来[[2]](#_2_68)。

## 二、初期禅匠与《华严经》

准确地说，禅有其本身的领域，以最便于其本身的方式发挥其功能；它一旦越出了这个领域，便丧失了它本有的色彩，乃至不再成为禅了。如果它企图以哲学的系统解释它的本身，它也就不再是纯朴的禅了；已被掺杂某种不完全属于它自己的东西了——不论那种解释多么合理，一经解说，便被搞砸了。因此之故，禅师们一向虎视眈眈，不容许它与任何宗派的玄学混为一谈——不论那是佛教的、道教的，还是儒家的形而上学。纵然达摩曾将《四卷楞伽》传给二祖慧可，后者及其门人亦不肯为它去做任何性质的注疏或解说。虽然，六祖慧能似乎曾经依照他自己的见地说过《金刚经》。但他的后代子孙完全略而不谈，只管朝另一个方向开展他们的讲述和问答。不用说，他们经常引用各种经论，自由自在，毫无拘束，但他们总是小心谨慎，尽量避免陷入文字的葛藤窝中，以免使禅染上某种不伦不类的哲学色彩和观念。

虽然，禅匠们甚至早在华严宗初祖杜顺和尚之前就引用《华严经》了，因为，据《楞伽师资记》所说，二祖慧可曾经广引该经的经文，借以证成他的“一遍法界”的观点，而与杜顺同代的四祖道信，亦曾从该经引过一节经文，说明“于一尘中具无量世界”的道理。但是，因为他们本身都是禅师，都不想将禅的直观法门加以哲理的系统说明；他们只是引用一两句与他们的禅观互相调和的权威经文而已。因此之故，他们所引的东西并不限于《华严经》；他们只要发现可用的东西就拈来使用，不拘一格。譬如，《法华经》《维摩经》《金刚经》《楞伽经》《般若经》《法句经》等等，莫不有引例者。不过，就以《华严经》而言，引句所指，并不限于某一特定的局部，同时亦涉及遍布全经的整体思想。由此看来，禅师们自始就将此经视为支持禅悟经验的一部经典，其重要性可与《楞伽经》和《金刚经》不相上下。但因他们的着眼点在于高举该经的精神而非重视它的文字，故而也就没有极端到依照它的教学构合一套禅的哲学了。他们总是小心谨慎地避免脱离事实而与观念为伍。因为，他们引用《华严经》：

“譬如贫穷人，昼夜数他宝，自无一钱分：多闻亦如是。”又，读者暂看，急须并却：若不舍还，同文字学，则何异煎流水以求冰，煮沸汤而觅雪？是故诸佛说，或说于不说；诸法实相中，无说无不说。解斯则举一千从。《法华经》云：“非实非虚，非如非异。[[3]](#_3_64)”

## 三、禅与中国人的心性

大凡经典，尤其是大乘经典，都是精神体验的直接表现；其中所含内容，皆是掘入“无心”深处所得的直观见地，而非经由知识媒介所做的传述。假如它们看来似是推理和逻辑举证的话，那也只是偶然的巧合而已。所有一切的经典，悉皆述说佛徒心中的至深直观所见；因为它们皆是初期印度大乘行者亲自体验的结果。因此之故，当此等经典宣称万法皆空、无生、超于因果之时，这种宣示并不是由玄学的推理而得的结果。这就是何以有那么多的佛教学者依照逻辑法则努力理解或解释此种直观见地而无所成的原因；他们可以说是佛教经验的门外汉，故而往往就只有言不及义，语不中的了。

此等经典的直观经验，与禅师们的禅悟经验，并无二致，因为它们皆是佛教的体验。假如其间有何表现上的差异的话，那也只是因为印度人与中国人的精神心理有别而已。就禅乃是一种移植中国的印度佛教而言，它的经验与佛教的经验从根本上就没有两样。只是，当此种经验开始地区化，借以适应它所开拓的新环境时，民族性之间的心理差异，便显露出来了。此种差异的历程，可从禅匠们远离来自印度的第一位导师的直接影响之后所留的言教之中找到明白的朕迹。禅一旦摸到了中国人的心性，它的表现也就逐渐变成为典型的中国人的表现了，乃至使人怀疑到它与原来的精神在本质上是否一致了。当此种差异愈演愈烈，乃至极端到看来好似自相矛盾之时，禅师们便出而弥补此种损伤，使之与它的本源互相沟通。这便是第八、九世纪，例如宗密或法眼下面所推行的那种运动本身所明白显示的真实意义。

且让我举例说明菩提达摩——一位来自印度、大约寂于528年的高僧——将禅引入中国之后五百年间所产生的禅观表上的渐变情形。下面所录各节，引自各宗禅匠在这五百年间所留的言说，可使我们明白看出从经典的讲述方式到中国禅宗的探发办法之间所显示的递变情况。

## 四、达摩的“无心法”与道信的“舍身法”

且让我们从身为中国禅宗之父的达摩开始，他在谈到“无心”的时候说道：[[4]](#_4_64)

夫至理无言，要假言而显理；大道无相，为接粗而见形。今且假立二人，共谈无心之论矣。

弟子问和尚曰：“有心？无心？”

答曰：“无心。”

问曰：“既曰‘无心’谁能见、闻、觉、知[[5]](#_5_60)？谁知‘无心’？”

答曰：“还是‘无心’能见、闻、觉、知，还是‘无心’能知‘无心’。”

问曰：“既若无心，即合无有见、闻、觉、知。云何得有见、闻、觉、知？”

答曰：“我虽无心，能见，能闻，能觉，能知。”

问曰：“既能见、闻、觉、知，即是有心，那得称‘无心’？”

答曰：“只是见、闻、觉、知，即是无心。何处更离见、闻、觉、知，别有无心？我今恐汝不解，一一为汝解说，令汝得悟真理。假如见终日见，由为无见，见亦无心；闻终日闻，由为无闻，闻亦无心；觉终日觉，由为无觉，觉亦无心；知终日知，由为无知，知亦无心；终日造作，作亦无作，作亦无心。故云：见、闻、觉、知，总是无心。”

问曰：“若为能得知无心？”

答曰：“汝但仔细推看，心作何相貌？其心复可得？是心不是心？为复在内？为复在外？为复在中间？如是三处推求，觅心了不可得；乃至放一切处推求，亦不可得——当知即是无心。”

问曰：“和尚既云一切处总是无心，即合无有罪、福，何故众生轮回六趣？生死不断？”

答曰：“众生迷妄，于无心中而妄生心，造种种业，妄执为有，是故致使轮回六趣，生死不断。譬如有人于暗中见机为鬼，见绳为蛇，便生恐怖——众生妄执，亦复如是：于无心中妄执有心，造种种业，而实无不轮回六趣。如是众生，若遇大善知识，教令坐禅，觉悟无心，一切业障，尽皆销灭，生死即断——譬如暗中，日光一照，而暗皆尽：若悟无心，一切罪灭，亦复如是。”

问曰：“弟子愚昧，心犹未了。审一切处，六根所用者，应答言语，种种施为；烦恼、菩提、生死、涅槃，定无心否？”

答曰：“定是无心。只为众生妄执有心，即有一切烦恼、生死、菩提、涅槃；若觉无心，即无一切烦恼、生死、涅槃。是故如来为有心者说有生死：菩提对烦恼得名；涅槃对生死得名，此皆对治之法——若无心可得，即烦恼、菩提为不可得，乃至生死、涅槃为不可得。”

问曰：“菩提、涅槃既不可得，过去诸佛皆得菩提，此谓可乎？”

答曰：“但以世谛文字之言得，于真谛实无可得。故维摩经云：‘菩提者，不可以身得，不可以心得。’又金刚经云：‘无有少法可得。’诸佛如来但以不可得而得。当知：有心即一切有，无心一切无。”

问曰：“和尚既云一切处尽皆无心，木石亦无心，岂不同于木石乎？”

答曰：“而我无心，不同木石。何以故？譬如天鼓，虽复无心，自然出种种妙法，软化众生；又如如意珠，虽复无心，自然作种种变现——而我无心，亦复如是：虽复无心，善能觉了诸法实相；具真般若，三身自在，应用无妨。故宝积经云：“以无心意而现行。’岂同木石乎？夫‘无心’者，即‘真心’也；‘真心’者，即‘无心’也。”

问曰：“今于〔无〕心中若为修行？”

答曰：“但于一切事上觉了无心，即是修行——更不别有修行。故知无心即一切寂灭，即无心也。”

弟子于是恍然大悟，始知心外无物，物外无心，举，止，动，用，皆得自在，断诸疑网，更无挂碍。即起作礼而铭无心，乃为颂曰：

心神向寂，无色无形；

睹之不见，听之无声；

似暗非暗，如明不明；

舍之不灭，取之无生。

大即廓周法界，小即毛竭不停；

烦恼混之不浊，涅槃澄之不清。

真如本无分别，能辨有情无情；

收之一切不立，散之普遍含灵。

妙神非知所测，正觉绝于修行；

灭则不见其坏，生则不见其成。

大道寂号无相，梦像窈号无名；

如斯运用自在，总是无心之精。

和尚又告曰：“诸般若中，以无心般若而为最上。故维摩经云：‘以无心意而受行，而悉摧伏诸外道。’又法鼓经云：“若知无心，可得法即不可得，罪、福亦不可得，生死、涅槃亦不可得，乃至一切尽不可得——不可得亦不可得。’”乃为颂曰：

昔日迷时为有心，今时悟罢了无心，

虽复无心能照用，照用常寂即如如。

重曰：

无心无照亦无用，无照无用即无为。

此是如来真法界，不同菩萨为譬喻。

……

通常被视为中国禅宗第四代祖师的道信（寂于651），说有下引的“舍身法”[[6]](#_6_60)：

凡舍身之法，先定空空心，使心境寂静。铸想玄寂，令心不移。心性寂定，即断攀缘。窈窈冥冥，凝净心虚，则几泊恬矣。泯然气尽，住清净法身，不受后有。若起心失念，不免受生也。此是前定心境，法应如是。

此是作法。法来无法，无法之法，始名为法。法则无作，无作之法，真实法也。是以经云：“空，无作，无愿，无相，则真解脱。”以是义故，实法无作。

舍身法者，即假想身横看，心境明地，即用神明推策。

大师云：“庄子说，‘天地一指，万物一马。’法句经云：‘一亦不为一。为欲破诸数，浅智之所闻，谓一以为一。’”故庄子犹滞“一”也。

老子云：“窈兮冥兮，其中有精。”外虽亡相，内尚存心。华严经云：“不著二法，以无二一故。”维摩经云：“心不在内、不在外、不在中间，即是证。”故知老子滞于精识也。

在另一个地方，道信又以如下的方式说明空与寂的意义：

先当修身审观，以身为本。又，此身是四大五阴之所合，终归无常，不得自在；虽未坏灭，毕竟是空。维摩经云：“是身如浮云，须臾变灭。”

又，常观自身，空净如影，可见不可得。智从影中生，毕竟空处所。不动而应物，变化无有穷。

空中生六根，六根亦空寂；所对六尘境，了知是虚幻。如眼见物时，眼中无有物；如镜照面像，了了极分明，空中现形影，镜中无一物。当知：人面不来入镜中，镜亦不往入人面。如此委曲，知：镜之与面，从本以来，不出不入，不来不去，即是如来之义。如此细分判：限中与镜中，本来当空寂。镜照眼照同，是故将为此。鼻舌诸根等，其义亦复然。

## 五、慧能的无念禅

显而易见地，达摩与道信系从不同角度述说相同的东西。达摩所说的“无心”，就是道信所讲的“空”“寂”“窈窈冥冥”，等等。前者运用心理学上的术语，而后者则取《般若经》的哲理。达摩所说的“无心”，也许可以视为仍与印度人的思想方式一致，而道信则或多或少带有道家思想的色彩。但到此为止，他俩之间还没有真正属于禅的东西出现。直到慧能及其弟子，禅在表现及诠释两个方面，始有显著的中国特色。

禅悟的意识，尤其是“顿悟”无念的意识，系在慧能的心中展现。假如达摩曾用“无心”一词代表无念的话，慧能则以“念”之一字取代“心”字。“念”通常含有“记念”（memory）、“忆念”（recollection）、“思念往事”（thinking of the past）等等意思，故被用作梵文“smr ti”的同义语。因此，此字如果与“无”字连用而成“无念”一词，便成了梵文的“asmrli”，含有“无记”或“遗忘”的意思，而梵文经典中亦取此意。运用“无念”一词，取其“无意识”之意，但含有甚深的灵性意义，据我所知，系以慧能为始。“无念”一词在此，并不只是遗忘或失念而已，它并不只是一个心理学的术语而已。当慧能将“无念”视为禅悟生活的根本事实之时，它的意思便与三解脱空、无相、无愿（the Triple Emancipation-Śūnyatā animitta，and apranihita）相当——因为，对于禅者而言，了悟无念，即得解脱。而这个术语，本质上是中文的用语。

慧能创始的另一个观念是“顿悟”，亦即当下了悟实相的教义。依照他的意思，禅悟的特点在“顿”，因为这是般若本身的特性。他的对手神秀所主张的“渐悟”之说，不适用于习禅所产生的直观境界。般若的功用要以直观的方式发生，因此，如有所悟当下便悟，其间没有任何调整、思虑，或中断的历程。他说：“我此法门，以定、慧为本。第一勿迷、言定、慧别。定、慧体一不二。即定是慧体，即慧是定用。即慧之时，定在意；即定之时，慧在定。善知识，此义，即是定慧等。”慧能以此教导他的弟子以般若慧光透视经验意识的硬壳，沉入实相的深渊之中。禅修的目的并不只是沉入实相的深渊之中而已；除非禅那在一次顿悟中达到顶点，否则的话，其中便无禅悟可言。下面且看慧能对于“无念”这个问题究竟说些什么：

善知识，我此法门，从上以来，顿、渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。

何名无相？无相者，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、今念、后念，念念相续，无有断绝；若一念断绝，法身即离色身。念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，是名系缚。于一切法上念念不住，即无缚也，是无住为本。

善知识，外离一切相，是名无相；但能离相，性体清净，是以无相为体。

于一切境上不染，名为无念。于自念上离境，不于法上生心。莫只百物不思，念尽除却。一念绝即死，别处受生，是为大错。学道者思之！若不识法意，自错尚可，更劝他人，自迷不见，又谤经法，是以立无念为宗。

云何立无念为宗？只像迷人于境上有念，念上更起邪见，一切尘劳妄念从此而生。然此教门立无念为宗。世人离见，不起于念。若无有念，无念亦不立。

无者，无何事？念者，念何物？无者，离二相诸尘劳。真如是念之体，念是真如之用。真如自性起念，虽有见，闻，觉，知，不染万境而常自在。维摩经云：“外能善分别诸法相，内于第一义而不动。”[[7]](#_7_60)

依照慧能的说法，所谓“无念”，不仅是表示究竟实相的各字而已，同时亦代表实相呈现的意识。只要吾人的个体意识脱离支持它的实相，它的努力就会在知或不知的情况之下以自我为其中心，而其结果便是一种孤独和痛苦之感。倘非如此，念与无念之间就得具有某种关联；否则的话，就得体会此种关联，而这种体会就是无念，直译之，即是一种“没有念头”（thoughtlessness）的状态。

中文或梵文术语，一经直译之后，往往会招致重大的误解。“无念”一词亦然，因为，不用说，“没有念头”作为禅修的目标而言——实际上应作为任何精神修炼的目标而言——乃是一种非常要不得的心境。纵然是“无意识”（the unconscious）这个译语，也不是一个非常适当的字眼。且让我们再听听慧能所说的话吧，因为他对他所指的“无念”继续解释道：

善知识，一悟即至佛地。自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即是解脱；既得解脱，即得般若三昧；悟般若三昧，即是无念。

何名无念？无念法者，见一切法，下著一切法；这一切处，不著一切处。常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。若百物不思，当令断绝，即是法缚，即名边见。

悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；悟无念顿法者，至佛地位。[[8]](#_8_58)

“无念”之教与“顿悟”之说，为慧能师生时代的重要课题。“顿悟”是中国人对般若的直觉智慧所做的一种意译，而“无念”则是中国人对体悟“性空”（Śūnyatā）与“无生”（anutpāda）之理所做的一种描述。从某一方面来看，老子的“无为”之说亦可说是活在慧能的“无念”之教里面。诚然，佛教哲学的里面含有“无相”（anutpāda）、“无愿”（apran ihitā）、“无住”（anabhisaṁskara）、“无功用行”（anābhoga）等等的思想，因此，“无念”亦可视为出自此等观念[[9]](#_9_56)。然而，毫无疑问的是，道家对于禅宗的建立亦有某种贡献，因此，我们认为禅显然是中国天才的一种精心之作。

## 六、神会的无念禅

神会（686～760）[[10]](#_10_56)是慧能的上首弟子之一，其师死后，以他那一派最为兴盛，因为他毫无畏惧地针对慧能的对手、亦即神秀的“渐派”，树立了“顿宗”的标准。下录各节，引自神会的语录[[11]](#_11_54)：

张燕公[[12]](#_12_54)问曰：“禅师日常说‘无念法’劝人修学。未审‘无念法’有？无？”

答曰：“‘无念法’不言‘有’不言‘无’。”

问：“何故下言有、无？”

答：“言其有者，即同世有；言其无者，即同世无。是以无念不同有、无。”

问：“唤作是没（什么）物？”

答：“不唤作是物。”

问：“作勿生是？”（“作何解释才是？”）

答：“亦不作勿生。是以，无念不可说。今言说者，为对问故；若不对问，绝无言说：譬如明镜，若不对像，镜中终不现像；尔今言现像者，为对物故，所以现像。

问曰：“若不对像，照不照？”

答曰：“今言照者，不言（不论）对与不对，俱常照。”

问：“既无形像，复无言说——一切有、无，皆不可立：今言‘照’者，复是何‘照’？”

答曰：“今言照者，以镜明故，有自性照；以众生心净故，自然有大智慧光，照无余世界。”

问：“作没（么）生得见无物？”

答：“但见‘无’。”

问：“既无，见是物？”（“是物”“是勿”“是没”“什么”以及“甚么”，在此为同义语。）

答：“虽见，不唤作是物。”

问：“既不唤作是物，何名为见？”

答：“见无物，即是真见，常见。”

少顷又云：“云何无念？”

答曰：“不念有、无，不念善、恶，不念有边际、无边际，不念有限量、无限量。不念菩提，不以菩提为念；不念涅槃，不以涅槃为念，是为无念。是无念者，即是般若波罗蜜，般若波罗蜜者，即是一行三昧[[13]](#_13_54)。

“诸善知识，若在学地者，心若有念起，即便觉照。起心既灭，觉照自己，即是无念。是无念者，即无一境界[[14]](#_14_52)。如有一境界者，即与无念不相应……

“见无念者，六根无染；见无念者，得向佛知见；见无念者，能生一切法；见无念者，能摄一切法……

“决心证者，临三军际，白刃相向下，风刀解身，自见无念，坚如金刚，毫微不动；纵见恒沙佛来，亦无一念喜心，纵见恒沙众生一时俱灭，亦不起一念悲心。此是大丈夫，得空、平等、心（Śunyatā and samacitatā）。’

嗣道王问曰：“无念法是凡人修？是圣人修？何故劝凡夫修无念法？”（他显然怀疑此法对凡夫的价值。）

答曰：“无念法是圣人法。凡夫修无念法，即非凡夫。”

“无念”一词，不仅是指一切个体意识求得最后住处的究竟实相本身，同时亦指这个实相在吾人心中的功用。吾人之经验的心理意识之所以能够深入实相，就凭这个功用。因此，这个功用与实相或无念不相分离。是以，所谓的“念头”，亦可视为无念作用的所在。但是，当我们将吾人的心意想成一种独立而又究竟的实体时，我们便与这个本源隔断而岔开了，不知何去何从了，而其结果便是陷入极度的精神不安之境。且不论此意如何，但是：

嗣道王问曰：“‘无’无何法？是‘念’者念何法？”

答曰：“‘无’者，无有二法：‘念’者，唯念真如。”

又问：“念者与真如有何差别？”

答：“亦无差别。”

问：“既无差别，何故言‘念真如’？”

答：“所言‘念’者，是真如之用：‘真如’者，是‘念’之体。以是义故，立‘无念’为宗。若见（达）‘无念’者，虽有见、闻、觉、知，而常空寂。”

## 七、大珠慧海的禅

到了马祖的弟子大珠慧海（寂于788），“无念”仍是一个受到讨论的重要问题。尽管他的观点并无特别新颖之处，但我们不妨从他的《顿悟入道要门论》[[15]](#_15_48)中节录一段，做一番比较和研究。他不但将“邪念”与“正念”做了一番择别，并认为“无念”之中只有“正念”而无“邪念”。

问：“云何是正念？”

答：“正念者，唯念菩提。”

问：“菩提可得否？”

答：“菩提不可得。”

问：“既不可得，云何唯念菩提？”

答：“只如菩提，假立名字，实不可得，亦无前后得者。为不可得故，即无有念。只个无念，是名真念。菩提无所念。无所念者，即一切处无心，是无所念……但知一切处无心，即是无念也；得无念时，自然解脱。”

在这节文字中，慧海显然视“无心”与“无念”为一种东西，既然所指相同，我们也就不妨依照文意将它们译作“the unconscious”或“to be unconscious”。“无心”二字为达摩所用，而“无念”则为慧能和神会所取。慧海在此将这两个词当作术语加以运用，以它们解释“菩提”和“解脱”的道理。且不论此理如何，禅修的究竟目标，运用比较通俗的话说，就是一切不著，因为，属于这个万象世界的一切，多少皆可预言，故而总非究竟。究竟的真实超于一切范畴，故而不可思议，亦不可得，因此不可形诸名言——除了以形容词或名词的意义将它形容为“无心”或“无念”之外，别无他法。下面所引之例，可以说明慧海向诸方门人举示他的“无念”或“无为”之教所用的办法：

师谓学徒曰：“我不会禅，并无一法可示于人，故不劳久立，且自歇去。”时学侣渐多，日夜叩击，事不得已，随问随答，其辩无碍。

时有法师数人来谒，曰：“拟伸一问，师还对否？”

师曰：“深潭月影，任意撮摩。”

问：“如何是佛？”

师曰：“清潭对面，非佛而谁？”

众皆茫然。良久，其僧又问：“师说何法度人？”

师曰：“贫道未曾有一法度人。”

曰：“禅师家浑如此。”

师却问曰：“大德说何法度人？”

曰：“讲金刚般若经。”

师曰：“讲几座来？”

曰：“二十余座。”

师曰：“此经是阿谁说？”

僧抗声曰：“禅师相弄，岂不知是佛说耶？”

师曰：“‘若言如来有所说法，则为谤佛，是人不解我所说义’，若言此经不是佛说，则是谤经。请大德说看。”

僧无对。师少顷又问：“经云：‘若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。’大德且道：阿那个是如来？”

曰：“某甲到此却迷去。”

师曰：“从来未悟（英译大意：根本没有“悟”这回事），说什么却迷？”

僧曰：“请禅师为说。”

师曰：“大德讲经二十余座，却不识如来？”

其僧再礼拜曰：“愿垂开示！”

师曰：“如来者，是诸法如义[[16]](#_16_46)。何得忘却？”

曰：“是。是诸法如义。”

师曰：“大德‘是’亦未是。”

曰：“经文分明，那得未是？”

师曰：“大德‘如’否？”

曰：“‘如’。”

师曰：“木、石‘如’否？”

曰：“‘如’。”

师曰：“大德‘如’同木、石‘如’否？”

曰：“无二。”

师曰：“大德与木、石何别？”[[17]](#_17_44)

僧无对。乃叹云：“此上人者，难为酬对！”良久，却问：“如何得大涅槃？”

师曰：“不造生死业。”

对曰：“如何是生死业？”

师曰：“求大涅槃，是生死业；舍垢取净，是生死业；有得有证，是生死业；不脱对治门，是生死业。”

曰：“云何却得解脱？”

师曰：“本自无缚，不用求解；直用直行，是无等等。”

借曰：“如禅师和尚者，实为稀有！”礼谢而去。

## 八、赵州从谂的禅

由于本文无意成为唐代（618～922）禅宗的思想史，故而笔者在此也无意援引太多的禅匠、除了赵州从谂（778～897）和临济义玄（殁于867）等人之外。因为，单就这些大师，亦已足以举示当时的禅风趋向，以及禅师们究竟如何努力使之与经中的印度语法和思维方式取得调和了。

下面所引，是赵州从谂上堂时所做的一次示众：

金佛不渡炉，木佛不渡火，泥佛不渡水——真佛内里坐。菩提、涅槃、真如、佛性，尽是贴体衣服，亦名烦恼。实际理地，什么处著？一心不生，万法无咎。汝但究理而坐二、三十年，若不会，截取老僧头去！

梦幻空花，徒劳把捉！心若不异，万法一如！既不从外得，更拘执什么？如羊相似，更乱拾物安口中作么？老僧见药山和街道：“有人问著，但教合取狗口！”老僧亦道：“合取狗口！”取我是垢，不取我是净，一似猎狗相似，专欲得物吃，佛法向什么处著？千人、万人尽是觅佛汉子，觅一个道人无！若与空王为弟子，莫教心病最难医！

未有世界，早有此性；世界坏时，此性不坏。一从见老僧后，更不是别人——只是个主人公。这个更向外觅作么？正与么时，莫转头换脑，若转头换脑，即失却也！赵州和尚的语录中大都是“问答”，所含上堂示众之语不多，有亦很短，多半简洁扼要。

……

上堂，良久：“大众总来也未？”

对云：“总来也。”

师云：“更待一人来即说话。”

僧云：“候无人来即说似和尚。”

师云：“大难得人！”

师示众云：“‘心生，即种种法生；心灭，即种种法灭。’你诸人作么生？”

僧乃问：“只如不生不灭时如何？”

师云：“我许你这一问。”[[18]](#_18_44)

师因参次，云：“明又未明，道昏欲晓：你在阿那头？”

僧云：“不在两头。”

师云：“与么即在中间也。”

云：“若在中间，即在两头。”

师云：“这僧多少时在老僧这里，作与么语话，不出得三句里。然直饶出得，也在三句里。你作么生？”

僧云：“某甲使得三句。”

师云：“何不早与么道？”

师示众云：“大道只在目前，要且难睹。”

僧乃问：“目前有何形段令学人睹？”

师云：“任你江南、江北。”

僧云：“和尚岂无方便为人？”

师云：“适来问什么？”

师上堂谓众曰：“此事的的，说量大人出这里不得。老僧到沩山，僧问：‘如何是祖师西来意？’山云：‘与我将床子（坐椅）来。’若是宗师，须以本分事接人始得。”

时有僧问：“如何是祖师西来意？”

师云：“庭前柏树子。”

僧云：“和尚莫将境示人！”

师云：“我不将境示人。”

云：“如何是祖师西来意？”

师云：“庭前柏树子！”

师又云：“老僧九十年前见马祖大师下八十余员善知识，个个俱是作家，不似如今知识，枝蔓上生枝蔓；大都是去圣遥远，一代不如一代。只如南泉寻常道：‘经向异类中行。’作么生会？如今黄口小儿，向十字街头说葛藤博饭童、觅礼拜，聚三、五百众云：

“我是善知识，你是学人！”

师问南泉：“离四句、绝百非[[19]](#_19_44)外，请师道。”

泉便归方丈。

师云：“这老和尚每当口吧吧地，及其问著，一言不措！”

侍者云：“莫道和尚无语好？”

师便打一掌。

泉便掩却方丈门，便把灰围却，问僧云：“道得即开门。”

多有人下意，并不契泉意。

师云：“苍天！苍天！”

泉便开门。

## 九、临济义玄的禅

临济义玄禅师，是第九世纪时的伟大禅匠之一，而直到如今仍在日本和中国流行的一派，就是由他开创的临济宗——虽然，禅本身在中国已经略显衰相了。许多人都把他的语录视为现存禅录中最为有力的禅学论文。他的一篇“示众”讲词说：

今时学佛法者，且要求真正见解；若得真正见解，生、死不染，去、住自由；不求殊胜，殊胜自至。

道流！只如自古先德，皆有出（助）人底路。如山僧指示人处，只要你不受人惑。要用便用，更莫迟疑。如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便忙忙地徇一切境转，被他梦境回换，不得自由；你若能歇得念念驰求心，便与祖、佛不别。

你欲得识祖、佛么？只你面前听法底是也。学人信不及，便向外驰求。识求得者，皆是文字胜相，终不得他话祖意！

莫错，诸禅德！此时不遇，万劫千生，轮回三界；徇好境掇去，驴、牛肚里生！

道流！约山僧见处，与释迦不别。今日多般用处，欠少什么？六道神光，未曾间歇！若能如是见得，只是一生无事（无烦恼之事）人。

大德，三界无安，犹如火宅，此不是你久停住处；无常杀鬼，一刹那间，不拣贵、贱、老、少！你要与佛祖不别，但莫外求：你一念心上清净光，是你屋里法身佛；你一念心上无分别光，是你屋里报身佛；你一念心上无差别光，是你屋里化身佛——此三种身，是你即今目前听法底人，只为不向外求，有此功用。

据经论家，取三种身为极则。约山僧见处，不然：此三种身是名言，亦是三种依。古人云：“身依义立，土依体论”。法性身，法性土、明知是光影。大德，你且识取弄光影底人，是诸佛之本源，一切处是道流归舍处。

是你四大色身不解说法、听法，脾、胃、肝、胆不解说法、听法，虚空不解说法、听法。什么解说法、听法？是你目前历历底勿一个形段孤明，是这个解说法、听法：若如是见得，便与祖、佛不别；但一切时中更无间断，触目皆是——只为情生智隔、想变体殊，所以轮回三界，受种种苦。若约山僧见处，无不甚深，无不解脱。

道流！心法无形，通贯十方：在眼曰见，在耳曰闻，在鼻臭香，在口谈论，在手执捉，在足运奔——本是一精明，分为六和合。一心既无，随处解脱。山僧当么说，意在什么处？只为道流一切处驰求心不能歇，上他古人闲机境！

道流！取山僧见处，坐断报，化佛头；十地满心犹如客作儿；等、妙二觉，担枷锁汉；罗汉、辟支，犹如厕秽；菩提、涅槃，如系驴橛！何以如此？只为道流不达三只劫空，所以有此障碍。若是真正道人，终不如是。但能“随缘消旧业，任运着衣掌”；要行即行，要坐即坐；无一念心希求佛果！缘何如此？古人云：“若欲作业求佛，佛是生、死大兆！”

大德，时光可惜，只拟傍家波波地学禅学道，认名认句，求佛求祖，求善自识意度！

勿错！道流！你只有一个父母，更求何物？你自返照看！古人云：“演若达多失却头，求心歇处即无事！”

大德，且要平常，莫作模样。有一般不识好恶秃奴，便即见神见鬼，指东划西，好晴好雨！如是之流，尽须抵债，向阎老前吞热铁丸有日在！好人家男女被这一般野狐精魅所著，便即捏怪。瞎屡生，索饭钱有日在！

由上可见，临济可说是一位打击陈规佛学的战士，因为这种滥套的佛学通常皆以印度的术语为其观念的窝窟。他对一般经论家用迂回的方式讨论佛教的经验颇为不满；他爱单刀直入，不喜欢“绕路说禅”。他摧毁了每一种通达大道的障碍；他挥舞着“金刚王宝剑”，左、右开弓，不但要斩尽杀绝那些主知主义分子，就是对于与他同时的某些禅匠也不相饶。他巍巍然屹立于他的同代之中，而毫无疑问的是，他这种态度深得中国人心的归向。中国人的心理非常切实，不愿被太多知识等等的陈烂葛藤所困。它不但推出了老庄，同时也提出了禅宗，尤其是临济的禅法。临济与禅搏斗，祛除了一切虚饰，赤心片片，给人的印象十分鲜明，十分生动。

但在同时，我们也应该记住：禅对佛典和佛理所持的这种态度，亦有轻视系统研习、忽视经典及其所含玄理的倾向。

## 十、唐宋时代其他禅匠的禅

下面所引各节文字，是唐末和宋初时代若干禅匠的语句，目的在于展示禅宗在中国逐渐取代其他宗派时所显示的禅教发展趋势，并使我们看清这些禅师的语录问答与有印度色彩的经教之间究竟有什么样的关系。

庐山归宗智常禅师，上堂云：“吾今欲说禅，诸子总近前！”大众近前，师云：“汝听观音行，善应诸方所！”

僧问：“如何是观音行？”

师乃弹指云：“诸人还闻么？”

僧曰：“闻。”

师云：“一队汉向这里觅什么？”以棒趁出，大笑归方丈。[[20]](#_20_42)

洪州亮座主，本蜀人也，颇讲经论，因参马祖，祖问曰：“见说座主大讲得经论，是否？”

亮云：“不敢。”

祖云：“将（拿）什么讲？”

亮云：“将心讲。”

祖云：“‘心如工使儿，意如和使者。’[[21]](#_21_40)争（怎）解备得经？”

亮抗声云：“心既讲不得，虚空莫讲得么？”

祖云：“却是虚空讲得！”

亮不肯，便出：将下堦，祖召云：“座主！”

亮回首，祖云：“是什么？”

亮豁然大悟，便礼拜。

祖云：“这钝根阿师，礼拜作么？”

亮归寺，告众云：“某甲所讲经论，谓无人及得。今日被马大师一问，平生功夫冰释而已！”乃隐西山，更无消息。[[22]](#_22_40)

杭州大慈山寰中禅师上堂云：“山僧不解答话，只能识病。”

时有一僧出师前立，师便下座归方丈。

法眼云：“众中唤作：病在目前不识。”

玄觉云：“且道：大慈识病不识病？此僧出来，是病不是病？若言是病，每日行住，不少总是病；若言不是病，出来又作么生？”[[23]](#_23_36)

荆南向马昙照禅师常云：“快活！快活！”及临终时叫：“苦！苦！”又云：“阎罗王来取我也！”

院主问曰：“和尚当时被节度使抛向水中，神色不动。如今何得恁么地？”

师举枕子云：“汝道：当时是？如今是？”

院主无对。[[24]](#_24_34)

邓州香严下堂义端禅师谓众曰：“语是谤，寂是诳。寂、语向上有路在。老僧口门窄，不能与汝说得”，便下堂。又云：“假饶重重剥得净尽，无停留。权时施设，亦是方便接人：若是那边事，无有是处！”[[25]](#_25_30)

袁州仰山慧寂禅师上堂示众云：“汝等诸人，各自回光返顾，莫记吾言。汝无始劫来，背明投阁，妄想根深，卒难顿拔。所以假设方便，夺汝粗识，如将黄叶止啼，有什么是处？亦如人将有种货物与金玉作一铺货卖，只拟轻、重来机。所以道，石头（和尚）是真金铺，我这里是杂货铺：有人来觅鼠粪，我亦拈与他；来觅真金，我亦拈与他。”

时有僧问：“鼠粪即不要，请和尚真金。”

师云：“啮镞拟开口，驴年亦不会！”

僧无对。

师曰：“索唤则有交易，不索唤则无。我若说禅宗，身边要一人相伴亦无，岂况有五百、七百众耶？我若东说西说，则争头向前拾。如将空拳诳小儿，都无实处。我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向自己性空如实而修，不要三明六通。何以故？此是圣末边事。如今且要识心达本：但得其本，莫愁其末。他时后日自会去在——若末得本，纵绕将情学他亦不得。岂不见沩山和尚云：‘凡、圣情尽，体露真常，事、理不二，即如如佛。’”[[26]](#_26_30)

澧州药山惟俨禅师，一日有僧问曰：“学人有疑，请师决！”

师曰：“待上堂时来与阁黎决疑。”

至晚间上堂，大众集定。师曰：“今日请决疑底上座在什么处？”

其僧出众而立，师下禅床把却（抓住）曰：“大众，这僧有疑！”便托开，归方丈。

师一夜登山经行，忽云开见月，大笑一声，应澧阳东九十里许，居民尽谓东家，明晨迭相推问，直至药山。徒众云：“和尚山顶大笑。”他的在家弟子朗州刺史李翱，特地为他作了一诗，以志其事：

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！[[27]](#_27_28)

潮州大颠和尚，石头弟子也，却后辞往潮州灵山隐居，学者四集。下面是他上堂示众的语录之一：

大学道人，经识自家本心；将心相示，方可见道。多见时辈只认扬眉动目、一语一默、蓦头印可，以为心要，此实未了。

吾今为汝诸人分明说出，各须听受：但除却一切妄运、想念、见量，即汝真心。此心与尘境及守认静默时全无交涉；即心即佛，不待修治。何以故？应机随照，冷冷自用，穷共用处，了不可得。唤作妙用，乃是本心。大须护持，不可容易！[[28]](#_28_26)

潭州道吾山圆智禅师，与云岩昙晟侍立药山和尚时，药山曰：“智不到处，切忌道着：道着即头角生！智头陀（即圆智）怎么生？”师便出去。

云岩问药山曰：“智师兄为什么不只对和尚？”

药山曰：“我今日背痛。是他却会，汝去问取。”

云岩即来问师曰：“师兄适来为什么不只对和尚？”

师曰：“汝却文问取和尚！”

其后，有僧问云居禅师：“‘切忌道著’意怎么生？”

云居云：“此语最毒。”

僧云：“如何是最毒底语？”

云居云：“一棒打杀龙、蛇！”[[29]](#_29_24)

云岩昙晟的弟子洞山良价，是曹洞宗的开山祖师，有时垂语曰：“直道‘本来无一物’犹未消得他衣钵。这里合下得一转语。且道：下得什么语？”

有一上座，下语九十六转，不惬师意，末后一转，始可师意。师曰：“阇黎何不早恁么道？”

有一僧闻，请下语上座举，如是三年执侍中瓶，终不为举。后上座因病，其僧曰：“某甲三年请举前话，不蒙慈悲。善取不碍，恶取！”遂持刀向之曰：“若个为某甲举，即便杀上座也！”

上座悚然曰：“阇黎，且待我为汝举。”乃曰：“直饶将来，亦无处著！”

其僧礼谢。[[30]](#_30_24)

福州南禅契阇禅师上堂曰：“若是名言妙句，诸方总道了也。今日众中还有超第一义者致得一句么？若有，即不孤负于人。”

时有僧问：“如何是第一义？”

师曰：“何不问第一义？”

曰：“现问。”

师曰：“已落第二义也！”[[31]](#_31_24)

南岳金轮可观禅师，见众夜参后下堂，召曰：“大众！”

众回首，师曰：“看月！”

大众看月，师曰：“月似弯弓，少雨多风！”

众无对。[[32]](#_32_24)

福州玄沙师备禅师，一日上堂时久，未发一言，大众尽谓“不说法”，一时各归，师乃呵云：“看，总是一样地，无一个有智慧；但见我开两片皮，尽来簇著觅语言意度是我真实为他，却总不知！看恁么，大难！大难！”

又一次，师上堂良久，谓众曰：“我为汝得彻困，也还会么？”

僧问：“寂寂无言时如何？”

师曰：“呓语作么？”

曰：“本分事请师道！”

师曰：“瞌睡作么？”

曰：“学人即瞌睡，和尚如何？”

师曰：“争得恁么不识痛痒？”[[33]](#_33_24)

坐在讲坛上沉默不语（良久），是许多禅师爱用的一种手段。另举一例：

杭州五云山华严道场志逢大师，一日上堂，良久曰：“大众，看！看！”便下座，归方丈。[[34]](#_34_22)

台州瑞岩师进禅师上堂，大众久立，师曰：“愧诸禅德，已省提持。若是循声听响，个如归堂向火。珍重！”[[35]](#_35_22)

福州恰山长庆藏用禅师上堂，众集，师以扇子抛地上曰：“愚人谓金是土，智者作么生？后生可畏，不可总守愚去也。还有么？出来道看！”

时有僧出，礼拜，退后而立。

师曰：“别更作么生？”

僧曰：“和尚明鉴。”

师曰：“千年核桃。”[[36]](#_36_18)

福州永隆院彦端禅师上堂，大众云集，师从座起作舞，谓大众曰：“会么？”

众曰：“不会。”

师曰：“山僧不舍道法而现凡夫事，作么生不会？”[[37]](#_37_18)

漳州众汉宣法大师上堂曰：“尽十方世界，无一微尘许法与汝作见、闻、觉、知，还信么？然虽如此，也须悟始得，莫将为第闭！不见道：‘单明自己，不悟目前，此人只具一只眼。’还会么？”

僧问：“纤尘不立，为什么好、丑现前？”

师曰：“分明记取，别处问人。”

问：“大众云集，谁是得者？”

师曰：‘还曾失么？”

问：“如何是佛？”

师曰：“汝是行脚僧。”[[38]](#_38_18)

杭州永明寺道潜禅师，初诣临川谒净慧，慧一见异之，便许入室。一日，净慧问曰：“子于参请外看什么经？”

师曰：“看华严经。”

净慧曰：“总、别、同、异、成、坏六相，是何门摄属？”

师对曰：“文在十地品中。据理，则世、出世间一切法，皆具六相。”

曰：“空还具六相也无？”

师懵然无对。

净慧曰：“子却问吾。”

师乃问曰：“空还具六相也无？”

净慧曰：“空！”

师于是开悟，踊跃礼谢。

净慧曰：“子作么生会？”

师曰：“空！”

净慧然之。

师后住永明，上堂谓众曰：“佛法显然，因什么却不会去？诸上座，欲会佛法，但问取张三、李四；欲会世法，则参取古佛。”[[39]](#_39_16)

洪州观音院从显禅师，某日上堂，良久谓众曰：“文殊深赞居士，未审居士受赞也无？若受赞，何处有居士耶？若不受赞，文殊不可虚发言。大众作么生会？若会，真个纳僧！”

时有僧问：“居士默然，文殊深赞。此意如何？”

师曰：“汝问我答。”

曰：“恁么人出头来又作么生？”

师曰：“行到水穷处，坐看云起时。”[[40]](#_40_16)

## 十一、禅与经典研究

关于禅在意能之后三百年间如何以其特有的方式发展下来，我已举示了足够的上堂问答之例。将所有这些随手撷自唐末禅师史传的案例做一番检视之后，我们不妨说，禅在以中国人的心理经验为基础建立其自身方面，已经获得了相当的成功。这不仅是在禅师们用以表现本身的术语方面如此，在他们用以传达本身经验的方式方面亦然。禅在宗教史以及一般神秘主义史上已经有了独特的开展。

就以此点而言，我想特别说明的一件事情是：禅之轻视经教、因而忽视了学理，结果在第十世纪时开始显出了一种要不得的倾向。我的意思是指：禅师们，尤其是他们的徒众们，卑视经典的研究，超过了必要的程度——视经典如敝履——这种态度，对于禅的体悟，与其说是一种助益，毋宁说是一种障碍。从某一方面来说，他们之所以持取这种态度，自然有其适当的理由，但是，如作过分的推演——这也许正是无知禅徒所做的——禅就成了道德律发弃论（antinomidmism），而其放纵态肆就与“精神自由”的运动混而不分了。

有一部叫做《释门正统》（计有八卷）的中国佛教史书，完成于十三世纪初期，作者从天台宗的立场，对禅宗作了一次严厉的攻击，几乎斥之为“魔”为“贼”了。

闻政论云：“教（在此指经论的注释和讲解）变则禅，禅弊为魔，魔炽为贼。”真知言哉！是知傍附经论之弊犹轻，槌提（轻毁打击）经论之弊实重。唯圣君贤相，凡百君子，反经常之道以救之！经正则庶民兴，庶民兴，斯福邪忒矣！这部史书的作者，在另一个地方又引了一节他显然颇有同感的文字说。

“……讲席益衰，禅宗盛行，其失尤甚！村墅愚氓，栖止丛林，闻善知识之风而悦之，曾不深究始末，即斓斑其衣，摄齐升堂，非毁圣贤，诋呵经教，虚辞滥说，欺惑愚众，搢绅寡识，亦乐其遥庭而师范焉！”

上面所引对于禅的批评，因出自天台宗，故而或可视为一面之词，但我们不难想象的是禅变质之后可能发生的情形。禅对文字所取的特有态度，也许始自慧能的亲传弟子，他们曾以中国禅宗第六代祖师的头衔加以推崇。表现之一就是，他们使慧能成为一个没有学问的樵夫，以他的纯朴心地与他那博学多闻的对手神秀，做一鲜明的对比。他们的语录和著述，包括被推定属于慧能的作品在内，都含有不少轻视同代佛教学者和理论家的言句。这些学者和理论家虽然多半都是所谓的“学语之流”，但其中曾去参见禅师的座主，皆被写成吃过某种败仗的人。除此之外，禅师们有没有真的禁止过读经呢？在大珠慧海的语录中，我们可以读到如下一段：

僧问：“何故不许诵经？唤作客语？”

师曰：“如鹦鹉，只学人言，不得人意：经传佛意，不得佛意而但诵，是学语人，所以不许。”

曰：“不可离文字语言别有意耶？”

师曰：“汝如是说，亦是学语。”

曰：“同是语言，何偏不许？”

师曰：“汝会谛听，经有明文：‘我所说者，义语非文；众生说者，文语非义。’得意者越于浮言，悟理者超于文字。法过语言文字，何向数句中求？是以发菩提者，得意而忘言，悟理而遗教，亦犹得鱼忘筌，得兔忘蹄也。”

又，药山禅师传中亦有记载云：

师看经次，僧问：“和尚寻常不许人看经，为什么却自看？”

师曰：“我只图遮眼。”

曰：“某甲学和尚，还得也无？”

师曰：“你若看，牛皮也须穿！”[[41]](#_41_16)

禅师们轻视经典研究，早在慧能时代就已显出征候了。据现今流行的《坛经》说，慧能不识字，因此，有人请他讲解《涅槃经》和《法华经》时，他说，“字即不识，义即请问。”或云：“吾不识文字，汝试取经诵之一遍，吾当为汝解说。”诚然，佛教徒正如基督徒一样，对于经典，其中确有不少鹦鹉般的学语之流，但我们也不能完全忽视文字，因为，文字不仅是传达思想的重要工具，同时也是表达感情和精神经验的重要媒介。

已经悟达的禅匠们固然没有问题，但他们那些似悟未悟的愚昧徒众，却也想要超越此等限制，乃至宣称效法其师而暴露其本身的无知。因此，在大师们之间建立某种运动，借以调和习禅与研经之间的冲突，也就是一种自然而然的事情了。这句话的意思是说，这些中国的天才要有印象的想象予以滋补和充实。

如此，则华严等经被系统地用来对禅悟经验作哲理的解说，也就不会使我们感到讶异了。这些经典，尤其是意象富丽、非任何中国文学所可匹敌的《华严经》，及时为禅的健全发展提供了适当的支持。

假如禅一直抱持着不用文字完成其事的观念的话，中国佛教徒在生活上所获得的历史成就，也就不会很大了。当然，超越华美的文词和纯粹的抽象概念，其本身并不是一件易事；因为，目标一旦达到，这个工作也就可以说已完成十之八九了。但我们也不可忘记的是：这里还有一件积极的工作，需要禅师们完成。他们对实相所得的明悟，必须组成一种直观的体系，以使它的内容日渐丰富。明悟本身并无内容可言，因为，没有内容就是它的实质；它的里面一旦有了某种东西，也就不能称其为明悟了。但禅悟的此种没有内容，并不是一种抽象的概念。假如它是一种抽象概念的话，那它就变成一种玄学或形而上学的观念了，那就要被当做玄学或形而上学加以处理，也就是说，要依照认识论的论理学加以讨论了。如此，禅便失去其存在的理由了。说实在地，这种明悟是富于动力的；换句话说，它以流动性为特质。是故，它系以与其他直观方式相关的办法而得其意义，因为，这是佛徒生活的要旨。因此，禅徒不可忽视经典的研究——不论他们对于这种事情如何反对。

使森罗万象的一切存有化而为空，是《般若经》的一大成就，也是印度心灵的最高业绩之一。高举自觉圣智境界（Pratyātmāryajñānagocara）作为佛徒生活的基础，就禅对它所做的解释而言，乃是《楞伽经》的使命，而这却是达摩来华之前的中国佛教徒尚未完全明白的事情。不过，除此之外，如果禅师们对于本身的任务没有强化的话，禅的生活在塑造远东人民的整个精神生活方面，也就不会获得如此重大的成就了。构成“华严”实质的宏大直观——言其宏大，不仅是指它的深度而已，同时也指它的透彻度——乃是印度心灵为整个人类精神生活所建立的纪念碑，极为雄伟，极为动人。就这样，无可避免地，禅也就以“华严”的富丽王宫建筑作为住处了。禅成了它的无数“庄严”（vyūhas）之一。从另一方面来说，禅发展而成庄严整个法界的一切庄严了。

## 十二、三本《华严经》的异同及其要义

下面，我想描述三个重要观念。因为，这三个观念系依《华严经》分别佛徒的生活尤其是得悟禅理之后的生活。这三个观念是：菩萨道（Bodhisattrahood），发菩提心（bod hicittopāda），以及菩萨的住处（vihāra），此三者在这部经中皆有充分的叙述。

不用说，在完成这项工作之前，读者自然很想对于“华严”（the Gaṇdavyūha or Atataṁsaka）先有一个大概的认识。那么，就让这一篇文字的这最后一节来说明此经及其题材、风格、结构，以及译文吧[[42]](#_42_16)。

先说此经的经题。在这几篇文章中，梵名the Gaṇdavyūha of the Avataṁsaka被不太分明地译作汉文的“华严”与藏文的phal-po che。就汉文的“华严”两字而言，Gaṇdavyūha一词与之似颇相当：gaṇda相当于汉文的“华”，亦即通常的“花”，而vyūha则相当于汉文的“严”，亦即“严饰”或“庄严”的意思。据法藏所著《华严经探玄记》（卷第三）说，梵名gaṇda-vyūha，音译汉文为“健孥标诃”，语音相近。法藏解释说，“健孥”意为“杂花”亦即通常的花，“标诃”意为“严饰”，亦即庄严校饰之意。另一方面，Avatamsaka的意思则是“花环”或“花饰”，故而亦可视为“华严”两字的一个同义语。此词见于《翻译名义集》第六十四及二百四十六节。同书第二百三十七节则以“花耳严”三字说明梵文avatam saka一词。

这里有些混淆的是，有一部名叫《Gaṇḍavyūha》的大乘经，是尼泊尔的九十部佛经之一。它属于中文的《华严经》（Hua-yen-ching，日语读作Kegon-kyo）群，但实际上只是《六十华严》（六十卷本华严经）与《八十华严》（八十卷本华严经）的最后一品，相当于般若三藏所译的《四十华严》（四十卷本华严经）。这最后一品在汉文与藏文经典中皆被称为《入法界品》（he chapter on Enteringinton the Dhanmadhātu，梵名dharmadhātupraresa）。

为了避免混淆，较好的办法是用梵文Avatamsaka这个经名代表整个《华严经》群，而以梵文Gaṇḍavyūha表示《四十华严》。如此，则the Avataṁsaka可以包括the Gandavyu ha了，而后者则是为《入法界品》而保留的专有经名了，筐管有法藏的权威解说，亦属无妨。

在龙树所著的《大智度论》中，Ganḍavyuha被引于《不思议解脱经》（Acintyavimoksha）的项下，而这正是汉译《四十华严》的副标题。

汉译佛典中有三部名为《华严经》，亦即六十卷本、八十卷本，以及四十卷本的《华严经》。如前所述，最后一部，亦即四十卷本，相当于梵文的Gaṇḍavyūha。《六十华严》有三十四品，而《八十华严》则含三十九品。第一部的译者是佛陀跋陀罗（Buddhabhadra），译于418至420年；第二部的译者是实文陀（Śikshananda），译于695至699年；第三部（相当于梵文的Gaṅḋavyūha）的译者是般若（prajñā）三藏，译于796至797年。

据载，早在佛陀跋陀罗所译的第一部《华严经》出现之前，来自印度的初期佛教传道士之一，曾于公元70年间将类似梵文《十地经》（Oaśabhūmika）的典籍译成中文，可惜的是，这部经的译文已经散佚了。大约九十年后（167），来自月支国的支娄迦谶，将亦为《华严经》一部分（相当于《如来名号品》）的《兜沙经》（Tushāra Sntra）译成中文。再后，支谦、达摩洛文、聂承远及其子道真、竺佛念等人，陆续译出了属于华严经群的许多经典，但直到420年，佛陀跋陀罗才完成他的六十卷大本，将所有这些以及其他许多单独的经典，纳入一部含容广大的《华严经》（Avataṁsaka）之中。

我们可从这个事实看出，《华严经》中的某些品原是独立的经典，但这部大经的编者或编者们认为，将它们全部纳入一个经题之下，以使它们得到系统的安排，乃是一件方便的事情。因此之故，《十地经》和《入法界品》，至今仍然保持着独立性。藏文的《华严经》，跟中文的八十或六十华严一样，也是一部包含多经典的经书[[43]](#_43_16)。

这部《华严经》所传的信息是什么呢？此经通常被视为大乘经典之王。下面所引，是法藏依照一篇名为《妄尽还源观》的论文对于此种信息所做的解说。

显一体：即一心自性清净圆明体；起二用：即一海印森罗常住自在用，二法界圆明自在用；示三遍：即一尘普周法界遍，二尘出生无尽遍，三尘含容空、有遍。

对于这个客观世界，菩萨修行四德，即一随缘妙用无方德，二威仪住持有则德，三柔和质直摄生德，四普代众生受苦德，以使无明众生消除幻妄，烦恼成为智性，彻底净除污染，而使如如的大圆镜保持明净。

但只修这些德行，仍不足以完成虔修的生活，故须入五止：即一照法清虚离像止，二观人寂伯绝欲止，三性起繁兴法尔止，四定光显现无念止，五事理玄通非相止。

又，单修五止，仍不足以使人进入圆满自得之境，故而法藏认为，欲入华严境界，须起六观：即一摄境归心真空观，二从心现境妙用观，三心、境秘密圆融观，四智、身影现众缘观，五多身入一镜像观，六主、伴互现帝网观。

在法藏这篇论文的帮助之下，我们不但能够明白“华严”的究极教义，同时亦可看出它与禅的关系。说到尽处，禅的修持在于契会万法之本的“无心”，而此“无心”不是别物——只是“唯心”，此在《华严经》乃至《楞伽经》之中皆然。此“心”一旦不以可得之心而得，唯以超于二边之心而得，便会发现诸佛、菩萨，以及一切众生，皆可还原为此“心”，亦即“无心”。印度的天才使它发展而成“一真法界”，以毗卢遮那楼阁及其所含的一切严饰（vyūhas）与庄严（Alaṅkaras）描绘它的雄伟与富丽。在中国人的心中，《华严经》中所描绘的这种光明晃耀，充满不可思议之光的天宫，再度变化而成这个灰色大地的色彩。天上的神仙不再出现，这个人间只有饱受折磨的人类。但禅的里面既无污秽或不净，亦无任何功利主义的色彩。尽管实事求是，但它的里面亦有一种玄妙与灵性的气息，并在后来发展而成一种自然的神秘之教。中国学者胡适认为，禅是中国人的心理对于深奥的佛教玄学所做的一种反叛。但实在说来，这不但不是一种反叛，而是一种深切的领会。只是这种领会，只可用中国人的方式、而非其他任何方式，加以表现。

注解：

[[1]](#_1_73) 据最近发现的敦煌写本，其中含有《神会和尚语录》。这部手卷不久将由本书作者编辑、印行，公之于世。

[[2]](#_2_67) 不妨顺便在此一提的是，禅者注释《华严经》，早于公元七世纪之初即有所著，据中文的“三藏目录”所载，殁于706年的神秀禅师，曾经著有《华严经》注疏三十卷。

[[3]](#_3_63) 详见《楞伽师资记》所载二祖慧可所做的一次讲述。

[[4]](#_4_63) 下文截自矢吹庆辉博士的《鸣沙余韵》（第七十七页），此书里面收有部分敦煌佛经写本的珂00127.jpeg版影本，原迹现存大英博物馆。这篇被推定出于达摩之手文字，为现存任何禅宗史籍所未提及，故而它的真伪亦无法判定。此本的手迹称不上最好。  
 “无心”一词是无法翻译的难解中文用语之一。“无”字是个否定的字眼，而“心”字则含义多歧，含有“心灵”（mind）、“心脏”（heart）、“灵魂”（soul）、“一种调节原则”（a regulating principle）、“一种心理的态度”（a mental attitude）、“意识”（consciousness）、“意愿”（voluntariness）等意。就以此处的意思而言，所谓“无心”，系指一般经验中所说的一“无念”（unconsciousness），同时亦指支持包括知觉与下觉的一切身心作用在内的“无心”（the unconsciousness）。在这篇译文中，此词将依上下文所含的意义加以意译。

[[5]](#_5_59) 所谓“见、闻、觉、知”（梵语drista-sruta-mata-jñāta），广义地说，综括整个心灵作用，“知”即意识活动。要紧的是，不可将“无心”与心理和生物学中所说的“无意识”或“潜意识”（the unconsciousness）混为一谈。

[[6]](#_6_59) 载于最近在敦煌发现，于1932年在北平印行的《楞伽师资记》中。

[[7]](#_7_59) 所云“智慧”或“般若”，为慧能又一重要观念。

[[8]](#_8_57) 所引文字见于《坛经》（具名“南宗顿教最上大乘学诃般若波罗蜜六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经”——译者）敦煌手卷本，收于《大正大藏经》中，编为二〇〇七号。

[[9]](#_9_55) 我们在《八千颂般若经》（The Astaśahasrika，Mitra版第五页）中读到：Punarapargṁ bhagavan bodhisatrcna manāsatvcana prajñāpāramitāṁācaratāprajñāpār amitāyāṁ bhāvayatā eraṁ Śiksitavyaṁ yathāsauŚiksyamāṇa tcnāpi bodhicittcna na mmanyeta。Tat kasya hetos tathā hi tac cittam acitaṁ prakritiś cittasya prabhāsvarā.又（第十九页）有云：Kena kāranena āyusman subhūtc tatrāpi citte aśakto ‘paryāpannah.Subhùtir āha：Acittatvàd ayusman sāriputra tatrāpi citte aśakto’ par yāpannaṇ.其中Na manycta&acittatva两字，可以说相当于中文的“无念”和“无心”。又梵文manaskāra一字，通常译为“作意”，而它的否定式amanakāra，则被译为“无作意”或“不作意”，而“无作意”所表示的意思，本质上与中文的“无念”并无两样。

[[10]](#_10_55) 他是颇值注意的人物之一，在早期的禅宗思想史上占有重要的地位。

[[11]](#_11_53) 胡适先生曾于1930年以敦煌石窟所发现的资料印行一册《神会和尚遗集》。此处所引文字，虽亦为敦煌石窟所藏古代写本之一，但此之胡适所印的本子，仍有一些不同的地方。此处所录出自笔者所编的本子；读过胡本的读者当可看出若干显明的差异来。

[[12]](#_12_53) 参见胡适的《神会和尚遗集》第二五至二六集。

[[13]](#_13_53) “一行三昧”这个名称出于《文殊所说般若经》（The Śaptaśatikā-prajńāparamitā），参见本论丛第二系列第一一八页附注。

[[14]](#_14_51) 所谓“境界”，系指相当明白的心境；开悟亦属此等境界之一，可为志求无念者达到。

[[15]](#_15_47) 此论是禅在意能之后得到充分发展之时最有教益、最富启示性的作品之一。

[[16]](#_16_45) 此语引自《金刚经》本身，故而是一种反证。

[[17]](#_17_43) 参见《顿悟入道要门论》第三十八节，慧海反对读经语。《神会和尚语录》中，在谈到法身与翠竹、般若与黄花之间的关系时，亦有与此相类的论证。并见《顿悟入道要门论》第十暨第十六节。

[[18]](#_18_43) 参见达摩等人所说的“无心”或“无念”之教。

[[19]](#_19_43) 简而言之，是问：“如何是绝对（the Absolute）？”

[[20]](#_20_41) 详见《传灯录》卷第七。

[[21]](#_21_39) 语见《楞伽经》（The Lankāvatāra）。

[[22]](#_22_39) 详见《传灯录》卷第八。

[[23]](#_23_35) 详见《传灯录》卷第九。

[[24]](#_24_33) 详见《传灯录》卷第十。

[[25]](#_25_29) 详见《传灯录》卷第十。

[[26]](#_26_29) 详见《传灯录》卷第十一。

[[27]](#_27_27) 详见《传灯录》卷第十四。

[[28]](#_28_25) 详见《传灯录》卷第十四。

[[29]](#_29_23) 详见《传灯录》卷第十四。

[[30]](#_30_23) 详见《传灯录》卷第十五。

[[31]](#_31_23) 详见《传灯录》卷第十九。

[[32]](#_32_23) 详见《传灯录》卷第十九。

[[33]](#_33_23) 详见《传灯录》卷第三十八。

[[34]](#_34_21) 详见《传灯录》卷第二十六。

[[35]](#_35_21) 详见《传灯录》卷第二十二。

[[36]](#_36_17) 详见《传灯录》卷第二十二。

[[37]](#_37_17) 详见《传灯录》卷第二十二。

[[38]](#_38_17) 详见《传灯录》卷第二十五。

[[39]](#_39_15) 详见《传灯录》卷第二十五。

[[40]](#_40_15) 详见《传灯录》卷第二十五。

[[41]](#_41_15) 昔仰山答沩河山问云：《涅槃经》四十卷。（引于《禅家龟监》一书中。）

[[42]](#_42_15) 《华严经》的梵文原本，如今仍难得到。若干年前，大谷大学的泉芳璟教授曾从河口慧海先生处录得一份尼泊尔文写本，之后又以此本与京都帝国大学图书馆所藏的另一份尼泊尔文写本此对校勘。距今五年前，泉芳璟教授允许本文作者油印他的写本，目前大约有二十份这种复印本流通于世，多半是在日本。虽然，本文作者现已获得剑桥与亚洲学会所藏写本的旋印本，但在本书中所述及的《华严经》，除非特别指明者外，皆指这份于1928年复印的滚筒油印（MMG）本。

[[43]](#_43_15) 详细的比较，参见樱部所编的《大谷甘珠目录》（Sakurahe’s Otani Kanjur Catalogue，1932）。

# 第二篇 《华严经》、菩萨的理想与佛陀



从某一方面说，《华严经》就是普贤菩萨内在宗教意识的发展史，以智眼、修行以及本愿引导一切众生走向究竟的解脱，使得智慧之光照递整个宇宙，这也是普贤菩萨修行生活的主要内容。大乘理想或菩萨理想与小乘理想或罗汉理想相比，更加重视实际且与人们的俗世日常生活具有直接的关系，中国的禅者们更使佛陀重返人间，和光同尘，混俗而居。

## 一、完全改观的华严景象

我们一旦读罢了楞伽经，或者金刚经，或者涅槃经，甚或读罢了法华经和无量寿经之后，再来拜读《华严经》[[1]](#_1_76)时，便会发现，上演大乘宗教戏剧的舞台景象，一下子完全改观了。至此，我们既看不到任何冷酷的事物，也看不到灰色或土色的东西，更看不到人世的卑陋；因为，我们在这部经中所接触到的每一样东西，悉皆发出无可超越、无可比拟的光辉。于是，我们不再处身于这个局限、昏暗而又障蔽的人世之间了；我们已被神奇地提升到天上的星河之间了。这个灵界就是光辉的本身。给孤独国或逝多林（Jetarana）的那种人间阴暗，释迦狮子坐以说法的那撮枯草，穿着破烂衣衫听他讲述“我空”之理的那群乞士——所有这些，都在此处消失得无影无踪了。佛陀一旦入了某种三昧，他所处的那个帐篷，就忽然扩展开来，而至充满整个宇宙；换句话说，整个宇宙的本身都融入佛陀的本身之中了：宇宙成了佛陀，而佛陀变成了宇宙。而这既不仅是空性的扩张，更不是它缩入一粒原子之中；因为整个大地都铺上了钻石；柱子、屋梁、栏杆等等，悉皆嵌以种种宝石，光明灿烂，且互相辉映，十分夺目。

不仅是华严宇宙不在我们这个凡间，就是佛陀周围的听众亦非凡夫之辈。所有参与此会的菩萨、声闻乃至世间的王侯，莫不皆是灵的存在。这些声闻、王侯，以及他们的眷属，虽不完全了解发生在他们周遭的奇迹究有什么意义，但他们的心灵却也不受无明愚痴的拘限和束缚了，否则的话，他们甚至连在这个非凡的场面出现也不可能了。

所有这一切，究竟如何显现的呢？

《华严经》的编写之所以能够成立，在于佛徒对于生命、世间，尤其是对于佛陀，心灵上有了明显的改变。因此，在研读《华严经》时，最最需要明白的一点便是：其中的佛陀，已不再是活在世间、可从空间与时间加以构想的那位佛陀了。他的意识已经不是一般必须依照感官与逻辑加以调节的那种心识了。并且，它也不是为了描述某些对象而自创形象和手法的一种诗的想象产品。《华严经》里的佛陀活在一个自有本身法则的精神或灵的世界之中。

这个精神或灵的世界里没有过去、现在，以及未来等等的时间分限：所有这一切都收缩于生命真正颤动的现前一刻之中了。作为一种客观的空白表格、逐件填入事物为其内容的时间概念，在此已经完全丢弃了。因此之故，《华严经》中的佛陀不知有时间的相续；过去与未来都聚合在现前这个明悟的刹那之中了，但这个现前的刹那并非带着其全部内容立定不动，而是在永不停息地继续前进着。因此，过去即是现在，未来亦然，但这个融合过去、未来的现在，绝对不会总是现在；换句话说，它是永恒地现前。而佛陀就在这个永恒现前的中心安置其住处——不是住处的住处。

时间如此，空间亦然。《华严经》中的空间，并不是被山河与大地、草木与丛林、光明与黑暗、有形与无形之物分隔的一种广大境域。不错，这里的境域是很广大，因为空间并未缩成一块；我们这里所见的，乃是万物的相即相入，每一样东西的里面，既有其本身的个性，同时亦有其共同的共性。此种普遍的融和实际上即是空间的泯除，只有从改变、分划，以及不可透性看才可看出。为了举示这种生活境界，《华严经》使它所描述的每一样东西悉皆透明光耀，因为光辉是人间唯一可以表达万法互融（本经的主要论题）观念的媒介。超越一切距离、障蔽，以及丑恶的光明世界，就是华严世界或“华严法界”。

时间与空间一旦泯除之后，便会出现一种没有形相或影像的境界。只要光明和阴影存在着，我们人类凡夫便会感到个化原则（the principle of individuation）的威胁。《华严经》中没有此种影像；净土里面虽有河流、花卉、树林、宝网、幡幢等等（经文的编者以此等描述使人类的想像达于极点），但其中没有任何可见的阴影。云彩的本身也都是发光的物体，覆被于《华严经》中的逝多林上，其量不可思议（acintya）、不可言说（anabhilāpya）——所有这些，皆被以此经特有的用语描述为“天宫殿云”“香树云”“须弥山云”“伎乐云”“真珠网云”“天身云”，如此等等。

这个光明世界，此种相互摄入的景象，与我们这个殊象世界的“世间界”（the Lokadhātu）对比，名为“法界”（the Dharmadhātu）。这个法界之中虽如世间界一样，亦有空间、时间和个别的生灵，但这些却没有世间特有的孤独和冷酷，此盖由于法界既不是一种像世间一样由空间或时间构造而成的宇宙，也不是一种与没有实质的空无一样的空白或虚空。法界不仅是一种真正的存有，而且与世间界不相分离，但当我们没有达到菩萨的精神或灵的境界时，它与后者亦即世间便显得不太一样了。吾人如将坚固的个体外廓泯除而使有限之感不再压迫我们，这种境界即可达到。故此，这部《华严经》（指四十卷本）有一个副标题——又名《入法界品》（dharmadhātupraveśa）。

## 二、本经特有的观念

那么，佛教里面究竟发生了哪些重要的思想变化，以使它能展开一个名为“法界”的宇宙呢？法界居民心中所起的那些感情和观念究系什么呢？换句话说，如来、菩萨，以及声闻的条件或资格究有哪些呢？

这些问题一旦明白之后，我们就会明白大乘如何不同于小乘了，这也就是说，我们就会了解到，自从佛陀灭度之后，某些佛徒对于佛教以往所取的发展方向何以感到不满的原因了。此种发展一直朝向两个方面前进：一方面是绝对的苦行主义，另一方面是微妙的哲理钻研。这句话的意思是说，佛教不但没有成为一种日常实用的社会宗教，相反地，它却变成了一种神秘主义，使它的信徒住着于高不可攀的抽象概念之顶，而不愿意滞身于俗世的纷扰之间。此种宗教，在声闻和缘觉这类分子看来，也许并无不当之处，但是，如果总是不与实际的人生事务发生关系的话，它便没有活力和民主的效益可言了。大乘学者反对此种自命清高和冷漠的声闻理想。因此，他们只好复兴并高举菩萨理想，因为这是佛陀得成正觉之前所达到的极致，于是，他们努力开展这个理想所含的一切，使其达到最大的极限。因此之故，我选取《华严经》的第一品，亦即菩萨理想与声闻理想作强烈对比的部分，借以举示大乘佛徒在推展他们的思想和抱负时心里所想的究系一些什么样的东西。

待到本文之末，我想略述一下菩萨理想在中国禅徒之间所得的更进一步发展。中国的禅者们甚至诱导或劝请佛陀本人在大众的日常生活中担任一个积极的角色。他不但不再高踞在七宝严饰的宝座之上，不再大谈“空”“无我”“唯心”等等的抽象论题，相反地，他却拿起农具，做耕田、播种，以及收割等类的劳作了。从外表上看来，他与我们在农庄、街头，或办公室所见的平常人并无两样；他跟我们大家一样，是个辛勤工作的人。这位过着中国禅者生活的佛陀，周身不再带有“华严”的神气，但只静默地蕴含在他的内心而已。他和光同尘，混俗而居，千圣难窥，只有另一位佛始可识得他。

下列各点，我们在读《华严经》的过程中，也许不难发现：

（一）我们几乎可以呼之欲出的一个显著感觉是，字里行间含有着一种不可思议、难以言说的神秘之感。我们在此法界之中所见、所闻，或所感到的一切，莫不皆是一种神秘，因为，所有这一切，皆非一般的逻辑尺度所可测而知之。原来若干平方里的逝多林，忽然扩展开来，乃至充满整个宇宙了——这岂不是一种非人智所及的现象么？从比宇宙的最极远端还远的他方世界——亦即从一个佛国的无量无数微尘世界的那边来了一位菩萨，这岂不是一件奇妙的事情么？还有，且让我来提醒你，伴着这位菩萨前面的随从眷属，其数量之多，亦如一个佛国的微尘一样，无量无数，并且，这些访客来自所有十方世界，不但皆有无量无数随从眷属陪同，而且皆有光彩的云朵、亮丽的旌旗和幡幢等等庄严之具，周匝围绕。试发挥你最大的想象力，在你自己的心中描绘所有这一切看看——这岂不是完全非人类思想所及、名副其实的神奇景象么？此经的执笔人尽其全力所能说出的，亦只是“不可思议”（acintya）、“不可言宣”（anabhilapya）而已。这里所现的奇迹，并不只是我们在大多数的宗教文学中所读到的那些地方性或局限性的神迹而已；此类所谓的神迹，通常只是人在水行走，化手杖为树木，使盲者复明，聋子能听，如此等等而已。宗教史中所载的这些微末神迹，比之《华严经》中所述的奇迹，不仅幅度颇小、卑不足道，而且性质上亦不相类；何以故？因为华严的奇迹，只有整个的宇宙组织皆随着吾人的观想而有根本的改变之时，始有可能。

（二）现在，我们对佛陀的精神力量有了深刻的印象，因为，他只要进入某种三昧境界，就可行使这些奇迹。佛的这些力量究竟是些什么呢？分述如下：（1）支持菩萨、使其完成生活目标的加持力（adhisthāna）[[2]](#_2_70)；（2）神通力（vikurvita）；（3）威德力（anubhāva）；（4）本愿力（pūrvapraṇidhana）；（5）宿世善根力（purvasukritakusalanmula）；（6）诸善知识摄受力（kalya ṇ anmitraparigraha）；（7）深清净信力（śraddhāyajṇānaviśndhi）；（8）大明解力（udāradhimuktyavabhāsapratilambha）；（9）趋向菩提清净心力（bodhisattrād hyāśayaparisuddhi）；（10）求一切智广大愿力（adhyāśasaivajñatāpranidhānapr ashāna）。

（三）只陀或逝多全城彻底转变这个事实，出于佛陀令人契入三昧自性所得的三昧神力。据《华严经》说，此种奇迹系由作为三昧实质的大悲（mahākaruna）心力而得生起；因为此种三昧系以慈悲为体（śarira）、以慈悲为本（mukha）、以慈悲为导（pūrvangama），并以慈悲为充遍宇宙方便。佛陀的这种三昧如果没有此种大慈悲心，不论它在其他各方面多么高超，对于此处所述之伟大精神戏剧的演出，都没有助益可言。实在说来，这就是大乘在佛教史中不同于在它之前的一切的所在。大慈悲心由于具有自我扩展和自我创造的能力，故而可使我们这个人间转变而成一个光明晃耀、互相融摄的世界，而这便是佛陀经常居住的地方。

（四）从某一方面来说，《华严经》就是普贤菩萨内在宗教意识的发展史，以他的智眼（jñānacaksus）、他的修行（caryā）以及本愿（praṇidhāna）为其内容。因此，所有一切参与这个法界建设的菩萨，皆由菩萨的行、愿所生。是以，经中详述，善财童子行脚的主要目的无他，只是使他自己与普贤这位菩萨认同或同一而已。待他参访五十余位各有所专的导师或善知识之后，他在他的修行、他的求知、他的誓愿、他的神力等等方面，便得到了这位菩萨的彻底训导，而当善财明白所有这些佛教修行项目的意义时，他便发现他自己不但与普贤菩萨、乃至与一切诸佛完全同一了。其身弥满法界，而他的修行，他的正觉，他的变化身，他的转法轮，他的辩才，他的音声，他的信心，他的住处，他的慈爱，以及他对世间的解脱和自在——莫不皆与普贤菩萨和一切诸佛无二无别了。

此处使我们最为关心的一点，是菩萨在其展开修行生涯之初所发，而在其后支配其全部生活的“本愿”这个观念。菩萨本愿所关切的是觉悟、解脱，或者济度一切众生——不仅是有情众生而已，无情众生亦在其内。他之所以放弃通常认为属于自身的一切，并不是为他自己求得二口半句的真理——实在说来，在此真如实相的大海洋中，不但没有被抽象构想的真理这种东西可求，即连被视为自我实质而加以执着的那个东西，亦不可得；他要从自我牺牲的生活之中完成的事，是引导一切众生走向究竟的解脱，达到世间所无的极乐境界，使得智慧之光照递整个宇宙，眼见诸佛受到一切众生的赞叹和礼敬。这便是构成普贤这位菩萨的修行生活的主要内容。

（五）我说“大乘理想或菩萨理想与小乘理想或罗汉理想成一对比而前者重视实际且与吾人的俗世日常生活具有直接的关系”这句话，也许有人会表示怀疑，看吧，法界是一种多么微妙的世界，所有一切显然不可能发生的事迹皆在发生着，就像它们是担水和搬柴一类的极平常的事儿似的。作为“华严”世界的法界，确然是一个超越的世界，与这些冷酷的人生事实没有任何关连。但是，反对者应该晓得，我们依据《华严经》看世界所取的观点，并不是埋头于个化泥沼之中的某种心灵所取的立场。大乘要我们先把因我们执着地将相对世界看作究极实相而起的种种障碍扫除干净，以便如实地看清人生和人世的真相。帷幕一旦揭起后，障碍也就消除了，万物的如如自性也就显示出来了；而大乘准备面对所谓的人生实际问题并依照如实的真理予以解决，就在此时。矛盾既已根深蒂固地植入生命之中，除非从一个较它本身为高的观点加以观察，否则的话，怎么也无法将它拔除。这个工作一旦完成之后，华严世界也就不再是一个神秘世界了——也就不再是一个没有形体的境域了，何以故？因为此时它已与这个人间世界叠合起来了；不，因为它已变成“汝即是渠”（Thou art it）而使两者融合无间了。法界即是人间界，而它的居民，亦即所有的菩萨，包括诸佛在内，就是我们自己，因此，他们的任务就是我们的工作。这些工作看来充满神秘，简直就是奇迹——假如吾人从这个尘世的一端观看它们，想象另一端真有某种东西的话；但是，由吾人想象筑成的隔墙一旦拆除之后，普贤菩萨伸出救度众生的臂膀，就是我们如今在餐桌上递盐给朋友的手臂，而弥勒菩萨为善财童子打开毗卢遮那楼阁，也就是我们将来访的朋友接进客厅欢晤了。既然不再端坐实相的峰岭、不再处身于绝对合一的静定之中，我们所面对的一切，自然就是一个混乱的世界了；但我们眼见耳闻的一切，毋宁是菩萨和诸佛，他们的额上淌着晶莹的汗珠，为了在愤怒中激烈反对种种形式的不义——简而言之一句话，为了不息反抗以罪恶之名行使的一切而丧身失命的孩子的母亲流着悲悯的眼泪。这又使我们想到了庞蕴居士的名句：

神通并妙用；

担水及搬柴！

临济义玄禅师谈到文殊、普贤，以及观音三位大士时所做的开示，亦可视为与此有关的一遍讲词，因为他说：

有一般学人，向五台山[[3]](#_3_66)里求文殊，早错了也！五台山无文殊！你欲识文殊么？只你目前用处，始终不异，处处不疑，此是个活文殊。你一念心无差别光，处处总是真普贤。你一念心自能解缚、随处解脱，此是观音三昧法。互为主伴，出则一时出。一即三，三即一。如是解得，始好看教（读经）。

后来有位禅师，在谈到临济“五台山无文殊”这个看法时，作了如下偈子，表示他的观点：

何处青山不道场？何须策杖礼清凉？

云中纵见金毛现，正眼观时非吉祥！

此中“清凉”，为“清凉山”之略称，是五台山的别名；“金毛”，为金毛狮子之略称，传说为文殊菩萨所乘的灵兽；“吉祥”，在此似为“双关”语，既指文殊菩萨（经称“吉祥童子”，敬称“圣妙吉祥”，为梵语文殊的意译），亦含字面所指之意——译者添注。

## 三、相入相即的教义

贯串整个《华严经》经文的那种神秘感，被认为是其诸多显著特色之一。现在我要探测此点并指陈它的出处究在哪里——亦即指出可以称为它的根本精神见地究系什么。因为，《华严经》对于这个世界和心灵有其本身的直观或直觉，许许多多的奇迹，许许多多的神秘或不可思议之处，皆以一种微妙无比的方式接二连三地呈现——所有这些，对于许多人而言，也许显得太虚幻了，超于一般常识的限度太远了。但是，我们一旦抓住了经中所说菩萨经历的精神体验的中心事实之后，此处描述的其他各种场景，就显得十分自然而不再有不合理的情况存在其间了。因此，我们所要做的主要工作，便是掌握它的根本见地——假如我们想要了解《华严经》的话。

《华严经》的根本见地名为相即相入或互相交参（Interpenetration）。从哲学上来说，这是一种略似黑格尔的具体普遍概念（the Hegelian conception of conerete-universals）的思想。每一个个体的实在，除了作为它的本身之外，不但个个反映某种普遍的东西，同时又因各有个别的个体而成为它自己。一种完全的关系不但存在于各个个体之间，而且亦存在于各个个体与普遍之间，存在于特殊的对象与共同的理念之间。此种完全的相互关系之网，已在大乘学者的手里得到了相即相入或相互交参的专门名称。

当唐代的则天武后对这种交参的意义感到难以理解时，当时的华严宗祖师法藏，便以如下办法做了一次举示：他先点燃一支蜡烛，而后在周围十方悬以明镜。于是，中央的烛光便反映在每一面镜子的里面，而每一面镜子里面所映的烛光又反映在其他每一面镜子的里面，如此，便形成了一种完美的烛光交互作用——亦即具体普遍的相即即入。据说，这个办法使武后体悟了相互交参的意义。若要了解《华严经》所说的此种教义，非有这种哲学说明不可。下面所摘《华严经》经文，当可帮助我们一窥它的内在直观。

此经描述佛陀进入名为狮子频申（Simharijrimbhita）的三昧境界而逝多林发生变相的情形之后，接着说道：

何以故？如来善根不思议故；如来白法不思议故；如来威力不思议故；如来能以一身自在变化，遍一切世界不思议故；如来能以神力令一切佛及佛国庄严皆入其身不思议故；如来能于一微尘内普现一切法界影像不思议故；如来能于一毛孔中示现过去一切诸佛不思议故；如来随放一一光明悉能逼照一切世界不思议故；如来能于一毛孔中出现一切佛刹微尘数变化云充满一切诸佛国土不思议故——如于此逝多林于孤独园见佛国土清净庄严，十方一切尽法界虚空一切法界，亦复如是……

当所有一切菩萨伴同无量无数眷属从十方世界前来，并开始绕佛而坐之时，《华严经》便开始向它的读者叙述这些多半带着光明云在此聚会的菩萨究竟是谁，并将他们的特点作了如下的说明：

如是十方一切菩萨，并其眷属，皆从普贤菩萨行愿中生；以净智眼见三世界；普闻如来所转法轮、修多罗海；已得至于一切菩萨自在彼岸，于念念中现大神变；亲近一切诸神如来；一身充满一切世界，一切如来众会道场；于一尘中普现一切世间境界；软化、成就一切众生，未曾失时；一毛孔中出现一切如来说法音声……

所有这一切陈述，看来实在虚幻、太富象征意味了，以至得不到所谓理性心灵的认真考量。从主张以客观证据和感官尺度为衡量真理之唯一标准的现实主义或唯理主义观点看来，《华严经》做得可谓颇为差劲。但是，我们必须记住，除此之外，尚有另一种看待事物的观念，尤其是在精神或灵的事物方面，对于吾人内在经验所做的唯理主义解释，不予理会。人类的肉体，一般而言，或从感官的观点来看，只是占据一个可以量度的空间，而它的相续生命，也只是占据一段可以量度的时间而已。与这个人体相对的，是整个广大的宇宙，包括地上的山岳和湖海，以及空中的一切星球。我们怎能使这副人体摄取完全的客观性？我们怎能使一个卑不足道的“毛孔”（romakupa）变成一座神圣的舞台，以使过去、现在、未来三世一切如来得以聚众讨论精神或灵的课题？显而易见，这不是一种绝不可能的事情，也是一种荒诞透顶的想像。但一个奇怪的事实却是：心门一旦打开，一盏光源不明的明灯便会照亮意识的暗房，使得所有一切的时间和空间限制悉解融而去，于是我们作大狮子吼（simhanada）云：“我会在亚伯拉罕之前”（原文为“Before Abraham was I am”，有译：“未有亚伯拉罕就有我了”，语似较佳，但与原意不符，忽略了“be”的第一人称现在时态的“am”，也就忽视了即今当下通贯过去、现在，乃至未来三时的完整意念——译者附赘），或在人天大众之前宣称：“天上天下，唯我独尊！”《华严经》始终总是从这个高超的着眼点写出。假如说科学观察客观的世界而哲学解决逻辑的纠葛的话，佛教则潜入旧有的源头并以最最迳捷的方式将它在医部所见的一切报告我们。

当我们谈到华严的哲学基础或黑格尔的具体普遍观念时——这是我们有时要做的工作，读者也许以为佛教是一种哲学系统，而它的经典便努力以其特有的方法为其做解说的工作。假如我们已使读者对经典采取大乘态度的话，我们就得将在这方面已说过的一切收回，重新开始我们的研经工作。且不论禅受了门外评者怎样的误会或错解，它的主要功用在于将吾人作哲理解释的途中所累积的垃圾扫出意识或心灵之外。禅之所以能够使它的中心思想不受污染，就在它的弃绝障道或阻碍精神发展的文字。这也就是说，在体会实相或真理方面，它一直坚定地推举体验和直观的价值，且做得非常成功。禅的善巧固然不同于《华严经》的方便，但两者在精神上并无二致，故而可以相辅相成，彼此补足——当我们努力以深入的方式研究佛教在远东发展的情形时。经典与禅既非互不相容，亦无互相矛盾或抵触之处。经典透过编集人的心理和圣传所表现的内容，禅则依其本身的方式——由祖师们的知识程度与心理上和种族上的差异所节制的做法——加以处理。试读下面所引的一篇禅门讲录，而后与《华严经》做一个比较的研究：

有个汉，自从旷大劫，无住亦无依；上无片瓦盖头，下无寸土立足。且道：十二时中，在什么处安身立命？若由知得——朝到西天，暮归东土！[[4]](#_4_66)

## 四、菩萨与声闻

对于《华严经》中的活动气氛既然有了一个大概的认识，现在且让我们看看其听众的成分如何——这也就是说，菩萨不同于声闻的特点究有哪些，换句话说，此处要注意的问题是大乘佛教的特异之处。我们一旦知道菩萨在经中得到怎样的描述之后，也就知道菩萨与声闻有何不同以及经中所述、对小乘思想而说的大乘思想究系什么了。经中开头第一章就针对声闻而强调菩萨，并说明前者何以不能像后者一样参与壮阔的精神或灵性生命开发工作的原因。

为数五百的菩萨到逝多林参加在佛陀督察之下举行的大会。数字相同的声闻亦在听众之中。声闻众中提及名字的有舍利弗、大目犍连、摩诃迦叶、离婆多、须菩提、阿雀楼驮、难陀、却宾那、迦旃延、富楼那等人，而在五百菩萨众中，则以普贤和文殊为其上首。据说，“此诸菩萨成就普贤行愿”，而得如下的能力：

（1）境界无碍，普遍一切诸佛刹故；

（2）现身无量，亲近一切诸如来故；

（3）净眼无障，是一切佛神变事故；

（4）至处无限，一切如来成等正觉所恒普诣故；

（5）光明无际，以智慧光普照一切实法海故；

（6）说法无尽，清净辩才无边际劫无穷尽故；

（7）等虚空界智慧，所行悉清净故；

（8）无所依止，随众生心现色身故；

（9）除灭痴翳，了众生界无众生故；

（10）等虚空智，以大光网照法界故。

在另一个地方，经中述及前来逝多林共同举证佛之神力的菩萨时说道：

如是十方一切菩萨……知一切众生悉皆如幻；知一切佛悉皆如影；知一切诸趣受生悉皆如梦；知一切业报如镜中像；知一切诸有生起如热时焰；知一切世界皆如变化；成就如来十力无畏，勇猛自在，能师子吼；深入无尽辩才大海；得一切众生言辞诸法智；于虚空法界所行无碍；知有一切，无有障碍；一切菩萨神通境界悉皆清净；勇猛精进，摧伏魔军；恒以智慧了达三世；知一切法犹如虚空，无有违诤，亦无取著；虽动精进，而知一切智终无所来；虽观境界，而知一切有悉不可得；以方便智入一切法界；以平等智入一切国土；以自在力令一切世界展转相入；于一切世界处处受生；见一切世界种种形相；于微细境现广大刹，于广大境现微细刹；于一佛所一念之顷得一切佛威神所加，普见十方，无所迷惑，于刹那顷悉能往诣。

与此五百菩萨相对的五百声闻，他们的资质怎样呢？经云：

悉觉真谛，皆证实际；深入法性，永出有海；依佛功德，离结使缚；住无碍处；其心寂静，犹如虚空；于诸佛所，永断疑惑；于佛智海，深信趣入。

我们只要将声闻与菩萨的特质做一个比较的研究——就像我们此前所做的一样——我们当会立即看出，前者的冷漠、超然，以及玄理的思维，与后者的精神作用和奇迹作用，是一个多么鲜明的对比。菩萨总是不息地忙着服务他人，时而使自己的化身过满整个宇宙，时而出现在另一种人生道上，时而摧毁邪恶的魔军，时而恭敬，供养过去、现在，以及未来三世一切诸佛。而他在这些活动中完全自在，无论到什么地方，都是从容不迫，对他身为救世者的工作，没有任何障碍。与此相反，声闻则是一种知识分子的隐者，他的见解完全是玄理的东西，其间没有宗教的热忱；他满足于他已获得的东西，无意让他人分享他那精神上的，或者，毋宁说是玄学上的体悟。对他而言，这整个不可思议的世界，可说是一本封闭的天书，而这个不可思议的世界却是一切菩萨之所属及其求得生存理由的地方。声闻的知识不论多么透彻、多么卓著，但仍有这样一个世界，不是他的这种知识所可得而了解。

运用《华严经》的术语来说，这个世界就是我们发现“如来神力（vikurvita）、如来严好（vyūha），如来勇健（vnisabha）、如来游戏（vikriḍita）、如来神变（pratinarya）、如来尊胜（adhipateyata）、如来妙行（caritarikurvita）、如来威德（prabhāra）、如来住持（adhis thāna），以及如来刹净（ksetrapariśiuddhi）”的所在。同时，这个世界也是“菩萨境界、菩萨大会、菩萨普入、菩萨普至、菩萨普诣、菩萨神变、菩萨游戏、菩萨眷属、菩萨方所，菩萨庄严师子之座，菩萨宫殿、菩萨住处、菩萨所入三昧自在、菩萨观察、菩萨频申、菩萨勇猛、菩萨供养、菩萨受记、菩萨成熟、菩萨勇健、菩萨清净法身、菩萨智身圆满，菩萨显身示现、菩萨色身成就、菩萨诸相具足清净、菩萨常光众色庄严、菩萨放大光之网、菩萨起变化之云、菩萨身遍满十方、菩萨诸行圆满”之处。

## 五、相异的因缘

使得菩萨与声闻发生如此差异的因缘究系什么呢？

对于此种显著的差异，《华严经》没有忘记指出其发生的原因；在逝多林举行的菩萨会上，发生了种种奇妙的显示和神变，但与会的声闻众完全视而不见，何以故？《华严经》举出了如下的原因：

以善根不同故（1）；本不修习见佛自在善根故（2）；本不赞说十方世界一切佛刹清净功德故（3）；本不称叹诸佛世尊种种神变故（4）；本不于生死流转之中发阿耨多罗三藐三菩提心故（5）；本不令他住菩提心故（6）；本不能令如来种性不断绝故（7）；本不摄受诸众生故（8）；本不劝他修习菩萨波众蜜故（9）；本在生死流转之时，不劝众生求于最大智限故（10）。（并且）本不修习一切智诸善根故（11）；本不成就如来出世诸善根故（12）；本不得严净佛刹神通智故（13）（14）；本不得菩萨眼所知境故（14）；本不求超出世间不共菩萨诸善根故（15）；本不发一切菩萨诸大愿故（16）；本不从如来加被之所生故（17）；本不知诸法如幻，菩萨如梦故（18）；本不得诸大菩萨广大欢喜故（19）；（总而言之）不知如是不与一切二乘所共普贤菩萨智跟境界故（20）。

如此，《华严经》结论说：

……诸大声闻（如舍利弗等），无如是善根故，无如是智眼故，无如是三昧故，无如是解脱故，无如是神通故，无如是威德故，无如是势力故，无如是自在故，无如是住处故，无如是境界故——是故，于此不能知，不能见，不能入，不能证，不能住，不能解，不能观察，不能忍受，不能趣向，不能游履，又亦不能广为他人解说、称扬示现、引导劝进，令其趣向，令其修习，令其安住，令其证入。

何以故？诸大弟子依声闻乘而出离故，成就声闻道，满足声闻行，安住声闻果；于无有谛得决定智；常住实际，究竟寂静；远离大悲，舍于众生；住于自事，于彼智慧不能积集，不能修行，不能安住，不能愿求，不能成就，不能清净；不能趣入，不能通达，不能知见，不能证得——是故，虽在逝多林中对于如来，不见如是广大神变。

总而言之：此等声闻尚在深厚的业障覆盖之下，不能发起菩萨救世的大愿，而其所见不明不透，不足以看清生命的奥秘，因为经中所说的净智眼尚未睁开，但菩萨却只需颜上一眼即可澈见精神境界之中所有一切的奇迹和不可思议之处。两相比较，声闻的哲理见地是何等的浅陋！

## 六、譬喻

《华严经》又为我们做了几个譬喻，更为鲜明地叙述声闻道的修行者仍未走出的境地，且让我引述一两个例子：

佛子，如恒河岸，有百千亿无量饿鬼（preta），裸形饥渴，举个燋然；乌鹫豺狼，竞来搏撮；为渴所逼，欲求水饮；虽住河边而不见河；没有见者，见其枯竭。何以故？深厚业障所覆故——彼大声闻，亦复如是，虽复住在逝多林中，不见如来广大神力；舍一切智，无明翳膜覆其限故，不曾种植萨波若地（sarvajmata）诸善根故。

譬如有人，于大会中昏睡安寝，忽然梦见须弥山顶，帚释所住善见大城；宫殿园林，种种严好；天子天女，有千万亿，普散天花，遍满其地；种种衣树，出妙衣服；种种华树，开敷妙华；诸音乐树，奏天音乐；天诸采女，歌咏美音；无量诸天，于中戏乐。其人自见着天衣服，普于其处，住、止、周旋。其大会中一切诸人，虽同一处，不知不见。何以故？梦中所见，非彼大众所能见故。一切菩萨、世界诸天，亦复如是：以久积善根力故、发一切广大愿故，学习一切佛功德故，修习菩萨庄严道故，圆满一切智智法故，满足普贤诸行愿故，趣入一切菩萨智地故，游戏一切菩萨所住诸三昧故，已能观察一切菩萨智慧境界无障碍故，是故悉见如来世尊不可思议自在神变——一切声闻诸大弟子皆不能见，皆不能知，以无菩萨清净眼故。

复举一喻：

譬如雪山，具众药草，良医诣彼，悉能分别。其诸捕猎、放牧之人，恒住彼山，不见其药。此亦如是，以诸菩萨入智境界，具自在力，能见如是广大神变。诸大弟子，唯求自利，不欲利他；唯求自安，不欲安他，虽在林中，不知不觉。

譬如地中，有诸宝藏，种种珍异，悉皆充满。有一大夫，聪慧明达，善能分别一切伏藏；其人复有大福德力，能随所欲，自在而取，奉养父母，赈恤亲属，老病、穷乏，靡个均赡。其无智慧、无福德人，虽亦至于宝藏之处，不知不见，不得其益。此亦如是，诸大菩萨，有净智眼，能人如来不可思议甚深境界，能见佛神力，能入诸法门，能游三昧海，能供养诸佛，能以正法开悟众生，能以四摄摄受众生——诸大声闻不能得见如来神力，亦不能见诸菩萨……诸大弟子虽在林中亲近世尊，不见如来自在神力，亦不见菩萨大会，何以故？无有菩萨无碍净限，不能次第悟入法界，见于如来自在力故。

……何以故？如来境界甚深广大，难见难知，难测难量，超诸世间，不可思议，无能坏者——非是一切二乘境界。是故如来自在神力，菩萨众会，及逝多林，普遍一切清净世界，如是等等，诸大声闻，悉不知见，非其器故。

## 七、《华严经》的大乘本质

从上面所引各节经文及其描述的内容看来，我想我已将《华严经》的大概背景描出一个相当清晰的轮廓了，由此，我们不但可以得知下列各种意念，亦即此经的真正内含——至少是它的开卷第一品的大概内容——同时还可进一步窥见大乘佛教的要义。

（一）这里面有一个虽不属于这个世界，但与这个世界亦不相离的世界。

（二）我们通常生活的这个世界，以充满种种拘限为特性。其中每一个个别的实体悉皆互相对立，而这便是它的自性（svabhāva），但在名为“法界”的华严世界里面，所有的个体悉皆包容在一个广大的总体之中，而这个总体则由每一个个体参与其间。不仅如此，每一个个体亦在它自己里面含容其他所有这样的个别存在。因此之故，法界里面有一种所谓的相即相入的关系。

（三）此等不可思议的超自然现象，在这个由黑暗与冷酷当道的世界中，便无法形成，何以故？无法彼此相入故。在这种情况之下，如果有透入情形发生的话，那就是一切个体悉皆大崩溃了，也就是混沌一团了。

（四）因此，法界是一种没有任何阴影的光明世界，而光明的主要特性便是可以相即相入而不相碍相妨或互相毁灭。一种光可在它的本身之中以个别以及整体的方式，同时反映其他所有一切的光。

（五）这既不是由冷酷的逻辑推理求得的哲理解说，也不是想像的象征表示——这是一种真正精神体验的世界。

（六）精神或灵的体验，好似感官的经验。这是一种直接的体验，它将体验到的一切直接告诉我们，既不借助推论的手段，更不诉诸象征的办法。我们应以此种方式体会《华严经》——也就是说，将它视为一种记录吾人实际精神生活的文书加以阅读。

（七）此种精神境界属于菩萨，非声闻所可得而明了，后者静静地住在一种知识直觉和一味不变的世界之中，高踞于一、多不息互相交参的世界之上。菩萨有一颗慈爱的大悲心，而他所过的生活，则是一种为了众生世界而牺牲奉献的生活。

（八）一个由生灵组成的社会，只有透过大悲（mahākurunā）、大慈（mahāmairri）、净戒（śila）、大显（praṇidhāna）、神通（abhijṇā）、无作（anabhisaṁskāra）、不执（anāyūha）、般若智（prajñpāya）所生的方便，以及化身（birmāṇa）等方式，始可接近[[5]](#_5_62)。

（九）由于声闻乘中缺乏此等德性，因此，它的信徒也就不容加入这个由诸佛和菩萨组成的大会了。虽然他们身在其中，亦无能力领会此等法会所进行的一切。大乘并不只是主张性空而已，还有一种伟大的社会精神在背后活动着哩。

（十）最后，我们必须知道的是，在逝多林发生的所有这一切现象背后，以及在围绕佛陀四周的那些应化菩萨的背后，有一种加被或加持之力（adhistāṇa）存在。这种力量来自佛陀本身。他是一个伟大的中心和光明的源头。他是太阳，其光可以照见宇宙的每一个角落而不留任何余影。因此，《华严经》中的佛陀为“摩诃毗卢遮那佛”（Mahāvairochana-Budda），意为“大光明佛”，可译作“大日如来”。

## 八、经中所说的佛陀与禅匠所见的佛陀

现在到了本文的结语部分，且让我引用一位菩萨[[6]](#_6_62)在赞叹佛德时所说的那首偈子，好让我们看看他在经中与其信众的一般关系究竟如何：

1.释迦无上尊，且一切功德；

见者心清净，回向大智慧。

2.如来大慈悲，出现于世界；

普为诸群生，转无上法轮。

3.如来无数劫，动苦为众生。

云何诸世间，能报大师恩？

4.宁于无量劫，受诸恶道苦，

绝不舍如来，而求于出离。

5.宁代诸众生，备受一切苦，

终不舍于佛，而求得安乐。

6.宁在诸恶趣，恒得闻佛名，

不愿生善道，暂时不闻佛。

7.宁生诸地狱，一一无数劫，

终不远离佛，而求出恶趣。

8.何故愿久住，一切诸恶道？

以得见如来，增长智慧故。

9.若得见于佛，除灭一切苦；

能入诸如来，大智之境界。

10.若得见于佛，舍离一切障；

长养无尽福，成就菩提道。

11.如来能永断，一切众生疑；

随其心所乐，普皆令满足。

上面所举引文，目的在于阐示来自世界十方每一个部分的菩萨对于佛陀所持的一般态度。为了举示此种佛陀观在禅中起了怎样的变化，我要引用禅匠们对于“如何是佛”这个问题所做的一些答语，作为说明。下面，我们将不难看出：佛陀到了禅中，就不再是一个身带天神之光的超自然造物了；他成了一个跟我们没有两样的老绅士；他在我们当中走来走去，跟我们谈这谈那，可以说是一位和蔼可亲的常人。无论他放什么光，都得由我们去发现，因为，那已不是肉眼可见的了。中国人的想象可没有那样高明、那样光灿、那样令人眼花缭乱。本文第一部分所述的那些光辉景象，至此皆已收敛起来了，因此，我们也就重新立足于这个灰色的大地之上了。就佛陀本人及其超自然的作用和不可思议的环境而言，从表面看来，禅与华严经之间似有一条严重的裂缝。但当我们一经深入此事的实质之后，即可看出，它的里面却有不少“相即相入”或“互相交参”的地方，只有以华严的眼光去看始可明白。

……

僧问百丈怀海禅师（720～814）：“如何是佛？”

师云：“我是阿谁？”

僧云：“某甲。”

师云：“汝识某甲否？”

僧云：“分明个。”

师乃举起拂子云：“汝还见么？”

僧云：“见。”

师乃不语。[[7]](#_7_62)

这里的问题是：这僧的问题得到解答了没有？他见到佛了没有？

芙蓉灵训禅师，初参归宗，问：“如何是佛？”

宗曰：“我向汝道，汝还信否？”

师曰：“和尚发言，何敢不信？”

宗曰：“即汝便是！”

师曰：“如何保任？”

宗曰：“一翳在眼，空华乱坠！”[[8]](#_8_60)

对于这个问答，后来的法眼大师评云：“归宗若无后语，有什么‘归宗’也？”

僧问大龙洪禅师：“如何是佛？”

师云：“即汝便是。”

僧云：“如何领会？”

师云：“更嫌钵盂无柄那？”[[9]](#_9_58)

有借惠超问法眼禅师：“如何是佛？”

师云：“汝是惠超！”

其僧于是悟入。[[10]](#_10_58)

对于这个公案，后来的禅师颂云：

问佛从头理不亏，莫同巧妙骋锋机。

真金若不炉中毁，争得将金唤作泥？

——汾阳沼禅师

江国春风吹下起，鹧鸪啼在深花里。

三级浪高鱼化龙，痴人犹戽夜塘水！

——雪窦显禅师

通官买卖不相饶，问佛言云是惠超。

嗟见衲僧生异解，认他虹桥作仙桥！

——天衣怀禅师

才到元正便是年，暖风无处不陶然。

途中多少寻春客，误听黄莺作杜鹃！

——佛惠泉禅师

问佛分明答惠超，半斤八两不相饶。

丛林万古为殃祸，恶语伤人恨不消！

——真歇了禅师

下面所引马祖的答语较为抽象，亦较为富于哲理的意味：

大悔法常禅师，初参马祖，问：“如何是佛？”

马祖答云：“即心是佛。”

师即大悟，便入山隐居。

马祖闻师住山，乃令一僧往问云：“和尚见马师，见个什么，便住此山？”

师云：“马师向我道：‘即心是佛。’我便向这里住。”

僧云：“马师近日佛法又别。”

师云：“作么生别？”

僧云：“近日又道：‘非心非佛’”。

师云：“这老汉惑乱人未有了日。任汝非心非佛，我只管即心即佛！”

其僧回，举似马祖，祖云：“梅子熟也！”[[11]](#_11_56)

僧问云居义能禅师：“如何是佛？”

师云：“即心是佛。”

僧云：“学人不会，乞师方便。”

师云：“方便呼为佛，回光返照看：身心是何物？”

禅师经常劝告弟子的忠言是：“莫执文字”。文字（包括语言）有个专门术语，叫做“方便”（upaya），亦即助人体会禅理的工具。

僧问真净文禅师：“如何是佛？”

师呵呵大笑。

僧曰：“何哂之有？”

师曰：“笑你随语生解。”

僧曰：“偶然失礼。”

师喝曰：“不得礼拜！”

僧便归众。

师复笑曰：“随语生解！”

这就是僧问“如何是佛”而禅师们往往答以“口是祸门”的道理。

我如果这样引录下去，不知何时才能结束，因此，下场只举数例，借以表明禅师们在答复“如何是佛”的问题当中指出了多少方面。所有的答语皆不必指是佛的一个方面；因为，这些答语多少总得受到发问情况的约制。

洞山守初答云：“麻三斤。”

云门文偃答云：“干屎橛。”

汾州无业答云：“莫妄想！”

首山省念答云：“新妇骑驴阿家牵。”

芭蕉义的答语是：“山青水绿。”

归宗道诠（928～985）的答语是：“待得雪消后，自然春到来。”

保福殊的答语是：“描不成，画不就。”

澄慧端的答语是：“泥捏全装。”

道吾能的答语是：“毁着下瞋。”

五祖演的答语是：“露胸跣足。”

僧问赵州从谂禅师：“如何是佛？”

师云：“殿里底。”

僧云：“殿里底是泥龛塑像。”

师云：“是。”

僧云：“如何是佛？”

师云：“殿里底。”

又有僧问：“如何是目前佛？”

师云：“殿里底。”

僧云：“这个是柏貌佛。如何是佛？”

师云：“即心是。”

僧云：“即心犹是限量。如何是佛？”

师云：“无心是。”

僧云：“有心，无心，还许学人拣也无？”

师云：“有心，无心，总被你拣了也，更教老僧道什么即得？”

例子已经举得够多了，因为，这已使我们足以看出禅师们在依照自己的见地与当时的情况答复这个问题之时的心境了。我们不妨说，中国人的实践精神已使佛陀重返人间，以使他赤足袒胸、灰头土面地在我们之间活动了。比之在逝多林受到十方菩萨恭敬礼拜的那个崇高伟大的形象来，首山省念那位手牵老驴的婆婆佛，或智门光祚那位肌肉发达的赤足大仙[[12]](#_12_56)，愿得多么滑稽可笑！然而，我们却可从这幅景象之中看出：《华严经》的真正精神已经实实在在地适应远东的水土了。

注解：

[[1]](#_1_75) 指the Gaṇḍavvūha或Avataṁsaka，中文泛称《华严经》，代表大乘思想的一大宗派，据传，此经系佛陀开悟后在甚深禅定之中所说。但在这部经中，佛陀除了对文殊或普贤等等大菩萨所做的陈述以“善哉！善哉！”（sādhu！sādhu！）表示印可或视情况需要而从身体某一部放射不可思议的超自然光线之外，他本人并未以任何题目作过讲述。梵文的Gaṇḍ avvūha专门叙述善财（Sudhana）童子在文殊菩萨指导之下出发行脚的经过。这位志求无上正觉的青年行者到处寻师问道，一共参访了五十多位善知识（或大导师），目的在于体悟菩萨所行的菩萨道或其修行生活。此经（指《四十华严》或《入法界品》）约占《华严经》（指《六十华严》或《八十华严》）的四分之一有余，其本身亦颇完全，故可证明有其独主的出处。详见上文最后一节。

[[2]](#_2_69) 此系大乘佛教的一个重要观念，详释见拙著《楞伽经研究》（Studies in the Lankavatāra sūtra）一书第二〇二页。

[[3]](#_3_65) 中国的五台山是文殊菩萨的道场，而峨眉山则是普贤菩萨的道场，普陀山则是观音菩萨的道场（又九华山是地藏菩萨的道场——译者添足）。

[[4]](#_4_65) 语出夹山灵泉院的晓纯禅师（大概是十一世纪时的人），详见《续传灯录》卷第二十。

[[5]](#_5_61) 此节引自弥勒菩萨对善财童子所做的开示。详见滚筒油印梵文本第一四一四至一四一五页。

[[6]](#_6_61) 这位菩萨名叫Dharmadhātu-tala-bheda-jñāna-abhijñā-rāja（中文为“法界差别愿智神通王”——译者），从这个世界上方前来参加逝多林大会。详见滚筒油印本第八十六页。（经将下引偈文的英译与中文译文对照研究后，发现两者大体相同；故照录中文译语而不另译——虽第一偈示末后一语的英译为the Mahāyāna，意为“大乘”，而中译“大慈慧”——译者）。

[[7]](#_7_61) 详见《传灯录》卷第六。

[[8]](#_8_59) 语见《传灯录》卷第十。

[[9]](#_9_57) 语见《传灯录》卷第二十三。

[[10]](#_10_57) 详见《禅林类聚》卷第二。

[[11]](#_11_55) 详见《传灯录》卷第七。

[[12]](#_12_55) 智门光祈回答“如何是佛”的问题时说道：“踏破草鞋赤脚走。”又答“如何是佛向上事”的问题时说道：“拄杖头上挑日月。”对于这个问答，南室静禅评唱云：“问又问得好，答亦答得奇。今日或有人问：‘“踏破草鞋赤脚走”，意旨如何？’只向道：‘碧潭深处清秋月。’‘“拄杖头上挑日月”又作么生？’‘紫罗帐里撒真珠。’然虽如是，此犹是赞叹之语。却‘如何是佛？’‘池荫萏莲，两株清瘦栢。’‘如何是佛向上事？’‘长向僧家庭，何劳问高格？’又颂云：‘踏破草鞋赤脚走，胸中愤气冲牛斗。须弥顶上击金钟，百战场中狮子吼！’”

# 第三篇 菩萨的住处



当我们说，菩萨的住处实无住处，菩萨住于无住之处，菩萨犹如云行太空而无依托这类话时，在他们听来，也许毫无意义可言，但这正是大乘佛徒修行的办法。《华严经》中有关“何处是菩萨住处”这类问题，皆以毗卢遮那庄严藏楼阁的形式摆在我们眼前。而禅者处理这个问题时也留下数则案例，由此可见中国人的心灵与印度人很大不同。

## 一、来处与去处

兜率从悦禅师（1044～1091），室中设三语以验学者：一曰：拔草瞻风，只图见性——即今上人性在什么处？二曰：识得自性，方脱生死——眼光落地时作么生？三曰：脱得生死，便知去处——四大分离向什么处去？[[1]](#_1_78)

“我是什么”“我在哪里”“我从何处来”“我向何处去”所有这些问题，只是一个问题，说法不同而已。我们只要明白其中一个，其余的即可迎刃而解。“我是什么”追询的是实际的自性（svabhāva），亦即主观、客观一切万法的根本。我们一旦明白了这个问题，便会知道我们究在哪里了，这也就是说，我们便会知道吾人与以空间扩展和以时间相续的环境之间处于什么样的关系了。这个问题一旦明确了，生死的问题也就不再烦恼我们了。为什么？因为生与死是彼此相关的两个名词，是故，只有如此去看，才能成立。实际说来，“什么”“何处”“如何”“何处去”“何处来”——所有这些疑问词，只有用于人在世间的相对生活上，才有意义。但是，我们一旦抛开了此种在时间、空间，以及因果关系控制之下的生活，我们也就由于与这些问题毫不相关而将它们抛开了。因为，我们一旦彻悟了实相的自性，也就可以从另一个完全不同的方面——亦即从一个无需此种属于相对世界疑问的方面——揭示生命的本身了。因此之故，我们可以看出，兜率的这个“三问”实际上非常简单，在此不妨化为“一问”：“你的自性在什么处？”（亦即“哪里是你的住处？”）——你的一切作用的出处。而这个出处就是菩萨的住处，而这正是我在这里所要申述（主要用《华严经》的文句）的题目。

从心理学上来说，答复“何处”的答案，所指的是吾人对于一般的客观世界所持的根本心态，因此，在禅门问答中，这个问题所取的形式通常皆是：“甚处来”亦即“你从哪里来”而禅师们亦以这个问题探询来参的学者在哪里求得精神上的庇护之所。我们不妨说，禅门的整个训练就在寻找、探求，或发掘这种处所。因此之故，所谓开悟，也就是一个人摸到了自己的生命根底了——假如真有这种东西的话。“何处”这个问题，在禅门问答中所取的形式是：“甚处来”或“近离甚处”，亦即“你从哪里来”，这是一句颇为寻常的问话，但深明此理的人将会明白，这是一个十分重大的问题。这句问话亦可说成：“甚处去”亦即“你到哪里去”“来自何处”以及“去向何处”——大凡能够适当地答复这些问话的人，可说已经真的开悟了。

住在睦州的陈尊宿[[2]](#_2_72)，常以“甚么处来”或“今夏在什么处”这样的问题探测来参的学者。一僧答云：“待和街有住处即说似和尚！”这位尊宿讽刺地道：“狐非狮于类，灯非日月明！”尊宿问另一位新到的僧人：“什么处来？”其僧瞪目视之。尊宿说道：“驴前马后汉！”

有一僧人答云：“来自江西。”尊宿说道：“蹋破多少草鞋？”

一僧答云：“来自仰山（一位著名禅师的住处）。”

尊宿说道：“你打妄语！”[[3]](#_3_68)

僧问灵树如敏禅师：“和尚生缘什么处？”

师曰：“日出东，日落西。”

大随法真问僧：“什么处去？”

僧曰：“礼普贤去。”

师举拂子云：“文殊、普贤总在里许。”

僧作圆相，抛向后，乃礼拜。

师曰：“侍者，取一贴茶与这僧。”

又一次，师问另一僧云：“什么处去？”

僧云：“西山住庵去。”

师曰：“我向东山头唤汝，汝还来得么？”

僧云：“即不然。”（英译大意云：“那怎么可能？”）

师曰：“汝住庵庵未得。”（此句英译改用第三人称间接叙述法云：“这位禅师告诉他，他还没有准备好住庵。”意思是说，他住庵的条件还没有具备，亦即：他还不够资格住庵。）[[4]](#_4_68)

福州灵训禅师，辞别其师归宗智常[[5]](#_5_64)。

常问：“子什么处？”

师曰：“归岭中去。”

常曰：“子在此多年。装束了却来，为子说一上佛法。”

师结束了上堂。

常曰：“近前来。”

师乃近前。

常曰：“时寒，途中善为！”

临济禅师[[6]](#_6_64)辞别其师黄檗所做的应对，是最著名的答语之一。

檗问：“什么处去？”

师云：“不是河南便归河北。”

由此可见，“何处”这个问题，有时用与老师本人住处相关的语句加以表示，乃是一件非常自然的事情。就此而言，发问的人通常是想知道老师所住寺院特有景象，亦即“境”的禅僧。中文“境”之一字，除了含有英文sights、views、ground、territory、boun day或realn等意之外，通常亦被当作梵文gocara，或visaya的同义词加以运用。visaya含有英文sphere、dominion、district、range、abode等字之义，而gocara则有pasture ground for cattle、field for action、dwelling-place、abode等义。这个术语，一旦得了一种主观的意义（就像佛教文字常用的一样）。所指的意思，便是一个人对于各种刺激所取的一种全面性的心灵或精神态度。不过，严格说来，禅者并不将“境”或“境界”视为一种纯然的心灵态度或倾向，而是将它看作一种更为根本、构成吾人生命基础的东西，这也就是说，将它视为一个人真正生活、行动，及其获得存在理由的一种实际场地。这种场地，本质上决定于吾人精神或灵性真觉的深度和明度。因此，“如何是河山境（例如）”所指的便是“你沩山（例如）对于佛教究极真理的体悟如何”，或者“使你法尔如然地存在世间的主要生命原理究系什么”。故此，既有禅师拿“甚处来”“什么处”或“何处去”等类问题征问来求开示的学僧，亦有禅僧以与住处、境界、寺址等等相关的问题验问自认已经不再需要为了求得最后安息处所而去行脚参访的师家。由此看来，这两类问题实际上并无二致。

僧问沧溪璘禅师[[7]](#_7_64)：“如何是沧溪境？”

师曰：“面前水正东流。”

僧问湖南湘潭明禅师[[8]](#_8_62)：“如何是湘潭境？”

师曰：“山连大岳，水接潇湘。”

金陵泰钦禅师[[9]](#_9_60)，初住洪州幽谷山双林院时，有僧问云：“如何是双林境？”

师曰：“画不成。”

洪州云居山的清铝禅师[[10]](#_10_60)，对于他所住的山境，显然不愿提出任何确定的答语，且看：

僧问：“如何是云居境？”

师曰：“汝唤什么作境？”

又问：“如何是境中人？”

师曰：“适来向汝道什么？”

## 二、大乘经典的“无住”与禅匠

在许多大乘经典中，常常述及“起心动念而不系着于任何东西”（the raising of thought unattached to anything）。此系最著名的经句之一，原出《金刚经》，据说曾使中国禅宗六祖慧能大师的心灵觉醒到某种开悟的境界，故而亦被历代禅师们用以阐示他们的教义。此句的中文译语是“应无所住而生其心”（Ying wu so chu êrh shêng ch’i hsin），梵语的原文读作“Na kuacit pratisthitaṁ cittam utpādayitavyam）[[11]](#_11_58)，意译的大意是：“让你的心念生起而不系着于任何地方”（Let your mind or thought takeits rise without fixing it anywhere）。梵文citta，通常被译为“念”（thought），尤常译作“心”（mind or heart）。中文的“心”字较英文的thought或mind字具有更为广泛的含义，因为，除此之外，它不但指“存有的中心或道理”（the centre or reason of being），而且在中国哲学以及中文日常用语中也是含义丰富的字词之一。以此而言，所谓“应无所住而生其心”，意思就是“完全做自己的主人”（to be perfect master of oneself）。吾人一旦依附于某种东西，就没有了完全的自主；如此一来，一个自我灵魂（ego-soul）或一个名叫上帝的造物主的观念，通常就会将我们抓住了。因此之故，吾人凡所活动，都因依附某种东西而陷于一种仰赖和束缚的境地之中。如果有人问：“你在何处？”我们就得答复：“我被系在一根杆子上面。”如果有人问：“你的住处境界如何？”我们就得答云：“我在一个圆圈之中活动，它的半径等于那根系绳的长度。”这根绳子如不予以割断，我们就无法成为自由行动的人。这根绳子有其可以量度的长度，而它所划的圆圈亦有其可以计算的限域。我们是在他人的悬丝上面跳舞的傀儡。但是，一个周边无限而其中心又无杆子和绳索的圆圈，便是一个很大很大、大至无限的圆周了，而这便是禅师设置其住处的所在。这个范围无限，故而中心亦无定处的圆周或境地，便是菩萨安置其住处的适当基址。

在《八千颂般若经》[[12]](#_12_58)中，我们可以读到如下的语句：“加来心无所住：不住于有限、不住于无限——是故永无所住。”[[13]](#_13_56)所谓“无住之心”（或“无着之心”），从心理学上来说，就是出于无心源头的意识，亦即出于无心的心，因为，依据佛教的学理来说，世间根本没有所谓自我灵魂这种心理的或哲理的实体可得，而一般人却视其为构成个体存在的基础，故而亦视之为一切心理作用的固着点。但是，因为必须将这个固着予以扫除，才能达到成佛的境界，是以，大乘经典，尤其是般若经典，就将它的整个教理重点放在性空的学理上面。因为，唯有运用这种手段，我们才能割离某种固着而一劳永逸地从生死轮回的束缚中解脱出来。

佛教所传的是一种实际的精神锻炼，因此，它所做的任何陈述，莫不皆是经验的直接表现，故而理智的或玄学的解说，都没有插足的余地。生起心念而不固着于任何一点，就像浮云游于太空而无螺旋或钉子固定一样，这样的话听来也许不无怪异。然而，你一旦体会了其中的意味之后，此种无住无着的观念问题也就迎刃而解了。通常，最好的办法是搁开这些原创的表述之诃，让读者在自己的心中体会它们的真意。使它们转化而成现代的术语，尽管往往非常投合读者的心意，但如此获得的理解通常只是抽象思维或理智运作的结果。不用说，如此的心得往往意味着具象的丧失，故而往往是一种得不偿失的“心得”。

在《维摩经》中，我们亦可读到“菩提无所住，是故无得者”；或者“从无住本立一切法”一类的语句；又在《首楞严三昧经》中，亦可读到这样的经文：“如此菩萨，一切佛国皆是住处，而不着住处，不得住处，不见住处。”诸如此类的经句，大乘经典中随处可见。

又在以否定语陈述的《般若经》中，亦有如下的句子：

如来所说法不可得，无障无碍，有如虚空，无迹可寻；超于一切对比，不可反对；超于生死，无法接近。此法唯有随于如来如如之性可以证得。何以故？此如无二无别，超于去来，永恒常住，超于变、离、分别，绝对唯一，非意所测。[[14]](#_14_54)

如来所说的真理既然无法以任何肯定的方式加以界说，故而《般若经》就只有运用一系列的否定语加以遮遣了。唯一肯定的说法是将它指称为“如”“如如”或“如是”（tathatā，state of being so，or suchness，or so-ness）。对于识者而言，此语不但颇能达意，而且亦颇满意，但从逻辑的观点来看，可说毫无所指，空无内容。此是难以避免的事；直观的用语类皆如此，而所有一切属于宗教意识的真理，不论显得多么富于理智，毕竟还是不出这个范围。“我是什么？”“我在何处？”或者“我何去何从？”——所有这些问题，悉皆出于理智，但其答案却根本不合逻辑。若不使用一系列遮遗的否定语，那它简直就不是通常的理解方法所可得而晓知的哑谜了。就此而言，禅语是最糟的语言。请注意下面所引各节，因为它们将是《华严经》所述的菩萨住处这个题目的引言部分的结语。

临济的法嗣三圣，令秀上去问南泉（748～834）的法嗣长沙量岑禅师：“南泉进化向什么处去？”

长沙答云：“石头（700～790）作沙弥时参见六祖（673～713）。”六祖去世时，石头希迁才十三岁，但后来到其师兄青原行思会下习禅而成为一代大师。问题是，提起这件过去大概已有一百年的历史事件，与南泉迁化之后的去处又有什么关系呢？从某一方面来说，这个问题要问的似乎是一件十分严肃的事情，不可那么轻描淡写地打发过去——不可那样打哑谜似地支吾过去。你也许要问：先师的过世，与我的侍者受命去买文具（例如究有什么关系？）

但三圣的信使秀上座却没那么容易打发过去；他显然希望要探测长沙的一切，因此又紧迫道：“不问石头见六祖——南泉迁化向什么处去？”

对此，长沙答云：“教伊寻思去。”（英译大意是：“教人费思量。”）

秀云：“和尚虽有千尺寒松，且无抽条石笋。”

长沙默然。

秀云：“谢和尚答话。”

沙亦默然。

秀回，举似（将经过报告）三圣，圣云：“若实恁么，犹胜临济七步。然虽如此，待我更验看。”

次日，三圣往问云：“承闻和尚昨日答南泉迁化一则语，可谓光前绝后，今古罕闻！”

沙亦默然。

关于此点，有一支日本流行歌，也许可以引用于此：

来了么他？来了么他？

我到河边去接他。

可是河边什么也没！

只有风鸣松树间！

下面所引的一首中国诗，录自《唐诗选》，对于长沙的禅悟程度，也许可有一些揭示：

松下问童子，

言师采药去。

只在此山中，

云深不知处！

当理智对真理无法提出一种准确的分析报告时，我们便运用想象，以想象深入实相的理体。实相显然不肯在理智的面前现身，因为它是一种不可穷诘的东西。此处所说的“不知”（unknowability），非逻辑领域的所能管辖，而是属于另一个有灵视生起的地方。这个不可思议的境域，从理智上来看，总不免有些雾里观花的感觉，但从根本上来说，却也令人颇为满意。理智拼命钻入此种浓密的神秘之雾，或者探寻此种没有定性的微风究在何处，但对这个难解的哑谜仍然不得其门而入。

对于禅匠所提与般若等经编者所想之调节菩萨行为的生活原则，既已做了一番概观，现在，且让我们看看《华严经》中有何说明。禅师会采用生活原则或生命原理这一类的术语；他不是运用日常的生活事件，就是利用身边常见的具体物事。他只要探问学者的来处或去处，就可明白他们的住处究在何处了——这也就是说，他就知道究系什么促使他们去作一系列活动的了。这种训练方法，对于一般人而言，也许会认为太难了，无法体会它的背后究系什么。

无着之教或无住之说，对于不惯于以这种方式表现本身精神境界的人而言，也不容易掌握。要他们让心灵发生作用而不依附任何东西，而不以任何方式使他们本身系着于某个明白可知的中心，听来也许犹如说梦。当我们说，菩萨的住处实无住处，菩萨住于无住之处，菩萨犹如云行太空而无依托这类话时，在他们听来，也许毫无意义可言，但这正是大乘佛徒修行的办法，三段论法（syllogism）的任何陈规在此皆无用武之地。

对于“何处是菩萨住处”这个问题，现在，我们也许可以看看我们可从《华严经》得到一些什么了。这是我们一开始就想采究的课题——尤其是要在与禅对待这个问题所取的办法的对比之下看个清楚。在《华严经》中，有关“何处”或“甚处”这类问题，系以毗卢遮那庄严藏楼阁（vairochana-vyūha-alaṅkāra-garbha）的形式摆在我们眼前。年轻的参访者善财童子，站在它的前面瞻视它，描述它，知道它是弥勒菩萨的住处。这里面的描述并不是一种客观的报告，因为它的基础建立在这位志求菩萨道的初学菩萨所得的回想上——建立在由他过去在长途参访之中所得的一切体验和开示而来的印象上。当此畏卢遮那楼阁被如此描述为弥勒菩萨的住处时，其中所列举的特性不只用于弥勒菩萨本身，同时亦适用于过去、现在，以及未来一切菩萨——包括已得真正灵悟的一切禅师在内。总而言之一句话：这个楼阁乃是效法佛陀的一切精神领袖的住处。此处所说有关菩萨应以何处为其精神住处的一切，实在说来并不是善财童子本身的观念，而是大乘佛教的理想。

## 三、作为菩萨住处的毗卢遮那楼阁[[15]](#_15_50)

此大楼阁，是解空、无相、无愿者之所住处，是于一切法无分别者之所住处，是了法界无差别者之所住处，是知一切众生不可得者之所住处，是知一切法无生者之所住处，

是不着一切世间者之所住处，是不着一切窟宅者之所住处，是不乐一切聚落者之所住处，是不依一切境界之所住处，是离一切想者之所住处，

是知一切法无自性者之所住处，是断一切分别业者之所住处，是离一切想心意识者之所住处，是不入不出一切道者之所住处，

是入一切甚深般若波罗蜜者之所住处，是能以方便住普门法界者之所住处，是息灭一切烦恼火者之所住处，是以增上慧除断一切见、受、慢者之所住处，是出生一切诸禅、解脱、三昧、通明而游戏者之所住处，是观察一切菩萨三昧境界者之所住处，是安住一切如来所者之所住处，

是以一劫入一切劫、以一切劫入一劫，而不坏其相者之所住处，是以一刹入一切刹，以一切刹入一刹，而不坏其相者之所住处，是以一法入一切法、以一切入一法，而不坏其相者之所住处，是以一众生入一切众生、以一切众生入一众生，而不坏其相者之所住处，是以一佛入一切佛，以一切佛入一佛，而不坏其相者之所住处，是于一念中而知一切三世者之所住处，是于一念中往诣一切国佛者之所住处，是于一切众生前悉现其身者之所住处，是以常利益一切世间者之所住处，是能遍至一切处者之所住处，

是虽以生一切世间、为化众生故而恒住于中现身者之所住处，是不着一切刹、为供养诸佛故而游一切刹者之所住处，是不住本处、能普诣一切佛刹而庄严者之所住处，是亲近一切佛、而不起佛想者之所住处，是依止一切善知识、而不超善知识想者之所住处，是住一切魔宫、而不耽着欲境界者之所住处，是入于一切心想而永离一切心想者之所住处，是虽于一切众生中而现其身、然于自、他不生二想者之所住处，是能普入一切世界、而于法界无差别想者之所住处，是愿住未来一切劫、而于诸劫无长短想者之所住处，是不离一毛端处、而普现一切世界者之住处，

是能演说难遭遇法者之所住处，是能知难知法、甚深法、无二法、无相法、无对治法、无所得法、无戏论法者之所住处，是住大慈、大悲者之所住处，是已度一切二乘智、已超一切魔境界，已于世法无所染，已到菩萨所到岸，已住如来所住者之所住处，

是虽离一切诸相、而亦不入声闻正位，虽了一切法无生、而亦不住无生法性者之所住处，是虽观不净而不证离贪法、亦不与贪欲俱、虽修于慈而不证离嗔法、亦不与嗔垢俱、虽观缘起而不证离痴法、亦不与痴惑俱者之所住处，是虽住四禅而不随禅生、虽行四无量、为化众生故而不生色界，虽修四无色定、以大悲故而不住无色界者之所住处，是虽勤修止、观而不证明脱、虽行于舍而不舍化众生事者之所住处，是虽观于空而不起空见，虽行无相而常化着相众生、虽行无愿而不舍菩提行愿者之所住处，

是虽于一切业烦恼中而得自在、为化众生故而现随顺诸业烦恼、虽无生死、为化众生故示受生死、虽已离一切趣、为化众生故示入诸趣者之所住处，是虽行于慈、而于诸罢生无所爱恋、虽行于悲、而于诸众生无所取著、虽行于喜、而观苦众生、心常哀愍、虽行于舍、而不废舍利益他事者之所住处，是虽行九次第定而不厌离欲界受生、虽知一切法无生无灭而不于实际作证、虽入三昧解脱门而不取声闻解脱，虽观四圣谛而不住小乘圣果、虽观甚深缘起而不住究竟寂灭、虽修入圣道而不求永出世间、虽超凡夫地而不堕声闻、辟支佛地、虽观五取蕴而不永灭诸蕴、虽超出四魔[[16]](#_16_48)而不分别诸魔、虽不着六处而不永灭六处、虽安住真如而不堕实际，虽说一切乘而不舍大乘——此大楼阁，是住如是等一切诸功德者之所住处。

## 四、善财童子的楼阁颂

〔尔时善财童子而说颂言：〕

如是大悲情净智，利益世间慈氏尊，

灌顶地中佛长子，入如来境之住处。

一切名闻诸佛子，已入大乘解脱门，

游行法界心无着，此无等者之住处。

施、戒、忍、进、禅、智慧，方便、愿力及神通，

如是大乘诸度法，悉具足者之住处。

智慧广大如虚空，普知三世一切法，

无碍无依无所取，了知有者之住处。

善能解了一切法，无性无生无所依，

如鸟飞空得自在，此大智者之住处。

了知三毒真实性，分别因缘虚妄起，

亦不厌彼而求出，此寂静人之住处。

三解脱门、八圣道，诸蕴界处及缘起，

悉能观察不趣寂，此善巧人之住处。

十方国土及众生，以无碍智咸观察，

了性皆空不分别，此寂灭人之住处。

普行法界悉无碍，而求行性不可得，

如风行空无所行，此无依者之住处。

普见恶道群生类，受诸楚毒无所归，

放大慈光悉除灭，此哀憨者之住处。

见诸众生失正道，譬如生盲践畏途，

引其令入解脱城，此大导师之住处。

见诸众生入魔网，生、老、病、死常逼迫，

令其解脱得慰安，此勇健人之住处。

见诸众生婴惑病，而兴广大悲愍心，

以智慧药悉除灭，此大医王之住处。

见诸群生没有海，沉沦忧迫受众苦，

悉以法船而救之，此善度者之住处。

见诸众生在惑海，能发菩提妙宝心，

悉入其中而济拔，此善渔人之住处。

恒以大愿慈悲眼，普观一切诸众生，

从诸有海而拔出，此金翅王之住处。

譬如日月在虚空，一切世间靡不烛，

智慧光明亦如是，此照世者之住处。

菩萨为化一众生，普尽未来无量劫，

如为一人一切尔，此救世者之住处。

于一国土化众生，尽未来劫无休息，

一一国土咸如是，此坚固意之住处。

十方诸佛所说法，一座普受咸令尽，

尽未来劫恒亦然，此智海人之住处。

遍修一切世界海，普人一切道场海，

供养一切如来海，此修行者之住处。

修行一切妙行海，发起无边大愿海，

如是往于众劫海，此功德者之住处。

一毛端处无量刹，佛、众生、却不可说，

如是明见靡不周，此无碍眼之住处。

一念普摄无边劫，国土、诸佛及众生，

智慧无碍悉正知，此具德人之住处。

十方国土碎为尘，一切大海以毛滴，

菩萨发愿数如是，此无碍者之住处。

成就总持三昧门，大愿、诸禅及解脱，

二皆住无边劫，此真佛子之住处。

无量无边诸佛子，种种说法度众生，

亦说世间众技术，此修行者之住处。

成就神通方便智，修行如幻妙法门，

十方五趣悉现身，此无碍者之住处。

菩萨始从初发心，具足修行一切行，

化身无量遍法界，此神力者之住处。

一念成就菩提道，普作无边智慧海，

世情思虑悉发狂，此难量者之住处。

成就神通无障碍，游行法界靡不周，

其心未尝有所得，此净慧者之住处。

菩萨修行无碍慧，入诸国土无所著，

以无二智普照明，此无我者之住处。

了知诸法无依止，本性寂灭同虚空，

常行如是境界中，此离垢人之住处。

普见群生受诸苦，发大仁慈智慧心，

愿常利益诸世间，此悲憨者之住处。

（《大方广佛华严经疏钞会本》卷第二百十四云：“……以言赞中，五十五偈分二：前三十四偈七言，举‘德’叹‘处’：后二十一偈五言，指‘处’明‘德’。——译者附录）

佛子住于此，普现众生前，

犹如日月轮，遍除生死暗。

佛子住于此，普顺众生心，

爱现无量身，充满十方刹。

佛子住于此，遍游诸世界，

一切如来所，无量无数劫。

佛子住于此，思量诸佛法，

无量无数劫，其心无厌倦。

佛子住于此，念念入三昧，

一一三昧门，阐明诸佛境。

佛子住于此，悉知一切刹，

无量无数劫，众生、佛名号。

佛子住于此，一念摄诸劫，

但随众生心，而无分别想。

佛子住于此，修习诸三昧，

一一心念中，了知三世法。

佛子住于此，结跏身不动，

普现一切刹，一切诸趣中。

佛子住于此，饮诸佛法海，

深入智慧海，具足功德海。

佛子住于此，悉知诸刹数，

世数众生数，佛名数亦然。

佛子住于此，一念悉能了，

一切三世中，国土之成坏。

佛子住于此，普知佛所愿，

菩萨所修行，众生根性欲。

佛子住于此，见一微尘中，

无量刹道场，众生及诸劫。

如一微尘内，一切尘亦然，

种种咸具足，处处皆无碍。

佛子住于此，普观一切法，

众生、刹、及世，无起无所有。

观察众生等，法等、如来等，

刹等、诸愿等，三世悉平等。

佛子住于此，教化诸群生，

供养诸如来，思惟诸法性。

无量千万劫，所修愿、智、行，

广大不可量，称扬莫能尽！

彼诸大勇猛，所行无障碍，

安住于此中，我合掌礼敬！

诸佛之长子，圣德慈氏尊，

我今恭敬礼，愿垂顾念我！

## 五、楼阁的描述

尔时，善财童子恭敬在德弥勒菩萨摩诃萨已，而白之言：“唯显大圣，开楼阁门，令我得入！”

时弥勒菩萨，前诣楼阁，弹指出声，其门即开，令善财入。

善财心喜，入已还闭，见其楼阁，广博无量，同于虚空；阿僧只（无央数）宝以为其地；阿信只宫殿，阿僧只门阁，阿僧只窗牖，阿僧只阶陛，阿僧只栏循，阿僧只道路，皆七宝成；阿僧只幡，阿僧只幢，阿僧只盖，周回间列；阿僧只众宝璎珞，阿僧只真珠璎珞，阿僧只赤真珠璎珞，阿僧只师子珠璎珞，处处垂下；阿僧只半月，阿僧只缯带，阿僧只宝网，以为严饰；阿僧只宝铎，风动成音；散阿僧只天诸杂华，悬阿僧只天资鬓带，严阿僧罢宝香炉，雨阿僧只细末金层，悬阿僧只宝镜，燃阿僧只宝灯，布阿僧只贾衣，列阿僧只宝帐，设阿僧只宝座，阿僧只宝缯以敷座上；

阿僧只阎浮檀金童女像，阿僧只杂宝诸形像，阿僧只妙宝菩萨像，处处充满；阿僧只众鸟，出和雅音；

阿僧只宝优钵罗华，阿信只宝波头摩华，阿僧只宝拘物头华，阿僧其宝芬陀利华，以为庄严；阿僧只宝树，次第行列；阿僧只牟尼宝，放大光明——如是等无量阿僧只诸庄严具，以为庄严。

又见其中有无量百千诸妙楼阁，一一严饰，悉如上说，广博严丽，皆同虚空，不相障碍，亦无杂乱。善财童子于一处中见一切处，一切诸处悉如是见。

尔时，善财童子见卢遮那庄严藏楼阁如是种种不可思议境界，生大欢喜：踊跃无量，身心柔软；离一切想，除一切障，灭一切惑；所见不忘，所闻能忆，所思不乱；入于无碍解脱之门；普运其心，普见一切，普申敬礼；才始稽首，以弥勒菩萨威神之力，自见其身遍在一切诸楼阁中，具见种种不可思议自在境界。所谓：或见弥勒菩萨初发无上菩提心时，如是名字，如是种族，如是善友之所开悟，令其种植如是善根，住如是寿，在如是劫，值如是佛，处于如是庄严刹土，修如是行，发如是显；彼诸如来如是众会，如是寿命，经尔许时，亲近供养，悉皆明见；

或见弥勒最初证得慈心三昧，从是以来号为慈氏。或见弥勒修诸妙行，成满一切诸波罗密；或见得忍，或见住地，或见成就清凉国土，或见护持如来正教为大法师，得无生忍；某时、某处、某如来，所受于无上菩提之记；

或见弥勒为转轮王，劝诸众生住十善道；或为护世，饶益众生；或为释天，诃责五欲；或为焰摩天王，赞不放逸；或为兜率天王，称赞一生菩萨功德；或为化乐天王，为诸天众现诸菩萨变化庄严；或为他化自在天王，为诸天众演说一切诸佛之法；或作魔王，说一切法皆悉无常；或为梵王，说诸禅定，无量喜乐；或为阿修罗王，人大智海，了法如幻，为其众会常演说法，断除一切骄慢、醉傲；

或复见其处阎浮界，放大光明，救地狱苦；或见在于饿鬼之处施诸饮食，济彼饥渴；或见在于畜生之道，种种方便，调服众生；或复见为护世天王众会说法；或复见为忉利天王众会说法；或复见为焰魔天王众会说法；或复见为兜率天众会说法；或复见为化乐天王众会说法；或复见为他化自在天王众会说法；或复见为大梵王众会说法；或复见为龙王众会说法；或复见为夜叉、罗刹王众会说法；或复见为乾阖婆、紧那罗王众会说法；或复见为阿修罗、陀那婆王冠会说法；或复见为迦楼罗、摩喉罗伽王众会说法；或复见为其余一切人、非人等众会说法；或复见为声闻众会说法；或复见为缘觉众会说法；或复见为初发心、乃至一生所系、已灌顶者诸菩萨众而演说法；

或见赞说初地、乃至十地所有功德；或见赞说、满足一切诸波罗蜜；或见赞说入诸忍门；或见赞诸大三昧门；或见证说甚深解脱门；或见赞说诸禅、三昧、神通境界；或见证说诸菩萨行；或见赞说诸大誓愿；或见与诸同行菩萨赞说世间资生、工巧、种种方便利众生事；或见与诸一生菩萨赞说一切佛灌顶门；或见弥勒于百千年读诵、书写经卷，勤求、观察、为众说法；或入诸禅、四无量心；或入遍处及诸解脱；或入三昧，以方便力现诸神变；

或见诸菩萨入变化三昧，各于其身一一毛孔出于一切变化身云；或见出天众身云；或见出龙众身云；或见出夜叉、乾阁婆、紧那罗、阿修罗、迦楼罗、摩喉罗伽、释、梵、护世、转轮圣王、小王、王子、大臣、官属、长者、居士身云；或见出声闻、缘觉、及诸菩萨、如来身云；或见出一切众生会；

或见出妙音，赞诸菩萨种种法门，所谓：赞说菩提心功德门；证说檀波罗蜜、乃至智波罗蜜功德门；赞说诸摄、诸禅、诸无量心、及诸三昧、三摩钵底、诸通、诸明、总持、辩才、诸谛、诸智、止观、解脱、诸缘、诸依、诸说法门；赞说念处、正勤、神足、根力、七菩提分、八圣道分、诸闻声乘、诸独觉乘、诸菩萨乘、诸地、诸忍、诸行、诸愿——如是等一切诸功德门；

或复于中见诸如来，大众围绕；亦见其佛生处、种性、身形、寿命、刹、劫、名号、说法利益，教、住久近，乃至所有功德、众会，种种不同，悉皆明见。

又复于彼庄严藏内诸楼阁中，高，广，严饰，最上无比，于中悉见三千世界、百亿四天下、百亿兜率陀天，一一皆有弥勒菩萨降神诞生，释、梵、天王捧持、顶戴，游行七步，观察十方，大师子吼，现为童子，居处宫殿，游戏园苑，为一切智出家苦行，示受乳糜，往诣道场，降伏诸魔，成正等觉，观菩提树，梵王劝请，转正法轮，升天宫殿而演说法，劫数、寿量，众会庄严，所净国土，所修行愿，教化、成熟众生方便，分布舍利，住持教法，皆悉不同。

尔时，善财自见其身在彼一切诸如来所，亦见于彼一切众会，一切佛事，忆持不忘，通达无碍；

复闻一切诸楼阁内宝网铃铎及诸乐器，皆悉演畅不可思议微妙法音，说种种法，所谓：或说菩萨发菩提心，或说修行波罗蜜行、或说诸愿，或说诸地，或说恭敬、供养如来，或说庄严诸国佛土，或说诸佛说法差别——如上所说一切佛法，悉闻其音，敷畅办了；

又闻某处有某菩萨闻其法门，其善知识之所劝导发菩提心，于某劫、某刹、某如来所、某大众中闻于某佛如是功德，发如是心，起如是愿，种于如是广大善根、经若干劫修菩萨行，于尔许时当成正觉，如是名号，如是寿量，如是国土，具足庄严、满如是愿，化如是众，如是声闻，菩萨家会，般涅槃后，正法传世，经尔许劫，利益如是无量众生；

或闻某处有某菩萨，布施，持戒，忍辱，精进，禅定，智慧，修习如是诸波罗蜜；或闻某处有某菩萨为求法故，舍弃王位及诸珍宝，妻子、眷属，手、足、头、目，一切身分，皆无所倍；或闻某处有某菩萨守护如来所说正法，为大法师，广行法施，建法幢，吹法螺，击法鼓，雨法雨，造佛塔庙，作佛形象，施诸众生一切乐具；

或闻某处有某如来于某劫中成正等觉，如是国土，如是众会，如是寿命，说如是法，满如是愿，软化如是无量众生——善财童子闻如是等不可思议微妙法音，身心欢喜，柔软悦怿，即得无量诸总持门，诸辩才门，诸禅、诸忍、诸愿、诸度、诸通、诸明，及诸解脱、诸三昧门；

又见一切诸宝镜中种种形象，所谓：或见诸佛众会道场，或见菩萨众会道场，或见缘觉众会道场；或见净世界，或见不净世界，或见净不净世界，或见不净净世界；或见有佛世界，或见无佛世界；或见小世界，或见中世界，或见大世界；或见因陀罗网世界，或见覆世界，或见仰世界，或见平坦世界；或见地狱、畜生、饿鬼所住世界，或见天、人充满世界——于如是等诸世界中见有无数大菩萨众，或行或坐，作诸事业：或起大悲，怜愍众生；或造诸福，利益世间：或受或持、或书或诵、或问或答；三时忏悔，回向发愿；

又见一切诸宝柱中放摩尼王大光明绸，或青或黄，或赤或白，或玻璃色，或水晶色，或帝青色，或虹䖾色，或阎浮檀金色，或作一切诸光明色；

又见彼阎浮檀金童女及众宝像，或以其手而执华云，或执衣云，或执幢幡，或执鬓盖，或持种种涂香、末香，或持上妙摩尼宝网，或垂金锁，或挂璎珞，或举其臂捧庄严具，或低其首垂摩尼冠，曲躬瞻仰，目不暂舍；

又见彼真珠璎珞常出香水，具八功德，琉璃璎珞，百千光明，同时照耀，幢、皤、网、盖，如是等物，一切皆以众宝庄严；

又复见彼优钵罗华，波头摩华，拘物头华，芬陀利华、各各生于无量诸华，或大一手，或长一肘，或复纵广如车轮，一一华中皆悉示现种种色像，以为严饰，所谓：男色像，女色像，童男色像，童女色像，释、梵、护世、天、笼、夜叉、乾阔婆、阿修罗、伽楼罗、紧那罗、摩喉众伽、声闻、缘觉、及诸菩萨——如是一切众生色像，皆悉合掌、曲躬、礼敬；亦见如来结跏趺坐，三十二相庄严其身；

又复见彼净琉璃地，一一步间现不思议种种色像，所谓：世界色像，菩萨色像，如来色像，及诸楼阁庄严色像；又于宝树枝、叶、华、果一一事中，悉见种种半身色像，所谓：佛半身色像，菩萨半身色像，天、龙，乃至护世、转轮圣王、小王、王子、大臣、官长，以及四众半身色像：其诸色像，或执华鬓，或执璎珞，或持一切诸庄严具，或有曲躬、合掌、礼敬，一一瞻仰，目不暂舍，或有赞叹，或入三昧，其身悉皆相好庄严，普放种种诸色光明，所谓：金色光明、银色光明、珊瑚色光明、兜沙罗色光明、帝青色光明、毗卢遮那宝色光明、一切众宝色光明、瞻沈迦华色光明；

又见诸楼阁半月像中出阿僧只日、月，星宿种种光明，普照十方；又见诸楼阁周回四壁，一一步内，一切众宝以为庄严；一一宝中皆现弥勒曩劫修行菩萨道时或施头、目，或施手、足、唇、舌、牙、齿、耳、鼻、血、肉、皮肤、骨髓，乃至爪、发——如是一切，悉皆能施，妻、妾、男、女、域邑、聚落、国土、王位，随其所需，尽皆施与。处牢狱者令得出离；被系缚者，使其解脱；有疾病者，为其救疗；入邪径者，示其正道；或为船师，令度大海；或为马王，救护恶难；或为大仙，善说诸论；或为轮王，劝修十善；或为医王，菩疗众病；或孝顺父母，或亲近善友，或作声闻，或作缘觉，或作菩萨，或作如来；或软化，调服一切众生；或为法师，奉行佛教，受持、读诵，如理思惟；立佛支提，作佛形像，若自供养，若劝于他，涂香、散华，恭敬、礼拜——如是等事，相续不绝；或见坐于师子之座，广演说法；劝诸众生安住十善，一心归向佛、法、僧宝，受持五戒及八斋戒；出家听法，受持、读诵，如理修行，乃至见于弥勒菩萨百千亿那由他阿僧只劫修行诸度一切色像；又见弥勒曾所承事诸善知识悉以一切功德庄严；亦见弥轴在彼一一善知识所亲近、供养、受、行其教，乃至位于灌顶之地。时诸善知识告善财言：“善财童子，汝观此菩萨不思议事，莫生疲厌！”

## 六、阐示善财得入楼阁的譬喻

尔时，善财得不忘失忆念力故，得见十方清净眼故，得善观察无碍智故，得诸菩萨自在智故，得诸菩萨已入智地广大解故，于一切楼阁一一物中，悉见如是，及于无量不可思议自在境界诸庄严事。

譬如有人，于睡梦中见种种物，所谓城邑、聚落、宫殿、园苑、山林、河池、衣服、饮食，乃至一切资生之具；或见自身父母、兄弟、内外亲属；或见大海、须弥山王、乃至一切诸天宫殿、阎浮提四天下事；或见其身形量广大百千由旬，房舍、衣服，悉皆相称，谓于昼口经无量时不眠不寝，受诸安乐；从睡觉（醒）已，乃知是梦而能明记所见之事。——善财童子，亦复如是，以弥勒菩萨力所持故，知三界法皆如梦故，灭诸众生挟劣想故，得无障碍广大解故，住诸菩萨胜境界故，入不思议方便智故，能见如是自在境界。

譬如有人，将欲命终，见随其业所受报相：行恶业者，见于地狱、畜生、饿鬼所有一切众苦境界；或见狱卒手持兵杖，或瞠或骂，囚执将去，亦闻号叫、悲叹之声；或见灰河，或见镘汤，或见刀山，或见剑树，种种逼迫，受诸苦恼。作善业者，即见一切诸天宫殿，无量天众，天诸彩女，种种衣服，具足庄严，宫殿园林，尽皆妙好，身断未死，而由业力见如是等事——善财童子，亦复如是，以菩萨业不思议力，得见一切庄严境界。

譬如有人，为鬼所持，见种种事，随其所问，悉皆能答——善财童子，亦复如是，菩萨智慧之所持故，见彼一切诸庄严事，若有问者，靡不能答。

譬如有人，为龙所持，自谓是龙，入于龙宫，于少时间，自谓已经日、月、年、载，善财童子，亦复如是，以住菩萨智慧想故，弥勒菩萨所加持故，于少时间谓无量劫。

譬如梵宫，各庄严藏，于中悉见三千世界一切诸物，不相杂乱——善财童子，亦复如是，于楼观中普见一切庄严境界，种种差别，不相杂乱。

譬如此丘，入遍处定，若行，若住，若坐，若卧，随所入定，境界现前——善财童子，亦复如是，入于楼观，一切境界，悉皆明了；譬如有人，于虚空中，见乾阔婆城，具足庄严，悉分别知，无有障碍；譬如夜叉宫殿，与人宫殿，同在一处，而不相杂，各随其业，所见不同；譬如大海，于中悉见三千世界一切色像；譬如幻师，以幻力故，现诸幻事，种种作业——善财童子，亦复如是，以弥勒菩萨威神力故，及不思议幻智力故，能以幻智知诸法故，得诸菩萨自在力故，见楼阁中一切庄严自在境界。

## 七、菩萨的来去

尔时，弥勒菩萨摩诃萨，即摄神力，入楼阁中，弹指作声，告善财言：“善男子，起！此是菩萨知诸法智因缘众集所现之相。如是自性，如梦如幻，如影如像，悉不成就。”

尔时，善财闻弹指声，从三昧起。弥勒告言：“善男子，汝住菩萨不可思议自在解脱，受诸菩萨三昧喜乐，能见菩萨神力所持，助道所流，愿智所现，种种上妙庄严宫殿，见菩萨行，闻菩萨法，知菩萨德，了如来愿。”

善财白言：“唯然，圣者，是善知识加被忆念威神之力。圣者，此解脱门，名为何等？”

弥助告言：“此解脱门，名入三世一切境界不忘念智庄严藏。善男子，此解脱门中有个可说个可说解脱门，一生菩萨之所能得。”

善财问言：“此庄严事何处去耶？”

弥勒答言：“于来处文。”

曰：“从何处来？”

曰：“从菩萨智慧、神力中来；依菩萨智慧、神力而住：无有去处，亦无住处；非集，非常，远离一切。善男子，如龙降雨，下从身出，不从心出，无有积集，而非不见，但以龙王心念力故，霈然洪霔，周遍天下。如是境界，不可思议。善男子，彼庄严事，亦复如是：个住于内，亦不住外，而非不见，但由菩萨威神之力，汝善根力，见如是事。善男子，譬如幻师，作诸幻事，无所从来，无所至去，以幻力故，分明可见——彼庄严事，亦俊如是：无所从来，亦无所去。虽无来去，然以惯习不可思议幻智力故，及由往昔大愿力故，如是显现。”

善财童子言：“大圣从何处来？”

弥勒言：“善男子，诸菩萨无来无去，如是而来；无行无住，如是而来——无处无著，小没小生，不住不迁，不动不起，无恋无著，无业无报，无起无灭，不断不常，如是而来。善男子，菩萨从大悲处来，为欲调伏诸众生故；从大慈处来，为欲救护诸众生故；从净界处来，随其所乐而受生故；从大愿处来，往昔愿力之所持故；从神通处来，于一切处随乐现故；从无动摇处来，恒不舍离一切佛故；从无取舍处来，不役身心使往来故；从智慧方便处来，随顺一切诸众生故；从示现变化处来，犹如影像而化现故。然，善男子，汝问于我：从何处来者？善男子，我从生处摩罗提国而来于此。善男子，彼有聚落名为房舍，有长者子名瞿波罗，为化其人，令人于佛而住于彼；又为生处一切人民随所应化而为说法；亦为父母及诸眷属婆罗门等演说大乘，令其趣入，故住于彼，而从彼来。”

## 八、毗卢遮那楼阁与法界

现在，我们应该看清代表整个菩萨家族的弥勒菩萨的最后住处究在哪里，以及那是什么样的住处了。我们看出如下各点：

由于印度人的想象不但比中国人的想象远为狂放，而且亦富创意得多，因此，对于菩萨住处的毗卢遮那庄严藏楼阁的描述，较之中国禅匠自况所用的那种简单而又直接的表现方式，乍眼看来，似有天壤之别。就以中国的禅师而言，如果有人问他何处是他的住处，他就不会长篇大论、噜噜苏苏地浪费许多言句细加说明，关于此点，我们已在别处提过了。这是使中国禅显得极其特别的地方，而《华严经》则与禅完全相反；因为，只是指出这个楼阁，或在弹指之间进入其中，乃至运用一则日本俳句加以歌叹：

啊！这就是吉野山！

我还有啥好说的呢？

簇簇的樱花开满山！

如此等等，皆不能满其所愿。它诉诸各式各样的意象，动员读者的最大想象，以使他明白这座楼阁的真正性质。而它的不惮唇舌，亦可以说以一种较禅师为佳的办法，促使读者熟知其好奇的对象，因为，我们发现：

（一）这个弥勒楼阁（即毗卢遮那庄严藏楼阁）就是法界的本身，而非别物；

（二）这个法界，从某种观点来看，固然不同于这个属于相对而又个性化的人间世界，但从另一个观点来看，这个法界即是我们世间界；

（三）法界并不是一种充满空洞抽象观念的虚空，而是充满具体个别实相的世界，我们可从运用“庄严事”（vyūha）和“庄严具”（alaṅkāra）等等词句上面看出此点；

（四）尽管法界里面充满森罗万象的东西，但却秩序井然而不相杂乱；

（五）这种井然的秩序被描述为：Aaya kūtāgāra-vyūha anyonyā saṁbhimnā anyonyā maitribhūtā anyoyyā saṅkirṇāh pratibhāsayogena，bhāsam agamannekasminnārahaṇ e yathā caikasminnārambaṇe tathā’ śesasavārambaṇesu；[[17]](#_17_46)

（六）因此，在这个法界的里面，各种个别的东西悉皆互相交融，但个个仍然保持它的个体性；

（七）这里面不但万物普遍互融，使得每一个东西的里面悉皆映入其余的一切东西，而且每一个东西的里面悉皆含有一个善财其人的映像；

（八）因此之故，这个法界通常皆以“无碍”（anáraraṇa）一词为其特性，意指这里面有一种相互交参的状态——尽管每一样东西仍然不失其个个皆有的个性和相互撷抗的性质；

（九）法界是一个放光的世界，不仅每一个庄严具各各皆有种种颜色的光，而且互相摄入，悉不排斥其他庄严具的光辉；

（十）所有这些微妙的现象，以及法界的本身，悉皆出于菩萨的加持（在此经中以“弹指”象征）之力；

（十一）此种加持力（adhishthāna），虽未加以明确的界定，却由菩萨的愿智（praṇidhāna andJñāna）所构成；

（十二）这个法界，在其发生如此美妙而又不可思议的景象之际作心理的描述时，经中有这样的说明：Abhisyandikāyacittah sarvasaṁjñāgatavidhūtamānasah sarvāvaaṇavivar iitacittah sarvamohavigatah[[18]](#_18_46)。而善财之所以能够忆起所见所闻的一切，以无障碍的眼睛观察世界十方、并以其身巡回法界而毫无阻滞，就是由于处于这种心境之中。

（且将此点与口本曹洞宗开山祖师及其师天童如净所做的开示做一个比较的研究。道元于十三世纪初期到中国的天童如净座下习禅时，后者曾经对他说过这样的话：“心身脱落，脱落心身！一道元在他自己的讲录中重达此一观念说：“脱落！脱落！汝等诸人必须体验此种境界一回始得；此事如填没底篮，如注有洞钵，不论填注多少，皆无满足之时。若如此了得，便可说是桶底脱落。若有一念悟证之心在，仍是个作虚头汉。）

## 九、四重法界

我们也许猜疑，这个以此等术语描述的楼阁，乃是一种象征性的创作，出于某些抽象的哲理概念。诚然，这个不可思议的景象，不但曾是中国某些出色天才知识分子玄思的对象，而且曾由他们开出后来称为“华严宗”的佛教宗派。但是，这种哲学的体系化做得是否如原先预期的一般，以使人对《华严经》获得适当的认识，这也就是说，毗卢遮那楼阁的王真至切的意义，是否因为经过如此分析，使其稍稍较易理解而求得了，笔者表示十分的怀疑。这倒不是说，那些伟大的中国心灵对人类文化的促进做了一些完全没有必需的事情。我的意思是说，他们使《华严经》体系化的结果，乃是在理解的幕后对于它的精神价值所做的一种推进，以至使得今日的一般读者在思维分析的概念论中寻求它的固有意义。设使事实果真如此的话，这在整个的华严发展史中将是一种极为不幸的事件。不过，为了明白中国这些第一流的人才如何努力体会毗卢遮那楼阁的奇观起见，且让我在此一述澄观提出所谓的四重法界之说以及法藏提出的相即之理。

四重法界的观念，并非完全创自澄观，据说他曾活了一百余岁的年纪（738～839）。显而易见，这个观念早由他的先辈——例如法藏（643～718）、智俨（603～668），以及杜顺（557～640）——预示在前，不过，华严哲学之与四重法界认同，却是出于澄观的最后系统化的表现。据此，对于法界可有四重看法：（一）作为个别事物世界的法界（“事法界”），其中“法界”（Dharmadhātu）的“界”（dhātu）字，系指“隔开的东西”（something separated）；（二）作为一心（ekacitta）或一实性界（ekadhātu）显现的法界（“理法界”）；（三）一切万法可与一个根本精神认同的法界（“理、事无碍法界”）；（四）某一个别事物可与其他一切个别事物合一，以使任何隔离线悉皆消除的法界（“事事无碍法界”）。

在上述四重法界的看法中，最后一种为华严宗的教理所特有，是使它与其他各宗迥然不同的地方。据法藏说，在下述系列中，

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10，……

每一项皆可视为以存有与作用、或静态与动力两种看法（in two ways，existntially and functionally，or statically and dynamically）与其他各项互相关联。从存有的观点来说，这个关系叫做“相即”，亦即认同或合一之意，故有：

a1=a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……

a2=a1，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……

a3=a1，a2，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……

如此等等。由于每一项与整个系列的关系皆因这个系列而成为a1即是a1的关系，而这个系列的本身则因a1而有其意义。这个关系亦可加以逆转而成

a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a1

a1，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a2

a1，a2，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a3

如此等等。法藏表示，一个无限系列如果没有个别项目便不能成为无限系列，而个别项目如果没有其本来的整个系列，亦不能成为个别项目，因此，存有的静态合一当可成立。

这个系列亦可从作用或动力的关系加以观察，在下列这个系列中，

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10，……

每一个项目，对于整个系列的构成，各各以其本身的方式发生作用，以使这整个系列的形成成为可能。其中，只要有一个项目脱出系列之外，这个系列便不再成为一个系列了——也就是说，这个系列便不能以一个系列发生作用了。由此可见，有一种完全交参（“相入”）的情况，贯串于整个级数系列之中。其中a1一旦被取出而独立于整个系列之外，它便失去了它的意义，因而也就不再存在了，何以故？因为a1是这个系列之中的a1。如此，则a1既是a1，同时也是a2，a3，a4，a5，……。用《华严经》的术语来说，当a1等于a1时，a1即是“有尽”（ksaya）了；当a2，a3，a4，a5，……等于a1时，a1即是“无尽”（aksaya）了。同理，a2，a3，a4，a5，……每一个项目，既是“有尽”，亦是“无尽”。因此，我们可得如下的公式：

a1=a1；

a1=a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……

a2=a2；

a2=a1，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……

a3=a1，a2，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……

……

……

此外尚有另一种办法观察a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10，……整个系列，每一个项目，皆可视为包括或含摄整个系列，而不像前例一样，作为一个投入整个系列之中的独立、可分的单位。如此，如果取出一个项目，整个项目也就随之而出了。一个影像一旦映入镜子之中，影像与镜子之间即有一种相即的状态出现，何以故？因为，离开镜子便无影像，而离开影像，亦无镜子可得。一面镜子，只有在有影像显出它的存在时，始可看出；影像亦然，只有在有镜子反映它的本身时，始可见出。甲项如无乙项为其反衬，便无存在的意义可言，反之亦然。由此观点看来，系列中的每一个项目与项目之间以及与这个系列本身之间的关系，可以列成如下的三重公式：

a1=a1；

a1=a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……；

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a1.

a2=a2；

a2=a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……；

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a2.

a3=a3；

a3=a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……；

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a3.

a4=a4；

a4=a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……；

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a4.

如此类推，以至无限。就以此例而言，存有的相即与功能的相入，其间的差别，也许不像前例所述每个单位皆可视为单独可分那样显而易见。如将任何这样的分别用到现在这个例子上来，那将是为了概念上的准确性而作。相入系以个别和整体的方式将每一个单位的功能用于其他每一个单位和全体上面，而相即则是一种静态的概念。且不论此意如何，这些看法的实际结论都是一样的——也就是说，所有一切庄严整个宇宙的万法，悉皆以吾人可能想到的每一种方式处于完全互融的状态之中。

但是，当我们将“相即”“相入”，或“无碍”说作《华严经》的根本哲学概念时，切切不可忘记的一点是，这个概念并不忽视个体存在的真实性。因为，所谓“无碍”这个观念，只有在个体存在时始可成立；因为，所谓相入，只可视为一种殊象世界的特点；因为，如果没有万殊，没有个体的存在，所谓“相即”，便是一个空洞的观念了。法界不得不是一种庄校严饰的境界。我们绝对不可忘记的是，固然是

a1=a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……，

以及

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a1；

而同样绝对真实的是

a1=a；

而

a1=a2

乃因为

a1=a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……，

以及

a1，a2，a3，a4，a5，a6，a7，a8，a9，a10……=a1.

由于“相入”或“无碍”并不是一种一致或不分的存在状态，每一个有情里面的菩提心始有觉醒的可能，并且，这种菩提心的觉醒始可在一切佛典进而引起一种回应。净土真宗的佛徒表现这个观的办法是作如是言：每有一个新的依者归依净土教，弥陀佛国的莲池中便开一朵新的莲花。

这种“相入”的教义，亦可以因果相关的术语加以表示。不过，如果这样做的话，此种术语必须从一种更高或更深的意义加以体会，何以故？因为，这个华严世界并不是一种须受机械闪果律、目的论生物因果律、或静态相互关系等等法则统治的形相世界。作为华藏世界的法界，只可对吾人之灵视——亦即只有超越“有”与“无”两边的“法眼”——显示它的本身。因此之故，法界只有在吾人将此一切因果之迹完全扫出我们的视野之时，始可证得。唯有如此，始可直接体会到交互相入的作用，而不以任何概念作为中间的媒介，这也就是说，不是理智活动的结果。

我们说，这个由属因果范畴的种种观念构筑而成的世界，大乘佛教学者称其为“空”（śunya）、“不生”（anutpāda），以及“无自性”（asvabhāva），所取的，也是这个意思。这种宣称，并不是一种逻辑的推论，而是大乘学者的直观结果。此语的精神，如以相对的观念或以与因果关系相关的观念加以解释，不仅会使它的意义丧失殆尽，同时也使大乘佛教变成一种哲学体系了。不幸的是，这正是若干欧洲佛教学者一直尝试进行的事情。此种包括一切世界及其森罗万象在内悉皆空寂的“一切法空”（sarvadharmasya sūnyatā），正是使得相入无碍的华严直观境地成为可能的所在。性空是大乘学者对实相本身所得的一种体认。因此，如以概念的方式加以改建，便完全失去了这种体认的真意。尝试如此的改建工作，无异是做违反大乘精神的事情。为了这些理由，我建议学者直接探究经藏的本身而不研究大乘佛教的论点或其哲学论文——这也就是说，假如学者有意掌握大乘佛教的根本精神或分享其经验的话。

不论法藏大师——最最微密的中国哲学心灵之一——对于呈现在善财童子灵眼之中的毗卢遮那楼阁景象，究竟做了一些怎么样的理智分析，此种分析与事实的本身总是了不相干。这种分析也许可以满足理智的欲望，但理智却不是吾人的本身。我们必须一度与法藏大师和善财童子进入这个楼阁的里面，并做一个目击者亲见一下一切庄严互相映照而了不相妨的境界才行。说到宗教内容，乃是生活与体验重于分析的处所。因此，这个楼阁及其一切所有的庄严[[19]](#_19_46)，皆须出自人本身的生命才行。

## 十、菩萨的智慧与神力

且让我们希望，我们在运用经验的术语并从知识澄清的观点描述毗卢遮那楼阁的内在性质和组织方面，已经获得了某种程度的成功。问过了“什么”之后，便要问到“来处”和“去处”了。实在说来，如果不问这些，我们对生命所做的探究就有欠完全了。因此之故，善财亲见了这一切楼阁的奇迹之后，自然要问起它的来处和去处了。对此，弥勒菩萨的答复是：

来自菩萨的智慧和神力。那么，这种智慧究系什么呢？此种神力又是什么呢？

“智慧”（Jñána）是一个颇难翻译的术语，无论将它译作“认识”（knowledge）还是译作“理解”（intellection），都不能涵盖它的全部意思。它是人类欲求分别的固有动力，是吾人分别主体与客体、能见与所见的先天倾向，是我们可将一个世界分作万象的能力。因此之故，当弥勒菩萨答云这一切庄严来自菩萨的智慧时，这话的意思只是说，这个世界只是来自吾人的心灵组合，只是吾人的意识内容，它与吾人的分别心同时觉醒，它的来和去，跟意识的来和去一样，不可思议——仅此而已，别无他意。实际说来，寻问这个世界的来处和去处，是个该寻问的问题。这个问题的本身就是来自一切不可思议的神秘源头，因此，寻问这样的问题，无异自打耳光。只有在我们离开我们现在所处的情境时，始有答复的可能；这也就是说，这个问题只在没有人再问的时候，始可得到解答。这事正如火问：“我是什么？”“我从哪里来？”“我向哪里去？”“我为何会燃？”只要火仍是火，且继续燃烧着，这些问题就无从答起，因为，火就是燃烧，并且只是燃烧，而不返照它本身；因为它一旦返照，也就不再是火了；因为要认识它自己也就不再成其为自己了。火不能超过它自己的境地，而亡寻问关于它自己的问题，则是超过它自己的境地了，这却是否定自己的事情。答案只有在它自相矛盾的时候可以提出。我们无法在立定的情况之下跃进。这个矛盾在于一切理智问题（例如生命的起处和落处）的本质之中。是故，弥勒菩萨答云：na kvacid gato，nànugato，na rāśibhūto，na samcayabhūto，na kūtastho，na bhāvastho，na deśastho，na predeśas thah.[[20]](#_20_44)我们也许认为，这些否定语对我们并无引导作用，其实也是如此。何以故？因为答案就在这个问题尚未发出之处。

下面的一个问题是“神力”（Adhishthāna）。何谓“神力”？此语在中文佛典中亦被译作“加持力”或“威力”（或“威神之力”）。它是伟大人格（不论是凡夫抑或圣人）所具的一种“能力”“愿力”以及“灵力”或“精神力”。假如我们停留在智慧的一面上，这个世界看来似乎就不很真实了，因为它那种虚幻样的存在在智慧的观照之下显得实在太缥缈了；但当我们一经到了菩萨神力的方面，我们就会感到我们已经掌握到某种坚固而又有支持之力的东西了。此系生命开始真正得其意义的所在。活下去就不再只是一种原始冲动的盲目主张，冈为神力乃是誓显（praṇidhāna）的另一个名称，或者，乃是由与智慧一同构成菩萨实质的誓愿发出的那种精神力量。神力并不仅仅是喜欢主张反对他人的那种力量。它的背后总是有着一位不但具有透视万物自性的法眼，同时亦有支持意愿的佛陀或菩萨。所谓支持的意愿，指的是将众生从虚妄和束缚之中解救出来的慈悲意欲。誓愿就是这种被称为“无尽”（aksaya）的意愿、慈爱，以及意欲。

慈慧与誓愿是构成菩萨道或佛道的要素。我们以智慧力求上进，抵达三十三天之顶，然后坐在那里静观下方世界的一切，看它们好像是在脚下飘动的浮云，尽管它们都是扰攘的众生，但却也碰不到坐在那里观望的人。这种智慧的世界虽乃是一种透明、光明，而且永远清净的境界，但菩萨却不愿停留在这种境界之中，高居在这个森罗万象，故而也是痛苦挣扎的世间之上，永远静观下去，因为他不忍目睹。于是决定下降凡间，进入这个扰攘的众生之间。他发出了誓愿，以他的神力加被一切归向他的人们，并以种种方便济拔一切在黑暗之中摸索和陷在痛苦绝境里面的众生。作为神力之一面的誓愿，就这样成了一种下降的阶梯或介于菩萨与一切有情之间的桥梁；而佛典中所谓的应化之身（Nirmāṇakāya），以及许多大乘经文所说的神通庄严（vikurvita or vyuhavikurvita）。亦由此生超。

## 十一、菩萨的故乡及其亲属

具有锐利明亮的慧眼、能够看透万法自性的菩萨，何以会让他自己陷入纠缠不清的万象世界之中，真是一个秘中之秘，然而，对于作为智慧与誓显化身的他而言，不可思议的解脱（acintya-vimoksa）之门，却在这里敞了开来。而对于弥勒菩萨所答“菩萨无来无去，如是而来”与其自述“我从生处摩罗提（Malddi）国而来”之间的矛盾，我们亦应以此种方式加以体会。

这个矛盾也许会使读者大惑不解——尽管矛盾类皆如此；但就弥勒之例而言，这个矛盾来得实在太突然、太显然了。他刚才还说他没有住处，但当我正在讶异不置的时候，他又告诉我们他的生处（jamnabūmi）是摩罗提国，并说他为教化一位长者的儿子瞿波罗而来。从兜率天一下降到凡世之间，岂不是太突然了一些？一般而言，确是如此。但是，等到我们明白了菩萨道的构成要素之后，我们就不会如此想了。因为，他生于摩罗提国，犹如没有生处，一似没有来处。他生而不生；他在我们面前，却非从任何地方来。经中说他跟善财童子同在毗卢遮那楼阁，但他并未离开他在兜率天的住处。因此，有一位禅师如此说：“灵山一会俨然未散。”实在说来，此种看似过于突然的下降，在菩萨的生涯或菩萨行（bod hisattvacaryā）中，乃是一种预先定好的程序。

那么，究竟何处才是他的真正故乡（生处）呢？

（一）菩提心是菩萨生处，生菩萨家故；

（二）深心是菩萨生处，生善知识家故；

（三）诸地是菩萨生处，生波罗蜜家故；

（四）大愿是菩萨生处，生妙行家故；

（五）大悲是菩萨生处，生四摄家故；

（六）如理观察是菩萨生处，生般若波罗蜜家故；

（七）大乘是菩萨生处，生方便善巧家故；

（八）教化众生是菩萨生处，生佛家故；

（九）智慧方便[[21]](#_21_42)是菩萨生处，生无生法忍家故；

（十）修行一切法是菩萨生处，生过、现、未来一切如来家故。[[22]](#_22_42)

那么，菩萨以什么作为他的父母和家属呢？

以般若波罗蜜为母；方便善巧为父；檀（布施）波罗蜜为乳母；尸（戒律）波罗蜜为养母；忍（忍辱）波罗蜜为庄严具；动（精进）波罗蜜为养育者；禅（禅定）波罗蜜为浣灌人；善知识为教授师；一切菩提分为伴侣；一切善法为眷属：一切菩萨为兄弟；菩提心为家；如理修行为家法；诸地为家处；诸忍为家族；大愿为家教；满足诸行为顺家法；劝发大乘为绍家业；法水灌注一生所系菩萨为王太子；成就菩提为能净家族。[[23]](#_23_38)

还有，使得菩萨采取明确而又根本的态度进入我们众生之间施行软化工作的，又是什么呢？

知一切法如影像故，于诸世间，无所恶贱；知一切法如变化故，于诸有趣，无所染着；知一切法无有我故，教化众生，心无疲厌；以大慈悲为体性故，摄受众生，不觉劳苦；了达生死犹如梦故，经一切劫，而无怖畏；了知诸蕴皆如幻故，示现受生，而无疲厌；知诸界处同法界故，于诸境界，无所坏灭；知一切想如阳焰故，入于诸趣，不生倒惑；达一切法皆如幻故，入魔境界，不起染著；知法身故，一切烦恼，不能欺诳；得自在故，于一切趣，通达无碍。[[24]](#_24_36)

## 十二、禅匠谈菩萨的住处

在结束菩萨的住处（亦即菩萨生命的源头）这篇文章之前，且让我再引禅者处理这个问题时所留的案例数则，看看中国人的心灵与印度人有何不同之处。

云盖智本的法嗣承天慧连禅师（大概是十二世纪晚期人），一日，有僧问云：“如何是承天境？”

师拈起拂子。

僧云：“如何是境中人？”

师以拂子击禅床一下。

僧云：“人境已蒙师开示，向上宗乘事若何？”

师挂拂子于旧处。[[25]](#_25_32)

僧问治平庆禅师：“如何是治平境？”

师以偈答云：

石室夜深霜月白，

单衣岁久败蒲寒。

僧云：“如何是境中人？”

师复以偈答云：

携节寻远水，

洗钵趁朝斋。

僧云：“人、境已蒙师指示，向上宗乘事若何？”

师云：

木马嘶风，

泥牛渡海。[[26]](#_26_32)

洞山守初禅师，初参云门（逝于949），门问：“近离什么处？”

师云：“楂渡。”

门云：“夏在什么处？”

师云：“河南报慈。”

门云：“甚时离彼？”

师云：“去年八月。”

门云：“放汝三顿棒！”

师至明日却上问讯（这事必然使他感到大惑不解；因为，他有问必答，而且答得毫无隐瞒之处；因此，他想他没有接受“三顿棒”的过失，但不知怎的，云门却十分慈悲地饶了他，何故？）：“昨日蒙和尚放三顿棒，不知过在什么处？”

门云：“饭袋子！江西、湖南便恁么去？”

师于言下大悟（这句显然挖苦的话，在洞山的心灵之中激起了一种全面的巨变），遂云：“从今已去，向十字街头，不蓄一粒米，不种一茎菜，接待十方往来一个个，教伊拈却膱脂帽子，脱却鹘臭布衫；教伊洒洒落落地作个明限柄僧，岂不庆快哉！”

云门仍然讥讽，但语带赞赏地骂道：“饭袋子！身如椰子大，开得如许大口！”[[27]](#_27_30)

注解：

[[1]](#_1_77) 详见《续传灯录》卷第二十二。

[[2]](#_2_71) 陈尊宿与临济是同代人，唯年纪较长。详见《传灯录》卷第十二。

[[3]](#_3_67) 原语是：“五戒也不持！”

[[4]](#_4_67) 灵树如敏与大随法真两人皆是福州常庆大安（逝于833）的法嗣，俱见《传灯录》卷第十一。

[[5]](#_5_63) 归宗智常禅师，大概出世于八世纪之末、九世纪之初。

[[6]](#_6_63) 逝于867年，详见《传灯录》卷第十二。

[[7]](#_7_63) 云门（逝于949）禅师法嗣，详见《传灯录》卷第二十三。

[[8]](#_8_61) 云门禅师法嗣，详见《传灯录》卷第二十三。

[[9]](#_9_59) 法眼禅师（逝于956）法嗣，详见《传灯录》卷第二十五。

[[10]](#_10_59) 法眼禅师的另一法嗣，详见《传灯录》卷第二十五。

[[11]](#_11_57) 见墨勒（Max Muller）英译《金刚经》第二十七页。

[[12]](#_12_57) 详见密陀罗（Mitra）所出的《八千颂般若经》第三十七页。

[[13]](#_13_55) 这节引语的原文是：Apratstitamamaso hi tathāgato’ rham samyaksaṁbuddah．sa naiva saṁskrite dhātau sthito nāpy asuṁskrite dhātau sthito na ca tato vyutthitah。

[[14]](#_14_53) 语见节本《八千颂般若经》卷第二十六“如来品”。

[[15]](#_15_49) 此下所引，主要依据伦敦皇家亚洲学会（the Royal Asiatic Society，London）所藏贝叶写本第二十四页及以下，相当于滚筒油印本第二二八四页。（经与中文译本对照，未见有何重大差异，除分段仍依英译之外，悉照录之——译者）

[[16]](#_16_47) 此中“四魔”（the four Máras）是：诸蕴（Skandha）、烦恼（Kleśa）、天子（Devaputra），以及死亡（Mrbyu）。

[[17]](#_17_45) 这节原文意译的大意是：“这些东西配置得非常微妙，以致使得它们彼此之间的分离性不再存在，犹如融为一体，但每个东西却未因此失去它的个性，因为，这个弥勒信徒（善财童子）的形象反映在每一个东西之中，而这不仅是在某些地方而已，整个楼阁的每一处悉皆如此，故而每一个形象之间皆有透彻的互相交映。”详见皇家亚洲学会本第二七〇页a。（滚筒油印本第一三七六页）。

[[18]](#_18_45) 这节经文的意译大意是：“善财童子感到他的身体和心灵两者完全融化了；他看出他的念头完全离开了他的意识；他的心中了无障碍，而一切的迷醉亦已消失了。”详见皇家亚洲学会本第二七〇页a，滚筒油印本第一三七六页。

[[19]](#_19_45) 此处所说的“庄严”（vyūha），正如别处所释的一样，意指“陈列”或“布置”，而在佛教文学中，往往亦取其“庄校”或“严饰”之意，但在此处的意思，则与森罗万象或“多重的存有”（multiplicity of existences）相当。因此，这个楼阁及其所有的一切庄严，就是展开在吾人面前的宇宙及其所有的一切万象；由此可知，法界即世间界，世间界即法界（Dharnadhātu=Lokadhātu，Lokadhātu=Dharmadhātu）。

[[20]](#_20_43) 原文见滚筒油印本第一四一三页，语译的意思是：“这个楼阁不从何处来，不向何处去；既非一种团块，亦非一种集合物；非静非动；既无方所可寻，亦不住于某个确定的区域之内。”（The Tower comes from nowhere，passes away nowhere；isneither a mass nor a collection；is neither static nor becoming it is not to be located，nor is it to be located in a definite quarter.）

[[21]](#_21_41) 语见皇家亚洲学会本第二七六页b及以下。参见滚筒油印本第一四一五页以下。（经与中文译语此对，见其无大差异，故照录之——译者）

[[22]](#_22_41) “智慧方便”（prajñā-upāya）。“方便”（upāya）一词以其专门的意义用于佛学之中时，系指佛陀或菩萨对于一切众生所做的一种慈悲表现。佛陀见到世间一切众生由于愚痴无明和自我中心而感受种种痛苦，便欲为他们消除此种痛苦，因而想出种种善巧的法门，以便实现他的悲愿。这就是他的“方便”。但是，由于他的悲愿与众生的自我中心（我执）或固持某种实际概念（法执）并无直接的关系，故而说他的方便生于他的超越智慧（般若之智）。见下文解释般若哲学之处。

[[23]](#_23_37) 参见滚筒油印本第一四一七页。

[[24]](#_24_35) 参见滚筒油印本第一四一九至一四二〇页。

[[25]](#_25_31) 详见《续传灯录》卷第二十五。

[[26]](#_26_31) 详见《续传灯录》卷第二十五。

[[27]](#_27_29) 详见《传灯录》卷第二十三。

# 第四篇 《华严经》所说的发菩提心



《华严经》所说佛徒的修行生活，一是发菩提心，即发起趣证无上正觉的意愿，二是修普贤行，即行使普贤菩萨的修行生活。实在说来，《华严经》所记述的内容，就是为了追究“人生的意义是什么”。因为发菩提心是解答这个永恒哑谜的一把钥匙，所以弥勒菩萨才不惮其烦地详细解说菩萨心的殊胜之处。

## 一、发菩提心的意义

佛教徒的修行目的，不论大乘、小乘，莫不皆在求得开悟亦即证得无上正等正觉（anuttar asamy aksambodhi），这已是一切佛教学者都已周知的事实；因为，佛道的内含就是开悟这件事情的本身，而这正是佛陀于距今大约二十五个世纪之前在尼达禅河（The River Nairan- jana）河畔菩提树下亲自体验的事情；如今在东方传播的一切佛教，无不皆以这个既是史实、亦是玄学的真理为鼓舞的泉源；倘无开悟为其前导的话，那就没有佛教可说，没有佛陀、没有声缘、没有缘觉、没有罗汉、没有菩萨可学了。因此，开悟不但是一切佛教哲学的基础，同时也是戒、定、慧等一切佛教修行的根本。

早期的佛教徒多半为了自己的精神利益而求悟，显然没有为了他人乃至整个人世而修行的意愿。纵使他们有想到他人的时候，也只要求每一个人为救自己（亦即为求自度）而各自努力；因为，据他们所见，使得吾人不能开悟的无明和使得我们遭受轮回之苦的业力，悉皆以个体真实（我有实体）的观念为依凭。

大乘佛教徒则与此相反。他们求悟的愿望主要在于救度世人；他们为了使得整个世人皆得开悟、皆得解脱，这才努力先使自己求得开悟，先使自己得到解脱，先使自己解除一切业力的束缚和知识的障碍——有了这样的准备之后，他们才能进入世间向他们的同类众生宣导佛法（the Buddhdharmas）。

因此之故，大乘学者对大悲心（mahāhaaruṇa）的意义才十分重视。我们阅读大乘经典，不论翻到哪里，都会看到慈愍众生（sarvasattua or jagat）的语句，例如，救度（paritan a），摄护（samgraha），启发（paricodāṇa），成熟（paripāka），调服（vinaya），净化（pariśuddhi）等等，不胜枚举。

“一菩萨”（Bodhisattva）——一种求悟（bodhi）的有情（sattva）——这个观念，正如我曾在别处说过的一样，就这样在佛教里面生起根来，而一种人间的佛教亦由此取代了苦行潜修的旧派。于是，这个家主便不只是出家的乞士，佛陀的教学被拿到僧团的外面修习了，而这种平民化的社会趋向，亦在佛教思想中产生了许多重大的变化，其中之一是以实际的办法分析趣悟的历程。

小乘的神学博士们埋首于许多与色界、无我、佛身，以及析心等等问题相关的细枝末节，不免过于玄妙化、过于学术化、过于理性化，而其结果便是把与证悟及其在日常生活之中的有效运用相关的实际问题给疏忽了，而大乘佛教则将它的主题置于生活的本身上面。

大乘佛教的学者仿了一番检讨之后，发现趣悟的实际历程系由两个明确的步骤构成。首先，必须发起一种为救众生而求开悟的热切意欲，而后，最终的目标始有达到的可能。此种求悟的意欲与开悟的本身具有同等重要而又充分的意义；没有前者，后者就没有成功的可能；后者有许多方面取决于前者；这也就是说，开悟的时间、力量、效应等等，完全要看为求达到最后目标而发起的最初意欲如何而定。动机决定行动的路程、性质，以及力量，实在说来，这种热切的求悟意愿一旦发起，这个工作中较为重大、较为艰难的部分，已经完成了，从某一方面来说，开始即是成功——初发心时即成正觉。

总而言之，大乘学者对于最初发心求悟的价值十分明白。尽管发心之后仍有许多修行的功夫要做，但菩萨此时要走的路程已经完全地划清了。不用说，这个工作十分艰苦，但他已经走出疑惑和无知的黑雾了。因此之故，大乘经典对于此种求悟的“初心”特别重视，视之为佛徒生活之中的一件大事。

一方面自求开悟，同时又慈愍众生、欲使大千世界一切众生悉皆脱离苦海的这种菩萨观念，一直活跃在一切大乘信徒之间。因此，“上求菩提，下化众生”，已经成了远东佛徒生活的规范。在所有一切的禅宗寺院中，大凡礼拜、上课、用餐，以及诵经等等之后，都要口诵心惟下面所列的“四宏誓愿”：

众生无边誓愿度；

烦恼无尽誓愿断；

法门无量誓愿学；

佛道无上誓愿成。

这些“誓愿”不知成于何时，如何引入禅僧的生活，亦不甚了然，但毫无疑问的是，其中所含的精神，即是大乘，故而也是禅宗的精神，不仅如此，自从佛教引入中国和日本之后，这些“誓愿”中的原则已在各种方面影响了东方人的文化生活。

《华严经》中说到佛徒的修行生活，分为两大部分，其一是发菩提心，亦即发起趣证无上正觉的意愿，其次是修普贤行，亦即行使普贤菩萨的修行生活。善财童子首先在文殊菩萨的指导之下唤醒菩提心（cittotpāda）之后，接着便全心全力地去过求悟的生活，亦即行菩提行（bodhicaryā）。文殊要善财踏上漫长而又艰苦的“心路历程”时对他说道：“善哉！善哉！善男子！汝已发阿耨多罗三藐三菩提心[[1]](#_1_80)，求菩萨行！善男子，若有众生，能发阿耨多罗三藐三菩提心，是事为难；能发心已，求菩萨行，倍更为难！善男子，若欲成就一切智智，应决定求真善知识（kalyānamitra）……”

在《般若经》中，佛徒发起求悟意愿之后的第二个方面，在于修行般若波罗蜜多（prajñāpā amitā）。在《华严经》中，此种修行须与名为“普贤行”（the Bhadracaryā）的普贤菩萨的修行联结起来，以便“菩提行”与“普贤行”合为一体。因此，在《华严经》中，普贤与文殊相辅相成；我们不妨说，人格观念的导入，就在这里。在般若经群中，般若仍完全不具人格的性质，其中的一部《般若经》[[2]](#_2_74)说有如下话语：

在此世间，只有少数人可以明白晓了佛、法、僧的真意并信守奉行……能够发心趣求无上正觉的人更少[[3]](#_3_70)……修行般若波罗蜜的人尤少……不屈不挠地修行般若波罗蜜乡，终于到达不退转地而住于菩萨道地的人，少之又少……

表示“发起求悟意愿”的梵语通常是bodhicittotpāda，亦即“发菩提心”之意，是anuttar āyāṁ samyaksaṁbodhau cittam utpādam的缩语，亦即“发阿耨多罗三藐三菩提心”或“发无上正等正觉心”之心。将此片语译作“唤醒觉悟的意念”（“to awaken the idea of enlightenment”），正如稍后要解释的一样，不但有欠正确，而且易滋误解。因为，此语相当于“渴求无上正等正觉”（anuttarāṁ samyaksaṁbodhim ākāṅksamāṇa）[[4]](#_4_70)或“志求无上正等正觉的热愿”（anuttarāyaṁ samyaksambodhau praṇidhānaṁ parigrihya）[[5]](#_5_66)。在《华严经》中，我亦可读到表达同样观念的语句：“发起大悲心，勤求无上觉”（ripula-kripa-karaṇa-mānasa，paryesase，nuttamāṁ bodhim）[[6]](#_6_66)，“愿求正觉者”（ye bodhiprārth aayante）[[7]](#_7_66)。

如上所述，“发阿耨多罗三藐三菩提心”或“发起无上正等正觉心”的缩语，是“发菩提心”，相当于“志求无上正等正觉的热愿”[[8]](#_8_64)。此中所说的“热愿”，意指“全神贯注”或“集中全部注意力于某件事情上面”，也就是说，“下定决心完成某件工作”。菩萨的誓愿就是下定决心完成他的救世计划。不用说，对于他要完成的工作，必须有一种适度的认识乃至充分的理解，但发显的本身并不止此，实际上就是实践力行的意志。纯然的知解得不到意志力的支持；纯然的理想绝不会成为一种有效的实行动力。此种“发心”（the cittotpāda）即是一种“誓愿”（a form of praṇidhāna）。“构思”（to conceive an idea）或“发想”（to awaken a thought）是一回事，以行动促其实现（to carry it out in action）又是一回事——尤其是在热切地予以完成之时。

对于anuttarāyāṁ samyaksa ṁ bodhau cittam utpāsan，中文的译语通常都含有“发起无上正等正觉心”（to raise supreme-enlightenment-mind）的意思。但这并不是一种正确的译语。原文的字面意思，并不是“发起无上正等正觉心”，而是“发起一种趣向无上正等正觉之心”（to have a mind raised to enlightenment）。不然的话，我们不但会以为有一种叫做“正等正觉心”（enlightenment-mind）的特别心灵能力，而且会以为只要运用这种能力就可以心开意解而大悟，甚或以为这个心的本身即是觉悟。但此语真正的意思却是“怀抱志求无上正等正觉的意欲”（cherishing the desire for enlightenment）。这是一种转向——使原来从事世间事务的心转向开悟之境，或将一直沉睡的精神热望予以唤醒，或将吾人的心灵活动导入一种从未梦见的境域，或者寻求一种新的能力中枢，借以展开一种全新的精神境界。我们不妨说，此处所见的一念觉心有助于一个人决定未来的行为途径，而一位菩萨也就从此踏上愿望的境地。

关于anuttarāyāṁ samyaksambodhau cittam utpādam的缩语，尚有另一个误解存在着，亦即学者对于bwdhicittotpada这个复合梵语通常所做的解释，我们如果掉以轻心（往往如此），便以为它所指的意思是“唤起觉悟的意念”（to awaken the thoughtenlightenment）。但这是错误的，因为这个复合语的意思只是“怀抱求悟的意愿”（tocherish the desire for enlightenment），也就是说，“怀抱证得无上正等正觉的一种精神热望”（to cherish a spiritual aspiration for the attainment of supreme enlightenment）。citta在此的意思不是“意念”（thought），而是“意欲”（desire），而bodhicittotpādam，亦只是anuttarāyāṁ samyaksambodhau[[9]](#_9_62)cittam utpādom的缩语而已。

“唤起或提起觉悟的意念”，意思——假如有任何明确意思的话——是指求得开悟的概念，或者究明开悟所指为何。但citta一字，在此并不含有此种知识的内容，因为它被用于此处，取的是意欲的意思。cittotpāda是对证得开悟境界所做的一种确实的意志活动，就以智慧而言，大乘学者所用的梵文有jnana，mati，budhi，vijñāna等字。与此相反的是，citta，cittāśya，或者adhyāśaya，通常都有一种意志之力，中文译者将它译作“心”，译得非常贴切。不论citta一字是否衍自字根ci（集聚）或cit（知觉），大乘所取的用法绝对不是“知的”（intellectual），而是“情的”（affective）与“意的”（volitional）意思。citta是心的一种意向、偏好，或者特别的态度。

由此可知，the Bodhicittotpada是一种新的精神鼓励，可以转变一个人的能力中心。它是一种新的宗教热望的觉醒，可以使一个人的心理组合发生一种激变。一个对宗教生活一直感到生疏的人，如今不但对于求悟或追求一切智（sarvajñatā）有了一种热切的意欲，而他的整个未来生活轨则亦由此得到决定——这就是the Bodhicittotpāda的意义。

下面，我想以一种附记的方式加以补充说明。自从1907年出版《大乘佛教概论》（the Outlines of Mahāyāna Buddhism）以来，我对大乘的见解已经有了若干细节方面的改变，故而，其中有不少地方，尤其是与某些梵文用语的解释相关的方面，如今颇欲以不同的方式加以表述。例如，在我谈到菩提心（the Bodhicitta）的时候，我就曾将它界定为“智慧心”（intelligence-heart），并补充解释云，从理论上来说，此种菩提或菩提心（the Bodhi or Bodhicitta），不但在每一个众生心中，而且为每一个众生的根本性质，只因在大多数情况之下，皆被无明和我执所蔽而不得显现罢了。如此一来，菩提心便被理解为一种如来藏或阿赖耶识（the Tathāgatāgarbha or Àlayavijñāna）了。从某些方面来看，如此解释并无不当之处，因为无上正等正觉就是此心的至于至善，这也就是说，此心一旦得到完满的发展，即可达到开悟的境地。但我如今发现，从历史的观点衡量Bodhicitta（菩提心），就像我们以这种态度看待ātmagrahacitta（执我心）、ātmaparanānātvacitta（自我各异心）、bodhimārgraviprarāsacitta（离菩提道心）等等复合词一样，不免有欠妥当。因为，正如我在本文所提议的一样，所谓bodhicitta，乃是anuttarāyām samyaksaṁbodhau cittam utpādam的略语，故被用作sarvajñatācitta（一切智心）的同义语，因此，bodhittotpada等于savajnatacittotpada[[10]](#_10_62)。菩提是构成佛果的实质，一切智亦然。不错，到了后来，Bodhicitta这个复合词与anuttarayam samyaksambodhau cittam utpada这个片语之间的历史关系已被忘得一干二净，以至使得Bodhicitta一词被看成一个含有独立价值的术语了。这是非常自然的事情，故而如此看待这个复合语，亦未必完全不对。但能记得我在这里所做的解释，亦不失为一种善策。

在《如来秘密经》（the Tathagata-guhyaka）或《一切如来金刚三业秘密大教王经》（the Guhyasamaja Tantra）中，我发现，“菩提心”一词，被以一种较为抽象，而且高度专门的方式加以描述。这里面的经文，必然比《华严经》晚出很多。其中混入了许多坦特罗教（Tantrism）的成分，也许可以视为纯正大乘佛教的败落之征。这里面对于“菩提心”一词的看法，脱离了《华严经》中所示的意义，关于此点，称后再述。下面所引，是大秘密金刚会中诸佛对于此心所做的界说：

毗卢遮那佛：“若见众生无效能，是为不见有众生；若以非生见众生，是为众生不可得。”[[11]](#_11_60)

毗卢遮那佛的另一个说明是：“当知菩提心者，离一切性，若蕴，若处，若界，无取无舍，诸法无我，平等出生，而彼心法，本自不生，是故当知：我法自性，即彼空性。如是了者，乃名坚固住菩提心。”

阿閦佛：“菩提心者，无法无法性，无生，无我。此性如虚空，离诸分别相。”（如是了者，乃名坚固住菩提心。）

宝胜佛：“菩提心者，即诸法无性，离诸法相，从法无我实际所生。如是了者，乃名坚固住菩提心。”

阿弥陀佛：“菩提心者，即无生法，非性非无性，如虚空句，相应而住，于一切法亦如是行。如是了者，乃名坚固住菩提心。”

不空成就如来：“菩提心者，是即自性净光明法，非彼菩提有相可得，亦非现前三昧可证，如是了者，乃名坚固住菩提心。”

## 二、海云比丘与《十地经》所说的发菩提心与开悟的要素

发起求悟的意愿，在大乘佛徒的生活中，是一件不同寻常的事情，因为，这是他开始走向目标的第一步，而他所定的这个目标，与所谓的小乘佛徒的修行目标，可说是迥异其趣，开悟并不只是个人的事情，亦非与整个人类毫无关系，因为它的根基奠立于整个宇宙的本身之中。我一旦开悟了，整个法界也都一起开悟；实在说来，我开悟的原因就是整个法界开悟的原因，两者互相联结，关系至为密切。因此，我发求悟的大愿，就是整个世人都想解除无明和烦恼。这就是善财童子在漫长的参访途中所见的导师海云（sagaramegha）比丘所指的意义：“汝已发阿耨多罗三藐三菩提心耶？……若诸众生，不种善根，则不能发阿耨多罗三藐三菩提心……”（英译大意云：“你已发起求悟的意愿，真是太好了；对于前生前世未曾累积足够功德的人，这是一件办不到的事情。”）所谓“善根”（“功德”），只有在其与整个世界的福利互相关联起来时，才有价值可言。一个人除非能够将他与整个人类的关系看个清楚——这也就是说，除非将他的心灵慧眼推至最大的极处——否则的话，他的“善根”（“功德”）便算不上真正的“善根”（kusala，“功德”），而没有真正的善根（“功德”），则不能发起求悟的意愿。由此可知，发起求悟之心，是一件极为重要的事情。

海云比丘赞美善财童子已发菩提心后表示，要有如下的条件始能发起：

一、要得普门善根光明；

二、具真实道三昧智光；

三、出生种种广大福海；

四、长白净法、无有懈息；

五、事善知识，不生疲厌；

六、不顾身命，无所藏积；

七、等心如地，无有高下；

八、性常慈愍一切众生；

九、于诸有趣专念不舍；

十、恒乐观察如来境界。

至此，海云比丘下个结语说：“如是乃能发菩提心。”因为，发起此种求悟的心愿，实际上系由下述各种心愿发起：

一、发大悲心（māhakarūnācitta），普救一切众生故；

二、发大慈心（mahāmaitricitta），等祐一切世间故；

三、发安乐心（sukhacitta），令一切众生灭诸苦故；

四、发饶益心（hitācitta），令一切众生离恶法故；

五、发哀愍心（dayacitta），有怖畏者，咸守护故；

六、发无碍心（asaṁgacitta），舍离一切诸障碍故；

七、发广大心（vipulacitta），一切法界，咸遍满故；

八、发无边心（anantacitta），等虚空界，无不往故；

九、发宽博心（vimalacitta），悉见一切诸如来故；

十、发清净心（viśuddhacitta），于三世法，智无违故；

十一、发智慧心（jñānacitta），普入一切智慧海故。

下面所引出自《十地经》（the Daśaabhūmika）[[12]](#_12_60)的文字，对于发起求悟之心的基本步骤，何以须要求悟的原因，以及开悟的效应，将有更进一步的阐示。《十地经》与《华严经》，在中文大乘经典中皆属“华严部”。[[13]](#_13_58)

一、善积善根（kuśalamūla）；

二、善积资粮（sambhāra）；

三、善修善行（carana）；

四、善事（paryupāsita）诸佛；

五、善聚白法（sukladharma）；

六、善友（kalyaṇamitra）所摄；

七、善净（viśuddnāśaya）意乐；

八、随顺广大增上（vipuladhyasaya）意乐；

九、具妙胜解（adhimukti）；

十、悲愍（karunā）现前。

据《十地经》说，发起菩提心或唤起求悟意愿，必须“十事”，或者具备十个条件。发起此种心愿这件事情的本身，乃是佛教徒的一项重大的生活体验，如果没有相当心灵上的准备，自是无从发生。它发自一粒深埋地下、且已得到滋养的种子。在此处所举、需要特别注意的各种事项之一，是所谓的善友或善知识（亦即导师），这是因为他们的善意和帮助，在培养佛徒的志趣方面，乃是一种有力的利器。《华严经》对于这方面特别强调。

所有一切属于“华严部”的经典，对于“十”这个数字，都有一种认真的兴趣，甚至在显然没有内在的需要时，它的笔者或编者亦小心翼翼地填满一个“十”数的系列，以便完成这种必须完成的公式。是以，上面所列的要点，原属一个范畴而分成许多项目，除了保持这种形式之外，显然没有其他的目的。其中所列“善根”“善行”“资粮”以及“白法”，不妨归入德行这一个项目之下。假如此说可以变通的话，则发求悟之心所需要的各种条件，就可以作如下的归纳了：（一）善修德行；（二）善事诸佛及善知识；（三）发起清净、真实、慈爱，以及大悲之心。这三个条件一旦完全具备之后，菩提心便可说是已经抬起头来准备作更深入的发展了。

下面的一个问题是：发起求证无上正等正觉的意愿，对于大乘佛徒的修行生活，何以如此不可或缺？或者简单地说，佛教的开悟与我们的生活有什么关系？《十地经》列出了如下的原因：

一、为求佛智（jñāna）；

二、为欲证悟十力之力（daśabala）；

三、为获如来大无所畏（mahāvaiśaradya）；

四、为得平等佛不共法（samatabuddhadharma）；

五、为欲救拔一切世间（sarvajagataparitlāṇa）；

六、为得大悲愍（kripakaruṇa）；

七、为悟十方无所余智（asesajñā）；

八、为以无碍（asamga）净诸佛刹；

九、为一刹那（ksaṇabodha）能知三世；

十、为无所畏转大法轮（dharmacakrapravarta）。[[14]](#_14_56)

由上所列，我们可以略窥无上正觉或开悟的构成要素，因为，这里所列的求悟原因，已被作为其本身组成的成分包含其中了。那么，这里面所含的成分究有哪些呢？它们是：

（一）属于佛果、可见时间和空间的一切、由于可于一刹那间透视十方三世而超越相对与个化境域的智慧；

（二）在进达究极目标途中打破一切障碍，拯救众生，使其免于生死束缚的意志力；

（三）配合智慧与意志力，永无休止地以种种方便善巧，促进每一个有情众生之精神福利的大慈大悲之心。

为了进一步阐明大乘学者所想到的开悟性质，下面再引《十地经》经文加以举示，因为依照该经所述，求悟的意愿系由下列要素构成：

一、大悲为先导；

二、智慧增上；

三、方便善巧之所摄受；

四、意乐及与增上意乐常所辅持；

五、佛力无量；

六、以坚持力及以智力善择决定；

七、无碍智（asambhinnajñāna）；

八、随顺无师自然妙智；

九、能受一切佛法智慧，教授诲示；

十、极于法界，尽虚空界，穷未来际。[[15]](#_15_52)

从上列各项条件中，我们亦可看出发起求悟之心所指的意义。一个人一旦发起此种求悟之心，立即就可得到菩萨的印记而使他具备不同于其他佛徒的殊胜之处；这是因为，他不但有了慈憝一切众生的大悲之心，不但有了透视万法本性的智慧灵眼，而且还可悲、智双运，使他自己能够适应变幻无常的情境。

求悟之愿既由此处所述的特质所组成，发心的菩萨便能在此显深入其心的时候获得如下的善果：

一、超异生地；

二、证入菩萨正性离生；

三、生如来家；

四、种族尊贵，无可讥嫌；

五、已离世趣；

六、入出世道；

七、住于菩萨本法性中；

八、已善安住于菩萨住处；

九、随顺三世平等之法；

十、绍如来种，决定趣向正等菩提。[[16]](#_16_50)

菩萨进入上述各种情况之后，由于信心已经不可动摇，故而可说已经进入名为“极喜”（pramuditā）的初地境界了。

上面所引《十地经》说明发菩提心或发求悟之心的渊源、性质、范围，以及结果的文字，已经十分明白了。我们可以由此感到，此种发心对于大乘佛徒究有多大的意义——几乎跟开悟或证得无上正等正觉的本身没有多大差别。此心或愿一旦得到深切的发起之后，其后的课程也就自行决定了。如果此种发心或菩提心只是“想到”开悟的话，纵然是将它想作佛徒生命之中最最重要的事情，这个被视为“能想”的“心”也就无法完成上面所述的一切了。此“心”并不是一种思想，也不仅仅是思维，而是一种可使行者此前所得一切经验完全改组或重建的强烈意欲或愿望。此“心”乃是一个人所以存在的原因，乃是构成一个人的人格基础的本来意愿。否则的话，《华严经》编写者努力描述菩提心性质所用的有力气势，就变得没有意义、不可理解了——就像下面所述的一样。

## 三、弥勒菩萨谈发菩提心

年轻的佛教行者善财童子参见弥勒菩萨，求其开示后，后者首先对着大众将决心追求佛教究竟真理的这位青年称赞了一番，接着，在打开庄严的毗卢遮那楼阁让他观察思维之前，复将菩提心（亦即求悟心）的功德赞扬了一番，因为，这正是促使这位青年行者出发参访五十余位善知识，直至此时来到弥勒菩萨面前请求阅示的动力。这位青年佛教行者，如果不是发起这种热切的求悟意欲的话，怎么也不会去承受那种艰难的课程、拜访、求教于那些先知、哲人，以及富于智慧的男男女女——多多少少或可代表当时的历史性人物。实在说来，《华严经》所记述的内容，就是为了追询“什么是菩萨行”——这也就是说，为了追究“人生的意义是什么”这个问题而作的种种理智上和精神上的奋扇情形。因为，发菩提心乃是解答这个永恒哑谜的一把钥匙，是以，弥勒菩萨这才不惮其烦地详细解说菩萨心（亦即“求悟心”）的殊胜之处。

〔尔时弥勒菩萨摩诃萨，如是称叹善财童子种种功德，令无量百千众生发菩提心已，告善财言：〕

善哉，善哉！善男子！汝为饶益一切世间，汝为救护一切众生，汝为勤求一切佛法故，发阿耨多罗三藐三菩提心！

善男子，汝获善利，汝善得人身，汝善住寿命，汝善值如来出现，汝善见文殊师利大善知识。汝身是善器，为诸善根之所润泽。汝为向法之所资持；所有解欲，悉已清净；已为诸佛共所护念，已与善友共所摄受。何以故？〔且让我来告诉你：“菩提心”对我们大众信徒究有什么意义。〕

善男子，菩提心〔亦即求悟的心愿〕者，犹如种子，能生一切诸佛法故；

菩提心者，犹如良田，能长众生白净法故；

菩提心者，犹如大地，能持一切诸世间故。

菩提心者，犹如净水，能洗一切烦恼垢故。

菩提心者，犹如大风，普于世间无所碍故；

菩提心者，犹如盛火，能烧一切诸见薪故；

菩提心者，犹如净日，普照一切诸世间故；

菩提心者，犹如盛月，诸白净法悉圆满故；

菩提心者，犹如明灯，能放种种法光明故。

菩提心者，犹如净月，普见一切安危处故；

菩提心者，犹如大道，普令得入大智城故；

菩提心者，犹如正济，令其得离诸邪法故；

菩提心者，犹如大车，普能运载诸菩萨故；

菩提心者，犹如门户，开示一切菩萨行故；

菩提心者，犹如宫殿，安住修习三昧法故；

菩提心者，犹如园苑，于中游戏受法乐故；

菩提心者，犹如舍宅，安稳一切诸众生故；

菩提心者，则为所归，利益一切诸世间故；

菩提心者，则为所依，诸菩萨行所依处故；

菩提心者，犹如慈父，训导一切诸菩萨故；

菩提心者，犹如慈母，生长一切诸菩萨故；

菩提心者，犹如乳母，养育一切诸菩萨故；

菩提心者，犹如善友，成益一切诸菩萨故；

菩提心者，犹如君主，胜出一切二乘人故；

菩提心者，犹如帝王，一切愿中得自在故。

菩提心者，犹如大海，一切功德悉入中故；

菩提心者，如须弥山，于诸众生心平等故；

菩提心者，如铁园山，摄持一切诸世间故；

菩提心者，犹如雪山，长养一切智慧药故；

菩提心者，犹如香山，出生一切功德香故；

菩提心者，犹如虚空，诸妙功德广无边故；

菩提心者，犹如莲花，不染一切世间法故。

菩提心者，犹如意象，其心善顺不犷00128.jpeg故；

菩提心者，如良善马，远离一切诸恶性故；

菩提心者，如调御师，守护大乘一切法故；

菩提心者，犹如良药，能治一切烦恼病故；

菩提心者，犹如坑穽，陷没一切诸恶法故；

菩提心者，犹如金刚，悉能穿彻一切法故；

菩提心者，犹如香箧，能贮一切功德香故；

菩提心者，犹如妙华，一切世间所乐见故；

菩提心者，如白栴檀，除众欲热使清凉故；

菩提心者，如黑沉香，能薰法界悉周遍故；

菩提心者，如善见药王，能破一切烦恼病故；

菩提心者，如毘笈摩药，能拔一切诸惑箭故；

菩提心者，犹如帝释，一切主中最为尊故；

菩提心者，如昆沙门，能断一切贫穷苦故；

菩提心者，如功德天，一切功德所庄严故；

菩提心者，如庄严具，庄严一切诸菩萨故；

菩提心者，如劫烧火，能烧一切诸有为故；

菩提心者，如无生根药，长养一切诸佛法故；

菩提心者，犹如龙珠，能消一切烦恼毒故；

菩提心者，犹如水清珠，能清一切烦恼浊故。

菩提心者，如如意珠，周给一切诸贫乏故；

菩提心者，如功德瓶，满足一切众生心故；

菩提心者，如如意树，能雨一切庄严具故；

菩提心者，如鹅雨衣，不受一切生死垢故；

菩提心者，如白00129.jpeg线，从本已来性清净故；

菩提心者，如快利犁，能治一切众生田故；

菩提心者，如那罗延，能摧一切我见敌故；

菩提心者，犹如快箭，能破一切诸苦的故；

菩提心者，犹如利矛，能穿一切烦恼甲故；

菩提心者，犹如坚甲，能护一切如理心故。

菩提心者，犹如利刀，能斩一切烦恼首故；

菩提心者，犹如利剑，能断一切侨慢铠故；

菩提心者，如勇将幢，能伏一切诸魔军故；

菩提心者，犹如利锯，能截一切无明树故；

菩提心者，犹如利斧，能伐一切诸苦树故；

菩提心者，犹如兵杖，能防一切诸苦难故；

菩提心者，犹如善手，防护一切诸度身故；

菩提心者，犹如好足，安立一切诸功德故；

菩提心者，犹如眼药，灭除一切无明翳故；

菩提心者，犹如钳镊，能拔一切身见刺故。

菩提心者，犹如卧具，悉除生死诸劳苦故；

菩提心者，如善知识，能解一切生死缚故；

菩提心者，如好珍财，能除一切贫穷事故；

菩提心者，如大导师，善知菩萨出要道故；

菩提心者，犹如伏藏，出功德财无匮乏故；

菩提心者，犹如涌泉，生智慧水无穷尽故；

菩提心者，犹如明镜，善现一切法门相故；

菩提心者，犹如莲华，不染一切诸罪垢故；

菩提心者，犹如大河，流引一切度摄法故；

菩提心者，如大龙王，能雨一切妙法雨故。

菩提心者，犹如命根，任持菩萨大悲身故；

菩提心者，犹如甘露，能令安住不死界故；

菩提心者，犹如大网，普摄一切诸众生故；

菩提心者，犹如罥索，摄取一切所应化故；

菩提心者，犹如钓饵，出有渊中所居者故；

菩提心者，如阿伽陀药，能令无病永安稳故；

菩提心者，如除毒药，悉能消歇贪爱毒故；

菩提心者，如善持呪，能除一切颠倒毒故；

菩提心者，犹如疾风，能卷一切诸障雾故；

菩提心者，如大宝洲，出生一切觉分宝故；

菩提心者，如好种性，出生一种白净法故；

菩提心者，犹如住宅，诸功德法所依处故；

菩提心者，犹如市肆，菩萨商人贸易处故；

菩提心者，如链余药，能治一切烦恼垢故；

菩提心者，犹如好蜜，圆满一切功德味故；

菩提心者，犹如正道，令诸菩萨入智城故；

菩提心者，犹如好器，能持一切白净法故；

菩提心者，犹如时雨，能灭一切烦恼尘故；

菩提心者，则为住处，一切菩萨所住处故；

菩提心者，则为寿行，不取声闻解脱果故；

菩提心者，如净琉璃，自性明洁无诸垢故；

菩提心者，如帝青宝，出过世间二乘智故；

菩提心者，如更漏鼓，觉诸众生烦恼睡故；

菩提心者，如清净水，性本澄洁无垢浊故；

菩提心者，如阎浮金，映夺一切有为善故；

菩提心者，如大山王，超出一切诸世间故；

菩提心者，则为所归，不拒一切诸来者故；

菩提心者，则为义利，能除一切衰恼事故；

菩提心者，则为妙宝，能令一切心欢喜故；

菩提心者，如大施会，充满一切众生心故；

菩提心者，则为尊胜，诸众生心无与等故；

菩提心者，犹如伏藏，能摄一切诸佛法故；

菩提心者，如因陀罗网，能伏烦恼阿修罗故；

菩提心者，如婆楼那风，能动一切所应化故；

菩提心者，如困陀罗火，能烧一切诸惑习故；

菩提心者，如佛支提，一切世间应供养故。

善男子〔弥勒菩萨于此下个结语说〕，菩提心者，成就如是无量功德。举要言之：应知悉与一切佛法诸功德等。何以故？因菩提心出生一切诸菩萨行，三世如来从菩提心而出生故。是故，善男子，若有发阿耨多罗三藐三菩提心者，则已出生无量功德，普能摄取一切智道。

## 四、弥勒菩萨谈发菩提心（续）

〔弥勒菩萨进一步对善财童子说道：〕

善男子，譬如有人得无畏药，离五恐怖，何等为五？所谓：火不能烧，毒不能中，刀不能伤，水不能漂，烟不能熏——菩萨摩诃萨亦复如是，得一切智菩提心药，贪火不烧，嗔毒不中，惑刀不伤，有流不漂，诸觉观烟不能熏害；

善男子，譬如有人得解脱药，终无横难——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心解脱智药，永离一切生死横难；

善男子，譬如有人持摩诃应伽药，毒蛇闻气，即皆远去——菩萨摩诃萨亦复如是，持菩提心大应伽药，一切烦恼诸恶毒蛇，闻其气者悉皆清散；

善男子，譬如有人持无胜药，一切怨敌无能胜者——菩萨摩诃萨亦复如是，持菩提心无能胜药，悉能降伏一切魔军；

善男子，譬如有人持昆笈魔药，能令毒箭自然堕落——菩萨摩诃萨亦复如是，持菩提心昆笈摩药，令贪、恚，痴诸邪见箭自然堕落；

善男子，譬如有人持善见药，能除一切所有诸病——菩萨摩诃萨亦复如是，持菩提心善见药王，悉除一切诸烦恼病；

善男子，如有药树，名珊陀那，有取其皮以涂疮者，疮即除愈，然其树皮，随取随去，终不可尽——菩萨摩诃萨从菩提心生一切智树，亦复如是，若有得见而生信者，烦恼业疮，悉得消灭，一切智树，初无所损。

善男子，如有药树，名无生根，以其力故，增长一切阎浮提树——菩萨摩诃萨菩提心树亦复如此，以其力故，增长一切学与无学及诸菩萨所有善法；

善男子，譬如有药，名阿蓝婆，若用涂身，身之与心，咸有堪能——菩萨摩诃萨得菩提心阿蓝婆药，亦复如是，令其身心增长善法；

善男子，譬如有人，得念力药，凡所闻事，忆持不忘——菩萨摩诃萨得菩提心念力妙药，亦复如是，悉能闻持一切佛法，皆无忘失；

善男子，譬如有药，名大莲华，其有服者，住寿一劫——菩萨摩诃萨服菩提心大莲华药，亦复如是，于无数劫，寿命自在；

善男子，譬如有人，执翳形药，人与非人悉不能见——菩萨摩诃萨执菩提心翳形妙药，一切诸魔不能得见；

善男子，如海有珠，名普集众宝，此珠若在，假使劫火焚烧世间，能令此海减于一滴，无有是处——菩萨摩诃萨菩提心珠亦复如是，住于菩萨大愿海中，若常忆持，不令退失，能坏菩萨一善根者，终无是处，若退其心，一切善法即皆散灭；

善男子，如有摩尼，名大光明，有此珠璎珞者，映蔽一切庄严宝具，所有光明悉皆不现——菩萨摩诃萨菩提心宝亦复如是，璎珞其身，映蔽一切二乘心宝，诸庄严具悉无光采；

善男子，如水清珠，能清浊水——菩萨摩诃萨菩提心珠亦复如是，能清一切烦恼垢浊；

善男子，譬如有人得住水宝，系其身上，入大海中，不为水害——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心住水妙宝，入于一切生死中，终不沉没；

善男子，譬如有人，得龙宝珠，持入龙宫，一切笼蛇不能为害——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心大龙宝珠，入欲界中，烦恼龙蛇不能为害。

善男子，譬如帝释着摩尼冠，映蔽一切诸余天众——菩萨摩诃萨亦复如是，著菩提心大愿宝冠，超过一切三界众生；

善男子，譬如有人得如意珠，除灭一切贫穷之苦——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心如意宝珠，远离一切邪命怖畏；

善男子，譬如有人得日精珠，持向日光，而生于火——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心智日宝珠，持向智光，而生智火；

善男子，譬如有人得月精珠，持向月光，而生于水——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心月精宝珠，持此心珠，鉴回向光，而生一切善根愿水；

善男子，譬如龙王，首戴如意摩尼宝冠，远离一切怨敌怖畏——菩萨摩诃萨亦复如是，著菩提心大悲宝冠，远离一切恶道诸难；

善男子，如有宝珠，名一切世间庄严藏，若得者，令其所欲悉得充满，而此宝珠，无所损减——菩提心宝亦复如是，若有得者，令其所愿悉得充满，而菩提心无有损减；

善男子，如转轮王，有摩尼宝，置于宫中，放大光明，破一切暗——菩萨摩诃萨亦复如是，以菩提心大摩尼宝住于欲界，放大智光，悉破诸趣无明黑暗；

善男子，譬如帝青大摩尼宝，若有为此光明所触，即同其色——菩萨摩诃萨提心宝亦复如是，观察诸法，回向善根，靡不即同菩提心色；

善男子，如琉璃宝，于百千岁处不净中，不为臭秽之所染着，性本净故；菩萨摩诃萨菩提心宝亦复如是，于百千劫住于欲界中，不为欲界过患所染，犹如法界，性清净故。

善男子，譬如有宝，名净光明，悉能映蔽一切宝色——菩萨摩诃萨菩提心宝亦复如是，悉能映蔽一切凡夫二乘功德；

善男子，譬如有宝，名为火焰，悉能除灭一切暗冥——菩萨摩诃萨菩提心宝亦复如是，能灭一切无知暗冥；

善男子，譬如海中有无价宝，商人采得，船载入城，诸余摩尼百千万种，光、色、价值无与等者——菩提心宝亦复如是，住于生死火海之中，菩萨摩诃萨乘大显船，深心相续，载之来人解脱城中，二乘功德无能及者；

善男子，如有宝珠，名自在王，处阎浮洲，去日月轮四万由旬，日月宫中所有庄严，其珠影现，悉皆具足——菩萨摩诃萨发菩提心净功德宝亦复如是，住生死中，照法界空佛智日月，一切功德，悉于中现。

善男子，如有宝珠，名自在王，日月光明所照之处，一切财宝、衣服等物所有价值，悉不能及——菩萨摩诃萨发菩提心自在王宝，亦复如是，一切智光所照之处，三世所有天人二乘漏、无漏善一切功德，皆不能及；

善男子，海中有宝，名曰海藏，普现海中诸庄严事——菩萨摩诃萨菩提心宝，亦复如是，普能显现一切智海诸庄严事；

善男子，譬如天上阎浮檀金，唯除心王大摩尼宝，余无及者——菩萨摩诃萨发菩提心阎浮檀金，亦复如是，除一切智心王大宝，余无及者。

善男子，譬如有人，善调龙法，于诸龙中而得自在——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心善调龙法，于诸一切烦恼龙中而得自在；

善男子，譬如勇士，被执镗杖，一切怨敌，无能降伏——菩萨摩诃萨亦复如是，被执菩提大心铠杖，一切业惑诸恶怨敌，无能屈伏。

善男子，譬如天上黑梅檀香，若烧一铢，其香普熏小千世界，三千世界满中珍宝，所有价值皆不能及——菩萨摩诃萨菩提心香，亦复如是，一念功德，普熏法界，声闻、缘觉一切功德，皆所不及；

善男子，如白栴檀，若以涂身，悉能除灭一切热恼，令其身心普得清凉——菩萨摩诃萨菩提心香亦复如是，能除一切虚妄分别、贪、恚、痴等诸惑热恼，令其具足智慧清凉。

善男子，如须弥山，若有近者，即同其色——菩萨摩诃萨菩提心亦复如是，若有近者，悉得同其一切智色；

善男子，譬如波利质多罗树，其皮香气，阎浮提中，若波师迦，若薝卜迦，若苏摩那，如是等华所有香气，皆不能及——菩萨摩诃萨菩提心树亦复如是，所发大愿功德之香，一切二乘无漏戒、定、智慧、解脱、解脱知见诸功德香，悉不能及；

善男子，譬如波利质多罗树，虽未开华，应知即是无量诸华出生之处菩萨摩诃萨菩提心树亦复如是，虽未开发一切智华，应即是无数天人众菩提华所生之处；

善男子，譬如波利质多罗华一日熏衣，薝卜迦华、波利师华、苏摩那华，虽千岁熏，亦不能及——菩萨摩诃萨菩提心华亦复如是，一生所熏诸功德香，苦彻十方一切佛所，一切二乘无漏功德，百千劫熏，所不能及。

善男子，如海岛中生椰子树、根、茎、枝、叶，及以华果，一切众生恒取受用，无时暂歇——菩萨摩诃萨菩提心树亦复如是，始从发起悲愿之心，乃至成佛，正法住世，常时利益一切世间，无有间歇；

善男子，如有药汁，名诃宅迦，人或得之，以其一两变千两铜悉成真金，非千两铜能变此药——菩萨摩诃萨亦复如是——以菩提心回向智药，普变一切业惑之药，悉使成于一切智相，非业惑等能变其心；

善男子，譬如小火，随所焚烧，其焰转炽——菩萨摩诃萨菩提心火亦复如是，随所攀缘，智焰增长；

善男子，譬如一灯然百千灯，其本一灯无减无尽——菩萨摩诃萨菩提心灯亦复如是，普然三世诸佛智灯，无减无尽。

## 五、接前说喻并加结语

弥勒菩萨为了能使我们对于发菩提心的重大意义留下深刻的印象，说了如上这许多形形色色的譬喻，仍然欲罢不能；他仍旧要不惮其烦地继续下去，直到他的想象力似乎完全枯竭——假如菩萨的想象力果有枯竭之时的话——而不得不适可而止。他继续说道：

善男子，譬如一灯入于闇室，百千年闻悉能破尽——菩萨摩诃萨菩提心灯亦复如是，入于众生心室之内，百千万亿不可说劫诸业烦恼种种暗障，悉能除尽；

善男子，譬如灯炷，随其大小而发光明，若益膏油，明终不绝——菩萨摩诃萨菩提心灯亦复加是，大愿为炷，光照法界，益大悲油，教化众生，庄严国土，施作佛事，无有休息；

善男子，譬如他化自在天王冠阎浮檀真金天冠，欲界天子诸庄严具皆不能及——菩萨摩诃萨亦复如是，冠菩提心大愿天冠，一切凡夫二乘功德皆不能及；

善男子，如师子王哮吼之时，师子见、闻，皆增勇健，余兽闻之即皆窜伏——佛师子王菩提心吼，应知亦尔，诸菩萨闻，增长功德，有所得者，闻即退散；

善男子，譬如有人以师筋而为乐弦，其音既奏，余弦悉绝——菩萨摩诃萨亦复如是，以如来师子波罗蛋身菩提心筋为法乐弦，其音既奏，一切五欲，及以二乘诸功德弦，悉皆断灭；

善男子，譬如有人，以牛羊等种种诸乳，假使积集，盈于大海，以师子乳一滴投中，悉令变坏，直过无碍——菩萨摩诃萨亦复如是，以如来师子菩提心乳着无量劫业烦恼乳大海之中，悉令坏灭，直过无碍，终不住于二乘解脱。

善男子，譬如迦陵频伽鸟，在卵壳中，有大势力，一切诸鸟所不能及——菩萨摩诃萨亦复如是，于生死壳发菩提心，所有大悲功德势力，声闻、缘觉，无能及者；

善男子，如金翅鸟王子，初始生时，目则明利，飞则劲捷，一切诸鸟，虽久成长，无能及者——菩萨摩诃萨亦复如是，发菩提心与佛王子，智慧清净，大悲勇猛，一切二乘，虽有千劫久修道行，所不能及；

善男子，如有壮夫，手执利矛，刺坚密甲，直过无碍——菩萨摩诃萨亦复如是，执菩提心钴利快矛，刺诸邪见随眠密甲，悉能穿彻，无有障碍；

善男子，譬如摩诃那伽大力勇士，若奋威怒，于其额上必上疮疤，疮若未合，阎浮提中一切人民无能制伏——菩萨摩诃萨亦复如是，若起大悲，必定发于菩提之心，心未舍来，一切世间魔及魔民，不能为害；

善男子，譬如射师，有诸弟子，虽未惯习其师技艺，然其智慧方便善巧，余一切人所不能及——萨摩诃萨初始发心，亦复如是，虽未惯习一切智行，然其所有愿智解故，一切世间凡夫、二乘，悉不能及。

善男子，如入学射，先安其足，后习其法——菩萨摩诃萨亦复如是，欲学如来一切智道，先当安住菩提之心，然后修行一切佛法；

善男子，譬如幻师，将作幻事，先当起意忆持幻法，然后所作，悉得成就——菩萨摩诃萨亦复如是，将起一切诸佛菩萨神通幻事，先当起意发菩提心，然后一切，悉得成就。

善男子，譬如幻术，无色现色——菩萨摩诃萨菩提心相亦复如是，虽无有色，不可观见，然能苦于十方世界，示现种种功德庄严；

善男子，譬如猫狸，才见于鼠，鼠即入穴，不敢复出——菩萨摩诃萨发菩提心，亦复如是，暂以慧眼观诸惑业，皆即窜匿，不复出生；

善男子，譬如有人，着阎浮金庄严之具，映蔽一切皆如众墨——菩萨摩诃萨亦复如是，著菩提心庄严之具，映蔽一切凡夫二乘，功德庄严，悉无光色；

善男子，如好磁石，少分之力，即能吸坏诸铁钩锁——菩萨摩诃萨发菩提心，亦复如是，若起一念，悉能坏灭一切见欲无明钩锁；

善男子，如有磁石，铁若见之，即皆散去，无留住者——菩萨摩诃萨发菩提心，亦复如是，诸业烦恼，二乘解脱，若暂见之，即皆散灭，亦无住者；

善男子，譬如有人，善入大海，一切水族无能为害，假使入于摩竭鱼口，亦不为彼之所吞噬——菩萨摩诃萨亦复如是，发菩提心，入生死海，诸业烦恼不能为害，假使入于声闻、缘觉实际法中，亦不为其之所留难；

善男子，譬如有人饮甘露浆，一切诸物不能为害——菩萨摩诃萨亦复如是，饮菩提心甘露法浆，不堕声闻、辟支佛地，以具广大悲愿力故；

善男子，譬如有人得安缮那药，以涂其目，虽行人间，人将不见——菩萨摩诃萨亦复如是，得菩提心安缮那药，能以方便入魔境界，一切众魔所不能及；

善男子，譬如有人，依附于天，不畏余人——菩萨摩诃萨亦复如是，依菩提心大势力王，不畏障盖恶道之难；

善男子，譬如有人，住于水中，不畏火焚——菩萨摩诃萨亦复如是，住菩提心善根水中，不畏二乘解脱之火；

善男子，譬如有人，依倚猛将，即不怖畏一切怨敌——菩萨摩诃萨亦复如是，依菩提心勇猛大将，不畏一切恶行怨敌；

善男子，如释天王，执金刚杵，摧伏一切阿修罗众——菩萨摩诃萨亦复如是，持菩提心金刚之杵，摧伏一切诸魇外道。

善男子，譬如有人，服延龄药，长得充健，不老不瘦——菩萨摩诃萨亦复如是，服菩提心延龄之药，于无数劫修菩萨行，心无疲厌，亦无染著；

善男子，譬如有人，调和药汁，必当先取好清净水——菩萨摩诃萨亦复如是，欲修菩萨一切行愿，先当发起菩提之心；

善男子，如人护身，先护命根——菩萨摩诃萨亦复如是，护持佛法，亦当先护菩提之心；

善男子，譬如有人，命根若断，不能利益父母宗亲——菩萨孽诃萨亦复如是，舍菩提心，不能利益一切众生，不能成就诸佛功德；

善男子，譬如大海，无能坏者——菩提心海亦复如是，诸业烦恼二乘之心所不能坏；

善男子，譬如日光，星宿光明不能映蔽——菩提心日亦复如是，一切二乘无漏智光所不能蔽；

善男子，如王子初生，即为大臣之所尊重，以种性自在故——菩萨摩诃萨亦复如是，于佛法中发菩提心，即为耆宿，久修梵行，声闻、缘觉所共尊重，以大悲自在故；

善男子，譬如王子，年虽幼稚，一切大臣皆悉敬礼——菩萨摩诃萨亦复如是，虽初发心修菩萨行，二乘耆旧皆应敬礼；

善男子，譬如王子，虽于一切臣佐之中未得自在，已具王相，不与一切诸臣佐等，以生处尊胜故——菩萨摩诃萨亦复如是，虽然一切业烦恼中未得自在，然已具菩提之相，不与一切二乘齐等，以种性第一故；

善男子，譬如清净摩尼妙宝，眼有翳故，见为不净——菩萨摩诃萨菩提心宝亦复如是，无智无信，谓为不净。

善男子，譬如有药，为呪所持，若见众主见闻同住，一切诸病，皆得消灭——菩萨摩诃萨菩提心药亦复如是，一切善根智慧方便，菩萨愿智所共摄持，若有众生见闻同住、亿念之者，诸烦恼病，悉得消灭；

善男子，譬如有人，常持甘露，其身毕竟不变不坏——菩萨摩诃萨亦复如是，若常忆持菩提心甘露，令愿智身毕竟不坏；

善男子，如机关木人，若无有楔，身即离散，不能运动——菩萨摩诃萨亦复如是，无菩提心，行即分散，不能成就一切佛法；

善男子，如转轮王，有沉香宝，名曰象藏，若烧此香，王四种兵，悉腾虚空——菩萨摩诃萨菩提心香亦复如是，若发此意，即令菩萨一切善根永出三界，行如来智无为空中；

善男子，譬如金刚，唯从金刚处及金处生，非余宝处生——菩萨摩诃萨菩提心金刚亦复如是，唯从大悲救护众生金刚处、一切智智殊胜境界金处而生，非余众生善根处生；

善男子，譬如有树，名曰无根，不从根生，而枝、叶、华、果悉皆繁茂——菩萨摩诃萨菩提心树，亦复如是，无根可得，而能长养一切智智神通大愿枝、叶、华、果，扶疏荫映，普覆世间。

善男子，譬如金刚，非劣恶器及以破器所能容持——菩提心金刚亦复如是，非下劣众生、樫、嫉、破戒、懈怠、妄念、无智器中所能容持，亦非退失殊胜志愿、散乱、恶觉众生器中所能密持，唯除菩萨深心宝器；

善男子，譬如金刚，能穿众宝——菩提心金刚亦复如是，悉能穿彻一切法宝；

善男子，譬如金刚，能坏众山——菩提心金刚亦复如是，悉能摧壤诸邪见山；

善男子，譬如金刚，虽破不全，一切众宝犹不能及——菩提心金刚亦复如是，虽复志劣，少有亏损，犹胜一切二乘功德；

善男子，譬如金刚，虽有损缺，犹能除灭一切贫穷——菩提心金刚亦复如是，虽有损缺，不进诸行，犹能舍离一切生死；

善男子，譬如金刚，悉能破坏一切诸物——菩提心金刚亦复如是，入少境界，即破一切无知诸惑；

善男子，譬如金刚，非凡人能得——菩提心金刚亦复如是，非劣意众生之所能得；

善男子，譬如全刚，不识宝人，不知其能，不得其用——菩提心全刚亦复如是，不知法人，不了其能，不得其用；

善男子，譬如金刚，无所消灭——菩提心金刚亦复如是，一切诸法，无能消灭；

善男子，如金刚杵，诸大力人皆不能持，唯深大那罗延力——菩提之心亦复如是，一切二乘皆不能持，唯除菩萨广大因缘坚固善力；

善男子，譬如金刚，一切诸物无能坏者，而能普坏一切诸物，在其体性无所损减——菩提之心亦复如是，普于三世无数劫中软化众生修行苦行，声闻、绿觉所不能者，咸能作之，然其毕竟无有疲厌，亦无损坏；

善男子，譬如金刚，余不能持，唯金刚地之所能持——菩提之心亦复如是，声闻、缘觉皆不能持，唯除趣向萨婆若者；

善男子，如金刚器，无有瑕缺，用盛于水，永不渗漏而入于地——菩提心全刚器亦复如是，盛善根水，永不渗漏，令入诸趣；

善男子，如金刚际，能持大地，不令坠没——菩提之心亦复如是，能持菩萨一切行愿，不令坠没，入于三界；

善男子，譬如金刚，久处水中，不烂不湿——菩提之心，亦复如是，于一切劫处，在生死业惑水中，无坏无变；

善男子，譬如金刚，一切诸火不能烧然，不能令热——菩提之心亦复如是，一切生死诸烦恼火不能烧然，不能令热；

善男子，譬如三千世界之中，金刚座上，能持诸佛坐于道场，降伏诸魔，成正等觉，非是余座之所能持——菩提心座亦复如是，能持菩萨一切愿行诸波罗蜜、诸忍、诸地、回向、受记，修习菩提助道之法，供养诸佛，闻法受行，一切余心所不能持。

善男子〔弥勒菩萨于此下个结论说：〕菩提心者，成就如是无量无边，乃至不可说、不可说殊胜功德；若有众生发阿耨多罗三藐三菩提心，则获如是胜功德法。是故，善男子，汝获善利；汝发阿耨多罗三藐三菩提心，求菩萨行，已得如是大功德故。

善男子，如汝所问：“菩萨云何学菩萨行？修菩萨道？”善男子，汝可入此毗卢遮那庄严藏大楼阁中，周遍观察，则能了知学菩萨行；学已，成就无量功德。[[17]](#_17_48)

## 六、发菩提心的要义

显而易见，对于菩提心在菩萨行中的重要性所做的宣示，已经到了词穷理尽的地步，因为，对于这位年轻的佛教行者善财而者，如果不使他的心灵获得如此深刻的印象，便无法将他导入毗卢遮那庄严楼阁的内部了。这个楼阁的里面所含的一切秘密，皆属佛教最高境界的精神生活。设使这位初学菩萨没有充分准备的话，这里面的奥秘对他便毫无意义可言了；不仅如此，这些内容也许会因受到重大的误解而致发生不可收拾的后果。因此之故，弥勒菩萨这才不惮其烦地搜索枯肠，以使善财童子对发菩提心的真正意义得到充分的认识。发菩提心的要义，可以归纳为下列各点：

（一）菩提心出于大悲心，因为，没有大悲心便没有佛教可言。如此强调大悲心的重要，是大乘佛教的特色之一。我们不妨说，佛教的整个教义悉皆以此为轴心而运行。《华严经》中所生动描述的交融互参、相即相入的哲理，实在说来，就由这种生命能爆发而来。假如我们紧紧粘在理智层面上的话，“性空”“无我”等等的教义便因显得抽象虚玄而丧失其精神力量，以致无法激使任何人发起热切的意愿了。我们不可忘记的一点是：佛教所有的一切教义，悉皆出于对一切有情众生怀抱一种温暖的菩萨心肠，而不是出于以逻辑推理的方式揭开存在奥秘的一种冷漠的理智活动。这也就是说，佛教是一种属人的精神体验，而不是一种非人的物理哲学。

（二）菩提心的发起并不是一日一时，也不是一生一世，而是多生多世的一种事情——总而言之，这是一件需做长久准备的事情。对于尚未积集善根功德的人而言，此“心”将继续沉睡，唤也不易唤起。善根功德必经积累起来，才能使此“心”发荣滋长，而成复荫众生的菩提心大树。尽管业感之说听来不似一种非常科学的事实陈述，但包括大乘和小乘在内的一切佛徒，对于它在吾人道德生活范围之中的作用，悉皆深信不疑。宽泛地说，只要我们都是历史的造物，无论如何都无法逃避这种引导于前的业力作用。不论你到何处，只要是有时间观念的地方，都有一种业力的延续存在其间。因此之故，没有善根功德滋养的土壤，菩提心树就无法生长。

（三）菩提心如果出于善根功德，就能够生起一切属于诸佛和菩萨等等的善行和善业。如此，则它同时也就不得不是一切邪恶的摧伏者了，因为，不论那是什么样的邪魔，都经不起菩提心因陀罗的雷击。

（四）菩提心的内在尊贵，不论处于任何污秽之中——无论那是知识上、行为上，还是情欲上的污染——都不会受到污损。生死大海，凡有入者，无不灭顶。尤其是以言语解说而不以事实本身为满足的哲学家们，悉皆无法脱离轮回的束缚，何以故？因为他们总是不能割断无形的业力与知解系带而牢牢地系著在二元论的地面之上的。因此之故，在一个人的内心深处发起觉悟的意愿，乃是一件非同小可的宗教事项。

（五）菩提心之所以能够免于恶魔（在佛教中代表二元论的原理）的攻击，也是因了这个道理。大凡是魔，总是处心积虑地找机会侵犯大智大悲的坚固要塞。一个人在未发菩提心之前，总是倾向有与无的二边，因而也就逸出了一切诸佛、菩萨，以及善知识的摄护之外，但一经发心之后，便团产生了一种决定性的转变而避开了思想的覆辙。如此，则菩萨道便成了一条坦荡的大道，而由他的一切守护者的善业影响加以充分的护卫。他在这条康庄大道之上迈进，由于脚步坚定而使恶魔不得其便，无法将他诱离定向无上正等正觉的正途。

（六）所谓“发菩提心”，正如笔者在本文开头处所说的一样，就是唤起趣向无上正觉的意愿，而所谓无上正觉，就是佛陀所得大悟境界，也是使他能够成为名叫佛教的这种宗教运动领袖的境界。所谓“无上正觉”，就是大乘经典经常述及的一切智（sarvajñatā）。所谓“一切智”，就是一切佛果构成的实质。“一切智”的意思并不是说佛陀认知每一个个别的东西，而是表示他已体悟一切存在的根本原理，并已深入他本身生命的核心。菩萨一旦发起菩提心之后，他对一切智的掌握也就明白而又确定了。

（七）菩提心一旦发起之后，菩萨的生涯或事业即行展开。在此之前，“菩萨”（思为“觉悟有情”“上求菩提、下化众生”——译者添足）这个观念，只是一个抽象的名词而已。我们也许都是菩萨，但这个观念尚未完全印入我们的心中；这个形象尚未灵活到足以使我们以全副身心来感受并体验此种事实。菩萨既发心之后，便与生活打成一片而富于生命的震动了。因此之故，菩萨与菩提心不可分离，缺一不可。实在说来，此“心”乃是打开一切佛教秘宝之门的钥匙。

（八）发菩提心是菩萨行愿的首要阶段。就《华严经》而言，善财童子追求的主要目标，就是要求明白菩萨的行愿究系什么。经由弥勒菩萨的示导，这位年轻的佛教行者终于体悟到，他到各种导师、哲人，以及神只等等之间去寻求的一切，都在他自己的身心之中。最后的印证虽然出于普贤，但如没有弥勒的开示并进入毗卢遮那楼阁周这观察，善财童子也就无法实实在在地展开他的菩萨生涯，行使他的菩萨道了。使得一个佛徒得着大乘而非小乘印记的这种菩萨行愿，必须先发菩提心，而后始能行之得通。

（九）《华严经》中说菩萨为了在精神与物质方面饶益一切有情众生而行菩萨道，永无厌倦。这个世界的时空有尽，而他的这种行愿永无穷尽。如果他的工作不能在一生一世乃至多生多世里面完成，他就一再转生人间，直到任务完成。虚空广大无限，其中世界无量，他要在这无量世界之中显身，直到每一个可以救度的众生，悉皆脱离由于无明与我执而起的苦海。不知何谓“穷尽”，是菩萨道生于菩提心的特色。

（十）“菩提心”这个观念，是大乘别于小乘的标记之一。小乘那种独善其身的寺院组织，是导致佛教衰落的一个原因。这种制度时兴一天，佛教就有一天使它的利益限制于少数潜修的一群。对于小乘而言，这还不是最大的缺失；最遭人诟病的一点是：它阻碍精神的胚芽在每一个众生的心中发荣长，而这便是菩提心的发起。此心有个愿望，就是永远不要受到知解的寒霜摧折。此愿根基只要十分深厚，开悟或成正觉的境界就只有如其所显了。菩萨的这种永无疲倦的精神，就是出于这种上求佛智，下化众生的意愿，而这便是使得大乘精神在远东地区保持活力的地方——尽管它也有着过时的制度主义的缺陷。

简而言之，菩提心并不只是慈悲心而已，它的里面也含有某种哲理的见地。它是由“智”“悲”二愿融合而成的一种结晶。此二者只有在菩提心的点化之下，才能发挥真正的作用。此意毕竟如何？待到我们阐释《般若经》的时候，将会更加明白。《般若经》对于菩提心的发起虽然没有明白指涉，但是，研习或修行甚深般若波罗蜜多，不但就是真正发起菩提之心或求悟之心，同时也是真正展开菩萨的行愿（praṇidhānacaryā）。假如说大乘对于宗教意识的圆成有何贡献的话，那就是我们体现“智”“悲”双运的此“心”，而不是别的什么。

## 七、《十地经》所说的发菩提心

本文开始之初曾引《十地经》文为其端绪，至此即将结束，再从此经另引一段文字作为它的结语，也许不算分外，因为，此经跟《华严经》本身一样，同属大乘经典的“华严部”，这点已在前面提过了。下面所引经句，出于菩萨第十地、亦即“法云地”（Dhormamenghā）后面所附的颂语，因为，此会里面的上首金刚藏（vajragarbha）菩萨，在名为他化自在天（Paranirmita-vaśavartin）天宫所举行的这一次聚会之中，在这里对与会的其他菩萨讲述了关于发菩提之心或发求悟之心的问题：

〔尔时金刚藏菩萨，观察十方一切众会普照法界，为欲赞叹发菩提心，为欲示现菩萨境界，为欲净治菩萨行力，为说摄取一切智道，为除一切世间诸垢，为欲施与一切种智，为欲示现不可思议智庄严事，为欲显示一切菩萨诸胜功德，为欲令此如上地义转更开显，承佛神力而说颂言：〕

其心寂静恒调顺，平等无碍如虚空，

离诸垢浊住于道，汝等应听此胜行。

百千亿劫修诸菩，供养无量无边佛，

声闻独觉亦复然，为利群生发大心。

动持净戒常和忍，惭愧福智皆具足，

志求佛智广修慧，为得十力发大心。

三世诸佛咸供养，一切国土悉严净，

了知诸法皆平等，为利有情发大心。

初地已发菩提心，永离众恶常欢喜，

愿力广修诸善法，以悲悯故入后地。

戒、定具足念有情，涤除垢秽心明洁，

观世三毒火炽然，广大解者趣三地。

三世一切皆无常，如箭人身无救护，

厌离有为求佛法，广大智趣焰慧地。

念慧具足得智道，供养百千无量佛，

常观最胜诸功德，斯则趣入难胜地。

智慧方便善观察，种种示现救有情，

复供十力无上尊，此能趣人现前地。

世所难知而能知，不受于我离有无，

法性本寂随缘转，由此妙智向七地。

智慧方便心广大，难行难伏难了知，

虽澄寂灭动修习，能取如空不动地。

蒙佛劝从寂灭起，广修种种诸智业，

具十自在观世间，以此而升善慧地。

以微妙智观有情，心惑业等诸稠林，

为欲化其令趣道，演说诸佛胜义藏。

次第修行具众善，乃至九地集福慧，

常求诸佛最胜法，以佛智水受灌顶。[[18]](#_18_48)

注解：

[[1]](#_1_79) 此语的梵本原文为：Annuttarāyai samyaksaṁbodhaye cittam utpāda.见泉芳璟氏藏本第一五四页。

[[2]](#_2_73) 见密陀罗（Rājendralāla Mitra）所编的《八千颂般若经》第六十页以下。

[[3]](#_3_69) 原语为Tebhyo ’pyalpebhyo ’lpatarakās te ye’nuttarāyām samyaksaṁbodhau Cittānyntpādayanti.

[[4]](#_4_69) 见南条版《法华经》第四一四页。

[[5]](#_5_65) 同上第四十三页。

[[6]](#_6_65) 泉芳璟氏藏本第一五二页。

[[7]](#_7_65) 同上第一五四页。

[[8]](#_8_63) 此语出于弥勒菩萨赞赏善财童子发心志求菩萨道时。Durlahhāh kulaputas te sattrah Sarvaloke ye’nuttarāyāṁ samyaksaṁbodhau praṇidhahanti.见泉芳璟氏藏本第一三二一页。

[[9]](#_9_61) 并非总是使用位格（the locative），有时亦用与格（the dative），例如，anuttarāyai samyak sambodhaye cittam utpādya（见泉芳璟氏所藏Gandavyūha第一五四页）。还有，单是bodha这个形态，不但往往用作sambodhi，且以与格表示。例子：Bodhūya cittam utpūdyate（Rahder-Daśabhūmika第十一页）；bodhāya cittam utpadya（Astasahasri ka第六十二、六十三、七十一、九十三页等）。

[[10]](#_10_61) 在《华严经》（the Gandavyuha）中，在弥勒菩萨将求悟的意欲描述为修行生活中所能体验到的最为奇妙的事情之一时，菩提心这个复合语往往转变而成一切智，详见第二三三二页及其他各处。在中文译本中，“发菩提心二语似乎被用于菩提心和一切智心两词。如前所述，“发菩提心”一词易滋误解——虽然，我们在《八千颂般若经》（第六十一页）中，亦可读到bodhicitam utpadyanti或bodhicittam upavrinhayanti这样的片语。后者所指的“提起或强化求悟的意欲”（to raise or to strengthen the desire for enlightenment），从上下文意看来，颇为显然，由此可知，用这个复合语避免长句的重复，殆无疑问。这在般若和华严等经之中虽然如此，但后来的经典执笔人在写到“求悟的意欲”这样的片语时，便将它看成一种可以求证开悟真理的特定心灵能力了。如前所述，这样做倒也并非完全不对，只是忽视了这个术语的历史意义而已。

[[11]](#_11_59) 此偈不但过于抽象，而且十分专业，需做充分的解释才可理解。

[[12]](#_12_59) 详见Rahder版第十一页R。

[[13]](#_13_57) 《华严经》的梵文标题是Avatamsaka，这可从《翻译名义大集》（the Mahavyutpatti及《至元录》（于1285～1287年编成的一部中文三藏目录）上看出，唯据法藏所著《六十华严》的注疏说，乃是Gandavyuhao Avatamsaka含有“a garland”（“华饰”“华彩”“化冠”“花环”……）之意，而ganda则是“a flower of ordinary kind”（“一种普遍的花”，亦即一种“常花”，经中称“杂花”，而vyuha则是“an orderly arrangement” or “array”）“一种有秩序的布置”或“排列”。由此可见Gandavyuha比Avatam sska较与“华严”相当。中文的“华（花卉）严（严饰）”与vyuha相等。我们只要将中文《华严经》（六十或八十卷本）的内容做一番检视，即可看出，起初曾有许多独立的经典，后来被编成一部百科全书式的集录，名为“华严部”，因为其中的题材都可归纳于一个总标题之下。但为明白起见，我们最好还是以Avatamsaka一字代表“华严”的全集，而以Gan dvyuha一字作为一部独立经典的梵文原本——尽管它也是六十和八十卷本《华严经》的最后一品（以中文本而言，意指“入法界品”——译者）。《四十华严》相当于The Gand avyuha。参见本书《三本华严经的异同及其要义》。

[[14]](#_14_55) 详见Rahder版第十二页S。

[[15]](#_15_51) 详见Rahder版第十一页T。

[[16]](#_16_49) 详见Rahder版第十一至十二页U。

[[17]](#_17_47) 以上译文，主要依据中文译本。

[[18]](#_18_47) 以上为《十地经》偈颂部分的最后第一至十四颂，英译见于1932年印行的《东方佛徒》（The Eastern Buddhist）杂志第六卷第一期。

# 第五篇 《般若心经》对禅的意义



我们绝对不可以一种知识的媒介探究《心经》的内容——尽管表面看来它似有此暗示。我们必须依循宗教经验的路线加以探发——这也就是说，我们必须依照参究公案所得的线索加以叩击。学者以求知的方式理解的正等正觉或大彻大悟，经由《心经》“羯谛！羯谛！”的神呪轻轻一拨，成为一种伟大的灵悟经验的事实。

## 一、《般若心经》的梵典及其汉文与英文译本

《般若波罗蜜多心经》（The Prajñā-pāramita-hŗidaya sūtra），是阐示般若妙理的一个短篇文字，以玄奘所译的中文本来说，只有二百六十二个字，但它却是日本天台、真言，以及禅宗佛徒之间最通用的一部经典[[1]](#_1_82)。本文写作的目的，在于探讨这部“心经”（The Hridaya sūrta），究以何种意义在禅的教学中占据如此重要的地位。为了便于说明，最好先对经文的本身求得一个适切的认识。由于所占篇幅不多，特将全经原文及其译文附录于下。

佛学名家墨勒（F．Max Müller）先生，曾于1884年以保存于日本的古代梵文贝叶写本心经[[2]](#_2_76)为底本，加以辑录印行。但此处所引，系以玄奘的《唐梵对翻字音般若波罗蜜多心经》为依据，其中译语略有更动，系为强化中文译本的气势而作。玄奘于耶纪649年将它译为中文，如今收入大正大藏经中，编号二五一，经前还加了一篇明朝太祖皇帝所作的序文。但这篇译文似乎并未完全以他自己的梵本（见《大正大藏经》第二五六号）为依据，因为其间可见略有出入。

附录（一）：梵文原文（西文拼读）

Prajñāparamitā-hŗdaya-sūtra

ārvāvalokiteśvaro bodhisattvo gaṃbhirāyāṃ prajñāpār amitāyāṃ caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma；pañca skandhās，tāmś ca svabhāva-śūnyān paśyati sma.

iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā，śunyataiva rūpam，rūpān na pŗthak sūnyata，śūnyatāyā na pŗthag rūpam．yad rūpaṃ sā śūnyata，yā śūnyatā tad rūpam，evam eva vedanā-samjñā-saṃ skāra-vijñānāni.

iha Sāriputra sarva-dharmāḥ+śūnyata-lakṣaṇa anutpannā aniruddhā amalāvimala nonā na paripūrṇāḥ.

tasmāc chāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārā na vijñānaṃ．na cakṣuḥ-śrotra-ghraṇa-jihvā-kāyā-manāṃsi. na ŗūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ．na cakṣur-dhātur yāvan na mano-vijñāna-dhātuḥ.

na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nā vidyakṣāyo yavan na jarāmaraṇaṃ na jarā-marana-kṣāyo．na duhkha-samudaya-nirodha-mārga，na jñānam na prāptih.

tasmād apraptitvād bodhisattvānām prajñāpāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇaḥ cittāvaraṇa-nāstitvād atrasto viparyāsātikrānto niṣṭha-nirvāṇaḥ.

tryadhvavyavasthitāḥ．sarva-buddhāḥ prajñāpāra-ṃitam āśrityānuttarāṃ samyaksambodhim abhisombuddhāḥ.

tasmāj jñātavyaṃ prajñāpārmitá-mahāmantro ma-hāvidyāmantro’ nuttara mantro’ samasama-mantra ḥ sarva-duḥkha-pras’ amanaḥ satyam amithyatvāt prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ tad yathā；gate gate pāragate pāra-samgate boahi svāhā.

附录（二）：中文译文

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

舍利子，色不异空，空不异色；色即是空，空即是色——受、想、行、识，亦复如是。

舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减——是故空中无色，无受、想、行、识；无眼、耳、鼻、舌、身、意；无色、声、香、味、触、法；无眼界，乃至无意识界；无无明，亦无无明尽，乃至无老、死，亦无老、死尽：无苦、集、灭、道；无智亦无得——以无所得故。

菩提萨埵依般若波罗蜜故，心无挂碍——无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃：三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

故知：般若波罗蜜多是大神呪，是大明呪，是无上呪，是无等等呪——能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多呪。即说呪曰：

羯谛，羯谛，波罗羯谛，波罗僧羯谛，菩提萨婆诃！

附录（三）：英文译文（并附解说）

When（1）[[3]](#_3_72)the Bodhisattra Avalokiteśvara was engaged in the practice of the deep Prajñpāramitā，he perceived：there are the five skandhas（2）；and these he saw in their self-nature to be empty（3）。

‘O śāriputra，form is here emptiness（4），emptiness is form；form is mo other than emptiness，emptiness is no other than form；what is form that is emptiness，what is emptiness that is form．The same can be said of sensation，thought，confection，and consciousness.

‘O śāriputra，all things are here characterized with emptiness：they are not norn，they are not annihilated；they are not tainted，therefore，śariputre，in emptiness there is no form，no sensation，no thought，no consciouness；no eye（5），ear，nose，tongue，body，mind；no form（6），sound，odour，taste，touch，objects；no Dhātu of vision（7），till we come to（8）no Dhātu of consciouness；there is no knowledge，no ignorance（9），no extinction of knowledge，no extinction of ignorance，till we come to there is no old age and death，no extinction of old age and death；there is no suffering（10）．accumulation，annihilation，path；there is no knowledge，no attainment，〔and〕no realization[[4]](#_4_72)，because there no attainment in the mind of the Bodhisattva who dwells depending on the prajñāpāramitā there are obstacles[[5]](#_5_68)；and because there are no obstacles in his mind，he has no fear，and going beyond the perverted views，peaches final wirvānd．All the Buddhas of the past，present，and fure，depending on the prajñāspāramitā，attain to the highest perfect enlighten-ment.

‘Therefore，one ought to know that the prajñāpāramitā is the great Mantram，the Mantram of great wisdom，the highest Mantram，the peerless Matram，whis is capable of allaying all pains；it is truth because it is not falsehood：this is the mantram proclained in the Prajñāpāramitā.It runs“Gate，gate，pāragate，Pārasaṃgate，bodhi svāhāl”。（“O Bodhi，gone，gone，gone to the other shore landed at the other shore，svāhā！”）’

心经解说

（1）“心”（the Hŗidaya）为题的经文有两种：一名“小本”或“略本”，一称“大本”或“广本”，以上所录译文为“小本”或“略本”，为日本和中国所通用。

梵文原本与藏文译本的大本都有如下一个序文，为小本所略：“如是我闻，一时世尊在王舍城灵鸶山，与大比丘众暨大菩萨众俱。尔时世尊即入深妙三昧，复有观自在菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多。”藏文译本并在这个序分上面加了一个如下的“礼敬偈”：

敬礼般若波罗蜜，言思赞叹所不及；

不生不灭自性空，三世诸佛从中出！

此外，梵、藏文的大本尚有一个结语，亦为小本所无：“‘舍利子，菩萨应如是修心深妙般若波罗蜜多。’尔时世尊从三昧起，告观自在菩萨摩诃萨言：‘善哉！善哉！善男子如是！如是！如汝所说，甚深妙般若波罗蜜多，应如是修习，一切如来皆应赞叹随喜。’世尊作是语已，寿命具足舍利佛，观自在菩萨摩诃萨，及诸大众，天，人，阿修罗，干达婆，一切世间，皆大欢喜，赞叹佛旨。”（此处所引序文与结语部分译文，有参考屈映光先生所著个心经诠释》之处——译者）

（2）从现代科学的观点说来，所谓“五蕴”这个概念，似乎不免过于含混了一些。但我们必须晓得的是，佛教的分析原理，旨趣并非只在科学本身：它的主要目的，在于将我们从迷惘的观念之中解救出来，因为，我们不但妄想有个永生不灭的究极个别实体（亦即“自我”），而且深深陷入其中，难以自拔。此盖由于，我们一旦信其以为究竟，便犯了执着的错误，而使我们受到外物奴役或束缚的，就是因了这种执着。所谓“五蕴”（the Five Skandhas），就是五种集合或组成的要素：“色”（rūpam），“受”（vedanā），“想”samjñā），“行”（saṃskāra），“识”（vijñāna）。“色”是物质世界或万物的形态；其余四蕴皆属心灵的心法。“受”是吾人经由感官而得的感觉；“想”即所思所想：“行”这个字在此很难说明，英文中找不出完全相等的字眼，意思是指某种赋予形体的东西或令其成形的原理：“识”相当于意识或心识作用，有见、闻、嗅、味、触，以及思维之分。

（3）玄奘的译本上加了如下一句：“度一切苦厄。”

（4）“空”（śūnya or śūnyatá）是大乘佛教哲学中最为重要的观念之一，也是非佛教徒最困惑的观念之一。此处所谓的“空”，既不含有“相对性”（relativity）的意思，亦不含有“现象性”（phenomenality）的意味，更无“空无”（nothingness）之意，而是指“绝对”（the Absolute）或某种超越性的东西——虽然，这种解说亦颇易滋误解，关于此点，稍后再谈。佛徒宣称“万法皆空”，不但并非提倡一种虚无主义的观点，相反的，却有一种非逻辑范畴所能涵盖的究竟真实隐含其间。对于他们而言，宣称万法的因缘所生之性，旨在指呈某种完全非因缘所生，故而超于一切限际的东西。因此，将“空”字译成“绝对”，往往十分贴切。是以，经中所云：“五蕴皆空”，或云：“是诸法空相，不坐不灭，不垢不净……”其意是指：没有任何有限的属性可以归诸“绝对”：尽管“绝对”普遍含于一切具体而微的物体之中，但它本身却非任何东西所可限定。职是之故，在般若哲学中，全盘的否定乃是一种无可避免的结果。

（5）经中所说“无眼，耳，鼻……”是指六识。在佛教哲学中，“意”，亦即末那识（mamovijñāna），是为理解“法”（dharma）或境（思考的对象）的一种特别感觉机能。

（6）“无色、声、香……”是指作为六识对象的外境六尘。

（7）“无眼界……”指包括六根（indŗiya）、六尘（visaya），以及六识（vijñāna）在内的十八界（Dhātu）或万法的十八种组成要素。

（8）“乃至”（yāvat），用于省略熟知的项目，在佛教文典中屡见不鲜。此等分类，看来也许有些混乱和重叠。

（9）“无明、无无明……”是全盘否定“十二因缘”（pratityasamutpāda）：（一）无明（avidyā），（二）行（saṃskāra），（三）识（vijñāna），（四）名色（nāmarūpa），（五）六人（saḍ ayatana），（六）触（Sparśa），（七）受（vedana），（八）爱（tŗiṣṇa），（九）取（upādāna），（十）有（bhava），（十一）生（jāti），（十二）老死（jarāmarana）。这条因缘锁链在佛教学者之间一直受到颇多的讨论。

（10）不用说，这里指的是“四圣谛”（satya）：（一）有生是苦（duḥkha）；（二）恶业集积（samucdaya）；（三）苦因可灭（nirodha）；（四）有道（mānga）可修。

心经禅解（附）

有关心经注解的著述，自有心经译本以来，可说不下万家，但给人的印象不外总是：若非过于简略，令人不得其门而入；就是过于烦琐，变成哲学的名相剖析，使人确有“入海算沙”和“说食不饱”之叹！有鉴于此，古杭云栖大瑸（伏枕盘谭）大师，乃乘学者偶问心经要义之便（时在丁亥一月），为述“口义”一篇，繁简得宜，十分切要！而师慈悲心切，且不忘本分，为恐学者“执指忘月”而“塞人悟门，添人枷锁”，以致“拘于文辞，不识意旨，令大般若心不能与当日涅槃心同一妙密，（而使）达摩大师以心传心之心终为文字没却！”遂于“口义”之外，复为作“别”——这一“别”，别得极好，真是“别具只眼”，可谓“别开生面”（绝非“标新立异”，“别”，不是“袭机锋”“弄口头三昧”之“别”，而是“实嚗嚗地如棒打石人头”之“别”）！时时提撕，处处点醒，以使学者回转过身来，光反照，自见自肯，而识自己本来面目！完全符合禅家所揭“直指”的教学精神和旨趣，极为稀有，真是难得一见的“法宝”！本文名为“心经对禅的意义”，谨录于此，以与“禅悦为食”的读者朋友共享（罪过，罪过！）可谓名实所归，得其所哉！（希望不致成为“画蛇添足”之举！——译者）

序（另有“题首”及“自序”从略）

只这个“心”，凡夫觑不破，圣贤打不彻：从上三世佛及两土诸祖，哆哆罗罗，论黄数白，只为这个；东指西话，只为这个；痛棒热喝，只为这个——毕竟没交涉！

惟此经当头现出一尊观自在菩萨，说般若心已竟，后数行俱是注脚。乃诸家训解，纷纷饶舌，徒尔迷魅学人！石公师忍俊不禁，既录“口义”又说“别”，如宫居而别筑璚台，粒食而别餐王膳，要令透脱枷锁，体露金风！

真师子儿一拨便转，决不向他家死水中淹杀！假饶山下看水牯牛三十年，不若将石师“别”朝参暮究，忽然虚空落地，问牛滈乎？滈矣！当下便是观自在！

德山里婆子诘“三心”，茫无只对，遂往龙潭却“青龙疏钞”。石师倘遇这婆子，更不须烧却“心经别”也。何以故？“别”本无别，非别说“别”，与莲大师“净土玄问”同一鼻孔出气。碧潭空界，孤月常明：捞摝姓应知，痴猿提不著！

有谓万石师以教纂宗，重添络素，大非！有谓石师以宗诠教，水乳和融，亦大非！总为渠认不得观自在菩萨面孔尔！

昔范滈夫女读《孟子》，曰：“孟子不识心。心岂有出入？”伊川谓：“此女不识孟子，却识心。”盖此女自见此心常湛然安定故。能作如是观，任伊不识石师也得。（广抦吴本泰题）

般若波罗蜜多心经

口义：咄！如今学者续入讲肆，便会道：“般若”是梵语，此云“慧”有三种，曰：“实相般若”“观照般若”“文字般若”。“实相”，“理”也，即所谓“真性”；“观照”，“智”也，即能观“妙慧”；“文字”，“教”也，即诠上二种之教，而文字性离，即是般若。罗什法师又开二种，曰：“境界般若”“眷属般若”于实相中开出境界，即六尘事：于观照中开出眷场，即心、心所。长水法师谓“五只是三”，故从来只说三种。其不曰“慧”，而仍称“般若”者，大智度论谓：般若实相，甚深尊重，智慧轻薄，五种“不翻一中之善例也”。后“陀罗尼”（呪）下翻，自属“秘密”例。

别曰：翻译名相，末始不是，却不知“般若体”是个什么。或者认“昭昭灵灵”以为自己，谓目前能识、能知的，便是“本有般若”。苍天！苍天！腐草之光，如何可比日月？尽大地都是“迷头认影”“唤贼作子”汉！须知“般若”。只在目前，要且不是目前法；圆陀陀，光烁烁，在汝六根门头照天照地，却不可以“智”知，不可以“识”识；无头无尾，不青不黄，不长不短：从无彼、此，总没自、他；也不曾有得，也不曾有失：任他千差梦别而一道齐平，虚廓寂寥而云兴波涌；如大火聚，触之即烧；如金刚王剑，婴之即断；如涂毒鼓，闻之即死；天魔外道，不敢正眼觑着；诸佛诸祖不曾错口说着。你诸人且如何要得他？才待举心，心欲缘而虑忘：才待开口，口欲谈而词丧；言语道断，心行处灭；扬眉瞬目，早是周遮：竖指擎拳，翻成钝置！——除非是忘言绝虑，象外明宗，机先会旨，或者有少分相应。

口义：又道：“波罗蜜多言”是梵语，此云“彼岸到”。对此岸言，众生有烦恼为中流，常滞生死此岸，不能到菩提、涅槃彼岸；惟学般若菩萨能到。何以故？般若妙慧，照破烦恼，翻分段、变易二种生死过患永尽，至于真空之际故。

别曰：苦哉！苦哉！我王库中无如是刀。烦恼是何物？生死是何物？菩提、涅槃又是何物？平地骨堆！你唤什么作“生死”？若道生死、烦恼可断，菩提、涅槃也可断；若道菩提，涅槃须到，生死、烦恼又何尝不到也？仁者自生分别！须知一切分别，有高有下，有圣有凡，有好有恶，有向有背，有到有离，皆是妄想执着，只此便是生死岸头事！若也圣、凡情尽，分别都融，不用夷丘填壑，不用截鹤续凫，云月溪山处处同，万红千紫总春风！有什么菩提？有什么涅槃？有什么生死也？经中道：“一切众生毕竟寂灭，即涅槃相，不复更灭。”又道：“生死、涅槃，犹如昨梦。”张拙秀才也解道个：“光明寂照遍河沙，凡圣含灵共我家。一念不生全体现，六根才动被云遮！断除妄想重增病，趣向真如亦是邪！随顺世缘无挂碍，涅槃生死等空花！”他是个俗人，较有些子气息：我你欠参道流，为什么不是骑驴觅驴，便是拨波求水，反不丈夫？可笑也！

口义：“心”之一字，学者亦知作“法”“喻”两解。当日贤首大师顺译人之旨，亦作能诠喻释，谓此一十四行，乃六百巷般若之精要，如人一心，为四肢百骸之主宰也。其实大师作所诠法释，故圭峰曰：“藏和尚般若心经疏，作所诠义释，意谓般若之心，是万法之体，故云‘心’也。”后世吴与岳公，乃谓“疏主不知约法以解心”，陋矣！

别曰：虽然如是，觉王同禀，祖胤亲传：离文字相，离心缘相；只许悟入，不许言宣。所以楞伽四卷：“佛语心为宗，无门为法门。”世尊灵山会上拈花，迦叶破颜微笑，便道：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，付嘱于汝。”达摩初祖，得得西来：不立文字，直指人心，见性成佛。四七、二三，传个什么？后来千七百个老汉，牵藤引蔓，刺刺不休，甚至派列五家，灯分百代，却总是这个影子也。马大师“一口吸尽西江水”，一脚踏杀天下人：石头“竺土大仙心，东西密相付”，临济“玄要”“宾主”“驱耕夫之牛，夺饥人之食”，敲骨取髓，痛下针锥：曹洞“银盌盛雪，明月藏鹭”，“兼带”“挟通”，“正不立玄，偏不附物”，“不犯当头，不居正位”，冤角金针，龟毛王线；沩仰“暗机圆台”“碎啄同时”，云门“天中函盖”“目机铢两”，不涉世缘，“顾盼犹倍句芦“扬眉落二三”；法眼何止“唯心”眼声、耳色，六根互用，六用齐施——你作么生悟人去？佛佛手授，授此旨；祖祖相传，传此心。又道：“不是心，不是佛，不是物。”不是心，是什么？学者须会得这个消息好！不然，动成窠臼，又作么生？

口义：“经”之一字，学者亦知梵语“修多罗”，义翻“契经”。“契”有“契理”“契机”二义：上契诸佛理，则合道之言：下契众生机，则逗根之教。“经”有“异”“摄”“常”“法”四义：贯穿所说理：摄持所化生；古今不易曰“常”，近、远同尊曰“法”。又《杂心论》明五义：涌泉义、出生义、显示义、绳墨义、结鬘义，皆自能诠之教，如来所说“文字般若”是也。

别曰：“如来说法四十九年，不曾说着一字。若人谓如来有所说法，即为谤佛。世尊一日升座，文殊白椎云：“论观法王法，法王法如是！”世尊便下座。那讨说法来？然早是和盘托出了也！空生晏坐深岩，帝释谓“善说般若”，世尊默然良久，外道谓“开我迷云！”及手摇唇鼓舌，说“有”说“空”，分“半”分“满”，与么领略，已是不唧𠺕汉！何况加以文诃，形之楮墨？云康《资镜三昧》云：“但形文彩，即属染污！”永明《宗镜录》云：“今时学者多执文背旨、昧体认名、认名忘体之人，岂穷实地？”徇文迷旨之者，何契道源？怪得汝等看经，牛皮也须穿过！瞎驴眼不能彀进开，枉在讲肆中称学者！不见东印度国王请二十七祖般若多罗斋？王曰：“何不看经？”祖云：“贫道入息不居阴界，出息不涉众缘。常转如是经，百千万亿卷！”

唐三藏法师玄奘

口义：玄奘法师，人人晓得，他是贞观时三藏，本名被，姓陈氏，洛州缑氏人，跋涉西域一十七载，灵松东指，请到梵本经论六百五十七部，奉太宗诏，就弘福寺翻译，梁国公房玄龄专知监护。所经一百余国，掇其山川风俗，撰《大唐西域记》。此经罗什师译之于前，久在震旦，奘师持之西往，中途屡逢魔妖，诵经则退，后更重译也。“译”，谓取彼梵天之语，易成汉地之言。宋通慧大师赞宁曰：“‘译’之言‘易’也，谓以所‘有’易所‘无’也。譬诸枳橘焉，由易土而植，橘化为枳。枳、橘之呼虽殊，而芊、芳、干、叶无异。东僧往西，学尽梵书，解尽佛意，始可称善传译者。”

别曰：桓公读书，已是古人糟粕，况依样画猫儿？画得也相似，争奈死鼠不能捕，而况活着乎？学者须是从故纸堆中翻得一个筋斗，许你有转身吐气分，否则被陈年故纸、腐烂葛藤埋没多少！休说你等学人，就是如今居师席的，终日指东画西，说得天雨花、石点头，若也不曾另具一只眼，向人天外透得出一头，却被傍人简（检）点多少！昔亮座主参马祖，祖问：“汝称讲经。将何物讲？”对曰：“将‘心’讲。”祖曰：“‘心如上伎儿，意如和伎者。’如何讲得经？”亮厉声曰：“‘心’若讲不得，莫是‘虚空’讲得么？”祖曰：“却是虚空讲得！”亮亦契悟，归谓其学徒曰：“我自谓平生讲学天下无能过者，今日见开元老宿，一唾净尽；我从前见解皆欺诳汝！”遂渡漳水，隐于西山。寂音尊者尝作“渔父词”歌其标韵曰：“讲处天花堕玉尘，波心月在那能取？旁舍老师偷指注。回头觑，虚空特地能言语！归对学徒重自诉：从前见解皆欺汝！隔岸有山横暮雨，翻然去，千岩万壑无寻处！”呜呼，这个阿师方不枉称人天座主也！

观自在菩萨

口义：此菩萨也，人人晓得是大智大悲、楞严耳根圆通、不自观音、以观观者；法华寻声救苦，观其音声，皆得解脱；千眼表鉴瞩之智，千手表提拔之悲；不住生死，不住涅槃；十方国土，无刹而不现其身；九界众生，无类而不显其应；尘尘混入，刹刹圆融；既称观自在，又名观世音；自觉、觉他，是以谓之菩萨。梵语“菩提萨埵”，言“菩萨”者，略；此云“觉有情”，亦云“大道心成众生”也。

别曰：却不知观自在菩萨是那一个。外求有相佛，于己不相似。若道“他”是“佛”，“自己”却成“魔”。人人有个观自在，在生死下为生死所绊，在涅槃不为涅槃所缚；非天非人，而能天能人。只恐你自己不敢承当！不曾认取，向外驰求，道：别有个智、悲双运、手、限通灵的菩萨摩诃萨，不干己事。噫！何其不丈夫也！须一朝摸着自己，原是眉横鼻直，便做一个顶天立地汉子。这番带水拖泥！上天堂，入地狱，救苦众生，也忒煞自在！衣敝絮行荆棘中，却没一些儿兜惹，岂不快哉！岂不快哉！然也不是鲁莽得底，切要在声、色场中每日兜三惹四处认取自己；观，便自在；不观，便不自在。洞山辞云岩，问曰：“和尚百年后，忽有人问：还邈得师真否？如何只对？”岩良久，曰：“只这是。”洞山沉吟，岩曰：“价阇黎，承当这个大事，直须仔细！”洞山初无所言，后因过水睹影，方始彻悟，作偈曰：“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。应须恁么会会，方得契如如。”噫！欲契如如者，可从他觅乎？切忌！切忌！

行深般若波罗蜜多时

口义：什么叫做“深般若”？一种学者便道，永嘉云：“慧中三，应须别：一、人空慧，谓了阴中无我，如龟毛兔角；二、法空慧，谓了阴等诸缘，缘假非实，如镜缘水月；三、空空慧，谓了境、智俱空，是空亦空。”人空则浅，法空则深；法空则浅，空空则深。此菩萨慧彻三空，谓之行深般若”，不同二乘，仅入人空观故；有时亦同二乘。今非彼时，故曰“行深……时”也。

别曰：咄！这是什么所在？许你说深说浅？般若无名相，“空”，犹相也；“空空”，犹名也。直得朕兆不存，文采不露，五眼不能见其形，二听不能闻其声：虚虚寂寂，杳杳冥冥，智犹身子，辩若满愿，穷才极虑，莫窥其畔！道出有、无，理绝情、谓，名曰“般若”，已属强名，更量深、浅，失之逾远！试问汝：若为道虚空是长？短？大？小？维摩云：“法无有比，不可喻故。”“法身无为，不堕诸数。”然则，汝言“深般若”者，浅浅乎？其言般若也，经知即浅即深，无深无浅。盖此境界，是菩萨入慧光定境界，亦即是首楞严菩萨于其自住三摩地中境界，亦即是世尊于普光明殿入刹那际诸佛三昧境界，亦即是法华世尊结跏趺坐于无量义处三昧身心不动境界。岂是浅、深测量得的？我替你一念不生、浅深情尽，顿入刹那际三昧，便是“行深般若波罗蜜多时”也。如今拟待一“行深般若”，且作么生“行”？一切法不行，是“行深般若”。见一切色，与盲等；闻一切声，与声等。达摩为二祖说法，只教：“外息诸缘，内心无喘；心如墙壁，可以入道。”岂但一切世间法个行，一切佛法亦不行也：止观、定慧，解脱、三昧，菩提、涅槃，鸟道、玄路——一切不行，才有所行，便堕妄情窠臼，非般若矣！又菩萨“行于非道，通达佛道”，是“行深般若”：行五无间而无恼恚，乃至示入于魔而顺佛智慧，不随他教，现遍入诸道而断其因缘，现于涅槃而不断生死——如是行于非道，是为通达佛道。佛界如，魔界如，凡夫界如，声闻界如，一切行而无所行，是“行深般若”矣。审如是，不妨向异类中行，镬汤炉炭中行，毗卢顶额上行，蟭螟目睫上行——那一处不是菩萨游戏神通，甚深般若？且道：学人还有分也无？不可行虑，吾因行之；竖起生铁脊梁，搊瞎铜铃眼孔；剑锋丛里也去挨身，猛火焰中也须插脚——直得丧生失命，然后大死还苏，推倒万仍银山，打破上牢漆桶，那时节来衲僧手里吃棒有分！为什么如此？老赵州问南泉：“如何是道？”众云：“平常心是道。”州云：“还可趣向也无？”泉云：“拟向即乖！”又昔信问赵州：“学人乍入丛林，乞师指示！”州云：“吃粥了也未？”僧云：“吃粥了也。”州云：“洗钵盂去！”此僧悟去。且道：此僧悟个什么耶？

照见五蕴皆空，度一切苦厄。

口义：学者都解道：“五蕴”是色、受、想、行、识——质碍曰“色”，领纳曰“受”，取相曰“想”，迁流、造作曰“行”，了别曰“识”。“色”独是“色”，余四皆“心”，识是“心王”；受、想、行是“心所”。“蕴”者，积聚之义，谓众生由此五法积窥成身，复因此身积聚有为烦恼等法，能受无量生死也。“一切苦厄”，即分段、变易二种生死。生死不净，苦厄不亡，菩提、涅槃究竟乐果不证，皆由不能“照见五蕴皆空”故。今菩萨以深慧之力，达缘生无性，五蕴皆空；五蕴自性尚不可得，况所依“我”耶？是空亦空，二“死”何有？故曰：“度一切苦厄”。“照蕴空”，正是“行深般若”；“度苦厄”，则“行深般若”之“效”也。

别曰：是则是。且道：五蕴为本来自空耶？为本不空，照而后空耶？若本自空，何用照为？若本不空，照而后空，是无常空，非真空矣。市南之争，僚丸曷解，曰：“诸法本空，情迷谓有。照破迷情，本空自现。”若非照了，焉知本空？三祖灿大师“信心铭”曰：“一心不生，万法无咎；无咎无法，不生不心。能随境转，境逐能沉。”却不是照见五蕴皆空也？虽然，灿大师只有两句道：“归根得旨，随照失宗。”又道：“不用求真，唯须息见。”今此说个“照见五蕴皆空”，“照”不返，“见”不息，得无受“照见”之累耶？当知“照”实无照，“见”无所见。佛告须菩提：“汝当说般若，教诸菩萨。”须菩提言：“我不见一法名般若，亦不见一法名菩萨。云何如来教我说般若、教菩萨耶？”佛告文殊：“汝于佛法岂不趣求？”文殊言：“世尊，我今不见有法非佛法者，何所趣求？”佛又问云：“汝于佛法已成就耶？”文殊言：“我都不见有法可名佛法，何所成就？”然则不见有法名五蕴，不见有法非佛法，不见有法名般若、名佛法，是为“照见五蕴皆空”，非有能照、所照、能见、所见也。金层虽贵，落眼成尘。昨夜起“佛见”“法见”，被加来贬向二铁围山，尝谓观自在菩萨“犹有这个在”。石巩云：“教某甲自射，便无下手处。”二祖云：“觅心了不可得。”六祖云：“本来无一物，何处惹尘埃？”这个都不是“照见五蕴皆空”底椽子？况一切苦厄，在什么处？拟要度他，更添一重枷锁。法华经是曰：“如来明见三界之相，无有生死；若退若出，亦无在世及灭度者。”华严十地品曰：“生死皆由心所作，心若灭者生死尽。”今人要尽生死，乃不息灭妄心，是犹畏影而逃口中也；行愈疾，影愈随，求其影之息，不亦难乎？僧问大珠：“如何是‘大涅槃’？珠曰：“不造生死业。”问：“如何是‘生死业’？”珠曰：“求大涅槃。”知“求大涅槃”是“生死业”，则知拟“度一切苦厄”者正不免“一切苦厄”，何以故？只为伊妄想心不断故。枣柏“华严论”曰：“华严第三会于须弥顶上说十住者，表八万四千尘劳山，住烦恼大海。于一切法无思无为，即烦恼海枯竭，尘劳山便成一切智山，烦恼海便成性海。”若起心思虑，有所攀缘，则尘劳山愈高，烦恼海愈深，不可至其智顶。

琅琊觉禅师尝问讲僧：“如何是‘居一切时不起妄念’？”对曰：“‘起’即是病。”又问：“如何是‘于诸妄念亦不息灭’？”对曰：“‘息’即是病。”又问：“如何是‘住妄想境不加了知’？”对曰：“‘知’即是病。”又问：“如何是‘于无了知下辩真实’？”对曰：“‘辩’即是病。”重重扫尽，纤芥不留，庶乎知“度一切苦厄”也。

舍利子，色不异空，空不显色；色即是空，空即是色。

口义：这四句，是教中“真俗不二”“事理无碍”之极谈，学者亦知其玄妙。“舍利子”，即舍利弗，此云“鹙子”于小乘十大弟子中智慧第一，今欲明大乘般若智慧，故以之为当机。“色”即五蕴之一，属事；“空”属理。“空”字大小乘皆有，小乘之“空”与“色”异，大乘之“空”与“色”不异。盖使“色”为“实色”，必“灭色”而后“空”，则“色”与“空”异矣。今则“缘生”之色，乃“幻色”，非“实色”也；当体性空，与真理何异？知“色不异空”，则知“空不异色”；盖使“空”为“短空”“断空”，则“空”与“色”异，今乃灵觉无相之真空也。此“空”是诸佛源，万灵母，昭昭群象之前，晃晃诸尘之内；随缘而起，虽然声臭，体物不遗，与千差之事何异？且非持不异而已也；“不异”，犹两物相似，“色即空，空即色”，则一体无殊：“有”是“空”家之“有”，“有”而未始不“空”，万化森然而冲漠绝朕：“空”是“有家”之“空”，“空”而未始不“有”，冲漠绝朕而万化森然。然以“空”夺“有”，以“有”夺“空”，则两亡；以“有”显“空”，以“空”成“有”，则相在，二谛双泯，一味恒存；不有不空，即空即有，遮、照同时，是为“中道”，斯即华严四法界“事理无碍”之玄门也。若就观行释，则观“色”即“空”，以成“止”行：观“空”即“色”，认成“观”行；“空”“色”无二，一念顿现，即“止”“观”俱行；且见“色”即“空气成大智而不住生死；见“空”即“色”，成大悲而不住涅槃；以“色”“空”境不二，“悲”“智”念不殊，成无住行。更约天台智者大师，依璎珞经立“一心三观”义，一从“假”入“空”观，则“色即是空”；二从“空”入“假”观，即“空即是色”；三“空”“假”平等观，即“色”“空”无异。呜呼！从前言之，谓之“教”，从后言之，谓之“观”，“教”“观”具，“解”“行”全矣！

别曰：说则任你说得玄妙，将“色”“空”“真”“俗”，辊做一团，圆融绝待，无有缝罅，要且只是教家极则！假饶你说到“事事无碍法界”：小中观大，大中观小；一为无量，无量为一：毛吞巨海，芥纳须弥；坐微尘里转大法轮，于一毛端现宝王刹；掷大千于方外，卷法界于掌中，要且出他不思议解脱境界不得！若到衲僧手里，一捏粉碎！为什么如此？一边是“说”到，一边是“用”到；你若是“用”他不得，说得来十成，总是他家茶饭，如人数他宝，自无半钱分！须信自己不思议解脱境界刻刻现前，只莫被“色”“空”瞒却！又切忌是胸中存着一种“不空不有”“即空即有”的见解：口里串习这一种“不空不有”“即空即有”的说话，逢人铺排，随处施设一上，当做“圣谛第一义”。且不要说圣谛第一义是这等的，就使圣谛第一义也，何处安脚？不见达摩初来，见梁武帝，帝问：“如何是圣谛第一义？”摩云：“廓然无圣。”帝云：“对朕者谁？”摩云：“不识。”帝不契，遂渡江至少林，面壁九年。赖得初祖机缘不契，拂袖便行。寥寥冷坐少林，默默全提正令，祖庭至有今日。不然，称带廉纤，便成义学沙门，何处讨“不立文字、直指人心、见性成佛”宗旨乎？后虎丘隆禅师立祖堂，图像题赞，赞达摩曰：一阖国人难挽，而携只履归。只应熊耳月，千古冷光辉！”呜呼！一道寒光，自照千古！至今还有相辉映者么？众星朗朗，不如孤月独明！后来纵有白水真人，争得似泗上亭长也？

受、想、行、识，亦复如是。

口义：学者都道：一蕴既尔，四蕴亦然。如《大庄严经》佛者为瓶沙王说：“色”如聚沫，“受”如水泡，“想”如阳焰，“行”如芭蕉，“识”如幻事，皆无实体，原是性空，则“不异”“即是”之理齐也。

别曰：呜呼！说是“性空”，却不曾真得“性空”，口口说“空”，步步行“有”，过在于何也？只为心意识不曾断得，过境便领纳；爱憎纷起，逢缘便取相；安立分齐，随施设种种名言：迁流造作之心，如灯焰焰而不灭，似水涓涓而不绝；分别计度；胡张三，黑李四；放倒，抬起；一个不了又一个，一层不休还一层。大家似此打哄过日！若教你把住咽喉，不通气息，上下扎定，一刻也是难过，如何有大死一番的日子？脚下命根不断，眼见步步在“有”中，假饶说得“即是”，说得“空空”，也只是教家所谓“似乌云空，如鼠云唧”，虽有其声，究竟将来，都无实义，有甚干涉？真是个汉，便须提起吹毛，直下将命根截断，不容丝发——这番随你说即空也得，说不空也得，任运腾腾！领受好，领受恶：分别好，分别恶，总不堕在受、想、行、识窠窟里！不见永嘉大师道：“分别亦非意！”知分别非意，说什么受、想、行、识空不空也？大抵学者最怕坐在两头，说“不空”有“不空”的着，说“空”又有“空”的着。这总是心意识不曾断得的缘故。若真正断命根人，决不如是。

舍利子，是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。

口义：学者都道“诸法空相”，犹法华云“诸法实相”也。“实相”无生死，亦不涅槃，则“诸法空相”，岂惟不生？亦复不灭；岂惟不垢，亦复不净：岂惟不增？亦复不减。人知“生”也、“垢”也、“增”也之“非空”，岂知“灭”也、“净”也、“减”也之亦“非空”哉？盖“灭”与“生”对，“净”与“垢”对，“减”与“增”对，使诸法宝有，则吾见其“生”，自是“垢”污，自是日“增”之数。譬如空花焉，“空”末始有花也。“生”实“不生”，乌乎“垢”？乌乎“增”？谓花灭“空”，楞严不虽愚痴之诮，“净”“减”，可知矣。是则缘起不生，缘谢不灭，随流不垢，出障不净，德满不增，障尽不减，但有为法，皆不可得。能见“六不”者，能知“空相”者也。

别曰：既然如是，且喜没你开口分！一切对待法，但有言说，都无实义，岂独“六不”哉？一“不”，则莫不“不”矣！去、来，一、异，虚、实，高、下，迷、悟，圣、凡，是、非，取、舍，乃至烦恼、菩提，生死、涅槃等，一切都“不”，是“不”亦“不”！倘去生、灭，存不生、灭，此“不生、灭”者，非“生、灭”而何？须知生、灭是一头，不生、灭又是一头：生、灭是凡，不生、灭是圣。这里不但凡情不可得，圣解亦不可得：若谓凡情宜舍，圣解宜取，（则）“才有是、非，纷然失心！”百丈云：“但两头提汝不着。”使苦、乐相形，明、暗相詶，譬如卦兆，便被五行所管也！若然，则“空相”二字亦不容你着脚！唤作“空相”，祸莫大焉！你待如何开口？倚天长剑，三世诸佛莫敢婴锋！饶汝为他安名立相，唤他做“空空”，过犯山岳！直须向这里及尽始得。你有手，只好拏空；你有口，惟堪挂壁！若自负“不生不灭”等语为极则，依稀仿佛，模拟一个“空相”在心头眼角头，保你堕落邪见深坑，千佛也难搭救！幽州盘山宝积禅师曰：“光非照境，境亦非存——光、境俱忘，复是何物？”

是故空中无色，无受，想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法，无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦、集、灭、道，无智亦无得。

口义：共十三个“无”字，学者也知道般若空中，世、出世法，一切都“无”得罄尽，所谓“实际理地，不立一尘”也。无五蕴，无六根，无六尘，无十八界，是无世间法。“蕴”如前解，则五蕴不可得矣。“根”是能生义，“尘”是染污义，“识”是了别境识，界是界畔、种族义。眼界，耳界，鼻界，舌界，身界，意界，色界，声界，香界，味界，触界，法界，眼识界，耳识界，鼻识界，舌识界，身识界，意识界，根、尘相对，识生其中。前五识，所了是性境，能了是现量；第六识，所了通三境，能了通三量；若善、恶、无记三性，则六识皆通也。楞严云：“由尘发知，因根有相；相、见无性，同于交芦。一则六根、六尘不可得矣。能生根、尘既无，所生之识何有？楞严云：“根、尘不生，识无自体，界从谁立？”则十八界不可得矣。眼界举其初，意识界举其末，中间以“乃至”二字超之，以下仿此。无十二因缘，无四圣谛，是无出世间法。辗转能感果为“因”，互相由借而有为“缘”：“无明”缘“行”，“行”缘“识”，“识”缘“名色”，“名色”缘“六入”，“六入”缘“触”，“触”缘“受”，“受”缘“爱”，“爱”缘“取”，“取一缘“有”，“有”缘“生”，“生”缘“老死、忧悲、苦恼”——不生“惑”“业”“苦”三，无明、爱、取三烦恼。行有二支，属业道，余七皆苦也。此十二种法，三世循环不断：过去二支因，现在五支果；现在三支因，未来二支果，是十二因缘流转门也。“无明”灭则“行”灭，“行”灭则“识”灭，“识”灭则“名色”灭，“名色”灭则“六入”灭，“六入”灭则“触”灭，“触”灭则“受”灭，“受”灭则“爱”灭，“爱”灭则“取”灭，“取”灭则“有”灭，“有”灭则“生”灭，“生”灭则“老死、忧悲、苦恼”灭（文中“尽”即“灭”字），是十二因缘还灭门也。众生顺而不知，缘觉逆而悟道；顺即生死，逆那涅槃。“无明”本“空”，“生死”本“寂”，又何涅槃之有也？圆觉云：“众生妄见流转，厌流转者，忘见涅槃。”则十二因缘不可得矣。“谛”者，审实也。“苦”即生死，“集”即惑业，是世间因果，因“集”而招“苦”也。“灭”即涅槃，“道”即戒、定、慧，是出世间因果，因“道”而证“灭”也。众生不知，四而不谛；声闻知之，四皆审宝：知“苦”断“集”，慕“灭”修“道”。天台云：“‘苦’无苦相，‘集’无集相，三‘道’即三德；‘灭’无灭相，‘道’无道相，三“德”即三道。”则四谛不可得矣。

不特此也，三辞缘谛皆不可得，空也。空是所得之理，智是能知之智；境非智而不了，智非境而不生；外境如如，则内智寂寂；能知之智既寂，所得之理何存？无如外智能证于如，亦无智外如为智所证；如、智都冥，“智”与“得”亦不可得矣。本意只要显空，使人照见空理，到此空理亦尽。“无得”则无“空相”，“无智”则无知“空相”者；无“空相”则无“实相”，无知“实相”者则无观照——理、智俱空，并般若亦不可得：“一物不干怀，万缘俱荡尽”，是真般若。金刚云：“般若波罗蜜即非般若波罗蜜。”此之谓也，深哉！

别曰：深则深矣，不是说了便休。世尊因黑氏梵志运神力，以左右手擎合欢梧桐花两株，来供养佛。佛召：“仙人！”梵志应：“诺！”佛曰：“放下着！”梵志遂放下左手一株花。佛又召：“仙人，放下着！”梵志又放下右手一株花。佛又召：“仙人！放下着！”梵志曰：“我今两手皆空，更教放下个什么？”佛曰：“吾口非教汝放舍其花。汝当放舍外六尘、内六根、中六识，一时舍却。无可舍处，是汝免生死处。”梵志于言下悟无生忍。今汝曾放得下么？若不会“一时舍却”，饶你将这十三“无”字丸作个蜜果子一口咽下，异时吞热铁丸有分在！开善谦禅师诲众有曰：“时光易过，且紧紧做工夫！别无工夫，但放下便是！”三祖“信心铭”曰：“得，失，是，非，一时放却！”看古人多是一样钳锤。我你在根、尘、识上，放得下些子否？放不下，担起去！这关捩子，更转得好，更警策，不可与么说过！要晓得本来是“无”，放个什么？教人放下，已是伤锋犯手，平地风波！更剌头入去！件件是有，无绳自缚，那讨摆脱日子？因于葛藤，藟于00130.jpeg杌，动则有侮！系用徽缠，真于丛棘，三岁不得。悲夫！虽然，这十三个“无”字，要妙契环中，不可徐六担板！得意底人，无也是，有也是。不然，说“无”字，却被“无”字死了！三祖又道：“欲取一乘，勿恶六尘；六尘不恶，还同正觉：智者无为，愚人自缚！”楞严经曰：“汝欲识知俱生无明。使汝轮转生死结根，惟汝六根，更无他物；汝复欲知无上菩提，令汝速证安乐解脱、寂静妙常，亦汝六根，更非他物。”五阴（同蕴）、六人、十二处、十八界，无非是妙明真心，如来藏性。“尽十方世界，是沙门自己。”“扑落非他物，纵横不是尘：山河并大地，全露法王身！”拟“无”哪一件耶？若真得一无生一意者，决不坐在“无”字窠臼中，冷水浸杀，以全提为半偈也。山无重数，水无重数；善财于弹指声中见慈氏尊，楼阁又无重数。眼为光明法身，耳为音声法身，鼻乃庄严香法身，舌即清净味法身，身名普觉法身，意号了知法身，总具立于功德。青青翠竹，郁郁黄花，总教伊成就一切种智去。庞居士道：“难！难！十石油麻树上摊！”庞婆道：“易！易！百草头上祖师意！”溪、涧、江、河，流流是海；瓶、盘、钗、钏，器器皆金。入玄圃而无非夜光；揽雪山而尽为真草。步步踏金色之界，念念鼻臭薝葡之香。不可拣别“这是”“那不是”也。才有是、非，有取、舍，便不是真“无”。将这“无”字看坏了。“弥满清净，中不容他，云何是中更容他物？”这才是“无”字的意旨。心领神会，妙叶冥符。非五阴，非十二处，非十八界，非因缘，非四谛，非三菩提，非大涅槃——俱非世、出世间故；即五阴，即十二处，即十八界，即因缘，即四谛，即三菩提，即大涅槃——俱即世、出世间故。离即离非，是即非即，方见这“无”字，是太阿出匣，锋不可当；猛火燎原，焰不可扑。汝等诸人，若向这里构得去，便构去。不然，仍做一番道理商量，山僧罪过！咦，悟处不存，智得都遣，若有一毫元字脚，依前𡎺杀太虚空！

以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍：无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃；三世诺佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

口义：“涅槃”，人都晓得是梵语，此云“圆寂”——德无不备称“圆”，障无不尽称“寂”——是诸佛断果。“阿耨多罗三藐三菩提”，人也晓得是梵语，此云“无上正等正觉”——“正觉”，即如理智，正观真谛；等觉，即如量智，遍观俗谛，皆至极无边，故云“无上”——是诸佛智果：转生死得涅槃，转烦恼得菩提，故谓之二转依果。前既明所“离”交，此则明所“得”。菩萨、诸佛何以得此？良由“依般若波罗蜜多故”。“般若波罗蜜多”即“无所得”是也。这“无所得”，是空挂碍、绝恐怖、离颠倒梦想之良方。“挂碍”是“业”，“恐怖”是“苦”，“颠倒梦想”是“惑”。惑、业、苦既断，何障而不寂？何德而不圆？涅槃究竟矣！“无所得”，则“灵光独耀，回脱根尘，体露真常；不拘文字，心性无染，本自圆成——但离妄缘，即如如佛。”得“阿耨多罗三藐三菩提”矣！“因”人由此，“果”人亦由此。以“无所得故”而得，甚矣，“无所得”之妙也！“心”字，此处一见，即“般若心”。准不空译云：“菩萨有般若波罗蜜多心，名普遍智藏。”题之所由立也。菩萨入慧光定而说此“心”，岂非甚深境界？

别曰：赞叹且置。既道“无所得”，又“得”个什么？“菩提”“涅槃”是甚热盌鸣声？却欺诳汝，却瞒昧汝，却钝置汝！现前不是顶天立地汉，要用装模仿样作么？说个“立地成佛去”，入地狱如箭射！临济与王常侍到僧堂。王问：“这一堂僧还看经么？”师曰：“不看经。”曰：“还习禅么？”师曰：“不习禅。”曰：“既不看经，又不习禅，毕竟作个什么？”师曰：“总教伊成佛作祖去！”曰：“金盾虽贵，落眼成翳！”师曰：“我将谓你是个俗汉！”世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顾四方云：“天上天下，唯我独尊！”云门云：“我当时若见，一棒打杀与狗子吃，贵图天下太平！”云门尝又道：“且汝诸人，有什么不足处？大丈夫汉，阿谁无分？独自承当得，犹不着便！不可受人欺护，受人处分！如今诸昆仲家，不问菩提是如何，涅槃是如何，菩萨是如何，诸佛是如何——只提一把金刚王宝剑，任他心、意、识中有什么玄妙道理、知见起来，都与我一刀两断：佛来佛斩，魔来魔斩！不要作“凡”会，不要作“圣”会，不要作“有”会，不要作“无”会——但有纤毫心、意、识在，我这里剺破面皮，决不肯阿容，教坏人家男女！”永嘉大师云：“大丈夫，秉慧剑，般若锋兮金刚焰。非但空摧外道心，早曾落却天魔胆！”永嘉遗像，颓然坐匡床，出词吐气，威掩万僧，凛然不可犯。盖子房状貌如妇人，而魁梧奇伟之气，能用高祖。所谓“大丈夫”者，如是也。今人终日求“菩提”“涅槃”，却不免“挂碍”“恐怖”“颠倒梦想”。何以故？求“菩提”“涅槃”，便为“菩提”“涅槃”所“挂碍”，便为“菩提”“涅槃”所“恐怖”只此有求之心，便是“颠倒梦想”！玄沙曰：“恰如世间画师，自画作地狱变相、大虫、刀剑了，好好地看着，却自生怕怖！”亦不是别人与汝为过，但有所求，皆为心病！故三祖大师曰：“将心用心，岂非大错！”中峰大师曰：“你要成佛，是‘将心用心’，要作祖，是‘将心用心’，乃至要超生死，住涅槃，证菩提，断烦恼等，总不出个‘将心用心’！”又曰：“纵饶你不要成佛作祖等，亦出他个‘将心用心’不得！即佛是心心是佛，拟承当处早乖疏！饮光眉向花前展，平地无端起范模！”审如是，今时学者，聚十四州铁铸一个大“错”字不成，无他，也只为金刚正眼不曾向顶门上豁得开！老婆镜里，惊回演若之头；霹雳声中，突出摩醯之眼。那时节，自知“菩提”“涅槃”还用得用不得？噫，诸兄弟，这也没有什么，只要你真个知“无所得”的消息。释迦老子实无一法与人：“若有所得，燃灯佛即不与我授记。”实无有法乃得阿耨多罗三藐三菩提，到得阿耨多罗三藐三菩提。楞严经说：“圆满菩提，归无所得。”诸兄弟，不要承虚接响，众犬吠声，痴狡捉月！多子塔前，所谓何事也？只是一人传虚，万人传实也！阿难问迦叶尊者：“师兄，世尊传金栏外，别传个什么？”尊者唤：“阿难！”难应：“诺！”尊者曰：“倒却门前刹竿着”！达摩初祖，至我东土，面壁九年，忽过神光大师曰：“弟子心未宁，乞师安心！”祖曰：“将心来与汝安。”曰：“觅心了不可得！”祖曰：“与汝安心单竟。”你看迦叶、达摩，是两土第一代祖师，其传法之际，便只如此，可谓与释迦老子同一鼻孔出气！向虚空里钻孔窍，求其一毫缝罅也不可得！后代做出许多神头鬼面，不知去释迦脚跟多少！香严曰：“去年贫，犹有卓锥之地：今年贫，锥也无！”刘毅家无担石之储，抎捕一掷百万，百里奚爵禄不入于心。饭牛而牛肥：“无所得”，乃“大得”也。（故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。）

口义：学者也尽知道般若功能，灵业奇秘，穷劫赞叹不尽，故以密呪而赞显经，说他有许大威神，许大光明。盖如来知见，禅定，解脱，三昧，十方，四无所畏等，总收入神通、智慧二种：神通现身，智慧说法，而般若即圆觉神通大光明藏，谁有出于其上者？又谁有与之齐等者？非直无与等也，且能等一切法，等一切生。是法平等，无有高下；众生、诸佛，平等平等：如是救度九界众生，拔除二种生死苦厄，真语，实语，如语，不异语，岂有虚妄者哉！上言得无上菩提乐，无上涅槃寂静乐，此言“除一切苦”，安有得乐而不除苦者？信开章所言不虚？此是照应而嘱众殷勤，亦寓流通之意矣。下遂以密说终焉。

别曰：咄！许大作用在什么处流出？流出来又安顿什么处？又，莫道他诸佛菩萨有许大作用，我和你没这样作用。何期自性本自神变！何期自性本自光明！何期自性本自超卓！何期自性本绝俦侣！何期自性本自玄同！何期自性本自秘密！何期自性本离诸苦！何期自性本自不虚！金刚智眼，烁破虚空；涅槃妙心，付嘱于汝！其或未然，认他驴鞍桥作阿爷大颔！

故说般若波罗蜜多呪。即说咒曰：羯谛！羯谛！波罗羯谛！波罗僧羯谛！菩提萨婆诃！

口义：既说了“显”，又说“密”。学者也知“密”呪是解说不得底。如来“显”“密”圆通：“显”非“密”外，“密”在“显”边；众生解“显”生意，持“密”生福：福、慧二严，成两足尊矣。

别曰：然也要知“持”法。般若通身是个“秘密”法门，般若通身是个陀罗尼，虽是多字陀罗尼，实即是个无字涅槃尼。这个无字陀罗尼，西天写不就，东人翻不出，却怎样“持”？不得已，说个方便：不以“有”持，不以“无”持，不以“色”持，不以“受”“想”“行”“识”持，不以“眼”“耳”“鼻”“舌”“身”“意”持，不以“色”“声”“香”“味”“触”“法”持，不以“眼界”“色界”“眼识界”持，乃至不以“意界”“法界”“意识界”持，不以缘觉“十二因缘法”持，不以声闻“四谛法”持，不以菩萨佛“智”“得”持，不以“空”持，不以求“大涅槃”持，不以求“三菩提”持，不以“成佛作祖”持——只恁么持：如大火聚，触之不得！背之不得！触即被烧！背即非火！如金刚圈，栗棘蓬，吞之不得！吐之不得！久久持去，忽然一日嚼破铁酸饀，打碎硬砂盆，“力！”地一声，摸着娘生鼻孔，咦！又道“无眼、耳、鼻、舌”耶？那时节，任他诸佛诸祖，都卢是大般若：横心所念，横口所谈，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦——拈一茎草，丈六金身；举一微尘，十方世界；一星火烧尽须弥山；一滴水汇成四大海；一呼而世界坏；一吸而世界成——纵横自在：出千手眼，现大圆通——人人观自在矣！虽然，止许顶戴受持，切忌钻龟打瓦！从来此事不容说破。香严在百丈处，问一答十，问十答百，被沩山问：“父母未生时试道一句看！”直得茫然，归寮将平日看过底文字，从头要寻一句酬对，竟不能得，乃自叹曰：“画饼不可充饥！”屡乞沩山说破，山曰：“我若说似汝，汝以后骂我去。我说的是我的，终不干汝事！”师遂将平日所看文字烧却，直过南阳，睹忠国师遗迹，遂憩止焉。一日芟除草木，偶抛瓦砾击竹作响，忽然省悟，遽归沐浴梵香，遥礼沩山，赞曰：“和尚大慈，恩辽父母！当时若为我说破，何有今日之事！？”暹道者久参雪窦，窦欲举住金鹅。遥闻之，夜潜书偈于方丈譬间，遁去，后出世开先，承嗣德山远和尚，绩通雷窦书。山前婆子见专使，欣然问曰：“暹首座出世，为谁烧香？”专使曰：“德山远和街。”婆子诟骂曰：“雪窦抖擞屎肠说禅为你，你得恁么辜恩负德！”呜呼！此亦雪窦之过也。当时若不抖擞屎肠为他说禅，何有今日之事？”古人云：“我不重先师道德，只重他当时不肯为我说破。”愚闻之觉和尚云：“诸昆仲，般若毕竟是什么？”吾今为汝诸人费许多说词，如此注脚，幸喜不曾说着。汝诸人须自悟去，他时后日莫骂我去在！

## 二、本经的分析

正如“般若波罗蜜多心经”这个名称所显示的一样，本经被认为是“大般若经”中的要旨、核心或精髓。如此，问题便是：它真是这部佛教大经的心髓吗？或者，它的里面是否含有外来的异物？它的里面如果含有外来的异物或含有《般若经》本身以外之物的话，那么，我们就得看看此种外物是否亦属本经的本身，是否能够证明它是般若大经的心髓了。现在，且让我们就以此处所录的心经来探索一番。

首先，就我们所可确知的而言，观自在菩萨不见于“般若部”的任何一部《般若经》中：此中的几个本子，如梵本的《十万颂般若经》（The Śatasāhasrikā）、《二万五个颂般若经》（The Pañcaviṃśatisāhasrikā）、《八千颂般若经》、《七百颂般若经》（the Saptaśatikà）等，汉译的《大般若波罗蜜多经》以及藏译的相当经典，皆所不见。假设此点没有弄错的话，我们便可以说《心经》是一部晚出的产品，并可指出它的里面混入一些外来的要素了。不过，这并不是我想在本文里面所要讨论的要点。本经除了涉及观自在菩萨之外，尚有另外一点，使我们怀疑它是后来的辑本。我的意思是指般若被与作为观自在菩萨谈空结语的密呪混同了。《般若经》中一向没有受到所谓“明呪”（vidyá）、“神呪”（Mantram）或“陀罗尼”（Dharāṇi）等呪术的侵入。诚然，般若的本身在经文中亦被视为不可思议的大神呪，但经文中并没有写出独立的呪语，而本经的里面却赫然出现一个名字“般若波罗蜜多呪”的呪语：“羯谛！羯谛，波罗羯谛，波罗僧羯谛，菩提萨婆诃！”（Gate，gate，pāragate，pārasaṃgate，bodhi svāhā）此呪的插入，颇不相类，值得我们特别注意。

且让我们将这两个问题——观自在菩萨的示现和这个密呪的插入——留在心中，开始分析经文本身的内涵。

在探求文意的当中，最使我们感到显眼的一点，似乎只是一连串的否定，而其中所谓的“空”或“空相”等等，似乎亦只是一切毕竟归于空无的纯粹否定之论，此外几乎一无所有。由此可见，它的结论将是：般若波罗蜜多或修行般若波罗蜜多，就在否定一切。结果是：五蕴被否定了；十二处被否定了；十八界被否定了；十二因缘被否定了：四圣谛被否定了；而在所有这一切皆被否定之后，任何种类的“智”与“得”（prapti or labdhi）也没有了。所谓“得”，其意是指意会或明了并执着于由相对推理方式而来的一种理解。既然没有此种性质的所得横于胸中，则心灵不但祛除了由知化作用所起的谬误和惑乱等等的障蔽，同时也远离了植根于知、情、意中之恐惧与忧悲、欢乐与烦恼、放逸与痴迷等等的障碍。学者一旦达到这个地步，也就证悟了涅槃的境界。涅槃与正觉是二而一。因此之故，所有过去、现在，以及未来三世一切诸佛，皆从般若波罗蜜多生。般若是诸佛和菩萨之母，此意反复申述于般若部经典之中。

由上可知，这部《心经》与般若精神完全一致。首先以一连串的否定开端，而后以一个名为“大悟”或“正觉”（“阿耨多罗三藐三菩提”或“无上正等正觉”）的肯定为其结语。“空”这个观念往往使得未得其门而入的人感到惊慌失措，因为他们往往将它视为一种完全的灭绝或“断灭”，尤其在心经看来似乎只是一连串的否定而别无有之时。但是，由于此种“否定之道”（via negativa）最终将我们导入某种确实的境界——此种境界远非通常所谓的“确定”所可形容，所以，《心经》也就绝对不是虚无主义者所讲的那种福音了。般若既然能使吾人获致此种奇迹，亦即由此等所向无敌的否定而得一种重大的肯定，称之为“无等等呪”，也就并无个当之处了。一般而言，《心经》当以此等陈述为其结语；观自在菩萨对舍利子所做的这篇开示，以此为结语，乃是一种再也自然不过的事情；故而也就不必再继续下去，乃至以极富戏剧性的手法来个“即说呪曰：‘羯谛，羯谛……’”了。

说般若波罗蜜多是“大神呪”，这还可以理解，但说这个“般若波罗蜜多呪”是“羯谛，羯谛……”似乎就没有什么意义了。明白而又合理的讲述，至此忽然来了一个不可思议的神奇转变，使得《心经》变成了一种神秘丹方的课文！变成了一纸属于呪术的文字。这显然是降格或退堕的现象。这种“突变”的意义何在呢？为何要有这种可说是“胡闹”（nonsense）的表现呢？

此处的“般若波罗蜜多呪”，如果将它的意思译出来，便是：“啊，智慧，行，行，行到彼岸吧！登上彼岸吧！萨婆诃！”这里的“萨婆诃”（svāhā）是一种祝愿语，含有祝福成功的意思，大凡神呪或真言的末尾，免不了都要用到它。这种呼唤与吾人修行甚深般若波罗蜜多究有什么关系呢？一般认为，其言或密呪一旦诵出之后，便可产生不可思议的神力；就以此处所说的“般若波罗蜜多呪”而言，由诵“羯谛，羯谛！”而产生的奇异效果，便是无上正觉的体悟了。那么，我们能不能说佛徒修行的目标可以由诵念神秘的密呪达到呢？单就本经而言，这是显然的结论，何以见得？因为，除此之外，并无其他可能的指涉。我们怎能将般若波罗蜜多与“羯谛，羯谛！”这种密呪混为一谈呢？

我们可以看出，真言密宗的信徒采取《心经》作为他们的教本之一，是一件多么自然简单的事情。但禅家又怎么会在他们的日常功课中来诵它呢？在禅门的信徒看来，密呪或真言这个观念对于他们未免太怪异了。从空与正觉的哲理，一变而成一种呪术的宗教，这种转变实在难以想象。

使得这个呪语在《心经》里面出现显得更加神秘的另一点，是这个作为结语的密呪总是不予意译地诵出，好像它那梵汉对译的语音本身就是发生奇迹作用的动力一般。无论哪一种密呪，都没有译成中文。从某一方面来说，这是非常自然的事情。就如它们的语句根本不可解一样，这种不可解性正是它们的目的所在：使它们保持原状，显得愈不可解，则其中所含的神秘力量也就愈大、愈有效应了。但是，这种不可解性对禅又有什么必要呢？不可解性（unintelligibillity），并不就是《般若经》中常常用到的不可得性（unattainabillity）。

毫无疑问的是，禅在中国的发展过程中采取了不少真言密宗的用法，因此，我们可在它的仪式中看到许多本属真言密宗的真言和密呪。因此之故，我认为《心经》的产生，较之整个《般若经》的本身，要晚出很多。且不论此意如何，这个“羯谛，羯谛”的密呪，在作为禅宗教学里占有首要地位的经典之一的《心经》之中，意义究在哪里呢？设使此呪在本经里面占据一个无关紧要的位置——虽然，在这样简短的一篇经文中，要找一个次要的东西并非易事，此呪的意义也就不很重要了。但是，纵然是一个阅历不深的读者，也会一望而知这个密呪在般若哲学的发展历程中占有一个非常突出的地位。实在说来，整篇经文似乎就是为了此呪而作，别无所为。如果如此的话，此呪的意义与它的文意岂不显得更加违越了么？它在《心经》之中为何占据一连串全部否定的高潮或顶点地位呢？

在我看来，这个神秘的问题一旦得到了解冻，不仅可以明白整个的般若妙理，甚至它与禅宗教学的根本关系问题，亦可迎刃而解了。以上就是我对此呪插入心经之中之所以要费这么多口舌的原因。

在“羯谛，羯谛！”这个呪子吐露它与性空和正觉之间的关系秘密之前，先来看看“般若经”的根本教要义[[6]](#_6_68)究系什么，也许并无不当之处。有了此种认识之后，再来评估《心经》的价值，尤其是它与禅悟经验之间的根本关系，将会容易得多。

我们可从我在下面所要谈到的有关《般若经》的话中看出，这篇心经所说的教义，比之它的主经所说的教义，从某一方面来看，有其共同的地方，但从另一方面来看，也有不同的处所：共同的一面是，两者皆以“般若”为开悟或正觉的主要根源，而不同的一面则是，《心经》将它的整个重点放在“羯谛！羯谛！”这个密呪上面——此系般若部主要经典完全没有的一个现象：般若波罗蜜多的修行，到了《心经》之中，与此密呪的诵念混而为一了。

据译者玄奘本人表示，在他上路前往印度时向他显圣的观自在菩萨，曾经劝他诵念整篇《心经》，而非教他诵念这个呪子。观音菩萨对他说，在他前往印度途中，经过冰天雪地、飞沙走石的荒野而为毒虻猛兽等等艰难所阻之际，即诵此呪。以病侩形象出现的这位菩萨，当时系为便利中国的这位伟人行脚僧而诵出此经。而他也虔诚地信守、奉行了菩萨的劝告，终于抵达了他所心向往之的国度。此经当时曾被认为含有诸佛的心髓。[[7]](#_7_68)

这个故事虽然颇为有趣，但当时诵念此经的目的在于避开有形的困难，而非豁开心眼，直证无上正真之道；至于将般若波罗蜜多与此呪合在一起，用以祛除心灵上的障碍和烦恼，此处并未提及。此事的意义，须向别处去寻。

倘若依照“般若经”劝人修习般若的办法复诵此呪而思索它所可能发生的效果，是否就有某种神奇的法术使得灵眼大开而彻见般若的奥秘呢？有人探询一位禅师，问他住持的寺院共有多少僧众，他的答语是：“前三三，后三三。”对于一般人而言，这样的答话对于这位禅师当时心中所想的东西，什么也没有说明。“羯谛，羯谛”这个密呪里也许含有某种东西，但只有已入其门的人始可晓了；因此，当这句答话里的神秘一旦了然之后，这个问题的本身也就不言自明了，而隐含于般若之中的一切也就毫无遮掩地呈现在面前了。就算这句话没错，那么，为什么偏偏是“羯谛，羯谛”这个神呪，而不是其他任何一种真言呢？这个从某一方面看来可谓毫无意义的密呪，就其所含的字面意思而言，却也并非完全不可理解。它的没有意义，只有在被想到它与我们已知的整个《心经》内容之间的关系时，才会显示出来。在此，我们要问的问题乃是：在“智慧啊，行，行，行到彼岸吧！”这种陈述或者呼叫，与《心经》的整个教义之间，究有什么固有的关系呢？

## 三、作为禅悟经验的心理记述

在我看来，在彻底了解《心经》方面所遭遇的一切难题，要循着如下的途径始可得到解决。

在般若经教与佛教经验完全合而为一之时，《心经》便以一种极其精简的形态被提出来，一方面提示般若波罗蜜多的要义，同时又指呈行深般若波罗蜜多者的心路历程。此经（《般若经》）采取另一个发展途径之后，它便扩展而成一种极为冗长、极为饶舌、极为铺张，中译称为《大般若波罗蜜多经》（The Mahāprajñāpāramitā）的堂皇巨构，它的前面四百卷大体相当于梵本的śatasāhasrikā-prajñāpāramitā，亦即《十万颂般若波罗蜜多经》。究竟哪一个出现较早，缩短还是扩大，我们无可奉告[[8]](#_8_66)。但这里所谓的缩短，并不只是浓缩而已，同时也使经文化成了般若体验的一种心理文献。这是一种卓著的转变，“羯谛，羯谛”这个神呪的加入改变了这个缩影的整个面目。如果没有这个密呪，此种简化仍然只是毫无意义的一个单纯事实而已，而这部文献的重要意义也就完全失掉了。

我虽不能查出《心经》究于何时在中国被作为一种禅的教本加以运用，但可确定的是，禅史初期的那些大师们的眼光必然非常锐利，乃至能够在纯然的博约之外看出别的一些东西。就以此点而言，《金刚经》早在六祖慧能之前就已达到了这个目的。在玄笑说出了他念心经所得神效之后，禅师们不但对它发生了兴趣，同时也在其中看出了别的一些东西。此处所说的“别的一些东西”，也许会逃唯识学（the vijñāptimātra philosophy）者的检视，但却难逃过重视经验甚于学理，故而敏于一切佛典心理价值的禅师们的眼目。对于这个神呪的意义，他们的认识与真言密宗信徒的理解，可说大异其趣。

“羯谛，羯谛”这个神呪，亦见于玄奘所译的《大般若经》之本，已是一个众所周知的事实。此呪似乎是元代被添上去的，因为它只含于此经的元代版本上面。附加此呪的主意，也许出自《心经》吧？——也许在它开始在佛徒之间广为流传之时吧？据《八千颂般若经》中说，般若波罗蜜多是一种不可量、不可测、不可比、至高无上的伟大明呪；既然如此，则从《心经》以那样炽热的语句赞叹此呪的观点看取“羯谛，羯谛”这样的密呪，也就没有什么难处了。

言归正传，所谓“行深般若波罗蜜多”就是参究公案，关于此点，这部禅学论丛第二系列中的第一篇论文已有专论。观自在菩萨是一位禅行者，因此，佛陀才在《心经》里面将这位菩萨如何修习般若的情形告诉我们。因为，般若即是给他参究的公案——作为体悟无上正觉的一种法门。是以，所谓“无明”，就是不能如实地（yachābhūtam）看清真理（dharma）。因此，“心经”这才给我们做了一连串的否定，甚至连“智”与“得”也被否定了；此盖由于，只要仍有所得的意识横在胸中，便有障碍横在趣向正觉的路上。一个人一旦成了自己以及一切万法的主宰，就有办法能够自由自在地活动，而得彻底扫除阻碍般若智慧自动自发、自由自治的障蔽。否定就是这种扫除、净化的工作。在公案的参究中，这种扫除的工作也是初步的程序。

众所周知，否定只是用以达到某种目的所采取的手段，此在般若波罗蜜中亦然，它的功用只在引导吾人达到它底修习目标。禅一开始就给我们一则不可以理智解会的公案，它虽未明明白白地要我们走否定的路子，但却使我们不得不采取这样的路线。这篇属于般若部的《心经》，所循的也是这样的路径，故而它的里面也充满着“不”“非”“无”或“空”等等的否定语（no’s）。但是，当我们将每一种理智的、概念的宝贝悉皆抛弃之后，究在哪里落脚呢？所谓“空”，只是“空无”、只是“空虚”、只是“空性”么？倘若果真如此的话，那就表示我们仍在概念的限域之中打转。这一点也需放弃，因为这仍然不出“颠倒梦想”的范围。

在净土真宗中，放弃“自力”的意念，就是往生弥陀佛国。真宗避免作知解的追求。它的否定主义虽然没有般若的否定那样令人害怕或绝望，然而，纵然在这里，也要悬以一种“无畏”“无碍”的心境，作为它的目标。这个目标究系什么？此种无上正觉究系什么？它在哪里？何时达到？

它在观自在菩萨高呼“羯谛！羯谛！波罗羯谛！波罗僧羯谛！”的时候达到。因为，这种呼叫，乃是在他经过一连串的否定之后而从他的内心深处发出的一种呼唤。作为一位般若波罗蜜多的行者，他总不能永无止境地翻来覆去地绕着一种否定的圈子打转。他一旦到了终点，面临理穷智竭而毫无希望可待时，他便明白他所剩下的究系什么了。但这里面仍有某种东西。促使他继续向前推进。在情、识俱尽的情况下，他作了最后一次的冲刺。于是，突然之间，将他系于相对于“自力”世界的那条系带完全断了。他发现他已到达彼岸了。于是，他为此种感觉所震，情不自禁地发出了这样的呼叫：“羯谛！羯谛！”而此“羯谛！羯谛！”达成了他的呪于，而此“羯谛！羯谛！”遂成了“般若波罗蜜多呪”。一切的一切，皆因此种呼唤而扫除得一干二净，于是，观自在菩萨所修的般若波罗蜜多，至此遂大功告成了。

我的结论是：这便是《心经》的意义。如此解释此经，我们不但可以明白其以“羯谛！羯谛！”作为结语的原因，同时亦可了解这种结尾何以能以一种极为殊特的方法表现《心经》内含的道理。这个呪子本身既不传达什么意义，而它与般若波罗蜜多之间的根本关系，亦属不可理解。我们绝对不可以一种知识的媒介探究《心经》的内容——尽管表面看来它似有此暗示。我们必须依循宗教经验的路线加以探发——这也就是说，我们必须依照参究公案所得的线索加以叩击。这个呪子的意义由此而得揭示它庭秘密，而其结果便是：《心经》成了伟大宗教价值的一种完全可解的文献。

假使《心经》出于中国天才家之手的话，这个呪子也就不会采取“羯谛！羯谛”的形式了。正如我们已在种种方面所见的一样，禅师们的神呪，有着与此全然不同的色颜。但从心理学上来说，中国人与印度人所体悟的精神历程，可以说完全一样——实在说来，唯有如此，绝无二致。有人问一位中国禅师：“如何是佛？”他的答话是：“桶底脱落。”如拿通常的逻辑标准来说，这句话听来好似“陀罗尼”一般——没有意义。将佛比作一只水桶，似乎有些亵渎，但从禅的观点来说，桶底必须完全脱落，才能使其中的水完全倾出，而不留月亮的余影。唯有如此，佛陀才能显示他的本身和他的三十二本。《心经》虽然说得没有这么具体，但它对禅悟经验所做的描述，却也十分明显。

《心经》的种种否定，到了此际，已在“羯谛！羯谛！”这个神呪中达到大肯定的境界，亦即一切大乘经典所说的“如如”（talhatā）之境。所有这些否定，莫不皆是使般若行者达到此种巨变所用的手段。玄笑所做的诵习，未能超出呪术的作用，但到此处，却充满了伟大时刻的宗教价值。学者多少以求知的方式所理解的正等正觉或大彻大悟，经由这个作为结语的神呪轻轻一拨，便成了一种伟大的灵悟经验的事实。《心经》在禅宗教学中所占的地位，到了此地，才使它的真正内含得到确实的评价。

仍须探究的一个问题，是这个特别呪语如何至此方才被诵出来。这个问题所需的篇幅，较此处所能容许者要多很多；在此，我所能表示的看法只是：“彼岸”这个观念，为印度思想所持有，故而亦见于印度的早期宗教文学之中。如我们可以从初期的佛教文典中找一个例子，那便是《法句经》中所说的一句话：

Appakāte manussemye janāparagamino Athāyam it arāpajā tiram evānudhāvati.[[9]](#_9_64)

从某一意来说，所谓“多陀羯陀”（Tathāgata），即是“波罗羯陀”（pārāgata）

这也就是说，所谓“如来”，即是“到彼岸者”。但是，在佛教哲学中，“多陀”的观念比“波罗”的观念显著多了，因此之故，“波罗羯谛”已被“多陀羯陀”取而代之了。“波罗”意念的痕迹则留在“波罗蜜多”（paramitā）里面了，后者的意思是指引导行者到于觉悟彼岸的德行，“波罗蜜多”一词通常被译为“到达彼岸”，与被译为“去到彼岸”的“波罗羯谛”，所指的意义实际皆为同一种事实，这两种表现之间的差别，只是方向上的差异而已：从这一头来说，叫做“去到”；从另一头来说，名为“到达”——全视我们的立足点如何而定。以“般若波罗蜜多”（the prajñāparamitā）一词而言，最适当的说法，是将观自在菩萨的行程描述为“波罗僧羯谛”亦即“登上彼岸”。

洞山良价禅师（807～869），幼岁聪慧，从师念《般若心经》至“无眼、耳、鼻、舌、身、意”处，忽以手扪面问师曰：“某甲有眼、耳、鼻、舌等，何故经言无？”其师骇然异之曰：“吾非汝师。”即指往五洩山，礼默禅师披剃，以为大乘种车。[[10]](#_10_64)

一个像洞山这样喜欢追问的青年，一旦碰上了般若波罗蜜多的否定主义，前途就有希望了。如果他能继续不断地追询下去，必然会有忽然爆发的一天。不过，一旦爆发之后，最好还是回到此种“否定之道”上，看看肯定此种经验的东西究系什么。一个人起初未能理会的东西，后来一旦看清楚了，将会意味无穷。性空之说并不只是纯粹的否定之论而已。正如我将在下文之中解说的一样，它就是“如实地”（yathābhūtamm）看待万法，看取它们“如如”（tathaba）的真面。它并不否认这个森罗万象的世界，山河历然；樱花盛开；月到中秋分外明亮；但在同时，它们并不止是殊象而已；它们还以一种内在的意义吸引我们，要我们从看似与它们无关的关系方面体会它们。《心经》的要义就在其中。

下而所引洞山的一首诗偈，被认为是他在渡水之际看到自己的影像时所作，也许可使我们一窥他在契悟般若波罗蜜多真理时所得的内在经验：

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！

应须与么会，方得契如如！

注解：

[[1]](#_1_81) 此经在日本通称《般若心经》（Hannya Shingyō），简称《心经》（Shingyō）。在禅寺中，做早晚功课及其他各种仪式时，都要诵念它。有关它的注解已经很多，而禅师们对众宣讲时，亦往往以它作为“提唱”的课目。

[[2]](#_2_75) 这个老古的贝叶梵文写本，自从西纪609年以来，一直保存于大和法隆寺——日本最古的佛教寺院之一。它在考古学上具有相当的价值，为我们提供了“梵文字母用于文学上的最早标本”。据传，这个写本系由菩提达摩从印度带到中国，其后复由中国传到日本。

[[3]](#_3_71) 参见后面所附解说。

[[4]](#_4_71) 法隆寺所藏写本和玄奘所译的中文本中都略去了Nābhisamayah （“无悟”或“无证”）。

[[5]](#_5_67) 梵语varana，中文译作“挂碍”，与般若教理完全一致，墨勒将它译为“cnvclop”（“包围”）似欠妥当。

[[6]](#_6_67) 有关《般若经》的主要教义，述于下面所录另一篇论文：《般若的哲学与宗教》（The Philoso phy and Religion of the Prajñāpāramitā），见本书[此处](#rev_annot999)。

[[7]](#_7_67) 详见慈恩为《唐梵翻对般若波罗蜜多心经》所作序言（载《大正藏经》第二五六号）。

[[8]](#_8_65) 此处需做一个简单的说明。现今的学者大都同意：最古的《般若经》是梵本《八千颂般若经》和中译本《道行般若经》（The Tao-hsomg prajñāpāramitā）或鸠摩罗什所译的《小品般若经》（Smallcr Prajñāparamitā）之类的《般若经》。这部文献以此为原本，发展而成《十万颂般若经》和玄奘的六百卷《大般若经》等经典。即有此种扩张的一面向前发展，就有简缩的一面同时并进。对于佛教的经典，正如对于印度的其他多数著述一样，它们的编年记都难以解决先后的问题：不过，正如我已在前面说过的一样，“羯谛，羯谛”这个神呪的加入，似乎可以说明《心经》比较晚出——虽然，这个神呪究在何时亦被加于汉译的《大般若经》上，我们亦无从得而确知。

[[9]](#_9_63) 此节文字见于该经第八十五节，大意是说：“于此人群中，达彼岸者少；其余诸人等，狂奔于此岸。”

[[10]](#_10_63) 详说《传灯录》卷第十五（译语见于《指月录》卷第十六——译者）。

# 第六篇 般若的哲学与宗教



《般若经》既是一种哲学，也是一种宗教，故而其道理也就不失为一种本体论与心理学的综合物了。实在说来，它所关注的问题不在如实的存有，而是其人间意义。认识这个世界，就是认识人类的灵性及其作用。凡是形而上学的问题，同时也都是救度和觉悟的问题。因此，菩萨一旦如实知见这个世界，也就如实了知人心的本来样子，也就由此准备实现他的善巧方面了。

## 引言

《般若波罗蜜多经》是译成中文的最古佛典之一。最先译成中文的一部般若经，名叫《道行般若经》，出现于公元172年。一般认为，《四十二章经》系由耶纪六十九年到达中国的第一批印度传道师译出，但我们对它的历史可靠性不太确定。于148年从安息来到中国的安世高，致力于佛典翻译的工作，凡二十有二年，但其所译，皆属小乘经典。如此看来，由月支国〔当时称为“贵霜王国”（the Kingdom of Kuṣana）〕支娄迦谶声（Lokaraksha）哗出的《道行般若经》，在所有引入中国的佛经之中，是名副其实的第一部大乘经典了。说来颇为微妙的是，最早在富于实用精神的中国人常宣讲的重要经典，竟是宣称“万法皆空”而“无有自性”的这种教义；而可以确定的则是，奉行此种“空”义的行人，却没有把这种传教活动视为一种“空”无意义的工作。

到了三世纪，又有两部属于般若的经典译为中文，迨至四世纪，又有另一部出现。鸠摩罗什的译本《小品般若》完成于第五世纪初期，时至第七世纪下半叶，玄奘译出了为数六百卷的堂皇巨构：《大般若经》——一部百科全书式的编辑物，里面包括了大多数大乘经典中的《般若经》。

在梵文原本中，最大的本于为十二万五千颂（每颂三十二个音节）。较小的本子分别为十万颂、二万五千颂、一万颂，以及八千颂四种。最小的一种，由印度学者密陀罗（Rājendralāla Mitra）出版于1888年；十万颂的一种则于1902年由瞿沙（Pratāpacandra Ghosha）辑印，但就我所知，至今还没有一个完整的梵本出现。在此种种般若编纂品中，最古的一种似乎就是最短的一本，亦即《八千颂般若》较长的本子都是后来的扩大的东西。这部《八千颂般若经》，相当于支娄迦谶所译的《道行般若经》，鸠摩罗什所译的《小品般若》，玄奘法师所译《大般若经》第五百三十八——五百五十五卷，以及施护所译的《佛母出生三法藏般若波罗蜜多经》（以下简称《佛母般若经》）[[1]](#_1_84)。由于所有一切有关般若的根本观念（从哲学与宗教两方面来看）悉皆包含其中，因此，本文也就以此经的梵文原本及与它相当的各种中文译本为主要依据了——虽然，有时亦偶引用其他本子的般若。对般若部经典感兴趣的读者，应该参考松本德明氏所著的小册子《般若文献》（Die Prajñāpāramitālitertur，verlao W.Kohlhammer，Stutgart，1932）。

但是，对于一般读者而言，此处提及的梵本《八千颂般若经》以及几种中译本般若经，皆不易护得，也不易了解，墨勒（Max Müller）和金米尔（William Gemmel）所译的《金刚经》或《能断金刚》（the Vajracchedilcā or Diamond Cutter）似乎可以推荐。不过，《金刚经》的主要缺点，在于过度强调般若教义的“空”的一面，致使一般语者得着一个错误的印象，以为这就是大乘佛教的全部了。海得堡的华勒沙博士（Dr.Max Walleser）曾将《八千颂般若经》的若干品目译成德文：Prajñāpāramita，die Vollkommenheit der Erkenntnis（pub.by Vandenhoeck und Ruprecht，Göttingen，1914）。

本文的目的在于说明：《般若经》的主旨在于阐示“菩萨道”（Bodhisattvabood）的本质。这在一切大乘经典中称之为“菩萨行”（Bodhisacttvacaryā）。梵文caryā一词含有“生活”或“生涯”（life）之意，而菩萨行使是使菩萨不同于其他行人，尤其是不同于声闻和缘觉的地方——以大乘佛教而言，此种生活见之于体会般若及其所含的一切意义上——包括智慧上、德行上，以及精神上和意志上。因此，在下面各节中，我们将先看看般若的意义为何，而后着手发掘它的实际内容。这个工作一旦完成，菩萨道或菩萨行的本质也就不言自明了。禅在历史与学理两者上皆与《般若经》教具有极为密切的关系，我想已是读者熟知的一个事实了。

那么，我们就从《般若经》中常见的各种观点来描述般若的性质吧。

## 一、般若的哲学

（1）作为指导原则的般若

般若是为大乘佛徒或菩萨特别设立的六波罗蜜多或六度（pāramitá）之一。大乘佛徒或菩萨一旦将这六度一一修行完满，便有把握达到最后目标或证得无上正等正觉。但般若部诸经皆将“般若”度视为其他五度的指导原则，此盖由于，若无般若为其先导，其他诸度便不知道何去何从。它们犹如一群盲人，如果没有般若为首，便会迷失在旷野之中，而无法进入最后的实相住处。它们没有眼睛，不识一切智智，因此，如无般若领导，所做的一切也就皆是徒劳了。般若是它们的眼目，不但可以明白整个佛教生活的原野，而且可以确知如何引导菩萨的脚步。这五度是布施、持戒、忍辱、精进，以及禅定，其所以皆名“波罗蜜多”或“度”[[2]](#_2_78)的原因，就由于它们皆以般若为其眼目之故[[3]](#_3_74)。

又，般若犹如大地，能够生养万物。尽管有其他各种条件可使种子生长，但如没有土地，种子便无从长起。同理，如果没有般若为其基础，其他各度便会丧失它们的潜力：倘若果真如此的话，它们的里面便有生机可言了[[4]](#_4_74)。并且，其他各度亦需般若才能得到守护，得到掌握，得到聚集，乃至得到系统的修习。正如外道六十二见皆由身见（satkāyadṛiṣṭi），亦即凡物皆有个别的实体而来一样，所有其他的五度皆由般若而来。正如身体上的每一个器官皆在“生命”持续发挥各自的功能一样，其他五度亦须在般若以其覆翼保护它们的时候才能生活[[5]](#_5_70)。

（2）被喻为鸟翼与泥瓶的般若

菩萨犹如天鸟，其翼展开，可达一由旬乃至五由旬之广，但如发育尚未完全，便不可飞行。假设它们想从天上的住处飞下这个世间，甚或改变主意又想飞返天上的话，能否降落人间而不受伤？可否安返天上的老家？不能，因为它们羽毛尚未丰盛，还不够资格作这样的飞行，是以，如果勉强而行，只有自毁的一途。同样的，菩萨尽管已经发起求悟的菩提之心，也许已在布施、持戒、忍辱、精进，以及禅定等等方面积累一切功德，然而，假如他还没有得到般若智慧及其善巧方便的话，所有他的意愿和努力皆将徒劳无功而堕回到声闻、缘觉的境地[[6]](#_6_70)。

又，菩萨若无般若智慧，好似尚未完全烧成的泥瓶一样。你可以用这个尚未完全烧成的泥瓶到井里或河中取水，但可想见的是，在你还没有将水取到家中时，这个瓶子早就破了。为什么？因为这个泥瓶尚未完全烧好，就被从窰里取出来用了。同样的，菩萨尽管已对正觉有了信心，已经生起求悟的意欲，而且对它也已有了耐心、喜悦、理解、精动、净念等等，但是，如果他还没有般若智慧及其善巧方便作为行菩萨道时的适当护卫的话，那他就会退堕声闻、缘觉的境地，而不能证得一切智（Sarvajñatā）[[7]](#_7_70)。

本经如此强调般若智慧，使我们深深感到此度（波罗蜜多）极为重要。大乘佛教的崛起，改变了它的相对地位，使它脱颖而出，有了最高的优越性。如果没有般若这一度，其他诸度便失去了罗盘和船长，海舟便没有了主宰。这在佛教思想的发展史中，是一个特著的方面。我们一旦知道佛教系以开悟为其生命的源头，般若的重要性也就不言而喻了。不过，《般若经》的执笔人，曾经感到此种教义不但会在当下直接且毫无保留地得到佛徒的信受，乃是可能的事。因此之故，我相信此经曾作许多指涉，教人对般若的义理不要恐怖、退缩。经中有言，若人听闻般若之理而不惊不怖，是事甚为稀有；对它信受奉行而不动摇，唯有多生多世培植善植功德，始可办到。

（3）作为诸佛菩萨之母的般若

我们说般若是其他诸度的指导原则，是基于这样一个事实：它出于设立一切智（亦即知一切者所具的圆满之智）的大乘学者。因此，般若是一种无所不烛的光明，我们应予特别尊重。它超于人间的一切污染影响。可以消除这个二元世间的一切黑暗，而使一切众生得以清净和宁贴。它是盲者的明灯，能使他得以安全地走过无明暗夜。它可使走岔了路的人得以重回正道。它为我们揭示万法的真理，而这便是一切智。它是一切众生的庇护之所，使他们得以无所畏惧。它是照见整个世间的五眼（亦即佛智）。它是离于生死、超于一切有为和渴爱的真理。它是空的本身，是一切真理的宝库，是一切诸佛菩萨之母[[8]](#_8_68)。

般若既是一切诸佛和菩萨的生母，他们就得经常关心她的健康和畅旺。经云：“它像一位子女众多的母亲，如果她病了，她的所有子女都要照顾她，希望她早日康复。他们所想到的一点是：她是将他们一手抚养长大的母亲，而今他们宣称属于自己的一切，都是她的智慧和慈心之所赐。他们不应疏忽她，只有好好侍奉她，给她一切汤药的照顾，好使她恢复健康，消除一切的痛苦和烦恼。他们应该如此系念她。”[[9]](#_9_66)同样的，诸佛和菩萨悉皆关心作为他们的母亲的般若的安康，运用一切的方便善巧使她免除邪魔的干扰，并帮助她在世间得到坚固的建立。因此，他们从事弘法的工作、书写、研究、诵读、忆持、观照，以及讲解般若波罗蜜多经，直到永恒。

（4）等于正觉与一切智的般若

般若智慧据说原是达到佛徒修行最高目的的手段，亦即求得无上正觉或大悟所用的法门。但它如今已与它自己的目标合而为一了——般若即是正觉；因为，就佛教的开悟经验而言，本来清净的般若作用，只有在觉悟的时候始可发生。当其被认为有一个外在的目的需要追求时，它不但还没有成其为自己，同时也就没有处于清净的境地之中了；它只有在与正觉合为一体时，才能够恢复它的本身。你只要认为正觉是一种需以般若为手段加以追求的东西，那你不但距离正觉仍然遥远，即连般若也不能发挥它的固有功能了。般若必须与正觉合而为一，始可成其为般若。因此之故，我们不妨说，般若须在正觉的里面发现本身，认取它那毫无遮蔽的本来面目。般若的修行一旦达到了它的顶点，般若与正觉的合一也就不得不能成功，不得不能成为一种事实了。

大概而言，般若首先想要知道被它视为其目的或对象的那个东西。但是，当这种知识一旦真正完成之时，此中的能知与所知也就合而为一了；二元对立的情形既然不复存在，一种名为正觉或一切智的完全合一的境界也就出现了。此种开悟经验亦可以如下的方式加以描述：般若为了看看它自己的面目，首先使它自己分裂为二或使它自己自相对立，因而产成了一种二元性的状态，例如手段与目的，主体与客体，能见与所见，如此等等。但当这个要看自己的工作一旦以般若的求知方式完成之后，也就没有二元性的情况存在其间了。如此，则般若系因正觉而得见，而正觉亦因般若而得悟了。它随处所见，皆是它自己的名号，只是写法不同而已；般若是一个名号，正觉是另一个名号，涅槃是第三个名号，如此等等，不胜枚举。这也就是说，所有这些名号，都不过是一些概念而已，只是为了知识上的方便才作此等区别。唯一真实的一点，只是这些名号的合一之性，此外别无所有。

由此看来，则般若便是正觉了，般若便是一切智了，般若便是涅槃了，般若便是如如了，般若便是真心了，般若便是佛性了；如此一来，般若的本身便是显然不可思议而得的了。而不可思议而得的般若便是一切实际和思想的根基了。由此可见，《般若经》的作者们称般若为一种奇迹的行使者，几乎将它奉为一种崇拜的对象，终而至于劝使它的信徒甚至到一切合有般若经教的经典悉皆致以最高的敬礼，好像这些经典的本身就是奇迹行使者的具体化生一般。他们不但怂恿它的信徒研究、读诵、忆持、书写这些经典，而且劝使他们以鲜花、花环、好香、膏油、明灯、旌旗、幢幡，以及衣服等等作为供物，并加以恭敬、礼拜。至于以至诚之心加以信奉的善根功德究有多大，谁也无法去作确切的估计。般若的信仰面与它那种天马行空的至高形而上学作了奇异的融合。

但是，适当地说，《般若经》的主题是菩萨的行处，在于修行般若，并以此证悟无上正等正觉。关于如何修行般若的问题，经中不时提出并加以解答——可说是一切般若经最为引人入胜的课题。这个目标一旦达到之后，修行的事项也就圆满结束了。但是，正如前面已经说过的一样，般若的修习，性质上并不是开悟以外的事情。正觉之由此种修习而证，正如花朵之由植物生长而来一样；正觉与般若之间具有一种生命的连续性，而此种连续性无异就是一种合一性。因此，下引的逻辑可以成立：般若系因修习而成形，而此种修习即是觉悟的内容：因此，般若即是觉悟。般若等于正觉这个公式，亦可从这个问题的实际面子以确立。这些术语既可在《般若经》中经常互换着运用，能够用以描述般若的，也就可以拿来描述正觉了。实在说来，“般若等于正觉等于一切智”（Prajñā=Saṃbodhi=Sarvajñatā）这个三位一体（thetrinity），乃是连接其中各种教理之链的一根绳索。你只要拈起其中的一个链环，其余的即皆陡然而起。不过，假如我们要在此处来个分别的话，我们不妨说：般若是一种认识论的工具，一切智即由它来求得，而正觉则或多或少含有一点心理学的意味，这也就是说，暗指一种精神觉醒的状态。般若为一切众生所共有——尽管可能不在他们心中产生绝对清净的作用。对佛而言，般若就是一切智，此盖由于他经常处于大彻大悟的圆觉境界之中。

菩提在《大般若经》中被用下列术语描述：“菩提者，是空义，是真如义，是实际义，是法界义，是法性义。复次，善现，假立名相，施设言说，能真实觉，最上最妙，故名菩提。复次，善现，是真是实，不虚妄，不变异，故名菩提。复次，善现，不可破坏，无分别义，是菩提义。复次，善现，诸佛所有，真净遍觉，故名菩提，复次，善现，诸佛由此于一切法、一切种种相现等正觉，故名菩提。复次，善现，唯假施设，世俗名言，无实可得，故名菩提。”[[10]](#_10_66)

对于菩提或正觉，如果以此等同义语继续描述下去，结果也许显得有些混乱，关于此点，稍后再加详述。就此描述的本身而言，可在体悟上转化而成般若，因此，我们不妨这样说：般若就是澈见万法的如实自性；般若就是澈见万法的自性空寂；如此澈见就是直达实际，亦即超越人智所及之境域：般若即是掌握那不可掌握者，获得那不可获得者，体会那不可体会者；如将有关般若作用的这种描述用心理学的术语译出，那就是不系着于一切——不论那是一种观念还是一种感受，悉皆不著。

我们可在《八千颂般若经》的“天品”（the Devaparavarta）里面读到如下的语句：“初学般若者，应修六度，以使所得一切善根功德回向菩提，但不可执取菩提为修习的目的，更不可执取五蕴为个别的实体，因为，一切智是超于执取的东西。”[[11]](#_11_62)

所谓“超于执取”，意思是指“不可执着”。般若的自性既然不可获得，不可思议，证其本来功用的菩萨，即使对于般若、一切智，或者正觉，自然也就不会执着了。这是菩萨行处的一个重要方向，对于此点，稍后或有机会再加详述。

（5）作为如实知见的般若

我们可以说，般若由于具有此种不著的德性，所以能够澈见这个世界的本来样状，所以能够澈见万法如如的面目。这是般若最最特别的功能，系在菩萨体悟到现前的他系由般若本身而来、故而明白般若即是诸佛以及他自己的生身之父之时证得。他一旦开眼而见此一真理了，便会看出这个世界及其森罗万象悉皆处于如实的状态之中，这话的意思是说，就吾人的感官所知而言，这个世界时时刻刻在变，刹那刹那都处于种种不一的综合与分解之中。但在般若智慧已经完全觉醒的菩萨看来，形成这个世界的四大五蕴，尽管表面上都在不息地迁变着，但它们的自性却永远不灭，永远没有毁灭的迹象，永远不受盛衰、生死、成坏，生起欲望或烦恼的影响。

《般若经》既是一种哲学，同时也是一种宗教，故而它的道理也就不失为一种本体论与心理学的综合物了。实在说来，它所关注的问题不在如实的存有，而在于它的人间意义。认识这个世界，就在认识人类的灵性及其作用。凡是形而上学的问题，同时也都是救度和觉悟的问题。因此之故，菩萨一旦如实知见了这个世界，也就如实了知人心的本来样子，也就由此准备实现他的善巧方面了。因此，经中有云，菩萨以般若慧眼知见一切众生心性，知其性质、功用、反应、德性、灵性，等等，变化多端，无有穷尽。然此如实知见、洞视此等表面现象，因而看出众生之心，不论清净还是不净，凝定还是散乱，贪着还是不贪，悉皆无有实体，无有执着，无有分别。这就叫做知见一切众生的如实之面，纵然一切万象悉消隐了，在般若智光照射之下，仍然如实地呈现[[12]](#_12_62)。

由此可见，《般若经》中所说的如实知见万法，就是透过障蔽吾人凡眼的万象之幕知见它们，并以般若智眼掌握它们的如如样状。如如或真如（tathatā）虽是一个生疏的术语，但在佛学词汇中，却是最能表意的用语之一。我们一旦实实在在地明白了它所指的究系什么，也就明白了佛教的整个思想体系了。如如或真如不可与万法的“同性”或“一性”（the sameness or oneness）混为一谈。一旦谈到“万象清隐”四个字，人们也许认为，为了显示它们的同一的一面而被忽视或沽灭了。但般若信徒所指的意思却是：我们必须从它们之间的真实关系去认识它们——不但要从它们彼此的关系去看待它们，而且要从它们与使它们获得存在理由的那个东西之间的关系去体会它们。

经中有一段讨论须菩提之作为如来随生或顺生（an anujāta of the Tathāgata）的语句[[13]](#_13_60)。所谓“随生”或“顺生”，析言之，就是随着如来而生或顺着如来而生之意。作为般若哲学解说者的须菩提，乃是随顺如来而生，亦即如来的弟子，更为明白地说，他系依照使得如来成为如来的那个道理而生，此在《般若经》中，乃是极有意义的说明之一，尤其是在与真如的教理相关而谈之时。

“如来”（Tathāgata）一词，通常被视为佛陀的另一个称号，字面的意思是“如此而来者”或“如此而去者”。它在这里吃重的地方是“如”（tatha），而不是“来”（āgata）或“去”（gata）：显而易见的是，《般若经》的执笔人对“如”甚为契重，将它视为体会“真如”或“如实”（Tathatā or Yathābhūtatā）教理的钥匙。当他写到“如来之如”（tathāgata-tathatā）一词时，他的意思是指使得如来能够出现于世的理由、原因，或者根由。由此可见，所谓须菩提随着如来之如而生，意思是指须菩提与如来悉皆出自同一个宇宙的母胎——亦即出自楞伽等类佛典所说的“如来藏”（tathāgatagarbha）。有了这样一个基本认识，下面所述的“随生”和“真如”，就比较容易了解了。

尔时须菩提语诸天子：“汝等言，须菩提是佛子，随佛生。云何为随佛生？诸天子，如相，故须菩提随佛生。何以故？如来如相，不来不去，是故须菩提随佛生。复次，须菩提从本以来随佛生，何以故，如来如相，即是一切法如相，一切法如相，即是如来如相，是如相中亦无如相，是故须菩提为随佛生。复次，如来如常住相，须菩提如亦常住相；如来如相无异无别，须菩提如相亦如是无异无别，是故须菩提为随佛生。如来如相，无有碍处，是如来如相，一切法如相，一如无二无别。是如相无作，终不不如。是故是如相一如无二无别，是故须菩提为佛生。如来如相，一切处无念无别，须菩提如相，亦如是，一切处无念无别：如来如相，不异不别，不可得，须菩提如相亦如是，以是故，须菩提为随佛生，如来如相，不远离诸法如相，是如终不不如，是故须菩提如不异，故为随佛生，亦无所随。复次，如来如相，不过去，不未来，不现在，诸法如相，亦不过去，不未来，不现在，是故须菩提为随佛生……。”

又在第十七章“不退转菩萨相品”中，我们读到：

菩萨如实知异生地、二乘地、菩萨地、佛地，于诸法真如中，无变异、无分别，皆无二、无二分；虽如实悟入诸法真如，而于诸法真如无所分别，以无所得为方便故：闻真如与一切法无二无别，而无疑滞，以真如与一切法不可说一、异、俱、不俱故。是菩萨若无义利，终不发言，不观视他好、恶、长、短、平等怜愍而为说法。

由此可见，般若的功用之一，是“如实”知见万法或观其“真如”的一面，在此如如之中，一切万法悉皆不染，故而与因此而被称为如来的诸佛无二无别，既然无二无别了，故而互为随生（anujāta），包括诸佛与菩萨在内，悉皆如此。出生这些“随生”的这个母体，被称为“如来藏”，至为真实。般若的母性既然愈来愈为令人信服，尊重般若的意义也就愈来愈为自然了。

（6）般若与性空

一般皆视“般若经”为专讲性空哲学的经典。绝大多数的人，包括佛教学者在内，悉皆同意此一看法，但“性空”的真义毕竟为何，似乎并没有一个很清楚的概念。由于研究《般若经》的意义就在观察万法的如如或性空，且让我在此对性空的教义略述数言。

以玄奘所译的《大般若经》而言，其中所列举的“空”计有十八种[[14]](#_14_58)，在龙树所著的《大智度论》中皆有详细的解释。实际说来，此种列举的目的在于表示了达“空”义的方式可有十八种之多。这十八种表示的方式是：

①内空（Adhyātmā-śūnyata）；

②外空（Bahirdhā-śūnyatā）；

③内外空（Adhyātmā-bahirdhā-śūnyatā）；

④空空（Śūnyatā-śūnyatā）；

⑤大空（Mahā-śūnyatā）；

⑥胜义空（Paramārth-śūnyatā）；

⑦有为空（Saṃskrịta-śūnyatā）；

⑧无为空（Asaṃskrịta-śūnyatā）；

⑨毕竟空（Atyanta-śūnyatā）；

⑩无际空（Anavaragra-śūnyatā）；

⑪分散空（Anavakāra-śūnyatā）；

⑫本性空（Praḳṇitā-śūnyatā）；

⑬自相《Svalaṣaṇa-śūnyatā）；

⑭一切法空（Sarradharma-śunyatā）；

⑮不可得空（Anupalambha-śūnyatā）；

⑯无性空（Abhāva-śūnyatā）；

⑰自性空（Svabhāva-śūnyatā）；

⑱无性自性空（Abhāva-svabhāva-śūnyatā）。

略释如下：

①“内空”的“内”，系指内在的六识（vijñāna），称为“空”，是指吾人的心理活动或其作用背后，没有一个自我灵魂（ego-soul）为其主宰，但我们一般人却作如是想，此系举示“无我”（Anātman or Anatta）教义的另一种说法。

②“外空”的“外”，系指六识所认知的对象，亦即通常所说的“六尘”或“外境”，称其为“空”，是说它或它们的背后没有自主的实体。正如心理现象的背后没有自我为其主宰一样，外境的背后亦然，亦无自我为其主宰。这个情况名叫“物无我”或“境无我”（the egoless ness of things）。原始佛教认为吾人心中无我（称为“人无我”），而大乘佛教更进一步，将这个理论推展到外在的对象或外境（称为“法无我”）。对于一件东西，我们通常将它分为内外两面，但因这种分别没有实质可得，故而在此亦可否定；这种分别只是一种思想的构造，其间的关系随时可以倒转，故在此处亦无永久的定性可言。如将立场改变，则内即是外，而外就是内了。这种相对性在此名之为“空”。

④一旦内外皆被宣布为“空”时，我们往往不是以为这个“空”的观念仍然真实，就是认为唯有此“空”可以客观的方式求而得之。亦此“空空”的目的，就在打破此种执着。抱持这个“空”的观念，无异一切皆被扫除之后仍留一星微尘 [[15]](#_15_54)。

⑤所谓“大空”是指虚空的虚妄不实。古时认为虚空是一种具有客观真性的东西，但大乘学者认为虚空亦“空”。大凡虚空中的东西，莫不皆受生死律的支配，这也就是说，莫不皆受因果律之所管辖，而这也是一切佛徒所明白的，但他们认为虚空的本身常住不灭。大乘学者认为，这个广大的虚空亦无客观的真实性可得，故此虚空的观念亦只是一种虚构而已。

⑥所谓“胜义”，就是“究极的真理”，是指一切万法的如实性境，离于种种主观性，不生不灭，无彼无此，不可执着。由此可见，即此究极的真理亦“空”。设使真实不虚的话，那它就是一种可以限制而被因果律所系的东西了。涅槃亦是空名；如果是某种可得的东西，那它也就不是涅槃了。我们不难看出，此处所说的“空”，与（3）项所说“内外空”的“空”，含意稍有不同。

⑦与⑧两项，可以一并解释。此处所说的“有为”，是指由于因缘而生的物事，含有“造作”而成的意味。此处所说的“无为”，是指非由因缘所生的东西，例如虚空。说“有为空”，无异是说外在与内在的世界皆“空”。大凡存在的物事，有时分为有为与无为，有时分为内在与外在，有时分为五蕴、十二入、十八界，等等不一，全视推求的需要而定。但是，所有这一切的分别，皆是相对的分划，皆无相当的客观性，故而亦复皆“空”。“无为”系对“有为”而立。后者既“空”，前者也就没有立足的余地了。因此可知，两者皆“空”，但有名字而已。

⑨“毕竟空”在于强调一切“万法”绝对空。“毕竟”的意思即是“绝对”。否定一切万法的客观实在，在此作了毫无保留的举示。实际说来，此与“空空”一样。但房间既用扫帚打扫干净之后，如果仍将扫帚留着的话，那就是没有到达绝对空的境地，故此要将扫帚，乃至打扫的人，也要一齐抛开，才能达到“毕竟空”的境界。只要仍有一法——物、一人，甚或一念——留存，便有一个可执之点可以存在，便有一个恐怖、烦恼的世界可以构造。“空”超于一切可能的限定，超于无限钩锁连环的依倚——这就是涅槃。

⑩有人说世界无始（没有起始），人们便以为有这样一种无始的东西存在着，而执以为实。为了去除此种执着，便说无始是“空”。人类的知识就在这两个极端之间摇来摆去，有始的观念被推翻之后，无始的观念即取而代之，但实际说来，两者皆是相对的观念而已。“空”的真理必然超于此等极端，但也不离其间。因此，《般若经》苦口婆心地提出此种中道之说而又不为其所滞；若有所滞，便不是中道了。此种性空之说，就这样从每一个可能的观点加以阐述。

⑪世间没有一个绝对单纯的东西。每一样东西注定最后必将分解。看来它似乎作为一个单位而保持它的形态，而成为它自己，但其中没有一样东西可以作为它的组成要件，故而最后必将归于分散。困于思想世界的东西似乎不会分解，但亦只是以另一种方式发生变化而已。在时间的作用之下，没有任何永恒性可说。“受”（Vedanā）、“想”（Samjñā）、“行”（Sam skara）、“识”（Vijñana）四蕴，最后亦将分散而消灭。不论如何，它们也都是“空”。

⑫此处所谓的“本性”，是指使火发热而使水凉爽的那种特性，是每一个个别东西的本来性质，但这个“本性”的观念本身也是一种“空”性。前已说明，被我们视为个别东西的背后，悉皆没有个别的自我可得，何以故？因为一切万法皆由种种因缘所生，皆无独立、坚固、自主的本性可得。所有一切毕竟皆空，没有本性这种东西的话，那也不过是“空”而已。

⑬此处所谓的“相”，系指每一个个体之可知的一面。在某些情况下，“相”与“性”不可分；两者彼此相关，不可分割。火的本性可因其热而知，水的本性可因其冷而晓。佛教的僧侣可在持戒上了知其本性，而他的光头和衲衣则是他所特有的外相。《般若经》告诉我们，事物此种可知的外相是“空”，因其只不过是由种种因缘凑合而成的形象而已；既是相待而有，就无实性可言了。由此可知，所谓“自相空”，就是每一个东西皆没有可以名之为己的常恒不灭的性质。

⑭“一切法空”这句话含义极广，因为此中的“法”不仅是指感官的对象而已，同时亦指思想的客体。所有这一切，一旦宣布为“空”之后，便无法再予详加解释了。但《般若经》显然不惮其烦，要翻箱倒箧地使得学者彻底明白空的教义。据龙树说，一切万法皆有如下的特性：存有性、可知性、可感性、客观性、有效性、因果性、倚待性、相互性、二元性、多边性、一般性、个别性，如此等性，但所有这些特性，悉皆没有恒性，没有定性，皆是相待而有的现象。愚者不见诸法的真性，因而执着于凡物皆有实体的观念，死死不放。智者之所以不同于愚人，就在能够远离此等虚妄不实的观念，就在能够看出“一切法空”而得随缘自在。

⑮这种“空”名为“不可得”，并不是说心灵不能插手，而是说没有真正可作为客观体会的东西可得。“空”含有“无”的意味，但一旦以“不可得”加以限制之后，那它也就不再只是一个否定语了。其所以“不可得”的原因，是由于它不是相对意识所能想象的一种对象。意识一旦升高到般若的程度，便可体会“不可得空”的意味了。《般若经》提出“一切法空”的大胆主张之时，唯恐吓走它的信徒，于是接着补充说，所云相对而起的这些观念空无所有，并不是指一种断灭的空，只是指一种不可得的空而已。

对于智者，此空即实。狮子哮吼的时候，其他动物无不胆战心惊，认为这种哮吼是完全超特的事情，只有众兽之王始能办到。但对狮子而言，这种哮吼并不算什么，即不是它听特有，对它也没有什么增加。这在智者看来，亦复如是，既然是“空”，就不可作为思想的一种对象而有所得。纵有所得，实际上也是无得。

⑯⑰，以及⑱，此三者可一并说明。在此，存在系从“有”（astsva）与“无一”（nāstiva）的观点来看，故这两种看法，不论是从个别的还是相对的关系来看，皆说为“空”。“无性”在此为“有”的否定，从某一思义来说即是“空”，此处所谓的“自性”，是指“自有”或“因其自身而有”，但因世间并没有这样的存有，故而亦说为“空”。如此说来，有、无相对还算真实么？否，这也是“空”，何以故？因为，这相对的每一方悉皆是“空”。

“空”的真意究系什么？我想这个问题已由这些详解说清楚了。“空”与“无”既不可混为一谈，也不可假想有一个名之为“空”的思考对象，因为这个观念与“空”的本身性质恰好相反。并且，我们也不可像某些学者所做的一样，将它界定为相对性。不错，《般若经》上说，诸法本待而有，系由因缘凑合而来，是故皆“空”。但我们不能因此就说相对与“空”为同义语。实在说来，说诸法相待而有，是一回事情，而说诸法皆“空”则完全是另一回事情。“空”是一种“直观”的结果，而不是推理的结论——虽然，这里所用“是故”两字，使这句话有了一点推论的意味。“空”的观念出于体验，为了要给它一个逻辑的基础，才在相对的上面建立这个前提。但从严格的逻辑观点来说，相对于“空”，仍然有着一道鸿沟存在其间。相对无法使我们跨过这道鸿沟；只要我们立足于相对的一边，我们就处身于一个圈子之内；明白我们处身于一个圆圈子之中，故而必须跳出，才能看清它的全貌，这就表示我们已经超越这个圈子了。当我们开始谈论相对的问题时，此种“空”的体验从未离开过。我们可从“空”过渡到相对上来，但反之则不通。这种分析般若哲学的理解颇为重要。澈见“空”的各种含义的，是般若而非知识或意识，因此，能以般若慧眼明白“空”之真相的人是为智考。大乘体系如以相对观念为其建立基础的话，它所透露的信息就不会像它在印度、中国，以及日本历史中那样引起如此热切的反映了。“空”的教义之在远东人民的精神生活中造成了种种不可思议的奇迹，就是它透入人类意识深处的铁证。

因此之故，“空”而以“不可得”或“不可思议”称之，这就说明了它不是一种可以纳入任何逻辑范畴的概念。它与“如”是同义词。是以，“如”或“空”是菩萨研习的目标。

（7）般若与如幻

般若学者在欲加深吾人对空理的印象时最喜运用的类比之一，是“如幻”（Māyā）一词，故而往往被他教的导师称之为“如幻论者”（Māyāvādins）。这个“如幻”之喻的真义究系什么呢？且容我引用几节经文来对“如幻”的意义作出解释：

佛言：“须菩提，于汝意云何：幻异于色[[16]](#_16_52)？色异幻下？如是，幻异受、想、行、识？受、想、行、识异于幻不？”

须菩提言：“不也，世尊。异幻非色，异色非幻。彼幻即色，彼色即幻。受、想、行、识，亦复如是。”

佛言：“须菩提，于色云何：所有五取蕴是菩萨不？”

须菩提言：“如是，世尊：如是，善逝。”

佛告须菩提：“当知五取蕴即是幻人。何以故？说色如幻，受、想、行、识亦如幻。彼色、受、想、行、识，即是六根、五蕴。是故，菩萨摩诃萨亦如幻。若欲修学般若波罗蜜多者，当如幻学，即得阿耨多罗三藐三菩提。”

须菩提问佛言：“世尊，若有初住大乘菩萨开作是说，得无惊怖耶？”

佛言：“须菩提，彼初住大乘菩萨，若随恶知识，即于是法闻已惊怖；而彼菩萨若随善知识，即闻是法不生惊怖。”[[17]](#_17_50)

像这样的一种论述，若无适任的般若学大导师善加指导，也许会使听者闻者做出放任的愚行。再听下面所述：

佛言：“须菩提，譬如幻师，于四衢道以其幻法出多人聚，出已即隐。须菩提，于汝意云何？是诸幻人有所从来，有其实不？有所灭去？有所坏不？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，菩萨摩诃萨亦复如是，虽度无量无数众生令至涅槃，而实无罢生有所度者。若菩萨摩诃萨闻作是说不生惊怖，当知是菩萨摩诃萨被大乘铠而自庄严。”[[18]](#_18_50)

须菩提对满慈子言：“汝今当知，幻人色无缚无解，幻人受、想、行、识，无缚，无解；幻人色真如无缚，无解；幻人受、想、行、识真如无缚、无解。何以故？无所有故，无缚、无解；离故，无缚，无解；不生故，无缚，无解。若菩萨摩诃萨如是了知者，是即安住大乘、被大乘镗，大乘庄严。”[[19]](#_19_48)

是时诸天子众白须菩提言：“云何尊者，一切众生为如幻不？”

须菩提言：“一切众生，皆悉如幻，亦复如梦。所以者何？一切众生，与其幻、梦，无二无别。以如是故，彼一切法，亦如幻、梦。所有须陀洹，须陀洹果；斯陀含，斯陀含果；阿那含，阿那含果；阿罗汉，阿罗汉果；缘觉，缘觉果，皆如幻如梦。彼阿耨多罗三藐三菩提果，亦如幻如梦。”

尔时诸天子罢复向尊者须菩提言：“若阿耨多罗三藐三菩提说如幻、梦者，彼涅槃法亦如幻、梦耶？”

须菩提言：“如是，涅槃亦如幻、梦，况余法耶？”

诸天子言：“彼涅槃法何故亦说如幻、梦耶？”

须菩提言：“若复有法过涅槃者，我亦说如幻如梦。何以故？而彼幻、梦与涅槃，无二无别故。”[[20]](#_20_46)

由此看来，般若行者以如下的话作为结语，也就不足为怪了：“世尊，菩萨但有名字（nāmadheya-mātram）[[21]](#_21_44)，而彼名字亦无所生；般若波罗蜜多亦但有名字；而彼名字亦无所生（anabhinivṛitta）。世尊，如说，我、我法毕竟无所生，我无自性故，一切法亦尔。”[[22]](#_22_44)

名字没有真正的生处，犹如虚空，无法知其来处和去处，故非种种臆想所及，换句话说，这个虚空即“空”。

世尊，佛所说法，随顺一切法，离诸障碍，而一切法了不可得，犹如虚空，离障碍相。世尊，诸法如虚空故，一切法不可得；诸法平等故，二法不可得；6诸法无生故，生法个可得；诸法无灭故，灭法不可得；诸法无相故，取相不可得；诸法无处故，一切处不可得。[[23]](#_23_40)

从上面所引各节看来，我们也许会得这样一个结论：般若波罗蜜多所说的真理，毕竟只是一种如幻、如梦、不可把捉的东西——几乎等于一种没有实质的东西。假如随顺般若波罗蜜多看待一切万法就是随顺一切智看待一切万法的话，又如随顺一切智看待一切万法就是随顺虚空之性看待万法的话，则般若波罗蜜多所说的真理便是空无之教，便是名无俱实的“如幻论”（Māyāvada）了[[24]](#_24_38)。毫无疑问，我们可以说，《般若经》一而再、再而三地警告读者，听闻甚深般若波蜜多（gambhirā-prajñãpāramita）的哲理之后，要“不惊、不怖、不退失”[[25]](#_25_34)。那么，我们是否可因这些理由宣称：般若如幻、如梦，但有名字，而大乘只是一种空中楼阁，只是由水泡和回声构成的概念游戏呢？这显然是某些学者，特别是西方某些学者的结论。他们不但很难超越“诸法不实”的观念，更难接受“诸法本如”的说法。认识如幻之说，再去体会万法皆如的意义。

印度人以长于幻术见称于世，它的佛教哲人自然也就以幻术为手段来举示诸法的无常性质了。但我们决不可以辞害意——我们必须努力体会它的真意。正如前面已经一再申述的一样，《般若经》所取的论证气势，在于针对我们一般人对于这个世界所持的根本谬误看法——亦即朴素的实在论（naive realism）。这种实在论的主要特点，是把这个世界看成一种永远不爱，但在现象上却与被视为一种由思想、感情，以及知觉构成的内在世界相对而有的实在——尽管后者受制于一种与他人相离但又相争的自我灵魂（ego-soul），摧毁此种朴素实在论的要塞的最好办法之一，莫如宣称：一切皆幻，世间没有永恒不变的程序，二元论的世界观如内与外、有与无等等，悉如幻影，唯有唤醒般若智慧，证得那不可得者，才能深达万法的真正基础。何以故？唯有运用般若智慧，才能消除属于知或情方面的一切攀缘和执着，才能实实在在地体会并踏上万法皆如的境地。《般若经》尽管有着天马行空的想象和永不消失的神秘之感，但它总是照顾着它这哲理的实用的一面。

佛教假如有任何哲学系统的话，它的目的就在根除妨碍般若智慧自在作用的烦恼（Kleśa）。由于烦恼总是一种偏执的东西，故而可以造成种种不同的攀缘，而烦恼和攀缘则可由身、口、意三方面造成恶业，以致如此反复循环而无有出期。因此，经中告诉我们，吾人所招的苦乐没有不变的实性，同样的，苦乐的对象亦然，也都是无常迁变的东西，犹如幻事，悉皆没有实体。它们只是现象，故而不可视之为实，故而没有执取的价值。就以现象而言，它们宛然俱在，而那也是一种不可否认的事实，但如执为究竟真实，那就错了。对于此点，智者看得非常深切，因为他们的般若慧眼可以透视实相的底层。据龙树菩萨表示 [[26]](#_26_34)，小孩看到月在水中，便欲伸手将它捞起。但他无法办到，于是大为烦恼。智者见了，对他表示，水中所见之月，无法把捉。同样的，现象世界亦不可否认，可以否认的只是它的可捉性或可得性，森罗万象的世界，既然呈现在智者眼前，亦呈现在愚者的眼前，所不同的是，前者以无著的心灵加以观照，而后者则尚未到达性空的境界。菩萨看出那是虚幻的障幕，而未得解脱的人则认以为实。

由上可见，此种如幻的教说，需以性空或真如为背景而加以体认。不然的话，则幻依然是幻，而佛徒便永远得不到他的立足之地了——虽然，我们亦不可认为此种立足之地属于分别的范畴。如果没有上列解释，这里所说的如幻，便完全失去它在般若经教里面的意义了。否则的话，“涅槃亦如幻梦”这句话便成了一句没有意义的隐语了。善于随顺其意的智者可盾出，这个障幕的后面有着一个实相的世界，具有种种不可说的奥妙和“不可得”的真相。

（8）般若与直观

若要了解作为一种哲理教说的般若立场，学者必须写明它的根底究在何处。否则的话，作为一个批评家，便会把影子说成实物。那么，般若哲学的根底究在何处呢？依照大乘学者的看法，它的依据不是通常所说的逻辑，而是直观的法门。般若波罗蜜多是一种直观的体系。学者如欲求彻底的认识，必须来个大大的跃进，直接跳过逻辑而至彼岸才行。如果没有这种体验而欲有所窥视，这个体系就会变成乱麻一团乃至成为一种不可理解的隐语。为文讨论大乘佛学的作者，大都没有这种不可或缺的基本条件。首先，他们必须舍弃概念的论证才行。

般若之教中所说的这种舍弃，意义何在呢？

依照大乘学者的看法，所谓的“逻辑”或我们一般人类的思维方式，系由“有”与“无”等等二元论的解释而来。这种二元论统治了我们的整个思想方式。如果我们不离开这种思想的情状，就永远没法摆脱二元论的境地。“A”与“非A”的对立，已经成了人类理解的经纬而变得不可或缺。但是，几乎毫无例外的是，假如我们不能超越此种显然逻辑的根本立场，我们的心灵或精神就永远不会有安静的一天。一般而言，在我们的实际生活中，逻辑是一种最有用处的工具，假如没有它的话，我们就没法超出一般动物的生活层次。我们之所以能够走出我们本身之外，之所以能够走出吾人的直接经验，就在我们具有这种构造概念的能力。它是我们战胜吾人的兄弟动物所用的犀利武器。不幸的是，我们对自己这种制造概念的能力过于迷恋了，以致我们在不知不觉中逐渐背离了吾人的生命来源——可使我们制造理念并作出抽象推理的本源。纵使是在对于逻辑的精确深信不疑之时，我们的内心似乎仍然怀有一种空虚之感，尽管我们无法指出它在逻辑中的位置究竟何在，但我们总会感到，整个逻辑的本身缺乏某种令人心服的根本力量。无论如何，只要我们执着“有”与“无”、“A”与“非A”等等的二元论思想，我们就不但不会对我们本身感到自足，对整个世界也不会感到满意。

我们所谓的“逻辑”，也许是吾人处理浅显生活物事所用的最有功利价值的工具。精神或占据吾人最内生命的那一部分的什么，需要某种完全不是概念的东西，亦即此纯然的知识解会远为直接、远为敏锐的东西。知识的解会须从概念撷取材料，而精神则需直接的感知。显而易见的是，若要精神得以圆满自足，必须唤起经由感官表现，但不受感官所限、可以名为内在或高度感觉作用。

所有一切的佛教修行的最终目标，皆在唤起此种内在的感觉。般若波罗蜜多的修持亦然，亦以此种觉醒为最需要的一点。《般若经》中所讲的一切教理，以及警告学者勿生惊怖的那些大胆陈述，皆是展开在菩萨已经唤醒的此种感觉之前的见地。此等见地，都是他的直观听见，都是他的直接经验表现，而不是他的概念陈述。这就是经中何以不惮其烦地反复达及“如实”知见诸法的道理。在此，我们必须记住的是，这里的话题是“知见”，而不是以逻辑的方式加以“推理”或“论证”。“如实”一词，只可用于“知见”的作用，而不宜用于推演的历程。

大乘学者高举这种从觉醒内在感觉（亦即“般若智”或“一切智”）而得的新观点，并且宣称它比纯然的逻辑更为根本。不论般若所做的陈述多么不合逻辑乃至矛盾百出，但是，只要它是一种与超然于“有”“无”两边的内在感觉完全契合的“如实”陈述，它就能够完全满足精神的要求。由此看来，这样的陈述可以说具有“如实”的特色，或者，简单地说，这种陈述就是“真如”或“真理”的陈述。人们可以说这种陈述不合逻辑，但不合逻辑并不就是虚妄不实。就以“真如”或“真理”而言，其中所含，绝不少于逻辑。所谓“真理”，就是“如实”，而所谓“如实”，就是“不少”。

在一种超于“有”“无”的境地中所做的这种直接感知的陈述，在眼界从未超过感官世界二元实用主义的人看来，必然会感到非常惊异。“一切如幻”“一切如梦”，这种宣言，确使他们感到又惊又怖。但是，假如我们使自己的眼界超越“有”“无”二边的话，我们就会明白“有”是“无”之“有”，而“无”则是“有”之“无”的道理了。我们挑不出一样可以称之为绝对的究竟的东西，而这都是吾人在日常生活或一般逻辑方面所作所行的事情。《般若经》说“一切如幻”这句话时，只是描述它在这个感官世界“如实”知见的样子。所谓“如幻”，正确地说，就是“有如没有”或“没有之有”（to exist as if not existing）[[27]](#_27_32)。这并不是一股脑儿地全盘否定这个世界。从浅处看来，这是一种否定，但在同时，却也在否定的背后肯定了某种东西。这既是一种否定，同时也是一种肯定。逻辑的推理不能持取这种说法，但般若的直观却可以这样说。研读大乘经典的学者总得奉劝记住此点，永志不忘。

（9）不可得的般若与相对性

由内在感觉的觉醒而来的这种般若观点，叫做“不可得”（anupalabdha）。话说到这里，矛盾就不可避免了。对于这些矛盾，黑尔的辩证法，亦可依照逻辑的法则加以解释。但以般若波罗蜜多而言，根本不必运用正、反、合的程式，何以故？因为，大乘的直观世界根本没有容许这种绕着圈子思考的余地。一旦超越了二元论的世界，不可得就是可得，而可得也就是不可得了。这可称之为般若波罗蜜多的超越观点（the transcendental viewpoint of theprajñāpāramitā）。

现在，我们可以看看那些拟将性空之教与相对之论混为一谈的学者何以是错的了。照此等学者所说，万法之所以皆空，乃因为它们完全为相对的原理所限，这等于说，一切万法皆受因果法则所拘。假如佛教哲学以因果业力为其建立基础的话，这便是相对性；又如一切万法皆因因果之纲遍复整个存在境界而如实存在的话，而一切万法悉皆如此以“空”为其特性的话，空性便是相对性。但如此将空性与相对性视为等同，是不能成立的；这种等同无异就是混同。这些学者尚未完全抓到大柔软义的意旨；他们仍然没有超出他们的万有的立场——亦即尚未超出我们的内在感觉觉醒之前通常所持的那种立场。

若要如实地体悟性空的意义，此种觉醒是不可或缺的先决条件。此种觉悟即是“转依”（parāvṛitti），《楞伽经》等等的大乘经典皆不时提及。所谓“转依”也者，就是反转一个人的心理秩序。原是二元论的观点，如今似乎成了“错的一面”了。这个一直隐而不显的内部，如今完全显露出来了。如今，一切万法，皆从这个新发现的观点来看了。不用说，一个人对世界的看法必然会变；一切万法，从外面观察，与从里面观察，自然不会一样。一棵树，先前所见，系以色彩及其随风摆动的枝条表现于外；然而现在，既不再有一棵不同于他树及其环境的树；树的叶子也不是绿的了；摆动的枝条也没有了；开着的花也不见了——所有这一切，完全消失了；感官所见，以及心识所造的一切，悉皆不见了。这儿出现了一个新的世界。曾经“可得一的一切依然在此，但已变了——虽然并未化成空无一物的状态，因为所谓“空无一物”，仍然会有某物的意味。由于没有适当的表述可说，《般若经》才称之为“空”“无碍”，以及“不可得”，如此等等。

这里没有相对性设计机械的余地。所谓的“相对性”，乃是我们在从“有”与“无”“正”与“反”，以及有“A”必有“非A”相伴的观点观待万物时所形成的观念之一。要想从这种观点透视性空的境地，是枉费工夫；必须将这种观点一下抛开，始有成功的可能；哲学家如果抱定这种观点而死不放松，他的相对论看法便会寸步不离而紧追不舍；他休想从其中引出任何别的东西；它怎么也不会化而为“空”。若欲进入“空”的境界，须使存在的本身大翻一个筋斗才行。我们必须一度体会的是：坐在存在的中心并从这个中心观察一切万法。如果停留在二元论的一边，相对性与空性之间的鸿沟就没有沟通的一天。这个世界的一切之所以成为相对，就因为万法的自性是“空”，而不是由于相反。“空”的体验，只有在此种内在的感觉觉醒之后，只有在阿赖耶识的里面有了转变之后，始可实现。要在有了这种亦是跃进的“转变”之后，我们始可作此陈述：“一切悉皆系于缘生之链，故而一切皆空”；或者“一切如幻，故而一切皆空”；或者“一切悉皆如实，而又一切皆非”。

佛教学者为了说明一条河流的形成或者一幅佛像的制作而常述及因缘（hetupratyaya or Kāraṇasamuptpāda）之链[[28]](#_28_28)，并说任何东西皆由众缘和合而成，更说它们来去皆无一定方所之时，这话的意思也许是指相对性与空性不二。在一部名叫《道行般若经》[[29]](#_29_26)的中译般若经中，我们可以读到如下的语句 [[30]](#_30_26)：

……贤者复听，譬如阿腻吒天上天人所止宫殿，光耀悉照天上，端正殊好。如天上殿舍，亦不自作，亦无有要者，亦无有作者；本无所从来，去亦无所至；因缘所生；其天人本作功德所致，用于此间布施故，得生其上，在殿舍中解止；用是故，其人得宫观。贤者，欲知佛身，因缘所生，用世间人欲得见佛故，其人前世有功德，远离八恶处生；其人黠慧，信于佛。贤者，欲知佛身，本无所从来，去亦无所至；无有作者，亦无有持来者；本无有形，亦无所著，如阿迦腻吒天上宫殿。佛所现身者，欲度脱世间人故……

此处所说的缘生（kāranasamutpādā）之理，只可适用于一种二元和因缘所生的世界。在没有此等情况的地方，这种学说便毫无意义。只要我们不出这个殊象的世界，我们随处所见莫非因果和相对之境，何以故？因为这就是因果和相对关系发生作用的所在。但是，由于我们总是不满于这种状态（不仅是在精神方面而已，即在深切的逻辑方面亦然），因此无论生死，我们总要登上“空”的境界，因而体会到：支持这个因果和缘生世界的，毕竟只是这个“空”。

使得这种因果得以发生作用的，就是此“空”，它是一种画布，而因果就在其上面绘制种种不同的图画。“空”这样先于一切——虽然，这里所说的先后，非指时间上的先后，因为，既有时间的先后就有因果的关系：这里的“先”是指“根本”。这种因果或相对关系一旦可以思议了，“空”也就亦在其中了。这种分别，不但在吾人的宗教经验之中十分重要，同时我还认为，就是在吾人所有一切明晰的哲学思维中，亦莫不皆然。因此之故，般若学者这才坚称：“空”是最最根本的观念——在他们的真观所见以知性的媒介表述本身之时。这并不是一种否定性的观念，而是一种绝对肯定的说法。只有尚未到过障幕那边的人，才会有否定之感。倘使此种透视残缺不全的话，所知所见便会因为显得混浊不清而弄出许多错误的推测。

不幸的是，学者们忽视了一个事实：在般若以及其他大乘经典中，“空”（śūnyatā），“真如”（tathatā）或“如实”（rathābhūtatā）等词，在表达同一的思想时，皆被当着同义语使用。假使“空”之一字只是一个否定语而无任何肯定含义的话，那它就无法被用来建设一个号称大乘佛教的伟大宗教建筑了。假如我们看出那些居然看不出人类感觉多么需要真正肯定，故而亦支持灵魂的东西的批评者们是多么偏执、多么浮浅的话，我们也许会大感意外而惊异不置。大体而言，由生命的中心向外作用的东方心灵，比之西方，似乎较为深入、直观得多。它也许不像西方心灵那样爱讲逻辑和体系，然而正因为如此，却更能深切地体悟生命的根本事实。从二元论构造的世界观出发的人，就不能摧毁这种构造物而回到它那非源头的源头。尽管“正”（有）与“反”（无）可以提升而成一种“合”，但毕竟说来，这仍是一种理念或一种概念，而个能成为一种经验或体验；因此之故，如果有人问他们：“一归何处？”他们就茫茫然若失而无所适从了[[31]](#_31_26)。

哲学家也许会轻视直观，但直观却有种种深浅的不等。最深的直观，是由属于般若波罗蜜多级的宗教哲学心灵所体悟的那一种。但是当他们对直观所见以相对知识的术语译出后，显得多么荒谬！多么没有意味！多么富于否定的意味！如此一来，般若波罗蜜多就变得不可理解了。因此，它才一再提出警告，教人不要有所掩蔽，不要怀有疑影，乃至不要感到惊惶、恐怖，或者退堕。

（四）般若与非理的表现

如此看清般若的立场之后，我们便会明白它们何以会有那么多否定的语句和非理的主张了。它底直观所见无法用任何其他的方式加以表达——假如可以表达的话。实际上，我们可以说，所有一切震动心灵的深切真理，莫不皆以极其矛盾的方式说出，以致几乎使我们不得不认为它们的作者在故意显示神秘或存心打哑谜。下面所引的文字即是其例：

具寿善现（须菩提）白佛言：“云石何菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时能学五蕴？”

佛告善现：“菩萨行深般若波罗蜜多时，能如实知色乃至识、若（一）栢、若（二）生、灭，若（二）真如——是名菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时能学五蕴。

“善现，云何菩萨能如实知色（一）相？谓菩萨摩诃萨如实知色毕竟有孔，毕竟有隙，犹如聚沫，性不坚固——是名菩萨摩诃萨如实知色相。善现，云何菩萨摩诃萨如实知（二）生、灭？谓菩萨摩诃萨如实知色生时无所从来，灭时无所至去，虽无来无去而生、灭相应——是名菩萨如实知色生、灭。善现，云何菩萨摩诃萨如实知色（三）真如？谓菩萨摩诃萨如实知受真如无生无灭，无来无去，无染无净，无增无灭，常如其性，不虚妄，不变易，故名真如——是名菩萨摩诃萨如实知色真如。

“善现，云何菩萨摩诃萨如实知受（一）相？谓菩萨摩诃萨如实知受毕竟如廱，毕竟如箭，速起速灭，犹如浮泡，虚伪不住，三和合起——是名菩萨摩诃萨如实知受相。善现，云何菩萨摩诃萨如实知受（二）生、灭？请菩萨摩诃萨如实知受生时无所从来，灭时无所来文，虽无来无去而生灭相应——是名菩萨摩诃萨如实知受生、灭。善现，云何菩萨摩诃萨如实知受（三）真如？谓菩萨摩诃萨如实知受真如无生无灭，无来无去，无染无净，无增无灭，常如其性，不虚妄，不爱易，故名真如——是名菩萨摩诃萨如实知真如。

“善现，云何菩萨摩诃萨如实知想（一）相？谓菩萨摩诃萨如实知想相，犹如阳焰，求不可得，渴爱因缘，妄起此想，发假言说——是名菩萨摩诃萨如实知想相。善现，云何菩萨摩诃萨如实知想（二）生、灭？谓菩萨摩诃萨如实知想生时无所从来，灭时无所至去，虽无来无去而生、灭相应——是名菩萨摩诃萨如实知想、生灭。善现，云何菩萨摩诃萨如实知想（三）真如？谓菩萨摩诃萨如实知真如无生无灭，无来无去，无染无净，无增无减，常如其性，不虚妄，不变易，故名真如——是名菩萨摩诃萨如实知想真如。

“善现，云何菩萨摩诃萨如实知行（一）相？谓菩萨摩诃萨如实知行如芭蕉树，叶叶㭊除，实不可得——是名菩萨摩诃萨如实知行相。善现，云何菩萨摩诃萨如实知行（二）生、灭？谓菩萨摩诃萨如实知行生时无所从来，灭时无所至去，虽无来去而生、灭相应——是名菩萨摩诃萨如实知行生、灭。善现，云何菩萨摩诃萨如实知行（三）真如？谓菩萨摩诃萨如实知行真如无生无灭、无来无去、无染无净、无增无减，常如真性，不虚妄，不变易，故名真如——是名菩萨摩诃萨如实知行真如。

“云何菩萨摩诃萨如实知识（一）相？谓菩萨摩诃萨如实知识犹如幻事，众缘和合，设施而有，实不可得，谓如幻师或彼弟子，于四街道幻作四军，所谓象军、马军、车军、步军，或复幻作诸余色类、相虽似有而无其实，识亦如是，实不可得——是名菩萨摩诃萨如实知识相。善现，云何菩萨摩诃萨知识（二）生、灭？谓菩萨摩诃萨如实知识生时无所从来，灭时无所至去，虽无来无去而生、灭相应——是名菩萨摩诃萨如实知识生、灭。善现，云何菩萨摩诃萨如实知识（三）真如？谓菩萨摩诃萨如实知识真如无生无灭、无来无去、无染无净、无增无减，常如其性，不虚妄，不变易，故名真如——是名菩萨摩诃萨如实知识真如[[32]](#_32_26)。”

般若的这种立场并不需要否定所谓的现象；它给了它应有的权利——作为生与死、有与无的一种舞台。但在同时，它也没有忘记它要提出的主张：在我们面前所展示的一切，只是背后某种东西的云影而已，假如我们不能彻底体验后者的话，后者也就得不到适当的认识和估计了。因此之故，大乘学者对于“可得”与“不可得”之间的区别才那样明察秋毫而毫不含糊。“可得”属于这个二元的世界，而“不可得”则属于一个超越二元世界的境界。凡有“有”与“无”可以相对之处，便有所得之性，故而也就有执着，而这正是开悟和解脱的障碍。

具寿善现复白佛言：“齐何名为有所得者？齐何名为无所得者？”

佛告善现：“诸有二者，名有所得；诸无二者，名无所得。”

具寿善现复白佛言：“云何有二名有所得？云何无二名无所得？”

佛告善现：“眼、色为二，乃至意、法为二，广说乃至诸佛无上正等菩提，诸佛为二——如是一切有戏论者，皆名为二；诸有二者，皆有所得。非眼非色为无二，乃至非意非法为无二，广说乃至非佛无上正等菩提、非佛为无二——如是一切离戏论者，皆名无二；诸无二者，皆无所得。”

具寿善现复白佛言：“为由有所得故无所得？为由无所得故无所得？”

佛告善现：“非由有所得故无所得，亦非由无所得故无所得。然有所得及无所得平等之性，名无所得。如是善现，诸菩萨摩诃萨于有所得及无所得平等性中应动修学。善现当知，诸菩萨摩诃萨如是学时，名学般若波罗蜜多无所得义，离诸过失。”

具寿善现复白佛言：“若菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，不着有所得，不着无所得，是菩萨摩诃萨云何修行甚深般若波罗蜜多，能从一地进趣一地、渐次圆明、由斯证得一切智智？”

佛告善现：“诸菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，非住有所得，非住无所得。行深般若波罗蜜多，能从一地进趣一地、渐次圆明，乃至证得一切智智。所化者何？甚深般若波罗蜜多无所得，一切智智亦无所得，能行深般若波罗蜜多者，行处、行时亦无所得，此无所得亦无所得。”[[33]](#_33_26)

以上所录，假如我们自限于万法的相对面，或对人类心灵只作推测理解的话，听来也许感到荒谬可笑。但是，假如我们把次序倒转过来，用已因转依（parāvṛitti）而得睁开内在慧眼，从另外的一面来看这个万象世界所呈现的样子，我们将会发现：所有这一切“非理”的表现，悉皆合情合理。其所以有此“非理”的印象，只因为我们的观点不能相应。问题在于我们能否舍弃这种观点，能否采取一个全新的立场，如实地观待万法。如前所远，这种境界，要如在一种内在驱使力的驱使之下尽最大的努力，始可达到。能够展开这种全新观点的能力，只有我们的意志力，而不是我们的知解力。逻辑到此止步；理念的本身无法以正规的认识与分析程序整顿自己。理智服从意志的命令。大门一旦撞开之后，一种不可得的境界便展现在我们的眼前。我们之所以能够以真正无所得而得无所得，就在这种境界之中。评者也许要说：“如此说来，我们什么也没有得到，因为我们毫无进展，仍然站立在转依之前的老地方。倘若此话没错的话，那我们对这个情境那样努力，岂非白白用功？假如我们得到一件东西而如同未得的话，这跟自始根本未得，实际上又有什么不同？”就知识的解说而言，这种推论可以成立。但我们不要忘了：我们早已到了知解的另一端，因此，不论我们作河陈述，都是在此种跃进之后作出。这里有一种经验的历史插足其中；这是一件大事，在哲学与般若教义之间造成了一道不可逾越的鸿沟。

（11）不可得与无执着

“不可得”（anupalabdha）的另一种说法是“无执着”（apāramṛiṣṭa）。“不可得”仍有一种知识的意味，而“无执着”则属情感的用语。“一切智实无所着”（All-knowledge isindeed unattached：apāramṇiṣṭa hi sarvajñātā），实际说来，乃是我们在《般若经》不时读到的常言之一。这使我们深信：大乘经典乃是一种描述经验的另一面，亦即非有无二元论所可诠及的另一面的见地的文献。下文所引各节文字中，含义相同的“不着”（aśeṣa）与“无着”（asamga）取代了“无执着”一词：经文的记述者竭尽所能使我们明白此种“无苦”教义的重要性。

菩萨摩诃萨一旦觉悟，即以无着教导一切众生。所谓“无着”者，即不为色缚（rūpasyā-saṃbandhā），不为受（vedanā）、想（saṃjñā）、行（saṃskȧra）、识（vijñāna）所缚也。众生不为色、受、想、行、识所缚，对其生、灭即不系心。于此既无所着，则无缚无解矣。[[34]](#_34_24)

尔时善现复白佛言：“如是般若波罗蜜多，云何甚深、难解、难信？”

佛告善现：“色非缚非解。何以故？色以无性为自性故。受、想、行、识非缚非解。何以故？受、想、行、识以无性为自性故。

“复次，善现，色前际非缚非解。何以故？色前际以无性为自性故。色后际非缚非解。何以故？色后际以无性为自性故。色中际非缚非解。何以故？色中际以无性为自性故。受、想、行、识前际非缚非解。何以故？受、想、行、识前际以无性为自性故。受、想、行、识后际非缚非解。何以故？受、想、行、识后际以无性为自性故。受、想、行、识中际非缚非解。何以故？受、想、行、识中际以无性为自性故。”

具寿善现复白佛言：“甚深般若波罗蜜多，甚深难解！甚深般若波罗蜜多，极难信解！”

佛告善现：“如是！如是！如汝所说……”[[35]](#_35_24)

若执名（nāma）相（nimitta），即有所着（samga），名相为分别（vikalpa）所生。执般若为般若，即生分别。分别、执着，及以不见般若，皆名异而义同，在大乘佛教中可以交互使用。色即是空（rūpam śūunyam），一经提出，即成执着，而此执着即使我等远离般若波罗蜜多。

新学菩萨，已发菩提心，已修菩萨道，自念已集善根功德。但才有此念，即成执着，即离般若波罗蜜多。才有分别，即生执着；反之亦然，才有执着，即有分别。无上正觉，唯有无着，不加着意，无有有无之边，始可得之，何以故？正觉无得，以无自性为自性故。[[36]](#_36_20)

这种离诸分别，离于攀缘或执着，以及以无自性为自性，有时称之为一种“毕竟净”（atyantariśuddhi）的境界。因此，由于这种毕竟清净的关系，经上才说般若波罗蜜多是一种深不可测、光明烁烂、完美无缺的单元，而“不可得，不可执，不可知，无生无灭，无有住处……”[[37]](#_37_20)

为了进一步说明《般若经》中所说的这种不可得或绝对孤绝、毕竟离（absolute solitude oratyantaviviktā）的哲理，且让我再从该经的“幻喻品”中另引一段：

尔时尊者须菩提白佛言：“心如幻故，云何以是心得阿耨多罗三藐三菩提耶？”

佛告尊者须菩提言：“于意云何？汝见有心如幻耶？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，汝见幻相可得耶？”

须菩提言：“不也，世尊。我不见有心如幻，亦不见幻相可得。”

佛言：“须菩提，汝以是心相可得阿耨多罗三藐三菩提耶？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，于意云何？若不见有心如幻及幻相者，离是心是相，汝见有法可得阿耨多罗三藐三菩提耶？”

须菩提言：“不也，世尊。离如幻心及彼幻相，亦不见有法可得阿耨多罗三藐三菩提。世尊，若离如幻心及离幻相有法可得者，是法亦不可说是有是无。是故，一切法毕竟离中不可说有、不可说无。若一切法毕竟离故，阿耨多罗三藐三菩提亦毕竟离，般若波罗蜜多亦毕竟离。以一切法毕竟离故，即无法可修，亦无法可得。以一切法无所得故，阿耨多罗三藐三吾提亦不可得。以是毕竟离故，菩萨摩诃萨亦毕竟离。世尊，菩萨摩诃萨因般若波罗蛋多故，得阿耨多罗三藐三菩提。而菩萨摩诃萨毕竟离，阿耨多罗三藐三菩提亦毕竟离。若菩萨摩诃萨得阿耨多罗三藐三菩提者，云何以离得离耶？”

佛赞须菩提言：“善哉！善哉！须菩提，如是！如是！一切法毕竟离，般若波罗蜜多亦毕竟离，阿耨多罗三藐三菩提亦毕竟离，菩萨摩诃萨亦毕竟离，而诸菩萨摩诃萨于是法中如实了知般若波罗蜜多毕竟离故，即非般若波罗蜜多。须菩提，是故，诸菩萨摩诃萨虽因般若波罗蜜多故得阿耨多罗三藐三菩提，而于是中无法可取，无法可得。以无取无得故，菩萨摩诃萨虽得阿耨多罗三藐三菩提而非以离得离。”[[38]](#_38_20)

（12）彼岸所见的实相

“毕竟离”（atyantavivikatā）、“毕竟净”（atyantaviśuddhi）、“不可得”（anupalabdha）、“无执着”（aśleṣa，asamga，or aparāmṛisṭa）、“非缚非解”（aboddhāmukta）、“不生不灭”（anutpādānirodha）、“无有住”（asthita）、“无有依倚”（anāśrāya）、“无有穷尽”（asṣ aya）、“无路可寻”（apatha）、“无迹可求”（apada），如此等等——这些是《般若经》中常见的用语，悉皆来自性空的境界。当我们尝试从对付相对问题的逻辑观点去理解它们时，它们便如没有表示什么意义似的；它们不是显得过于消极，就是意义过于暧昧，使我们无法看清它们所指的方向。然而，当我们舍弃这种二元论的相对观点而深入诸法的内在生命时，我们便似乎明白了这些隐晦的语句，甚至认为这种内在的世界，唯有运用此种神秘的言辞，始可描述。毕竟说来，宗教的生活，乃是一种生活和体验的生活，而不是一种思想的概念，只因人类心灵的构造如此，难免要将这种生活表述出来。由此可知，《般若经》中的这些表述，或多或少是大乘精神的知解倾诉。

由此可见，修行般若波罗蜜多，目的就在趣向这种“毕竟离”或“毕竟净”的境界。般若智慧通常隐蔽于意识的至深之处。因此之故，除非将它完全唤醒，使它见到实相的彼岸，亦即如实知见实相，否则的话，便难逃无明的系缚和困苦。这种系缚的解除，便是证得无上觉或一切智。

般若波罗蜜多是一切佛教修行的目标。但这个目标达到之后，便没有真正可得的东西可说。下述语句：“真如不知其如”“毕竟净不以毕竟净而证”“虽有所成而无分别，以般若波罗蜜多无分别故”等，皆指此意。有些人也许认为这些语句是神秘用语，因为它们不但不合情理，而且亦非推理所可推及。这话也许没有说错，因为一切大乘经典中最常用到的术语之一，就是“不可思议”（acintya）。但从般若学者的观点看来，他们听说的话并不是非理的表现，只是将他们的般若慧眼如实所见的一切宣示出来而已。

起初，他们由于不满于本身的现状，更不满于这个所谓的客观世界，因此到处追求究竟实相，以作安身立命之处。他们的内心产生了“转依”（the parāvṛitti）的情况。诸法的秩序逆转了。于是，他们不再从此前曾经深深陷入而不可自拔的那种观点看待这个宇宙或一切万法（sarvadharma）下。现在，他们将那种观点完全舍弃了。看来，他们似乎是从相反的一面观待诸法了。这个世界，虽然仍跟以前一样，是由色、受、想、行、识构成的世界，但现在看来，却显出了真如的银裹，而不再是一种被与根源割断的孤立事件了。倘使没有这个非根源的根源，我们只是一片在秋风里飘荡的枯叶罢了，而这种飘荡，运用佛教的术语来说，只是毫无意义的无明、轮回、受苦而已。现在，景象已经变了，《般若经》的执笔人也为了简朴地描述这种变化而竭尽了他们的文才。所谓“非理的表现”，属于哲学家和逻辑家，而非属于般若的信徒。

般若导师的立足点或其住处（sthāna），总是位于这个相对的另一面或其彼岸（pāram）。由此看来，他们似乎还在否定这个相对世界，将其视为如幻、如梦、如泡、如影等等。纵使是在述及他们自己的憩处亦即“空”时，此“空”亦空，而无固定的住处。因为他们的住处是一种“毕竟空”，故而不容反对，没有任何属性可说。如此一来，“如”便成了他们用以指称“空”的常用术语之一了。对于胸怀二心的人而言，所谓“毕竟空”或“毕竟净”，确是一种难以体会的境界。这就是《般若经》何以警告它的读者，要他们在听闻空理的时候不要惊惶退缩的原因。因为在他们听来，它所鼓吹的信息，无异是一种普遍的灭绝！因此之故，听而立即信受、毫无疑悔的人，就要大受称赞，说他们听受此法已有多生多世的时候了。这种警告与保证说明般若是一种极其殊胜的东西；而它也是的确非凡，因为在般若的慧光照射之下，诸法的通常秩序完全改变了。我们住在京都东北方的人天天都看到比睿山，若知此山不再是个真实的东西，岂不骇异？尤甚于此的是，若说整个太空，包括要经数百万光年时间才使光线转达此土的一切发光体在内，只是无穷空海之中的一些聚沫而已，听来岂不惊怖？听了这种大胆的宣布，有谁能够面不改色？但这还是透过《般若经》而发的宣示。彻见这整个大千世界犹如皂泡一般化为毕竟空（atyanta-śūnyatā）海的直观见地，又是何等的壮阔！

此“空”又被称为“毕竟”或“绝对”，是在它唯我独尊、非任何言诠可及的时候。只要它仍受内或外、生或不生、实质或现象等等所指，它就仍非“绝对”或“毕竟”，仍是相对和有所属的东西。须将一切修饰语悉皆这除净尽，才能显出它的真正待性及其固有的威风。我之所以用“固有的威风”一词，乃因“空”的本身至此已经消殒，此身犹如抛在半空之中，而上无片瓦盖头，下无立足之地。想到这样一种情境，确是非常可怖。但是，毫无疑问，此是《般若经》特意为我们创设的。毫无疑问，在这方面它总是向我们提出警告。

“一切皆空”（sarvaṃ śūnyaam）——这下折了一条腿。“此空亦空”（śūnyatāśūvatá）——所余的一条也去了；同时，整个土地也在我的下面消失了。我成了香严所说的树上人[[39]](#_39_18)了，甚至连衔着树枝的牙齿也放开了。般若智慧由于这种大否定而觉醒，而一切智和三菩提的大肯定亦因此而产生。至此，空性似乎成了真如，但实际上，“空”即是“如”，而“如”即是“空”。坚固的大地不见了。比睿山矗立面前，甚至更加庄严了，而万点星空抑或一种更加壮丽的奇观——不仅是对哲学家而已，对我们大家亦莫不皆然。至此，我们真的明白“如实知见”的意义究竟是什么了。这个世界作为一种毕竟净、无执着、不可得、远离自我意念，故而也是安乐的家庭而显示出来了。大乘经典说了很多关于庄严世界的事。一旦菩萨觉悟了真如，他便是这个世界的庄严者（楚语为Alamkāra或Vyūha）了。

（13）禅匠拈提的般若

所有这些，看似阴晦么？般若波罗蜜多的本身既然也是一种幻化之物，就没有任何可能的参考点可供我们为这一切做一个知识上的说明了。这也许正是我们的读者在研究上述般若的特性之后所得的一种想法。但大乘学者要说，他知道（abhibudhyate）确有般若的体悟这回事，而此种认识就是佛教这种精神建筑的基石。在下面所引的记述中，读者不但可以看出禅宗师匠如何拈弄这种般若的辩证，同时亦可看出他们所用的手段如何有别于印度祖师乃至现代哲学家与逻辑家所用的方法。

大意宗杲禅师（1089～1163）[[40]](#_40_18)，某次引用永嘉玄觉禅师（逝于713）[[41]](#_41_18)的话：

了了见，无一物！亦无人，亦无佛！

大千沙界海是沤，一切圣贤如电拂！[[42]](#_42_18)

大慧禅师引用了永嘉禅师的名句之后，接着又引用另一位禅师对永嘉此语所做的评述：“‘了了见，无一物！’既然‘无一物’了，又‘了了见’个什么？”随后向他的座下征问道：“诸位对这位老师的话有什么意见？他还具眼么？”

这就是禅宗师匠们征问的特色：显然不想得到答案。在这种情形下，“问”就是“答”。这位大师的问语已经答复了它自己的问题了（“答”在“问”中）。般若波罗蜜多在此被以一种自内反省的方式加以说明了。

又一次，大慧上堂，举示陆州和尚[[43]](#_43_18)的公案，

陆州问僧正云：“讲得唯识论么？”

正云：“不敢。少年曾读文字来。”

州拈起糖饼，擘作两片云：“尔作么生？”（“你怎么解？”）

正无语。

州云：“唤作糖饼是？不唤作糖饼是？”

正云：“不可不唤作糖饼。”

州却唤沙弥：“来，来，尔唤作什么？”

弥云：“糖饼。”

州云：“你也讲得唯识论。”

接着，大慧对他的座下评述说，

僧正与沙弥，真实讲得唯识论，只是不知糖饼来处。陆州老人虽是一方善知识，若是“三界唯心，万法唯识”，毕竟理会不得！[[44]](#_44_14)

楚石梵琦禅师（1296～1370）[[45]](#_45_14)，是明初宗门禅匠之一。某衣上堂，他举云门禅师的公案对座下说道：

云门一日拈拄杖云：“凡夫谓之实有；二乘析谓之无；缘觉谓之幻有；菩萨当体即空。衲僧见拄杖，但唤作拄杖；行但行，坐但坐。总不得动着！”

接着又引妙喜（即大慧）对这个公案所下的评述说，

我不似云门老人，将虚空剜窟笼。（蓦拈拄杖云：）拄杖子不属有，不属无，不属幻有，不属即空（卓一下云：）凡夫、二乘、缘觉、菩萨，尽向这里各随根性，悉受用。唯于衲僧分上为害为免：要行不得行；要坐不得坐；进一步，则被拄杖于迷却路头；退一步则被拄杖子穿却鼻孔。只今莫有不甘底么？试出来与拄杖子相见。若无：

来年更有新条在，

恼乱乔风卒未休！

随后，楚石针对上述两位大师对拄杖子所下的评语提出他自己的意见说，

凡大不合起“有”见，二乘不合起“无”见，缘觉不合起“幻有”见，菩萨不合起“当体即空”见。不可放过，云门老汉贪观白浪，失却手桡，累天下衲僧总落拄杖圈00131.jpeg。放过不可！好与一坑埋却！

在这则禅讲之中，拄杖子取代了般若的地位。在门外的看客看来，这些禅师未免小题大做，将蚁丘当作了高山。但这正是宗门禅匠的作略：无论碰到什么，就随手拈来，用以举示他对“空”或“如”的看法。这种事情与如此重大的形上问题似乎了不相干。从表面看来，确是毫无关系。但是，纵然是小如一粒微尘，亦非心外之物：若能明白此点，“空”以及与其相等的观念，也就不难理会了。

又一次，楚石另举赵州和尚的公案对他的座下，

昔有一婆子施时，请赵州和尚转大藏经。

赵川下禅床远一匝云：“转藏已毕！”

人回举似婆子，婆子云：“比来请转一藏。如何和尚只转半藏？”

随后复述妙喜对这个公案所下的评语，

众中商量道：“如何是那半藏？”或云：“再绕一匝。”或“弹指一下”，或“咳嗽一声”，或“拍一拍”。恁么见解，只是不识羞！

若是那半藏，莫道赵州更绕一匝，直饶绕百千万亿匝，于婆子分上，只得半藏。设使更绕须弥山千百万亿匝，于婆子分上亦只得半藏。假饶天下老和尚亦如是饶百千万亿匝，于婆子分山也只得半藏。设使山河大地、森罗万象、若草若木，各具广长舌相，异口同音，从今日转到尽未来际，于婆子分上亦只得半藏。诸人要识婆子么？（良久云：）

鸳鸯绣出从君看，

不把余针皮与人！

接着，楚石禅师提出他自己的见解，

这婆子谓赵州“只转半藏”，弄假像真。当时只消道个：“何不向未绕禅床时会取？”

下面，且再引一个禅家处理般若问题的手法。这位禅师是明代的杰峰英[[46]](#_46_14)，下面所录，便是我们要引的一则“勘辨”的公案：

大都安讲主来参。

师问讲主：“讲什么经？”

答云：“金刚经。曾于‘无所从来，亦无所去’处得个省处。”

师曰：“既是‘无来无去’，因甚得到这里？”

答云：“便是无来无去底。”

师云：“即今在什么处？”

答一喝。

师云：“下喝、行拳都且止。四大分散时向什么处安身立命？”

答云：“尽大地那里不是自己？”

师云：“忽过劫火洞然、大千俱坏时如何？”

答云：“我到这里却不会。”

师云：“六祖‘不会’，破柴、踏碓；达摩‘不识’九年面壁——你‘不会’见个什么？”

笞云：“我只是‘不会’！”

师云：“瞎汉！请坐吃茶！”

## 二、般若的宗教

（1）般若的宗教

般若波罗蜜多可以说是立足于绝对与相对之间的一条分界线上，而这条线是几何学上的一条线，只在标示境界，并无体积可言。纵使要观察这两个境界，我们也不可将般若视为这样看或那样看的东西。设使般若单取性空而舍不空，或单取不空而舍性空的话，那它也就不再成为般若了。为了象征这个道理，印度的某些神明在两只常眼的正中上方另外开了一只第三眼。这就是般若慧眼。此眼能使开悟或已证正觉的人如实地澈见诸法的实相，而不需将其分解为二，然后再加缝合，因为，这种分解与缝合的事儿，乃是抽象思维的工作。这只般若慧眼置身于一与多、空与不空、菩提与烦恼、智与悲、佛与众生、悟与迷、三昧与业用的分界线上，将这两重世界视为一种实际。“般若波罗蜜非此岸，非彼岸，非中流……菩萨若如是分别，即失般若波罗蜜，即远般若波罗蜜。”[[47]](#_47_14)

理智说般若跨在这两种境界的分界线上，但就般若本身而言，它并不知有此分界，它以它的经验而行。“空”并不是离于这个生死世界而感知的东西，而这个生死世界亦非离于“空”而感知的观象。般若提出它自己的主张，“空”与生死二者便连在一条线上了。在此之前，由于我们过于倚赖抽象思维，致使般若的色彩亦显得过于暗淡，而其结果便是：使得整个宇宙呈现一种过于冷漠的面目——也许不能完全满足我们的心灵需要。当这幅风景以一味的“空”色加以描绘时，宇宙的画布上就没有容纳山河大地和草木丛林的余地了。如有此偏的话，其过在于我们本身而非在般若身上。

通常，当我们欲使观念较易理解时，我们便使此等观念转化而成空间的关系。而后，我们便将此等关系视为实在，忘了空间的表象只是象征符号而已。符号的运作不同于原物的掌握。般若应该离于此等静态的纠葛。“空”的境界下应割离万象的世界；因为，这种分割只是便于知识的分析而已。这种方便一经利用之后，最好立即将它抛开，越快越好。《般若经》之所以不嫌累赘而一再重复的原因之一，就在迫使读者看清一个事实：“空”并不是一种抽象的观念，而是一种实际的体验，甚至是在没有时间与空间观念的情况之下行使的行为。当《般若经》说“主”以及其他一切只是名字而已时，我们就应该如此信受，如是理解。

还有，人类所有一切的身心活动，皆在时间当中进行：至少，当我们描述这些活动时，皆将它们安置于时间的框架之中。甚至，在我们谈到永恒或无始时，永恒或无始这个观念，亦有了时间的背景。要想去除这种思维方式，实在很难，而欲使般若得到适当的认识，尤其困难。毫无疑问的，下面所述的问题，就是出于般若或正觉生于时间这个观念，而事实也是，时间始于般若的觉醒，而般若亦在时间与空间悉皆永生之际。

尔时尊者须菩提白佛言：“世尊，菩萨摩诃萨所得阿耨多罗三藐三菩提，为前心得耶？为后心得耶？世尊，若前心得者，彼前心后心而各不俱（各个相应）；若后心得者，后心前心亦各不俱。云何菩萨摩诃萨而能增长诸善根耶？（又云何而能得阿耨多罗三藐三菩提耶？）”[[48]](#_48_12)

照须菩提的意思说，我们所谓的心，系由一连串的念头构成，故可切成许多心念，并以时间的顺序加以排列，亦即前心与后心，或前念与后念之类。如果心念依照时间顺序前后相续的话，那么，前后既不相俱或相应（samavahita），两者究有什么相连呢？既然没有这种相俱或相应的关系，那么，一念觉悟又怎能说成逼于整个一系列的心念呢？这是须菩提疑问的中心要点。

佛陀以火焰阐释，

佛言：“须菩提，于汝意云何？譬如世间燃以灯炷，为前焰然？为后焰燃？”

须菩提言：“不也，世尊，非前焰燃，亦不离前焰；非后焰燃，亦不离后焰。”

佛言：“须菩提，于汝意云何？是炷实燃不？”

须菩提言：“是炷实燃。”

佛言：“须菩提，如是如是，菩萨摩诃萨所得阿耨多罗三藐三菩提，其义亦然：菩萨非前心得阿耨多罗三藐三菩提，亦不离前心；非后心得阿耨多罗三藐三菩提，亦不离后心。又非此心得，非异心得，亦非无得，于中亦后个坏善根。”

尔时尊者须菩提白佛言：“世尊，如佛所说，菩萨摩诃萨所得阿耨多罗三藐三菩提，非前心得，亦个离前心；非后心得，亦不离后心。又非此心得，非异心得，亦非无得，不坏善根。是缘尘法，微妙甚深，最上甚深！”

佛告尊者须菩提言：“于汝意云何？若心灭已，是心更生不？”

须菩提言：“不也，世尊。”

怫言：“须菩提，若心生已，是灭相不？”

须菩提言：“是灭相。”

佛言：“须菩提，彼灭相法而可灭不？”

须菩提言：“不也，世尊。心无法可生，亦无法可灭。”

佛言：“须菩提，即心生法及心减法，是二可灭不？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，一切法自性而可灭不？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，如如所住，汝亦如是住耶？”

须菩提言：“如如所住，亦如是住。”

佛言：“须菩提，若如如所住亦如是住者，即是常耶？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，于汝意云何，真如甚深耶？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，真如即是心耶？心即是真如耶？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，异真如是心耶？”

须吾提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，汝于真如有听见耶？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，若菩萨摩诃萨如是行者，是甚深行不？

须菩提言：“若如是行，是无处所行，何以故？菩萨不行一切行如是行。”

佛言：“须菩提，若菩萨摩诃萨行般若波罗蜜多，当于何处行？”

须菩提言：“当于第一义中行。”

佛言：“须菩提，于汝意云何？菩萨摩诃萨若于第一义中行，是菩萨相行不？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须吾提，于汝意云何？菩萨坏诸相不？”

须菩提言：“不也，世尊。菩萨不坏诸相。”

佛言：“须菩提，云何名为菩萨摩诃萨行般若波罗蜜多时得不坏诸相？”

须菩提白佛言：“世尊，若菩萨摩诃萨作如是念：我行菩萨行而断诸相者。当知是菩萨未能具足诸佛法分。若菩萨摩诃萨有善巧方便，心不住相，虽了是诸相，菩萨过诸相而个取无相，是为菩萨不坏诸相。”

般若就这样避免吾人的一切知解努力，不容我们将它穿插在时间的织布机上。如欲得到真实的导向，须将这个历程倒转过来才行。我们不应将它安置于吾人的心念组织之中，相反的，要从般若的本身开始，以它作为吾人一切活动和思想的起点，如此一来，《般若经》的全部经验就明白可解了。时空的混融出于般若——尚无时空显示的时候。般若的智慧一旦觉醒，我们也就随着完全活转过来，而一个万象森罗的世界亦由此带着它的问题在我们的面前展开。这个开场白也许可以将我们导入本文的第二部分，继续讨论大乘学者所说的“善巧方便”或“方便善巧”（upāya）了。

（2）善巧方便

倘使我们将吾人的观点固定于般若波罗蜜多的绝对面上，那我们就只有在此止步，而无更进一步的余地了。倘若果真如此，也就没有大乘佛教或菩萨道可言了。也许有人要说：假如一切万法皆如幻化，假如其中没有任何实性的话，那么，菩萨又怎能精进努力而求一切智呢？一切智本身的自性又怎能建立呢？又怎能有任何善根功德回向一切智呢？所有这些问题，都是想以其对般若的认识配合时间概念表的人自然要问的问题。且看下面所引舍利弗的答话：

时满慈子便问具寿舍利子言：“若一切法皆如幻事，都非实有，云何菩萨回向、趣求一切智智而得成立？”

舍利子言：“若一切法少分实有，非如幻事，则诸菩萨毕竟不能回向趣求一切智智。以一切法无少实有，皆如幻事故，诸菩萨回向、趣求一切智智。如是，菩萨有所堪能，回向、趣求一切智智，精勤无倦，皆由了达诸法非实，如幻如化，有所堪能，当知即是菩萨精进波罗蜜多。”

满慈子言：“如是菩萨有所堪能回向、趣求一切智智，精勤无倦，是何法业而说堪能即是精进？如何修学如是堪能？”

舍利子言：“堪能即是方便善巧之所作业。菩萨要依方便善巧，知一切法皆如幻事。菩萨安住方便善巧，不怖法空，不堕实际。譬如有人住高山顶，两手坚执轻固伞盖，临山峰刃，跷足引颈，俯观岩下险绝深坑，伞盖承风，力所持御，虽临险崖而不堕落。如是菩萨方便善巧，大悲般若，力所任持，虽如实观察诸法如幻，虚妄显现，本性空寂，而心都无下劣怖畏……”[[49]](#_49_10)

所谓“善巧方便”（upāyakauśalya），简称“方便”（upāya），在大乘佛教中含有特殊的意义。它出于菩萨的大悲心。当他发现与他同体的众生由于无明与烦恼而执着万象世界，以致在生死海里浮沉而备受苦辛之时，他便为他们发起大慈大悲的爱心，发明种种方便法门，以便救度他们，开导他们，使他们的心智臻于成熟之境，以便领纳究极的真理。这种“方便”出于菩萨对性空真理所得的透彻认识，而非出于空性的本身。这样的真理必须透过菩萨的心阳，才能发生力量；因为声闻、缘觉这样的二乘圣者，对于众生的福慧大都漠不关心；他们满足于真理的知性认识，住着于真理的孤寂面，不敢冲出自足的限域，因而没有“善巧方便”可言。“善巧方便”与“般若真观”同住于菩萨的心中。他以他的智慧透视万法的自性，而见其虚幻不实，空无所有；但他的智慧洞视并不只是此种透视，并不只是知性，并不只是从绝对孤绝或永恒寂静的观点对痛苦不安的世界作一种冷漠无情的观察而已。由于他明白殊象世界悉如幻化，故而不会执着于它；但他也知道这个世界就在他的面前，就是他的一切活动演出的舞台，也就是说，所有与他同体的无明自私的众生实际受苦且极其受困的场合。是故善巧方便出于般若智慧。

联结大智、大悲，以及方便的这条链子，贯串于一切大乘佛教的体系之中。这个联结是它的最大特色之一。佛言：

“善现，六波罗蜜多是菩萨摩诃萨大乘相。云何为六？谓布施波罗蜜多，净戒波罗蜜多，安忍波罗蜜多，精进波罗蜜多，静虑波罗蜜多，般若波罗蜜多。

“善现，云何布施波罗蜜多？菩萨摩诃萨以一切智智相应作意，大悲为首，用无所得而为方便，自舍一切内外所有，亦劝他舍内外所有，持此善根与一切有情同共回向一切智智——善现，是为菩萨摩诃萨布施波罗蜜多。

“善现，云何净戒波罗蜜多？若菩萨摩诃萨以一切智智相应作意，大悲为首，用无所得而为方便，自受持十善道业，亦劝他受持十善道业，持此善根与一切有情同共回向一切智智——善现，是为菩萨摩诃萨净戒波罗蜜多。

“善现，云何安忍波罗蜜多？若菩萨摩诃萨以一切智智相应作意，大悲为首，用无所得而为方便，自具增上安忍，亦劝他增上安忍，持此善根与一切有情同共回向一切智智——善现，是为菩萨摩诃萨安忍波罗蜜多。

“善现，云何精进波罗蜜多？若菩萨摩诃萨以一切智智相应作意，大悲为首，用无所得而为方便，自于五波罗蜜多动修不舍，亦劝他于五波罗蜜多勤修不舍，持此善根与一切有情同共回向一切智智——善现，是为菩萨摩诃萨精进波罗蜜多。

“善现，云何静虑波罗蜜多？若菩萨摩诃萨以一切智智相应作意，大悲为首，用无所得而为方便，自方便善巧入诸静虑，无量无色，终不随彼势力所生，亦能劝他方便善巧人诸静虑，无量无色，不随彼定势力所生，持此善根与一切有情同共回向一切智智——善现，是为菩萨摩诃萨静虑波罗蜜多。

“善现，云何般若波罗蜜多？若菩萨摩诃萨以一切智智相应作意，大悲为首，用无所得而为方便，自如实观察一切法性，于诸法性无取无著，亦劝他如实观察一切法性，于诸法性无取无著，持此善根与一切有情同共回向一切智智——善现，是为菩萨摩诃萨般若波罗蜜多。

“善现为知，是为菩萨摩诃萨大宝相。”[[50]](#_50_10)

《般若经》的宗旨在于：以彻底体悟大乘精神，亦即修持“菩萨行”（bodhisattvacaryā）为要务。当他的心（citta or manasikāra）日夜与般若波罗蜜多完全相应时，他便成了救护一切众生的施主（dakṣiniyata）；因为唯有如此，他对一切众生才能生起大慈之心（maitrisahagatam cittam）。他以慧眼透视般若的性质，得知一切众生皆在系缚之中，距离自由主人的地步尚属遥远，因而生起大大的悲悯之情（mahākaruṇā）。由于他有般若慧眼，故而亦见众生饱受所造恶业之苦，或者陷于虚妄的罗网之中，而难以自拔。他对这些事实极为不安，于是下定决心，要做世间的保护者和依托处，解除众生的无明和烦恼。[[51]](#_51_10)

由此可知，一切智、般若智、大悲心、方便善巧、无上正觉或解脱之间，具有一种不可避免的关系。从理论上来说，一切智乃是可由般若证得的正觉之果或其内容；但是，般若本身并不能成就任何修行的结果，必须透过方便而行才能办到，而此种方便则由大悲生出。《般若经》以下面所引的譬喻举示此等关系：

佛言：“复次，须菩提，譬如有人，乘船入海，船忽破坏。是人若不取彼浮囊或木或板等，当知是人即于中路没水而死，由是因缘，不到彼岸。须菩提，菩萨摩诃萨亦复如是，于阿耨多罗三藐三菩提有信有忍，有爱有欲，有解有行，有喜有乐，有舍，有精进，有尊重，有深心，有净心，离放逸，不散乱——虽具如是功德，若不得般若波罗蜜多善巧方便所护念者，是菩萨即不能成就一切智果，于其中路有所退失。须菩提，云何名为中路？又复退失何法？须菩提，‘中路’者，所谓声闻、缘觉之地；所退失者，谓一切智果。

“须菩提，又如有人，乘船入海，于其中路，船忽破坏，是人即时取彼浮囊，或木或板等。常知是人得离难事，不为海水所溺而死，获大安稳，到于彼岸。须菩提，菩萨摩诃萨亦复如是，于阿耨多罗三藐三菩提有信有忍，有爱有欲，有解有行，有喜有乐，有舍，有精进，有尊重，有深心，有净心，离放逸，不散乱——具足如是功德已，复得般若波罗蜜多善巧方便所护念者，是菩萨于其中路无所退失，不堕声闻、缘觉之地，即能成就一切智果。”[[52]](#_52_10)

下面是另一喻：

佛言：“复次，须菩提，又如世间百二十岁老人，忽于一时为彼风、癀、痰、疮诸病侵恼，以是因缘，忍苦于床。须菩提，于意云何？是人若时无人扶持，当能从床而自起不？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，是人设或能从床起，亦不能行一里二里，乃至由旬。何以故？已为老病所侵恼故。须菩提，菩萨摩诃萨亦复如是，于阿耨多罗三藐三菩提有信有忍，乃至离放逸，不散乱——虽具如是功德，若不得般若波罗蜜多善巧方便所护念者，当知是菩萨于其中路有所退失，堕于声闻、缘觉之地，不能成就一切智果。

“又，须菩提，而彼百二十岁老人，虽复有疾，忍苦于床，若时有二力士，来谓其言：‘我等二人，各于左右扶持于汝。汝速当起，随有所往，令汝得至，勿忧中路有所退失。’时老病人受其语故，能从床起，随往得至。须菩提，菩萨摩诃萨亦复如是，于阿耨多罗三藐三菩提有信有忍，乃至离放逸，不散乱——具足如是功德已，复得般若波罗蜜多善巧方便所护念者，当知是菩萨于其中路无所退失，不堕声闻、缘觉之地，即能成就一切智果。何以故？法尔如是故。

“须菩提，若诸菩萨摩诃萨于阿耨多罗三藐三菩提有信有忍，乃至离放逸，不散乱——具足如是功德已，复得般若波罗蜜多善巧方便所护念者，当知是菩萨决定不堕声闻、缘觉之地，即能成就一切智果，皆悉以是功德回向阿耨多罗三藐三菩提。”

（3）菩萨与声闻

如前所述，使得菩萨胜于声闻、缘觉之处，在于前者关心一切众生的精神和物质福利，而后者则只满足于本身的觉悟或解脱，只要他们的禅定不受干扰，而不走出他们的静室去做一些事情，解除其他众生业惑和痛苦。后者这种自私自利的修行，与菩萨自我牺牲的精神，正好形成鲜明的对比。就其所得的悟境而言，菩萨与声闻两者纵使没有高下之分，但前者总是随时随地准备着，一有必要，便从他的最高地位下来，与尚未开悟，仍然在染，且为业缚所缠的同体众生和光同尘，并且，只要有机会饶益众生，就过众生所过的生活。因此之故，菩萨为了处身世间，与世人一起生活，忍受世间的痛苦，以便使世人达到一种究极觉悟的境地，而经常放弃潜修的生活、僧侣的生活，乃至隐者的生活。如此处身于一个分歧而又烦恼的世界之中，并遵从统御这个世界的法则（亦即“不快因果”）——这就是菩萨的生活之道，而这就要“般若波罗蜜多与善巧方便之所护念”，而一切智即由此而来。

因此之故，我们随时可在《般若经》中读到，促使菩萨在自己心中证悟无上正觉的动机，并不是为了自利，而是为了利益众生；他希望使众生解除业惑的束缚，终而安住于涅槃之境。这是极难达到的目标——尤其是对住于生死（samsāra）界中的菩萨而言。因此经上经常劝他“当刚发精进，勿生惊怖”。

佛言：“须菩提，菩萨摩诃所为甚难。须菩提，而诸菩萨摩诃萨为欲利益、安乐、悲愍诸世间（lokahita，lokasukha，lokānukampā）故，趣求阿耨多罗三藐三菩提。彼作是念：‘我若成就阿耨多罗三藐三菩提时，当为世间作大救护，当为世间作所归向，当为世间作所住舍，当为世间作究竟道，当为世间作广大洲，当为世间作大光明，当为世间作善导师，当为世间作真实趣。’——以是义故，菩萨摩诃萨于阿耨多罗三藐三菩提发大精进。”[[53]](#_53_6)

由上可见，菩萨不但不是一个为了自己的圆满觉悟而经常逃避人世的消极隐者，而是一个极其勇猛的救世者；他积极努力，希望以深入世间的办法导致理想的结果。他的主张在于：“当于一切众生起平等心（samam cittam utpadya）、无毒心（viṣamacittam）、慈心（maitracittam）、利益心（hita）、善知识心（kalyāṇa）、无障碍心（hihatamāna）、谦下心（apratihata）、无恼心（avihimsā）、不害心（aviheṭhhaná）——当生如是等心。又于一切众生作父想、母想、诸亲友想。”[[54]](#_54_6)“慈”（maitri）、“悲”（karuṇā）、“憨”（anukampā）等等用语，都是我们在一些大乘经典中不时读到的字眼；此盖由于以此等心对待一切众生，乃是一切菩萨摩诃萨最热切抱持的一大意愿（praṇihāna）。

下面引用《大般若经》中舍利弗与富楼那弥多罗子（pūrṇamaitrāyaṇiputra，亦译“满慈子”）的一番对话，可使我们明白菩萨为何以慈悲之心对待未悟众生的道理。这种同体大悲的感情里面没有优越之感，没有分离之心，没有彼此相斥而不可调和的排他之意。菩萨，纵使是在修行、动机、戒律、证悟，以及智慧方面胜于声闻和缘觉时，也没有优越之感；他绝对没有轻视他人的倾向：他所抱持的态度，是敬事一切众生，视之为可能的佛陀或如来。

尔时满慈子问舍利弗言：“菩萨为但应恭敬菩萨？为亦应恭敬诸余有情？”

舍利弗言：“诸菩萨众应普恭敬一切有情，谓诸菩萨如敬如来，如是亦应敬余菩萨，如敬菩萨；如是亦应敬余有情，心无差别。何以故？满慈子，诸菩萨众于诸有情，心应谦下，应深恭敬，应与自在，应离侨慢：如是菩萨，于诸有情，深心恭敬，如佛、菩萨。如是菩萨应作是念：‘我证无上正等觉时，当为有情说深法要，令断烦恼，得般涅槃，或得菩提，究竟安乐，或令解脱诸恶趣苦。’”

“又，满慈子，如是菩萨，于有情类，应起慈心；于诸有情，心离侨慢，作如是念：

‘我当修学方便善巧，令诸有情一切皆得最第一性。所以者何？第一性者，所谓佛性（buddlhatà）：我当方便，令诸有情，皆得成佛。’如是菩萨，于有情类，皆起慈心，欲使有情一切皆得居法王（Dharmaraja）位。此法王位，最尊最胜，于诸有情，皆得自在是故，菩萨摩诃萨众，应普恭敬一切有情，慈心遍满，无拣别故，如来法身，遍一切故……”[[55]](#_55_6)

（4）观空而不取证

现在我们知道：大智、大悲，以及方便的综合，组成菩萨的行处，而人生的根本奥秘就在这里，而此奥秘甚深难解，非智所可测而知之。这话的意思是说，这种奥秘里含有哲学家无法调和的矛盾。因此之故，《般若经》的记述者所要尝试的工作，不是将他所得的体验做一个合乎逻辑的报告，而是尽其所能地以最简明的字语做一个直接的表述。如果他的叙述当中有任何不合条理之处，那是出于此种经验的固有特性，因此，反观吾人本身意识的最内深处，而以这种办法努力体会此等经验。意思是说，我们必须运用吾人本身的生活与经验、而不是以我们的知性，来读诵《般若经》。当我们勤恳地、深切而又耐心地反观吾人的心灵作用时，我们便会看到此经在吾人的眼前展示它的内容。我们此前所碰到的难题，到了此时就完全冰消瓦解了；逻辑上的纠缠不清，以及知性上的不可解处，也就不存在了。这就好比将一个苹果当做一个苹果看待一样：这个水果摆在我们面前，我们眼睛看着它，我们以手把玩它，我们可以吃它，而尝出它的味道颇为甜美，我们在每一方面都感到它令人满意。尽管化学家、植物学家、医药学家、农业专家等，也许会发现这个苹果的里面仍有许多问题街未得到解答，因而需要继续研究，并拿它做试验：但对于实际的世人而言，只要这件东西的实际性质是他深信不疑的，也就感到满意了，而不必依赖任何他人，更不必求助于某种总是与直接感受不相调和的分析和思维的程序。

下面引自《八千颂般若经》“方便品”中的几节文字，里面便充满着许许多多的难解性和复杂性——即使我们发挥最大的想象力，也难以求得满意的解答。但因它们是构成菩萨行的根本要素，姑且照录如下。

佛言：“若菩萨摩诃萨欲修行般若波罗蜜多，应以坚固不动心（arikṣiptayā cittasantatyā）深入法性，观察（pratyavekṣitavyam）一切诸法[[56]](#_56_6)皆空，而不于其自身取证空性。”[[57]](#_57_6)

以吾人的一般思维方式而言，这是一种言之不通的情境：观察诸法皆空，住于空三摩地中，而不于其自身取证空性。这怎么可能呢？对此，佛陀答道：“菩萨知见一切万法自含空理，而不追随此理，求其实际的结论，何以故？知修空时而不于己取证故。”[[58]](#_58_6)是以，他在收获他所应得的三昧果实之前忽然刹车，而不会毫无保留地让他自己投入“空”的当中。在般若波罗蜜多功德力的护念之下，他虽不证空，但也不忽视修集趣悟的资粮，更不破除所有烦恼而入绝对寂灭的境地。这不但是菩萨虽可修得究竟解脱的空三昧而不会毫无条件地委身于空性取证的原因，同时也是他虽住无相（animitta）三昧之中而不会毫无保留地委身于无相的证取、立不住于有相的道理。他智慧甚深，善根具足，而在般若波罗蜜多的护念之下，他知道而今他当为成熟自己而非为取证空性而活。因此之故，他避免踏上证人实际的境地。

这种理由似乎不够充分，故而也不能令人完全信服——至少是对未悟之人而言。因此，再以下面所引的寓言举示菩萨的意愿和见地：

有一个人，他不但外表英俊，而且意志坚强，有大力量；他不但精神勃勃，而且奋发努力；作为一位军人，他精通十八般武艺；作为一位绅士，他为人机智而德行无亏，而他又很练达，熟知齐行各业的人和事，因此，大凡认识他的人，对他都很尊重。

一天，他因事要办而须远行，必得通过被土匪和强盗盘踞的荒山僻野。伴他同行的父母、妻子、儿女等人，都很怕受到这些歹徒的攻击。但这人智勇双全，劝他们不必为此行担忧，因为，他自信有办法、有能力克服这些拦路强人而完全度过这个山野地带。他们听了他的保证，也就安下心来了。他们完成了这趟旅行，没有受到任何干扰，舒舒服服地抵达了目的地。这事的达成，完全凭借此人的机智、勇气，以及无比坚强的心志。

同样地，菩萨常以大悲心利益一切有情；他总是怜悯、同情、慈爱、欢喜，而无偏袒地对待一切众生；他以般若波罗蜜多力（prajñāpāramitayā parigṛihitah）为守护，以方便善巧为装备，以他的一切功德回向一切智。因此之故，他虽修“空”“无相”“无愿”（apranihita），而个以其自身取证“实际”（bhūtakoṭi）[[59]](#_59_6)。这是他与声闻、独觉[[60]](#_60_6)不同的地方，因为他总是以众生的福慧为念，希望众生都能证得无上正等正觉的佛果。

菩萨修空而不以其自身证入空的实际，好有一比：如鸟飞空——既不停在空中，亦不落在地上。菩萨为了救度众生而愿学习一切法门，至于修行所得的果实则留到适当的时候再来受用。

又如高段箭手，接二连三地将箭射在空中，以使后箭支持前箭，使所有的箭皆在空中前进，而不致中途堕落地上。这是他有能力随意而行的事情。菩萨追求无上正觉，而在般若波罗蜜多神力的摄护之下，却不退入无为的实际理地之中。他的见地虽然深到能够澈见万法的空性，但他要到任务完成之后，才证入实际的境地之中。他慈愍一切在黑暗之中摸索的有情，要使他们自无明与痛苦之中解脱出来，而他又能从无所不包的同体大悲中生出种种善巧方便，以使他得以通过漫长而又艰辛的般若波罗蜜多行（Prajñāpāramitācaryā）的路程，都是决定菩萨道的力量。

且不论此意如何，毫无疑问的是，这是大乘学者精神生活中的最大神秘之一：生活于空，住于空中，得空三昧，而不以其自身证取实际。佛陀本人承认：这是至为艰难、至为奇特的一种成就。实在说来，这个神秘就在菩萨发此无比微妙的誓愿中：决不舍弃一切众生，一定使他们从无明和痛苦之中解脱出来。有关佛徒生活的一切神秘和不可思议之处，皆可溯源到发起此种普遍解脱的意愿上来。当菩萨在心中将此誓愿得到坚固的建立之后，他便可以说是达到不退转（Avinivartaniya）的地位了。尔时佛告须菩提：“如是，如是！如汝所说，此事甚难！菩萨摩诃萨修行于空，住于空中，而得此空三昧，设不证于实际，是为极难。何以故？已发极妙愿故：不舍一切众生而予究竟解脱故。菩萨既发此愿已，即入空、无相、无愿解脱三昧，而不取证实际，具足善巧方便故。菩萨得此方便善巧之所护念故，能知距离完成一切佛法，乃至证人实际究有多远。菩萨发心坚固故，除非一切众生皆自执着与痛苦解脱出来。否则决不享受修空的成果。”[[61]](#_61_6)经中又云：舍利弗问须菩提：“如我所解汝所说义，菩萨无生。既然无生，何以能够想到并承担饶益众生这样艰难的事情？”须菩提答言：“我不认为菩萨会以为这种工作是难以设想、难以成就的事情。假如菩萨如此想的话，众生无量，就无力饶益了。相反的，我宁说菩萨认为此事轻松愉快，视一切众生皆妇父母兄弟，何以故？这就是饶益无量无边众生的办法故”[[62]](#_62_6)。

顺便一提，说来也许小无趣味的是，达到此种地位的菩萨，究有哪些特点？因为，到了此时，梦的心理学往往可以测定菩萨的心态。实在说来，能够探测个人潜意识深处的人，并不只有心理学家而已。心灵亦可从它的源头深处透过梦境而发生作用。

佛言：“须菩提，若菩萨摩诃萨，乃至梦中亦不爱乐声闻、缘觉之地，亦不生彼住三界心。须菩提，有是相者，当知是为不退转菩萨摩诃萨相……

“复次，须菩提，若菩萨摩诃萨于其梦中自见其身处虚空中为人说法，及见自身放大光明，化苾刍相往后彼他方诸世界中，施作佛事及为说法。须菩提，若彼梦中见是相者，当知是为不退转菩萨摩诃萨相……

“复次，须菩提，若菩萨摩诃萨于其梦中见地狱中有诸众主随受痛苦。菩萨见已，作是思惟：“愿我当得阿耨多罗三藐三菩提时，佛刹清净，无有地狱，乃至不闻其名，况复可见……须菩提，若彼梦中见是相者，当知是为不退转菩萨摩诃萨相……”[[63]](#_63_6)

阅读《般若经》时经常想到的问题是：澈见诸法空相的般若，其本身怎会出于只有在殊象世界才有意义的慈悲和方便呢？经常两翼高翔而至一切智境界的菩萨，怎么会逗留在这个充满痛苦、罪恶、愚昧的人间呢？尤甚于此的是：菩萨怎会因为心向众生的福利而不愿让他们听命于业障的摆布，乃至使他自己迟迟不作最后逃逸，而使他早日达于修行的究极目标呢？他的目光如何能够同时照顾两个相反的方向呢？据《般若经》的解释说，他之所以要完成这个神秘的任务，就因为他志在般若和一切智并修而行之。

据须菩提说：“诸天子，菩萨摩诃萨行此甚深般若波罗蜜多而不证彼声闻缘觉实际者，亦未足为难。”这句话已在某处说过了。“何以故？若菩萨摩诃萨被精进铠，欲度无量无数无边众生，普令安住大般涅槃，斯为难事，所以者何？众生毕竟离故无所有；以无所有故，不可得众生相，是故众生不可得度。诸天子，若菩萨欲度众生，如欲度虚空。何以故？虚空离故，众生亦离；虚空无所有故，众生亦无所有，毕竟无有众生可得。诸菩萨摩诃萨为欲度者，是为难事。诸天子，如人与彼虚空共闫，佛说众生不可得，亦复如是。何以故？众生离故，色亦离：众生离敞，受、想、行、识亦离：众生离故，乃至一切法亦离。诸天子，菩萨摩诃萨闻作是说，不惊不怖、不退不没者，当知是为行般若波罗蜜多……”尔时世尊告尊者须菩提言：“……须菩提当知：修行般若波罗蜜多菩萨摩诃萨成就二法，不为诸魔伺得其便。何等为二？所谓（一）观一切法空，（二）不舍一切众生，是为二法……”[[64]](#_64_6)显而易见，这种矛盾，除了毫不畏缩地跃入空性深渊的本身之外，没有别的办法可以谓和。

（5）寓有深意的对立

《般若经》就这样给我们提出了一组对立的问题，让我们从中求得一种高度的综合——但不是运用逻辑的机巧，而是实实在在地过践履一切智道的菩萨所过的生活。若干含有深意的对立问题，可以归纳如下：

甲、般若或一切智对慈悲或方便——这个对偶在《般若经》以及其他一切大乘教说中皆为根本的对比。但这个对比属于概念上的对称，故而亦如其他一切诸例一样，颇为表浅；因为，这种对立在菩萨的实际生活中不甚显著，故而也不致阻碍佛事的进行。或者，我们也许可以说，这些表浅的矛盾观念一旦不见于一个人的宗教意识之中了，此人便是一位菩萨了。例如，下面所引的经语云：

尔时尊者须菩提白佛言：“世尊，菩萨摩诃萨欲学一切智，当云何学？”

佛言：“须菩提，菩萨摩诃萨若尽学，则学一切智；若离学，则学一切智；若无生、无灭、无起、无染、无性，如虚空法界寂静等学，则学一切智。”

须菩提白佛言：“世尊，若菩萨学离学，乃至法界寂静等学，则学一切智者，是等当云何作？”

佛言：“须菩提，汝若如是说是等云何作者，须菩提，于汝意云何？如来证如如故，得名如来。是如有尽、有所作不？”

须菩提言：“不也，世尊。何以故：如无尽相，亦无所作。”

佛言：“须菩提，于汝意云何：如来证如如故，得名如来。是如有生、有灭、有起、有染、有得、有证不？”

须菩提言：“不也，世尊。”

佛言：“须菩提，菩萨摩诃萨学一切智亦复如是。须菩提，是故菩萨摩诃萨若如是学者，不尽如相；如是学者，是学一切智；如是学者，是学般若波罗蜜多；如是学者，是学佛地；如是学者，是学佛十力、四无所畏等一切佛法乃至一切智者——如是学者，能到诸学彼岸；如是学者，普能降伏魔及魔罢；如是学者，速得不退转法；如是学者，速坐道场；如是学者，是学三转十二行相法轮；如是学者，学自所行；如是学者，学为他作所依性法；如是学者，是学大慈、大悲、大喜、大舍；如是学者，是学度众生界；如是学者，是学不断佛种；如是学者，学开甘露门……”[[65]](#_65_6)

乙、修习禅那而不证取其果——约如经言：

佛言：“复次，善现，若菩萨摩诃萨如是学时，终不生于耽乐少慧长寿天处。所以者何？是菩萨摩诃萨成就方便善巧势力，由此方便善巧势力，虽能数人静虑无量及无色定，而不随陡彼势力受生。甚深般若波罗蜜多所摄学故，成就如是方便善巧，于诸定中虽常获得入出自在，而不随彼诸定势力生长寿天，废修菩萨摩诃萨行。复次，善现，若菩萨摩诃萨如是学时，得清净力，清净无畏，清净佛法。”

具寿善现便白佛言：“若一切法本性清净，云何菩萨摩诃萨众如是学时，复能证得清净诸力、清净无畏、清净佛法？”

佛告善现：“如是，如是。如汝所说，诸法本来自性清净。是菩萨摩诃萨于一切法本性清净中精动修学甚深般若波罗蜜多方便善巧，如实通达，心不沉没，亦无滞碍，远离一切烦恼染垢故。说菩萨如是学时，于一切法复得清净，由此因缘得清净力，清净无畏，清净佛法。

“复次，善现，虽一切法本性清净，而诸异生不知见觉，是菩萨摩诃萨为欲令彼知见觉故，发精动修行般若波罗蜜多方便善巧，作如是念：‘我于诸法本性清净知见觉已，如实开悟一切有情，令于诸法本性清净亦知见觉。’是菩萨摩诃萨如是学时，得清净力，清净无畏，清净佛法。

“复次，善现，若菩萨摩诃萨如是学时，于诸有情心行差别皆能通达至极彼方便善巧，令诸有情知一切法本性清净，证得毕竟清净涅槃。”[[66]](#_66_6)

丙、菩萨对声闻——这种对立，所有一切的大乘经典都作了最大的利用，此盖由于菩萨乘与声闻乘恰好形成尖锐的对比。后者为了自己的觉悟和解脱而不惜离弃我们这个人世，乃至心甘情愿地听受诱惑者魔罗的劝告：“……赞叹天上快乐……欲界中有极妙五欲快乐，色界中有禅定快乐，无色界中有寂灭定乐。是三界乐，皆无常、苦、空、败坏之相。汝于是身，可耻须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果，不须更受后身。”菩萨的行程正好与此相反：他要留在我们人间，为我们做些事情。他修行般若，接受一切由修声闻行而来的一切精神利益，但他不接受永远住于声闻果的想法。他知道般若是三世一切佛、菩萨之母，知道佛果的构成要素是一切智。尤其明白的是：一切智即是般若，而般若即是一切智，彼此相生故[[67]](#_67_6)。他因明白此点，故而潜心修习般若。但他不仅不以为他自己是在修习般若，而且不以为他的修习会使他证取般若。他的般若行既不在见、闻般若，亦不在思维、觉知般若；因为这才是真正修习般若，而于其中行之。

为什么要这样呢？因为当你想到“此是我心”“我知此心”“我制此心”等等之时，般若就不再是般若了，因为般若即是无心[[68]](#_68_6)。

丁、实际对如幻——从表面看来，《般若经》似乎否定实际，称之为如幻之法；而性空与如幻亦被当作同义语使用。在理解《般若经》方面，这也许是最最难解的问题之一，关于此点，已经提过多次了。

经中有云[[69]](#_69_6)：一切如幻，五蕴如幻，何以故？一切无碍故；这也就是说，凡物皆无自体故。不但一切万法如幻，就连佛法也是如幻，涅槃亦幻；甚至如有一法超过涅槃者，亦复如幻；一切万法皆无分别——包括涅槃与幻妄在内。但不论此意如何，“如幻”一词不可解为虚妄或不实，不同于我们常说的一切如梦。“如幻”的佛教意义是：般若不在五蕴中求，亦不离于五蕴而求，须在“须菩提动转处”求。从静的一面看来，这个世界的背后没有实际；它是一种如幻的存在；我们须在它“动转”的时候，在它变化的时候，在它从一种状态转向另一种状态的时候，体会它的生命。当此动用停住时，它便成为一种死物了，当此动用本身被视为别于且离于它被所想的某种东西时，它便失去个有的意义了。如实地（yathābhūtam）明白此迎，便是般若。

当绝大多数的人听说这个世界虚幻不实时，便大吃一惊，因而认为，既然如此，他们的生命便无价值可言，因而为所欲为，而不再对他们的言行负责。这是对如幻之理的绝大误解。大乘学者作此宣布时，并无忽视某些如幻的法则之意。纵然一切皆如幻化，其中不但仍有法则存在，而且任何一种东西也不能逃过这些法则的管束。这个“如幻”并不能使任何人得以免除此等法则的控制。只有在如幻之中证入实相境界而不为其所拘的人，才能成为如幻及其法则的主宰。只有澈见这个真理的人才可以宣称：一切如幻，其余之人，不可妄说。

因此之故，与真空之理相应、住于般若，而不立足于色、受、想、行、识的大乘学者，既不住于有为（saṃskritas）世界，亦不住于无为（asaṃskritas）世界。住于般若的“住”，名为无住之住。由此可知，所谓“住于般若”，就是不住其中；如作其他任何解释，就是有一个固定的系着之点了，而这是必须避免的事情，假如吾人要自由自在，作为本身主宰的话。如有一点定于任何地方的话，纵使是在般若之中，对我们也会具有束缚的力量，而使我们在知性上、德行上，以及精神上失去独立自主的自由。因此，《般若经》教我们将心中所有一切可能的固定或依傍之点完全扫除干净。一个世界一旦到了没有任何固定或依傍的境地，那便是没有住处的住处或住于真空的住处了。佛陀或菩萨就从这个无住的住处宣说他的教义：由此可知，这里面即无说教的人，亦无被说的事，更无闻教的听者——三轮体空。这就是如幻的意义[[70]](#_70_6)。

戊、般若对分别——分别的念头或意识一旦升起（saṃjñāsyate），我们便抛开般若、远离般若了[[71]](#_71_6)。如此起念或分别（vikalpa），可以破坏般若的功用，阻断其殊胜的进程。毫无疑问的是，分别亦由般若而起，何以故？因为，如果没有般若，分别意识（saṃjñá）的本身即无从出现。唯一的麻烦是：它牺牲般若而独尊自己。它无视般若的存在——虽然，实际说来，它的分别作用全仗般若而尘。如此的一偏之见，乃是分别意识的特性，故而总是与般若针锋相对，总是引起执着（saṃga），而对整个的意识境界产生不良的影响。分别的本身并无害处，但它一旦与执着搭配起来之后，就为害不浅了——不幸的是，而有起心动念之处，都免不了会有这种搭配的情形发生。是故经云：“执因名（nāma）有，着因相（nimitta）生。”指名即是分别，着相亦然，而执着即由指名和着相而起。知识的活动与意欲的发动总是携手并进而不会单独出现。

尔时尊者须菩提白佛言：“世尊，若菩萨摩诃萨于一切法有所分别者，即失般若波罗蜜多，即远般若波罗蜜多。”

佛赞须菩提言：“善哉！善哉！须菩提，如是！如是！如汝所言！何以故？若于一切法起分别者，是即名相，有所着故。”

须菩提白佛言：“世尊，若于所说般若波罗蜜多名中有所分别，此说为著。”是时尊者舍利弗谓须菩提言：“云何名为着相？”

须菩提言：“若菩萨分别色（是））空，分别受、想、行、识（是）空，是为着相。又若分别是过去法，是本来法，是现代法，是初发菩提者得若干福蕴，是见修菩萨者成几所功德——作此分别者，名为着相。”[[72]](#_72_6)

由此可知，修习般若波罗蜜多，并非依色、受、想、行、识而修，而是修如下修。修习是有所为，而亦无所为——这就是方便生于般若，这就是大乘学者将菩萨的行处形容为“着而不着”（sasaṃgatā cāsaṃgatā）的办法。这个既不分别又不执着的境界一旦达到之后，般若波罗蜜多的深处便可说是得到充分的探测了。

因此之故，般若首先被以自相矛盾的词语加以界定，最后终于又被宣称非相对知识可及的境界，乃是无可避免的事情。下面所引部分术语，是《般若经》中随处可见的用语，它们全部显示，一般知识与般若体验之间横着一道颇深的鸿沟：（一）“不可思议”（acintyā）；（二）“难知难解”（duranubodhā）；（三）“离”（于一切知识）（vivikatā）；（四）“不可理解”（nakaścid abhirambudhyate）；（五）“非知可解，非心可识”（na cittenajñātavyā’ na cittagamaniyā）；（六）“非作而成”（akrtā），“作者不可得故”（kārakānupalabdhittaḥ）；（七）万法的“本性”（prakṛti）即是“无性”（apṛakrti），而“无性”即是“本性”；（八）一切万法皆以“一相”（ekalasan a）为相，而“一相”即是“无相”（alakṣaṇs）。

下面所引《大般若经》中的一段语句，可作为这节文章的结语，

时舍利子问善现言：“诸菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，为行坚固（sāra）法？为行个坚固法？”

善现答言：“诸菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，行不坚固法，不行坚固法。何以故？舍利子，甚深般若波罗蜜多及一切法，毕竟皆无坚固性故。所以者何？诸菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，于深般若波罗蜜多及一切法，尚不见有非坚固法可得，况见有坚固法可得？”

时有无量欲界天子、色界天子咸作是念：“若菩萨乘善男于等能发无上正等觉心，虽行般若波罗蜜多甚深义趣，而抄实际能不作证，不堕声闻及独觉地。由此因缘，是有情类甚为稀有，能为难事，应当敬礼。所以者何？是菩萨乘善男子等，虽行法性而于其中能不作证。”

尔时善现知诸天子心之所念，便告之言：“此菩萨乘善男子等，不证实际，不堕声闻及独觉地，非甚稀有，亦未为难——若菩萨摩诃萨知一切法及诸有情毕竟非有，皆不可得，而发无上正等觉心，被精进甲，誓度无量无边有情，令人无余般若涅槃界。是菩萨摩诃萨，乃甚稀有，能为难事。

“天子当知，若菩萨摩诃萨虽知有情毕竟非有，都不可得，而发无上正等觉心，被精进甲，为欲调伏诸有情类，如有为欲调伏虚空。何以故？诸天子，虚空离（vivikta）故，当知一切有情亦离；虚空空（śūnya）故，当知一切有情亦空；虚空不坚实（asāra）故，当知一切有情亦不坚实；虚空无所有（na saṃridyate）故，当知一切有情亦无所有——由此因缘，是菩萨摩诃萨乃甚稀有，能为难事。

“天子当知，是菩萨摩诃萨被大愿铠，为欲调伏一切有情，而诸有情毕竟非有，都不可得，如有被铠与虚空战。天子当知，是菩萨摩诃萨被大显铠，为欲饶益一切有情，而诸有情及大愿铠毕竟非有，俱不可得。何以故？诸天子，有情离故，此大愿铠当知亦离；有情空故，此大愿镗当知亦空；有情不坚实故，此大愿镜当知亦不坚实；有情无所有故，此大愿铠当知亦无所有。

“天子当知，是菩萨摩诃萨调伏、饶益诸有情事，亦不可得。何以故？诸天子，有情离故，此调伏、饶益事当知亦离；有情空故，此调伏、饶益事当知亦空；有情不坚实故，此调伏、饶益事当知亦不坚实；有情无所有故，此调伏、饶益事当知亦无所有。

“天子当知，诸菩萨摩诃萨亦无所有。何以故？诸天子，有情离故，诸菩萨摩诃萨当知亦离；有情空故，诸菩萨摩诃萨当知亦空；有情不坚实故，诸菩萨摩诃萨当知亦不坚实；有情无所有故，诸菩萨摩诃萨当知亦无所有。

“天子当知，若菩萨摩诃萨闻如是语，心不沉没，亦不忧悔，不惊不怖，当知是菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多，何以故？诸天子，有情离故，当知色蕴亦离；有情离故，当知受、想、行、识蕴亦离；有情离故，当知眼处亦离；有精离故，当知耳、鼻、舌、身、意处亦离……

“天子当知，若菩萨摩诃萨闻说一切法无不离时，其心不惊？不恐，不怖，不沉，不没，当知是菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多。”

尔时世尊告善现曰：“何因缘故诸菩萨摩诃萨闻说一切法无不离时，其心不惊，不恐，不怖，不沉，不没？”

具寿善现白佛言：“世尊，以一切法皆远离故，诸菩萨摩诃萨闻说一切法无不离时，其心不惊、不恐，不怖，不沉，不没。所以者何？诸菩萨摩诃萨于一切法，若能惊等，若所惊等，若惊等处，若惊等时，若惊等者，由此惊等，皆无所得，以一切法不可得故。

“世尊，若菩萨摩诃萨闻说是事，心不沉没，亦不惊怖，不忧不悔，当知是菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多。所以者何？是菩萨摩诃萨观一切法皆不可得，不可施设。是能沉等，是所沉等，是沉等处，是沉等时，是沉等者，由此沉等，皆无所得，以一切法不可得故。以是因缘，诸菩萨摩诃萨闻如是事，心不沉没，亦不惊怖，不忧不悔……”[[73]](#_73_6)

## 三、结述

现在，我们该将前面所述《般若经》的主要教义来做一个结述了：

（1）论述的目的在于劝导和赞扬般若的修行。

（2）般若是六度之一。它是产生一切诸佛和菩萨的母体，故而也是其他一切诸度（波罗蜜多）的生机。没有般若度（般若波罗蜜多），其他诸度便都没有生气可言，也都不能生起善根功德了。

（3）般若领导我们趣悟成佛的一切智。“一切智”一词可作为般若的同义语使用，因为过去、现在，以及未来三世诸佛皆由般若所生，而般若则由一切智所生。

（4）菩萨以般若为方便澈见万法的自性，亦即空性。

（5）“空”并非指纯然的空无状态。它有一个积极肯定的意义，或者说，它是指称万法皆如的一个肯定词语。从某一方面来说，“如”与“空”是两个可以交互使用的术语或观念。

（6）Bhūtakoṭi是用于大乘经典中的一个术语，在此译为“实际”（reality-limit bhūta=reality，koti=limit or end），因其往往被用作“性空”（sūnyatā）的同义语，故而亦有一切实相的究极之意。如果说“性空”与究极或绝对不二的话，“实际”就是究极或绝对的另一名称了。此词含有一种冷漠的知性意味。据大乘学者表示，声闻与独觉二乘最后终将潜入“实际”之中而完全无视与他们同体的有情众生的痛苦。他们证入了“实际”。而菩萨则不愿与绝对或究极合一，因为这种合一会使他们失去慈悲之心而不再同情尚在殊象世界受苦的众生。换句话说，菩萨以一只绝对纯净的眼睛澈见万法即空皆如，并以另一只眼睛照顾森罗万象，亦即无明与痛苦的世界。以专门术语来说，这就叫做“观空而不以自身证取实际”[[74]](#_74_6)。

（7）菩萨为何以及如何实现这个奇迹，亦即“入而不入”呢？这个矛盾为般若所固有，因为般若不仅有澈见万法空性的慧眼，同时也有跃入真际的情意。般若就这样将见地与情感融于一身。这个情感的一面名叫“方便善巧”或“善巧方便”（upāyakauśalya）。般若就以这样的方便施展一种救度一切有情众生的完美计划。这种矛盾的逻辑就是可以名为“般若辩证法”（the dialectics of prajñā）的东西。

（8）这种般若的辩证法流行于整个大乘思想之中。菩萨是活的生灵，在他所谓的“般若波罗蜜多行”（prajñāpāramitàcaryā）中实行这种辩证法。这就是他的生活或行处（caryā），但不仅是依循哲学家的逻辑行事而已。般若与慈悲，亦即通常所说的“大智”与“大悲”这两个矛盾原则，就这样调和地活在菩萨的身上。这是《般若经》的主要教理。

（9）一般读者都有的一个倾向就是，重视性空或真如的哲理甚于其实际德行的一面。实在说来，这也是若干佛教学者的倾向。但我们对于菩萨为了开悟和利益一切众生而发的慈悲誓愿及其意义，决不能视而不见，充耳不闻。这个悲愿往往因为“空”之一字显得过于可怕而不为所顾。但“空”却是小乘的主要特色，据一切大乘经典所说，小乘与菩萨的理想之所以南辕北辙，就在于此。

（10）当一切万法皆被视为性空而不可得时，菩萨所持的一切方便和誓愿似乎就成了真正的“挑战虚空”。这种观念十分可怕，至少令人感到非常沮丧。说它可怕，是因为各人所做的一切德行努力似乎都成了泡影；说它令人沮丧，是因为世间的一切无明和痛苦皆如幻化，皆不能使菩萨的方便善巧产生实质的成果——纵然是有誓愿和方便，亦然。这是宗教生活，亦即菩萨行处的神秘之处。

（11）菩萨实行这种神秘，这在《般若经》中被视为稀有的奇事。他的目光同时照顾内、外两个方面；他的行处亦朝两个方向前进：一方面朝向一切皆空，另一方面朝向一切万法。他不潜入永远沉寂的海底，否则的话，他便不成为菩萨了；他留在汹涌的波涛之间，让他自己像柳叶一样接受颠簸的命运。他不在乎生死的暴虐，因为他知道他在这里可以作为有情众生的善友，因为他们也像他一样在此受尽折磨。

（12）菩萨的这种“般若波罗蜜多行”，相当于《楞伽经》所说的“无功用行”（anabhogacar-vā）；在此二者之中，皆没有为自己累积善根功德的念头；菩萨所做的每一件善行，意皆回向（pariṇāmana）一切众生，使其同证一切智或无上正等正觉；而即使如此做了，他也没有一念得意之感，决不认为他所完成的工作是值得赞美的事情。这又叫做“无分别行”（avikalpacaryā），或者，我们亦可称之为“田野百合的生活”。

（13）若要理解《般若经》的真理，必须完全抛开可以称为“此岸”的观点，并进而至于“彼岸”（param）才行。所谓“此岸”的观点，是我们通常的立足之点，亦即万象历然的世界伸展之地。由此观点转至性空，如如、寂静，以及一切智的“彼岸”，可说是一种极富深意的革命。同时也是一种意味深长的启示。《般若经》就从这个新的立场复观一切万法。毫无疑问，由此而作的表述和举示，若非矛盾百出，就是不合情理，除此之外，别无指望可期。

（14）此种转变如果没有彻底完成，吾人的观点便仍陷在许许多多的葛藤之中，而使我们难以自拔。何以故？当我们在想象一次完全的转变时，我们的脚上仍然带着旧有的泥土；每当我们尝试前进时，毕竟清净的道路也就沾上了灰尘。这话的意见是说，我们所依凭的推理和语言方式总是使我们想到“此岸”的看法。我们陷在吾人自设的天罗地网之中。因此之故，《般若经》运用一切可能的善巧方便，教我们远离这个自动作用的陷阱。《八千颂般若经》，就这样发展成了《十万颂般若经》。

（15）所有这些经典之所以如此不嫌重复，累赘得使我们现代读者感到厌倦的原因，悉皆基于一个事实：所有一切的大乘经典，尤其是般若部的经典，着眼点并非在诉诸吾人的推理功能，并不是运用吾人的知解能力，而是诉诸另一种不同的体会方式，亦即我们可以称之为“直观”的法门。当你读诵梵文、中文，或藏文的《般若经》而不着意于其逻辑的义理，但只一心一意地并决心决意地穿过这些大块大块的反复之文时，你的般若慧眼便会逐渐地睁开而愈来愈为明净。最后，通过所有这些矛盾、隐晦、抽象而又神秘的词语，你将澈见某种极其透明，可以明示“此岸”以及“彼岸”的东西。这就是般若智慧的觉醒以及甚深般若波罗蜜多的修行。经典反复的奥秘就在其中。

（16）“深入实际而不取证”的神秘，也许可以因此而变得可以领会了。我们只要立于“此岸”，就无法同时保持两个彼此角立而互相排斥的观念；如果我们拥有一样东西，就无法同时不拥有它；如果我们做一件事情，就无法同时不做它：有与没有，做与不做，存在与不存在悉皆互不相容。在这两组观念当中，横着一条无法超越的鸿沟。但菩萨不仅跨过了这条鸿沟，而且安坐“彼岸”，亦即如如的境界。他在此处发现，此前被认为无法完成的事情，而今不但唾手而成，而且毫无奇特之处。他的手里拿着一把锄头，但锄地的工作却以空手完成。他骑在一匹马的背上，然而马鞍的上面既无骑马的人，马鞍的下面亦无被骑的马。他从桥上踱过，然而流动的不是水，而是桥（这似乎是传大士法身偈的演绎：“空手把锄头，步行骑水牛；人从桥上过，桥流水不流。”——译者）。声闻虽已悟得偏空之理，但他仍然滞留“此岸”，可见他的觉悟与他所得的经验实是两回事。“空”这个观念障住了他的真实体验。对于已悟的菩萨而言，“空”已不是“空”了。他只是过他的日子，对于空与不空、涅槃与生死、正觉与无明等等两头的说法，已经不再烦心了。这在《般若经》中，就是所谓的“虽处空三昧中而不证实际”，而这也是菩萨看待存在或一切万法的特有态度之一。

（17）我们说菩萨以般若所特有的方便为手段，与其余的一切众生同受生死之苦，是对菩萨的实际生活或行处所做的一种描述。就是由于这种实际的体验，菩萨才能明白何谓生活和何谓痛苦。如果没有这种实际经验的话，他的一切“善巧方便”或“方便善巧”，便都成了纯然的抽象观念而不会产生任何种类的效益了；若果如此，他的誓愿也就不会超过纯然的热爱了。说到此点，也许不妨一述法藏菩萨（Bodhisattra Dharmākara）所发的“本愿”——建立净土教义基础的本愿。这些誓愿里面所表现的主要观念在于：除非所有一切的众生也都渡至“彼岸”，否则的话，菩萨决定不证正觉而成佛。因为他已修行多生多劫的时间，自然完全有资格证取无上正等正觉，但他不能下定决心抛开与他同体的一切众生而不顾。因此之故，他虽已证人生三昧，但仍不愿享受修行所得的成果。这便是般若菩萨——实际说来，所有一切的菩萨——之所以不同于声闻、独觉的地方。

（18）这种菩萨道的分化，表示佛教已经抛弃它的苦行禁欲主义了。一个曾经近乎危险地投合少数人的宗教，而今终于被从此种专断的贵族精神中拯救了出来，因为这种唯我独尊的贵族精神，与佛祖的立教精神根本不相为谋。虽然，回向（pariṇāmana）的教义在《般若经》中并无十分明确的列述，但这个观念在此已经产生显著的影响了，因为这是与所谓原始佛教的人间化与民主化不可分割的事情。菩萨的理想与宗教意识的社会发展具有极为密切的关系。将一个人的善根功德回向他人这个观念，唯有以饶益一切众生为先决的条件，始能成立。大乘佛教的社会性就这样强烈地反映在“回向”的教理之中了。

（19）般若经指出了菩萨的出尘生活（viviktaviharā）究以什么为真正的内容。对声闻而言，所谓出尘或出离，就是使他们自己远离尘世，远离都市生活，避免与其他众生共同生活于一个社会之中，因此，他们逃避群众，住于荒山僻野之中，他们认为，那样就不致陷入俗世的纠缠[[75]](#_75_6)。但是，对于修习般若波罗蜜多的行者而言，所谓出尘或出世之行，就是对与他们同体的众生行使大慈大悲的仁爱之心，与众生共同生活，生活在众生之间，并为众生而活。纯粹的形体出离，并无任何意义可言。菩萨一旦澈见万法的空性，便是出离、出尘或者出世了。就菩萨的生活或行愿而言，“人间化”或“民主化”便含摄了它的精神。

（20）般若波罗蜜多的信奉者已以这种循循善诱的精神，将大乘佛教传布了整个亚洲。佛教是否能以其所谓的“原始”形态完成这件工作，颇有疑问。其中所述六度，不仅成了大乘佛徒的生活规范，而修般若波罗蜜多的行者，更从六度之中挑出这个“般若”的规范，作为六度的一种指导和统合的原则。布施、持戒、忍辱、精进，以及禅定的修持，如今皆已有了一种明确的意义。

（21）毫无疑问，神秘的倾向已在般若经教的宣扬之下产生了出来，此在中国，尤其显然。就宗教而言，最根本、最重要的项目是生活而非推理，而这种宗教的生活（在大乘佛教中指“菩萨行”或“般若波罗蜜多行”），即是一种重大的神秘。因此，当一个人在他一生中的某日面对这种不可思议的神秘时，他便充满了完全非知解可及的神秘之感。由于这种神秘之感非逻辑的表示所能说明，最后，这个问题的探讨终于转到了禅家的手中。

《般若经》中还有一些问题须要讨论，但我相信，上面所述各节，已使读者对本经所要陈述的东西有了一个大概的认识，因此，下面我想再引一些禅师的言句，作为本文的结语，希望这些引义亦能阐示般若波罗蜜多教说的神秘之处：

有一座主（英译为“学者”），讲得七本经论，来参师（陆州）。师云：“你是讲得七本经论，是否？”

主云：“不敢。”

师拈起拄杖蓦头打一下。

主云：“某甲不因和尚，洎虚过一生！”

师云：“道什么？”

主拟开口，师便打。

主云：“谢和尚重重相骂！”

师云：“依稀近佛，莽卤为僧！”[[76]](#_76_6)

有座主问南阳忠国师：“汝宗传持何法？”

师反问云：“汝宗传持何法？”

主云：“我宗传持三经五论。”

师云：“真狮子儿！”

座主恭敬作礼，正待离去，师召云：“座主！”

主应：“诺！”

师云：“是什么？”

主无对。[[77]](#_77_6)

广慧琏禅师问一座主：“听说座王讲得三经五论，是否？”

主云：“不敢。”

师竖起拄杖云：“这个如何讲？”

主拟议，师便打。

主云：“何太粗暴！”

师云：“这个食人吐涎的掠虚头汉！道什么？”

主无对。

师云：“近前来。”

主前进。

师以拄杖在地上划一划云：“经里论里有这个么？”

主云：“经里论里皆未谈到这个。”

师云：“无孔铁00132.jpeg！归堂去！”

稍后，座主复来问讯。

师云：“甚处来？”

主云：“学人已问讯了也。”

师云：“这是什么所在？饭袋子！”说着，一脚将他踢倒在地。

主方立起，忽大叫道：“我会也！我会也！”

师一把抓住道：“这个魔子道什么？速道！速道！”

主掴师一掌。

师续挨拶道：“这个钝根阿师，是何道理？速道！速道！”

主礼拜。

师云：“养子不及父，家门一世衰！”

（按：这个公案未见出处。）

太原孚上座[[78]](#_78_6)，初为座主，在扬州光孝寺讲涅槃经，有一禅者阻雪在寺，因往随喜。师讲至三因佛性，三德法身，广谈法身妙理，禅者失笑。

师讲罢，请禅者吃茶，问云：“某甲素志狭劣，依文解义。适蒙见笑。有不到处，伏理见教！”

禅者云：“实笑座主不识法身。”

师云：“如此解说，何处不是？”

禅者云：“请座主更说一遍。”

师云：“法身之理，犹若太虚；竖穷三际，横亘十方；弥纶八极，包括二仪；随缘赴感，靡不周遍。”

禅者云：“不道座主说得不是，只是说得法身量边事，实未识法身在！”

师云：“既然如是，禅者富为我说！”

禅者云：“座主还信不？”

师云：“焉敢不信？”

禅者云：“若如是，座主暂辍讲旬日，于室内端坐静卢，收心摄念，善恶诸缘，时放卻。”

师一依所教，从初夜至五更，闻鼓角声，豁然契悟，走扣禅者门。

禅者问云：“谁？”

师云：“某甲。”

禅者咄云：“教你传持大教，代佛宣扬，夜来为什么醉酒卧街？”

师云：“禅德，自来讲经，将生身父母鼻孔扭捏[[79]](#_79_6)。从今向文，更不敢如是！”

禅者六：“且去，明日来相见。”

师即罢讲，遍谒诸方。

对于这个公案，古德有颂云：

一曲单于风引长，孚公闻处出宫商。

至今夜里维扬客，空听梅花声断肠！

下面所引的一则禅话，不妨作为般若哲学这个论题的一个结语，

赵州禅师行脚时，问大慧[[80]](#_80_6)“般若以何为体？”

慧云：“般若以何为体？”

师便呵呵大笑而出。

来日，大慧见师扫地次，问：“般若以何为体？”

师放下扫帚，呵呵大笑而去，大慧便归方丈。

注解：

[[1]](#_1_83) 本文所述般若经类，全部采用“缩刷藏经”。

[[2]](#_2_77) “波罗蜜多”（pāramitā），意为“彼岸到”或“到彼岸”，简译为“度”。

[[3]](#_3_73) 详见《八千颂般若经》第一七二至一七三页。

[[4]](#_4_73) 详见《八千颂般若经》第八十一页。

[[5]](#_5_69) 详见《八千颂般若经》第四三一至四三二页

[[6]](#_6_69) 详见《佛母般若经》第四十三页b至四十四a。

[[7]](#_7_69) 详见《佛母般若经》第四十页a。般若智一旦圆满，一切智即可证得。“一切智”属于佛果，为佛性的基础。“一切智”与“三菩提”（正等觉）两词，在《般若经》和《华严经》中可以作为同义语互换着使用。

[[8]](#_8_67) 详见《八千颂般若经》第一七〇至一七一页，二五三页，二七二页，三九六至三九七页，等等。

[[9]](#_9_65) 详见《八千颂般若经》第二五三页，“观世界”品第十二。

[[10]](#_10_65) 详见《大般若经》卷第五百二十六，第三分“方便善巧品”第二十六之四，第二十九页a。

[[11]](#_11_61) 详见《八千颂般若经》第二九二页。

[[12]](#_12_61) 详见《佛母般若经》第三十五页b；《八千颂般若经》第二五九页以下。

[[13]](#_13_59) 详见《八千颂般若经》第十六章“真如品”。（译文依《摩诃般若经》“大如品”——译者）

[[14]](#_14_57) 《十万颂般若经》中列有二十种“空”，但《八千颂般若经》中却无此种列举。

[[15]](#_15_53) 参见本论丛第一系列《禅的历史》第一节赵州答“无”的那一节文字。

[[16]](#_16_51) 色（Rūpam）、受（Vedanā）、想（sȧṃjñā）、行（Saṃskāra）、识（Vijñāna）五者，佛家称为五蕴（Pañcaskandhāh），亦即存有的五种根本构成要素。因此，大凡述及此等五蕴之处，不妨解作这个物质与心念世界的整体性。如果我们视之为究竟的真实，便会生起执着之心而无法摆脱它们的系缚。

[[17]](#_17_49) 见《八千颂般若经》第十六至十七页（《佛母般若经》第三页b）。（译文依后者——译者）

[[18]](#_18_49) 《八千颂般若经》第二十一页（《佛母般若经》第四页a）。（译文依后者——译者）

[[19]](#_19_47) 《八千颂般若经》第二十二至二十三页（《佛母般若经》第四页b）。（译文依后者——译者）

[[20]](#_20_45) 《八千颂般若经》第三十九页（《佛母般若经》第六页b）。（译文依后者——译者）

[[21]](#_21_43) 此处所说的“名字”，系指概念或思想的这物。因此，般若波罗蜜多亦只“但有名字”。此处是性空之理与瑜伽唯识之说接触之处。

[[22]](#_22_43) 《八千颂般若经》第二十五页（《佛母般若经》第五页a）。（译文依后者——译者）

[[23]](#_23_39) 《八千颁般若经》第三〇六页（《佛母般若经》第四十三页a）。（译文依后者——译者）

[[24]](#_24_37) 《八千颂般若经》第三〇页（《佛母般若经》第四十二页b）。

[[25]](#_25_33) 般若群经不但随处提出此种警告，而且表示，菩萨道的真正考验，就在踊跃地信受这种教说并欢欢喜喜加以奉行。

[[26]](#_26_33) 详见《大智度论》卷第三十二。

[[27]](#_27_31) 此意的梵文原句是Yathā na samvidyantc tathā samridyante，见《八千颂般若经》第十五页。

[[28]](#_28_27) 参见本论丛第二系列《常啼菩萨的故事》。

[[29]](#_29_25) “道行”两字是第一品的品名。该经的译者是东汉（公元22～210年）的支娄迦谶，也是最早被译成汉文的一部《般若经》。在鸠摩罗什和玄奘法师的译本中，“道行”两字皆为“妙行”，而在梵本的《八千颂般若经》中则为：“sarvākārajñatacāryā”。

[[30]](#_30_25) 这一部分译文，在鸠摩羁什和施护的译本中，皆所不见。

[[31]](#_31_25) 参见本论丛第一系列《禅的实际教学方法》。

[[32]](#_32_25) 节自玄奘所译《大般若经》卷第五百三十二第三分施等品第二十九之一。（英文为并译，汉译依《大般若经》还原——译者）

[[33]](#_33_25) 玄奘译《大般若经》卷第五百二十五第三分方便善巧品第二十六之三。

[[34]](#_34_23) 《八千颂般若经》第二九四页（《佛母般若经》第四十一页a）。（此据英译——译者）

[[35]](#_35_23) 《八千颂般若经》第一八五至一八六页；玄奘所译《大般若经》卷第五百四十五第四分“清净品”第八。（本文为并译，汉译据后者还原——译者）

[[36]](#_36_19) 《八千颂般若经》第一九〇页（《佛母般若经》第二十五更b）。（以上据英译译汉——译者）

[[37]](#_37_19) 《八千颂般若经》第一八六页（《佛母般若经》第二十五页）。

[[38]](#_38_19) 见《八千颂般若经》之“幻喻品”第二十六，第四三八页以下；《佛母般若经》第六十一页（汉译据此——译者）；《大般若经》卷第五百五十三卷，第六十页a；《摩诃般若经》第七十八页b。

[[39]](#_39_17) 参见本论丛第一系列《禅的实际教学方法》第三节“香严上树”的公案。

[[40]](#_40_17) 参见本论丛第二系列《佛教生活中的被动性》第五篇以及其他某些地方。

[[41]](#_41_17) 同上第五节。

[[42]](#_42_17) 此系永嘉大师《证道歌》中的一节。

[[43]](#_43_17) 参见本论丛第一系列序说及他处。

[[44]](#_44_13) 见《大悲语录》卷第二。

[[45]](#_45_13) 此处以及以下皆引《皇明名僧辑略》。

[[46]](#_46_13) 引自《皇明名僧辑略》。

[[47]](#_47_13) 《小品般若经》第五十八页b。

[[48]](#_48_11) 《八千颂般若经》第三五二页；《佛母般若经》第四十九页b。（下文所答为并译，中译复原——译者）

[[49]](#_49_9) 见玄奘译《大般若经》卷第五百八十七第十二“净戒般若波罗蜜多分”之四。

[[50]](#_50_9) 玄奘译《大般若经》卷第四百一十三“三摩地品之一”。

[[51]](#_51_9) 大意取自《佛母般若经》卷第二十“善知识品”。

[[52]](#_52_9) 《佛母般若经》卷第十四“譬喻品”。譬喻通常有四，此处但举其二。

[[53]](#_53_5) 《佛母般若经》卷第十四“圣贤品”第十五之一。

[[54]](#_54_5) 《佛母般若经》卷第十六，“真如品”第十六，《八千颂般若经》第三二一页。

[[55]](#_55_5) 玄奘译《大般若经》卷第五百八十七第十二“净戒波罗蜜多分”之四。

[[56]](#_56_5) 指色、受、想、行、识五蕴。

[[57]](#_57_5) 原语为Naśūnyatām sāk ṣātkaroti。

[[58]](#_58_5) 原语为Parijayasyāyam kālo nāyaṃ kālaḥ sākṣātkriyāyā，第三七〇页。

[[59]](#_59_5) 原语为Na tvcūa bhutakoṭim sákṣātkaroṭi。其中“实际”（bhūṫakoṭi）一词，全经随处可见，被作为“空”字的同义语加以使用。它的字面意思是：“reality-limit”，颇有现代的意味。

[[60]](#_60_5) 参见《四十华严》或《入法界品》对于二乘所做的描述。见前第三十六页。

[[61]](#_61_5) 《八千颂般若经》第三七五页。

[[62]](#_62_5) 《八千颂般若经》第二十八页。

[[63]](#_63_5) 《佛母般若经》第四十三页b。

[[64]](#_64_5) 《佛母般若经》卷第二十二“坚固义品”第二十七。

[[65]](#_65_5) 《佛母般若经》第五十九页b（玄奘译《大般若经》卷第五五二页；《小品般若经》第七十七页b）。前者与后二者颇为不同之处，在于前者否定后者所肯定者。我已提出自己的结论。

[[66]](#_66_5) 玄奘译《大般若经》卷第五百五十二第四分“迅速品”第二十五之一。（《佛母般若经》第六十页a；《小品般若经》第七十七页b）

[[67]](#_67_5) 《小品般若经》第六十页b，六十三页b，六十四页b，七十八页b等。

[[68]](#_68_5) 《小品般若经》第四十六页b。

[[69]](#_69_5) 《小品般若经》第四十七、四十九页a，以及其他地方。

[[70]](#_70_5) 详见《小品般若经》第四十九a，等处。

[[71]](#_71_5) 详见《八千颂般若经》第一八九至一九〇页。

[[72]](#_72_5) 《八千颂般若经》第一九〇页；《佛母般若经》第二十五页b（译文取后者）。

[[73]](#_73_5) 玄奘译《大般若经》卷第五百五十三第四分“坚固品”第二十七之一。

[[74]](#_74_5) 《八千颂般若经》第三七三页：Na bhūlakoṭiṃ sākṣātkaroti。

[[75]](#_75_5) 详见《八千颂般若经》第三九四页。（《佛母般若经》第五十五页a）

[[76]](#_76_5) 关于陆州禅帅，参见本论丛第一及第二系列陆州和尚项下。

[[77]](#_77_5) 关于忠国师，参见本论丛第一系列。（此段文字，未见出处——译者）

[[78]](#_78_5) 参见本论丛第二系列第一六六及一六八页。

[[79]](#_79_5) 这句话的意思等于是说：大乖佛教的究极真理，必须加以切实的体验，而不只是作为知解分析的一种论题。此外值得注意的一点，是孚上座见到法身的真性之后，禅者的态度有了转变。由此可见，禅宗文献中常见的那些看似胡言乱语，乃至毒骂扪挖苦的记述，都是在开悟时所发生的某种精神转变所生的自然结果。

[[80]](#_80_5) 参见本论丛第一列第一九七页。

# 第七篇 祖师西来密意[[1]](#_1_86) ——禅悟经验的内容



“如何是祖师西来意”这个问题，是直接针对神秘地隐藏于佛教体系之中的某种真理而发。简而言之，这句话的意思相当于：什么是禅的真理呢？这是禅徒们探讨的最有意义的话题之一，而他们的答语也变化多端。总结起来，这个问题既可运用人类所可能有的每一种表现方式加以举示，同时又无法传达心灵尚未成熟的他人。

“如何是祖师西来意？”这是禅师们常常探问的问题之一，也是习禅的首要话题之一。这个问题，作为一个历史事件来说，与达摩之来中国并没有什么关系，这也就是说，与达摩在中国佛教中的历史意义，并没有什么密切的关系。

史传记载说，他于普通元年（公元520年）在中国南部海岸登陆。但这个问题与这些事情毫无关系，为什么呢？因为禅是超越时空关系的，不用说，自然也是超越历史事实的了。它的信徒乃是一群不折不扣的超越主义者（trancendentalists）。他们探询达摩初来中国的问题，目的在于契入他的别传之教的内在意义——假如有任何意义可传的话，因为他们以为，这个意义要以以心传心的方式传给他的子孙的。在达摩来到中国之前，已有许许多多的外国佛教导师和学者来到华夏，而他们不但饱学、虔诚，将许多佛典译为中文，而且其中也不乏精于禅定的高僧，能以种种妙行感动递布中国的神灵。如果没有与他的无数前辈截然不同的显明信息，达摩也许就没有什么特别的需要在他们之间出现了。那么，他的信息究竟是什么呢？他对远东的人民到底有些什么样的使命呢？

关于此点，达摩并没有作任何公开的宣布；他只是从人间消失了——依照史传所载，他销声匿迹，隐居魏境的嵩山，在那里待了九年的时间。假如他有任何关于佛教真理的信息带给中国佛徒的话，那就不得不是非比寻常的独特信息了。他为什么要那样孤绝呢？他的不言之教，究有什么意义呢？

这个问题得到解答了，不可以言传、不可以理推的佛教秘宝，也许就可略略露出一些了。由此可知，“如何是祖师西来意？”这个问题，乃是直接针对神秘地隐藏于佛教体系之中的某种真理而发。这句问话的意思相当于：“禅宗初祖所体悟的佛教精髓究系什么？”佛教里面有三藏十二部经典所无法表达、无法解释的东西吗？简而言之，什么是禅的真理呢？由此可见，对于这个重于一切的问题所做的每一种答案，都是指呈这个究极真理而发的种种不同的方式。

就现存的史传所载而言，这个问题最初提出的时间，似乎是在七世纪的下半叶，亦即在达摩来华之后一百五十年左右，但这个观念必然已经酝酿了一段时间。六祖慧能一旦建立了与初祖印度禅相对、可以名之为中国本土禅的禅宗，中国佛教徒必然已经体会到禅门祖师的精神信息了。自此而后，“如何是祖师西来意？”自然就成为禅徒们探讨的最有意义的话题之一了。

对于达摩来华的意义，据《传灯录》所载，最先发问的人，是坦然和怀让，二人于七世纪下半叶参谒慧安国师时问道：

“如何是祖师西来意？”

“何不问自己意？”这位国师答道。

“如何是自己意？”

“当观密作用。”

“如何是密作用？”

这位国师以目开合视之，而不作任何言辞上的解说。

第二个发问者，据载是一位僧人，彼于八世纪初参见鹤林玄素禅师时问了这个问题，而这位禅师的答语则是：“会即不会，疑即下疑。”又一次答云：“不会不疑底，不疑不会底。”

自此而后，禅师们对于这个问题所做的答语，就变化多端，使得门外汉不知所措，使得他们真是大惑不解，不晓得究该怎样才能透过这个思想迷宫、澈见它的精义了。尤其糟糕的是，答案的繁多与发问的频率同时增加，因为，就语言的运用而言，没有一位禅师会提出同样的答语：实在说来，设使他们提出同样答语的话，禅就不会传至今日了。然而，禅师们由此所表现的独创性与个性，不但没有澄清这个问题，反而使其复杂到了极点。

不过，我们如果细心地将这些答话细看一遍，将它们分为若干条目加以处理，倒也不是太难。当然，如此分类，并非表示原来不易理解的东西变得较易理解了，而是如此做，对于学者寻求某些线索、测取禅意的动向，也许会有若干程度的助益——虽然，这也只是尝试而已。下面所列，就是我为学者树立几个导向指标而作的一种不甚完全的尝试。

（一）利用身边某个东西答复问题的例子：学者请教禅师时，禅师也许碰巧正在从事某种工作，或者恰好向窗外眺望，或者正在静坐之中，如此一来，他的答话里面可能就会含有某种暗示——暗示与他当时正在从事的工作相关的某种东西。因此之故，在此等情况之下，不论他所说的话系什么，都不会是对他特地选用举示要点的一个东西所做的一种抽象的主张。

例如，沩山禅师，在仰山问他“如何是祖师西来意”时答云：“大好灯笼！”也许他当时正在欣赏一只灯笼，或者，那只灯笼恰好就在他们身边，因此，沩山就地取材，用灯笼来作为他的迳捷反应了。到了另一个场合，有人请问同样的问题，他的答话也许就不同了；不用说，他用另一种方式作答，自然会感到另一种方式比较合宜。这是禅不同于哲学的概念论证之处。

“如何是祖师西来意？”赵州和尚的答语是：“庭前柏树子”。而汾阳善昭的答话则是：“青绢扇子足风凉！”祖师之前来中国，与灯笼、柏树，或扇子等类东西之间的关系，看来似乎远得不能再远了，因此，这些答话自然也就要使我们的想象力作最大至极的努力了。然而，这正是要习禅的学者努力去做的事情；因为，据这些祖师表示，庭前柏树子一旦明白了，禅佛教的道理也就体会了，而禅佛教的道理一旦通达了，其他的一切也就自然通晓了，这也就是说，下面所列答话的一切变体也都或多或少地通晓了。一百零八颗念珠，只用一条线索，就可贯穿起来。

（二）提出与问题本身或问者地位相关的明白判断的例子。

“如何是祖师西来意”，对于这个问题，大梅法常的答语非常明确：“西来无意！”

陆州道踪云：“不答这个话。”

梁山缘观云：“吴乱道！”

九峰普满云：“问人有何用？”

保明道诚云：“老僧不曾去西天。”

南岳慧思云：“又一个走旧路底。”

本觉守一云：“河边卖水！”

保宁仁勇云：“雪上加霜！”

龙牙居遁云：“此语最难答。”

石头希迁云：“问取露柱。”

僧云：“不会。”

头云：“我更不会。”

径山道钦云：“汝问不当。”

僧云：“如何得当？”

山云：“待吾灭后即向汝说。”

引到此处，我禁不住要引临济义玄的答语，因为，他虽以“粗”和“喝”知名于世，但对这个问题所做的答话，却倒不难理解。

僧问：“如何是祖师西来意？”

济云：“若有意，自救不了！”

僧问：“既无意，云何二祖得法？”

济云：“‘得’者，即是‘不得’。”

僧问：“既若不得，云何是‘不得’底意？”

济云：“为你向一切处驰求，心不能歇，所以祖师言：‘咄哉！大夫，将头觅头！’你言下便自回光返照，更不别求；知身心与祖佛不别，当下无事，方名得法。”

（三）诉诸“直接作用”的例子：“直接作用”用于这个问题的例子并不常见——虽然自从此处要引的马祖大师之后，运用此法举示禅宗真理，可说已经成为一种平常手段。马祖是禅宗史上最伟大的禅师之一，实际说来，禅之所以在中国被公认为一种伟大的精神力量，就是由于他有令人敬服的伟大作略。

水潦和尚问马祖：“如何是西来的意？”

马祖云：“礼拜着！”

水潦刚刚礼拜，马祖立即一脚当胸将他踏倒在地，而水潦却因吃了这一踏悟见了佛教的真理，于是爬起身来，拊掌呵呵大笑云：

也大奇！也大奇！

百千三昧，无量妙义：

只向一毛头上

一时识得根源去！

因此作礼而去，其后更对大众云：

自从一吃马祖踏，

直至如今笑不休！

（四）老师或弟子作出某种动作的例子：这是禅师们最常使用的一种方法，之所以如此也不难理解。禅既无法用语言加以说明，为了能使学者接近它的真理，那就只好运用一种动作或姿势加以指呈了[[2]](#_2_80)。由于禅是生命的真理，故而须用比语言更为亲切、更为迳捷的方法予以表现，而这种表现方法则可在象征生命动用的某种动作之中求得。语言虽然亦可用到，但在此处并非用来传达思想或观念，而是用以表示生活和作用的东西。这也说明了呼喝或惊叹之所以亦被用作答语的道理。

雪峰与玄沙一同夹篱的时候，玄沙问云：“如何是祖师西来意？”雪峰撼动篱笆一下作答。

玄沙云：“某甲不与么。”

雪峰问：“子又作么生？”

玄沙云：“穿过篾头[[3]](#_3_76)来！”翠微在法堂内行，投子进前设礼问云：“西来密旨，和尚如何示人？”翠微驻足少时。投子云：“乞师指示！”翠微云：“更要第二构恶水耶？”（这话的意思是说：问话的人已是满身污水了，但还不知这个事实。翠微驻足时，已是作答了，因此，假如投子已经因此开眼的话，他就已经看清“西来密旨”，而不必再乞求语言的指示了；可惜他没有因此开眼，故而被翠微责备了一顿：“更要第二杓恶水那？”但这种责备，不可认为有轻视或侮辱之意。）

在所有一切的禅门“问答”之中，师徒之间存在着一种绝对的诚实和信心。尽管出语往往显得十分猛烈和急躁，但这正是禅师的为人之道，只是婆心恳切，希望有志的上士不致折倒在他的棒喝之下而已。禅并不是一种主张民主的宗教；本质上，它是一种为接引上根上智而设的宗教。

告严智闲禅师问僧：“什么处来？”

僧曰：“沩山来。”

师曰：“和尚近日有何言句？”

僧曰：“人问：‘如何是西来意？’和尚竖起拂子。”

师闻举，乃曰：“彼中兄弟作么会和尚意旨？”

僧曰：“彼中商量道：‘即色明心，附物显理。’”

师曰：“会即便会，不会着什么死急？”（英译大意云：“急着说理有什么用？”）

僧却问：“师意如何？”

师还举拂子（像他的老师一样）。

又一次，有僧问香严禅师：“如何是西来意？”

师以手入怀，出拳，展开示之；僧乃跪下以两手作接受之势。

师曰：“是什么？”

僧无对。

又有一次，香严提出了如下所述的一则著名公案：“如人在千尺悬崖，口街树枝，脚无所踏，手无所攀，忽有人问：‘如何是西来意？’若开口答，即丧生失命；若不答，又违他所问：当恁么时，作么生？”

借问洛浦（亦作“乐普”）元安禅师：“如何是西来意？”

师敲禅床曰：“会么？”

僧曰：“不会。”

师曰：“天上忽雷惊宇宙，井底蛤蟆不举头！”

这个问话的僧人是井底蛤蟆么？这位禅师的舌头很利，语带讥刺。日本俳句[[4]](#_4_76)诗人芭蕉，作了如下的一首诗偈：

青蛙古池塘，

跳在水中央，

扑通一声响！

使他觉悟禅的真理的，就是这个“一声响”此种经验无法以其他任何方式加以解说，故而作此俳句以示其意：只是描写这个情境，既无意见，亦无评述。青蛙在日本文学作品中往往扮演一个重要的角色，且在许多富于诗意的联想中暗示清净和孤绝的境界。

（五）以在受因果律支配的相对世界中为不可能之事作答的例子：

“如何是祖师西来意？”龙牙居遁禅师答道：“待石乌龟解语即向汝道。”

洞山答复龙牙这个问题，也是不可能有的事。因为龙牙问道：“如何是祖师西来意？”洞山答云：“待洞水逆流，即向汝道。”奇怪的是：洞水果真逆流了，而龙牙也悟了祖师西来的大意。

马祖大师，正如我一再强调的一样，是禅宗史上一位极其卓拔的人物，而他对庞蕴居士所提出的这个问题，也提出了同样不可能的条件，因为，他答道：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道！”

所有上述各种情况，只要与吾人的意识保持着时空的相对关系，就都是一些不可能有的事情；所有这些，只有到我们悟入超越相对的经验时，始可明白。但因禅师们厌憎一切抽象的观念和理论，因此，他们的提示也就显得非常不合逻辑了。下列答话所弹的亦是超越主义的曲调：

“如何是祖师西来意？”北院通答云：“壁上画枯松，游蜂竞采蕊。”

石门聪答云：“九里山上望舶船。”

僧问石霜性空禅师：“如何是祖师西来意？”

性空答云：“如人在千尺井中，不假寸绳，你若出得此人，即答汝西来意。”

僧云：“近日湖南畅和尚出世，亦为人东语西话。”

性空唤沙弥云：“拽出这死尸着！”

这里所说的沙弥，就是后来成了一位大师的仰山。后来，仰山在耽源禅师面前提起这个公案，问云：“如何出得井中人？”

耽源云：“咄，痴汉！谁在井中？”

仰山不契，后来又问沩山：“如何出得井中人？”

沩山乃呼他的本名云：“慧寂！”

慧寂应云：“诺！”

沩山云：“出也！”

后来，慧寂成了一位合格的禅师，作了仰山一座禅寺的住持，尝举上面的公案对他的座听众说：“我在耽源处得名，在沩山处得地。”

在此，我们可否以哲理代替“名”而以经验取代“地”？

（六）举示自明之理的例子：这与上面所举的例子正好相反。云门上堂云：“你诸人绕天下行脚，不知有祖师意，露柱却知有祖师意。你作么生明得露柱知有祖师意？”说到这里，他的话似乎与自明之理恰好相反，但云门向大家提出了这个问题之后，随即自动代替大众答云：“九九八十一。”

到了此处，这位大师居然成了一位数学家。显而易见的是，他认为这种乘法可以说明佛教的真理。他的露柱之喻似乎使他的立场纠缠不清，但这是他的一种艺术手腕或善巧方便（upāya-kauśalya）；我们一旦明白了什么是“九九八十一”，也就明白了其中的整个秘密了——假如真有什么“秘密”的话。

现在，习禅的学者也许要问：我们怎能在上面所述的不可能之事与云门所提的自明之理之间建立一种前后一贯的关系呢？二者果真能够互相调和么？必然能够。否则的话，禅师们就不会拿此种不可调和的东西作为解决这个相同问题的办法了。只要有禅这样的东西，就有融合一切矛盾的办法。实在说来，这便是禅师们发挥才能的地方，但因他们不是哲学家而是实用主义者，故而也就不喜借重语言而诉诸经验了——可使一切疑问融化而成一种和谐统一的经验。因此，禅语中所有的实事求是以及势不可能，都必须视为直接发自他们这种内在的合一经验之中。

“如何是祖师西来意？”天目满答云：“三年一闰。”在大家使用阴历的时候，这是人人皆知的一种不言自明之理，但它与“祖师西来”这件事情又有什么关系呢？

问话的僧人又问：“师意如何？”

天目答云：“九月九日重阳节。”

自古以来，中国人和日本人一向都以九月九日为重阳节，那正是菊花盛开的季节。“九”对中国人是一种幸运的数字，而“九”上加“九”，自是加倍的幸运了，当然值得庆祝了。不过，这个道理能够说明达摩祖师早在六世纪之初来到中国的意义吗？

下面是佛监慧勤禅师的答语：“吃醋知酸，吃盐知咸。”

僧问三圣慧然禅师：“如何是祖师西来意？”

三圣答云：“臭肉来蝇。”

有僧将三圣的答语传到兴化存奘禅师处，兴化听了说道：“我即不然。”

僧问兴化：“如何是祖师西来意？”

兴化答云：“破脊驴上是苍蝇。”

兴化凭什么说他与三圣不同呢？就苍蝇而言，它们聚集在臭肉上面与聚集在将死的驴身上，又有什么差别？

（七）以默然作答的例子。此例不多——我只引一个。借问灵树如敏禅师：“如何是祖师西来意？”灵树默然。后来，灵树迁化，弟子们欲立行状，拟将“默然”这个答语刻石纪念。当时的首座是云门文偃，因此，有信问他：“先师‘默然’处如何上碑？”云门答云：“师！”

云门以“一字关”闻名禅林；他是一个不浪费言语的人。诚然，一个人如果要说什么的话，只要用一个字就够了——不多不少。在此，“师”这个字，可以暗示很多东西，这是不难明白的；但是，云门说出此字的时候，他在心中所指的意思，究竟是哪一种呢？这便是习禅的学者要解决的一个难题了。这个字果真能够说明将要刻石的“默然”之意吗？后来的白云守端以此为题写了如下的一首偈子（附录三偈，译者添足）：

师之一字太巍巍，独向寰中定是非。

毕竟水须朝海去，到头云定觅山归！

又，佛印元亦为此作偈云：

灵树当初密对扬，暗中文彩已全彰。

后人不见云门老，一字千般乱度量！

又，晃古佛亦为此作偈云：

师字相酬作者知，韶阳千古特光辉。

茫茫宇宙人无数，到底谁明一字师？

又，宝峰明亦为此作偈云：

西来祖意若为酬？手把明珠已暗投。

却被云门添一字，致今千古闹啾啾！

（八）以非识心可解的无意味语作答的例子：绝大多数的禅语显然没有意味，故而亦不可解，而此处所引的答语，与主要的问题之间，亦无任何关系可言——除了使得未入门的初学者愈摸愈远之外。试看下例：

借问石霜庆诸：“如何是祖师西来意？”

这位禅师答云：“空中一片石！”

僧礼拜，也许是感谢他的不指示的指示，但石霜却问：“会么？”

僧云：“不会。”

石霜说道：“赖汝不会！若会，即打破汝头！”

南台勤禅师对于“西来意”的答复是：“一寸龟毛重七斤。”

演教大师的答语则是：“今日，明日。”

云门道信答云：“千年古墓一条蛇，今日头上长双角。”

僧问：“莫便是和尚家风么？”

道信云：“解者丧生！”

这条会禅的蛇会咬这样一位自傲的僧人么？对于此等禅语，如果仅照字面加以解释的话，是不会有什么意思可言的。因此可知，此处所谓的禅悟经验，必然是吾人生活、工作以及推理的一切时空关系消除之时的经验了。我们只有一度受过此种洗礼之后，一寸龟毛才会重七斤，唯有如此，千年以前的一件事才会成为现前的一种生活经验。

（九）含有某种常言的答例：此种常言既非完全可以自明的道理，亦非如上所述的完全没有意味的陈词，而是常人日常所说的话。就吾人的推理能力而言，此种常言与此处所述的“祖师西来意”一点关系也扯不上。但毫疑问的是，禅师们说这种话时跟说别种话一样恳切，故而真理的追求者往往契悟他们随口说出的此等言辞的内在意义。因此之故，我们必须尝试看取此种表浅的言辞之下的意趣。

“如何是祖师西来意？”月顶道轮作了如下的答复：“天气真凉爽！微风吹去了廊间的暑气。”

下面所引三位禅师所述的自然现象，亦可列入此类：

宝华显禅师答云：“霜风吹，霜叶落。”

僧问：“意旨如何？”

宝华答云：“春天一到又抽芽。”

僧问广福昙章：“如何是祖师西来意？”

广福答云：“春天来，百花开。”

僧云：“不会。”

广福接着说道：“秋天到，树叶掉。”

褒禅溥禅师的答语亦与季候和植物有关。他说：“株牡须是三春折。”

问话的僧人不解其意，这位禅师复以植物说明云：“菊花还化九日开。”

问信显然谈兴颇浓：“这么即便是和尚为人处也？”

这位禅师的结语却是：“错！”

此处所引的各种答语，比之前面所说的“一寸龟毛重七斤”或“一口吸尽西江水”之类的答话，虽然较可理解一些，但亦颇为有限。因为，我们只要想想这些话怎能说明达摩来到中国的意旨，便会觉得它们彼此之间毫不相干了；至此，我们的想象力便无法穿透遮住眼目的雾幕了。说到以自然事象解释禅的问题，文献之中的例子实在太多了，几乎令人认为所有一切的禅师都是天真的现象主义者，根本没有理想主义的向往。

（十）以诗的笔调描述眼前情境的例子：大体而言，禅师们都是诗人。显而易见，他们观待人世的方式都是综合的，富于想象的。他们欣赏而不批评；他们不但不自外于自然，而且与自然融为一体。因此，他们歌唱，吟咏；他们和光同尘而不高举他们的“自我”；他们与人共处时，只以自己为大众之中的一个分子，自然属于那一类，以同伙的身份做分内的工作。这也就是说，当禅者诗人在旷野行走时，他的“自我”便是其中的一根草叶；当他登上喜马拉雅山顶时，它（他的自我）便是高耸云霄的山峰之一；它在山洞之间喃喃；它在大海洋中怒吼；它与竹林起舞；它跃入古井之中，像青蛙一般在月下鸣唱。禅师们一旦踏上了自然之道，他们的诗情便会自自在在地，虔虔诚诚地自然而然地飞扬起来。

僧问大同济禅师：“如何是祖师西来意？”

禅师以诗答云：

庭前丛竹何青青，

纵经寒霜亦复然！

僧问：“此意毕竟如何？”

师以同样语调答云：

风过竹林沙沙响，

知它婆娑千万竿。

仰山涌禅师对可能是在他那座深山寺院之中的宝塔所做的描述，是一个颇有诗趣的境界，无论译英或译白，都会丧失五个汉字中所含的诗味：“一锁入寒空！”

天衣慧通禅师是另一位禅师诗人，在此，他将一道环溪而行的山径做了一番美丽的描绘；他所住持的那座寺院，大概也跟其他许多禅寺一样，位于人迹罕到的山区。因此，有人以“祖师西来意”的问题向他叩教时，他便答道：“青松倒影垂幽径。”

僧云：“不会。”

师云：“绿竹寒声夹乱流。”

僧拜谢云：“学人从此更无疑也。”

师云：“且缓缓！”

天柱崇慧禅师（逝于第八世纪末），曾经有过许多富于诗趣的禅语，而他对于“祖师西来”所做的答话，亦颇著名：

白猿抱子来青嶂，

蜂蝶衔花绿蕊问。

如上所述，我要促请读者注意如下一个事实：尽管其他的禅师都非常客观，非常冷静，几乎完全超越了情感生活的一面，而天柱禅师在此述及慈爱的猿猴和勤劳的昆虫，却也带有一笔情感的色彩。他对祖师来华所做的答语，表露了人类温情的光辉。

（十一）下面，我们引了宗教或哲学史上也许没有类似例子的例子：下面引禅师所用方法的独特无二的程度，真是使人惊异不已，简直不知他们怎会想起这样的绝招的——除了只知他们热切地想把关于禅的认识传授给他们的弟子之外。

僧问马祖大师：“离四句，绝百非[[5]](#_5_72)，请师直指西来意！”

下面所引马祖的答话中，并没有什么“直接”的东西，因为，这位大师推辞说：“我今日劳倦，不能为汝说。问取智藏去。”

其僧依照指示到西堂去问智藏：“如何是祖师西来意？”

堂云：“何不问和尚（马祖大师）？”

僧云：“和尚教来问。”

西堂智藏亦找了一个借口说：“我今日头痛，不能为汝说，问取海兄（百丈怀海）去。”

僧又问百丈：“如何是祖师西来意？”

丈云：“我到这里却不会！”

僧却回举似马祖，马祖却说了如下的话：“藏头白，海头黑。”

且不论这里所掩藏的真理究竟如何，将一位恳切的真理追求者推来推去，而每一位导师都借故装病而不能为学者举示，这岂不是一个令人讶异的故事？不过，禅可以这种小事的本身作巧妙的传达么？可能吗？

汾州无业问马祖：“如何是祖师西来密传心印？”这句问话与我们所述的问语“如何是祖师西来意”略有不同，但究极的意义并无二致。对于此问，马祖，座下曾出八十多位合格禅师的这位大导师，所用的教导方法，跟刚才所引的手段，几乎完全一样，因为，他对这位问话者找个借说：“大德正闹在，且去，别时来。”

但当无业刚要走出时，马祖却召唤道：“大德！”接着，在无业回首探望的当儿问道：“是什么？”

这一问，使得无业当下领悟了祖师西来的意思，而当无业礼拜时，马祖却又说道：“这钝汉！礼拜作么？”

清平令遵问翠微无学：“如何是祖师西来的大意？”

翠微答云：“待无人时即向汝说。”

隔了一会，清平说道：“无人也，请和尚说！”

翠微不语，却走下禅床，将清平引入竹园，但仍不语，于是，清平又说：“无人也，请和尚说！”

翠微指着竹子说道：“这竿得这么长！那竿得那么短！”

这使清平领会了翠微的“微言”，但仍未了悟他的“玄旨”，后来，到他自己为人之师时，向他的弟子们举示他本人初见翠微这段公案说道：“先师入泥入水为我，自是我不识好恶！”

上面所举这段公案，使我们想到了归宗道诠的一则因缘——有僧问他所住持的九峰山中有没有佛法，这位禅师答道：“有。”又问：“如何是九蜂山中的佛法？”他即答云：“石头大底大小底小！”

（十二）禅师使学者做出某种行动的例子：这种方法，在本例中没有在其他例子中运用得多。我在此处只举一两个例子而已。龙牙居遁初参翠微，问：“如何是祖师西来意？”翠微说道：“与我过禅版来。”当龙牙遵照指示将禅版递给翠微时，翠微接到禅版便打。

之后，龙牙去参临济，亦问：“如何是祖师西来意？”临济好似与翠微有默契一般，亦命龙牙去做同样的事情：“与我过蒲团来。”而当龙牙遵示将蒲团递给临济时，临济接到蒲团便打，亦如翠微接到禅版一样。但是，在这两种情况下，龙牙都拒绝承认这种待遇为正当，因为，他曾再三说道：“打即任打，要且无祖师西来意！”

下面所引的一例，也许并不完全属于此类，因为其中含有使我们想到上述第十一项的东西。当泐潭法会问马祖关于“祖师西来”的问题时，马祖答云：“低声！近前来，向汝道。”

泐潭近前倾听，马祖给了他一掴，说道：“六耳不同谋！且去，来日再来！”

次日，泐潭单独进入法堂，说道：“请和尚道！”

马祖答云：“且去，待老汉上堂出来问，与汝说明！”

泐潭听了，忽然有省，遂云：“谢大家证明！”乃绕法堂一匝而去。

有僧问陆州道踪关于“祖师西来”的问题，这位导师却说道：“那个僧何不近前来？”

问话的僧人近前了，这位导师却表示奇怪地说道：“我唤浙东人，干浙西人什么事！？”

（十三）对于问题的要点不作明确答复的例子：一般而言，禅师们的答复大都如此，就以此点而言，他们这种所谓的“答语”，从论理意义来说，根本算不得答话。只是描述身边的事物或教人发生某种动作，对于凡事皆求概念解释的学者而言，是怎么说也不能满意的。此处所举的例子，含有一切禅语所有的通性。我之所以在此将它们单列一项的原因，主要是因为无法将它们列入上述各项之中的任何一类。关于此点，读者只要看到下面所举的实例，即可明白。

有僧拿有关“祖师西来”这个难以避免的老问题去问竹庵圭，这位禅师答道：“东家灯明西家暗。”

其僧不会，请再开示，而这位禅师便补充说道：“是马即骑，是驴推磨。”

对于这个问题，天童怀清的答语是：“眼里不着沙。”又问：“如何领会？”答云：“耳里不着水。”

桃园曦朗的答语十分冷酷，因为他说，“若有意，截取老僧头去。”进问“何以？”他却说理云：“岂不见道：‘为法亡身’？”

云盖志愿所说的古老石碑，使我们对于“祖师西来”的意思有了一线了解的希望，因为，他的答语是：“古寺碑难读。”这岂不是说，用明白易晓的方式对一般人解释这个问题，是一件很难的事情么？因为，学者请他做进一步说明时，他即答道：“读者尽攒眉。”

正如我曾在别处说过的一样，中文是最卓越的禅宗语言。由于它在文法上的联结非常松懈，故而其所传达的东西，往往任由读者想象和判断，而出于禅师之口的一句看似平淡无奇的表述之所以可能变得意味无穷，也因了这个缘故。例如，称心省倧有一句答语说：“行人念路。”他是想到祖师的中国之行？还是想将对方企求禅悟的行为比作旅客在崎岖的路上艰苦步行？抑或是要可能行色匆匆的问话者想想他本身的事情？

这句答语，除了语句本身之外，对于所有这些可能的意义，都没有明白的陈示。当问者请这位禅师作进一步说明的时候，他只是答道：“紧峭草鞋。”不多不少，止此而已。

另举一例——“如何是祖师西来意？”朝明则答云：“晴天起清风。”这句话到底是指达摩的主观心灵由于一切自我的冲动悉皆清净如广阔的天空？还是指吾人完全不知风究竟如何生起、起自何处，以及去向何方？这位禅师所做的进一步的陈述：“明月映长江”，也没有使问题显得明白一点。

这是不是说，月亮无意要见它的影子映入水中，它之所以映入水中，只因为有水反映它的影子而已，因此，只要是有月之时和有水之处——哪怕是路旁的污水塘——就有月映水中呢？是不是说，达摩之从印度来到中国，就像月映长江呢？他忽然想到，祖师西来，就像云消月现，因此，他来华，传禅，而后归寂——就像月亮将它的银辉流泻在长江的水波之上。

下引黑水承璟的意念，比之上面所述以澄明、超然取胜的月喻，含有某种较为雄伟、遒劲的意味，因为，据他所说，达摩来到中国的意思乃是：

广阔无边充宇宙。

云雾起散观佛日。

问者进一步请示“佛日”的作用时，他说：“大地不能藏，显现在当下！”

（十四）下面到了最后一类，不过，这也许还不是最后一项——假如我们将所有一切属于“如何是祖师西来意”这个问题的全部答案做一个更为仔细的探讨的话。因为在禅宗典籍中找到更多无法列入我在此处所分配的十四类的例子，并非不可能的事情。但我相信，上面所列各项，几乎已经搜罗了各式各样的答语，已经足以使读者得到一个大致的概念了——对于“禅的陈述究竟是什么”而言，至少是就“如何是祖师西来意”这个话题而言。因此，我们不妨说这就是答复祖师西来的最后一组答语了。

这一组例子里面，或多或少述及达摩祖师其人其事的答语。直到现在为止，上面所引答案，都与问话中的主角没有关系；但是，下面不仅要谈到他本人，而且还要对他的作为提出种种主张。然虽如此，这些答语仍未触及此等问题的中心要点；这也就是说，有关达摩来到中国的意旨，并没有以我们一般人所想的任何方式加以解决。就以这一点而言，此处要举的例子，正如前面已举的其他例子一样，连边也没有触及。

“如何是祖师西来意？”香林远答云：“坐久成劳！”达摩面壁九年之久，使他精疲力竭了么？或者，这只是对于坐禅（包括这位禅师本人的坐禅在内）所做的一种一般主张么？抑或只是对使他久坐这件事所表示的一种歉意么？

我们简直无法确定这里所指的究系哪一个意思。这正是禅不能以一般的思维方式加以理解的地方。单是语言实不足传达它的真意，但作为理性造物的我们，却又不得不作语言的陈述。而此等陈述，既可使我们感到不知所措，亦可使我们心开意解，全视我们本身的见地如何而定。但长平山的语意却也显然，因为，他说：“来自西天，没于唐土。”下面的一句答语说的是二祖而非初祖。据福清巍说：“立雪末为劳，断臂方为的。”

显而易见，依照福清的说法，二祖自断其臂，便是达摩出国的意思。或者，他指的也许是西来的意思，只有经过一番最最严格精炼之后始可明白吧？若果真如此，也许有人要说，这根本不是对这个问题所做的一种答语，只是指呈求得最后解决办法的道路而已。

对于这个问题，月华和尚的答语是：“梁武不识。”问僧请他作进一步的开示，他说：“只履西归。”这只是叙述达摩的生平而已，与黄山月轮的话属于同一层次：“梁殿不施功，魏邦绝心迹。”

上泉古与这两位禅师同一鼻孔出气，他说：“从来不曾到梁宫；到魏又携只履归。”

景福日余的答语亦未超出这些禅师的范围。“九年面壁无人识，只履西归天下闻。”问僧请再开示，这位禅师答云：“欲知普通年远事，不必葱岭有音闻。”

葱岭是划分中国与中亚地方的一条山脉，据说这位中国禅宗初祖菩提达摩于任务完毕之后返回印度时，曾经越过此处。那时，他手携只履越过葱岭，消息传出后，有人揭开他的墓穴查看，发现他的另一只鞋子遗留其中，人不见了。这个故事在他的中国信徒中颇为著名。

现在，我们可以明白地看出，所有这些答语，与请问这位祖师西来的意义或原因，亦即与不同于其他各宗哲理教义的禅宗真理之间，可以说一点关系也没有。虽然，这些禅师们触及了祖师的生平事迹，但显而易见的是，他们却不愿以任何较为可解的办法揭示禅的意义。

关于“祖师西来”这个问题，将各式各样的答语做了一个叙列之后，我们至少可以从中求出一个完全合适的结论。这个结论是：初祖来华这个问题所代表的禅宗真理，既可运用人类所可能有的每一种表现方式加以举示，同时又无法传达心灵尚未成熟的他人。

这个真理既可以语言表示，亦可以动作说明——虽然，如果说它就这样得到说明、解释，或举示了，那并不是很适当的说法。因为，禅师们之所以提出那些说之不通的提示，说出那些荒诞不经的语句，乃至做出莫名其妙的动作，目的只是让他们的弟子亲自在自心之中体会想要掌握的真理。所有这些提示、语句，以及动作，只是一些指标而已，故而事实上与解说、定义，或所谓的科学语言中所用的任何其他此类术语之间，并无任何关系。我们如果在禅师的答语中寻求这些东西，那真是缘木求鱼了。由此可见，禅师们之所以提出上面所引的这些矛盾而又不经的言句或动作，就是为了达到这个目的。我们一旦明白它们只是指呈这个真理的指标，自然就会看出所有这些不同手指所指的一个标的。主人公就坐在这些指头所指之处，逍遥自在，无拘无束。

正如多条光线由中央的一个发光体放射而出。一条条光线多得不可胜数，因此，我们如果站在每一条光线的末端，就不知如何使它们彼此一致了。这儿是一条高耸云霄的山脉，那儿是一片伸至地平线外的海洋，假如我们只看到这条光线的海洋的一端或只看到这条光线的山脉的一端，我们又怎能使海洋成为山脉并以山脉作海洋呢？单就禅的不合理性而言，它永远总是不合理性，因此，我们也永远没有办法使它与理性合而为一。这个矛盾可使我们终宵不昧。

要点在于沿着一条荒诞的光线前进，以自己的眼睛去看那从而放出的那个根本源头。我们一旦见到光源的本身，自然就会知道如何走将出来，进入另一条光线，而在这条光线的末端发现另一种事物的秩序。我们大都站在边缘而欲窥视全体：禅师要我们改变此种立足点；坐在永恒和谐中央的人了知我们何去何从，而处身边缘或末端的我们则依然迷离惶惑，不知如何是好。若非如此的话，禅师们怎能那样神通变化、层出不穷地提出种种荒诞不经或互相矛盾的语句或动作，而仍能那样逍遥自在、圆满自得呢？

但是，这只是吾人受逻辑驱使的心灵想要解读禅师答语的办法。在禅师本身看来，情形也许又不同了。他也许会说，中心之外无周边，因为中心即是周边，而周边即是中心。认为这里面有两样互不相同的东西，并说从光线的末端走向光线的本身，是出于吾人的虚妄分别（parikalepa）。“一犬吠影，百犬吠实”——中国的俗语如此说。因此，你要小心那第一吠——禅师们也许会提出这样的忠告。

信问罗汉仁禅师：“如何是祖师西来意？”

这位禅师反问道：“你说什么意？”

“若尔，则西来无意了？”该僧如此说道。

“来自你自己的舌头上。”这位禅师答道。

这也许完全出于以虚妄的现实观为基础的主观分别，可是，我们的好禅师呀，如果没有这种分别的智能——不论真与假——我们又怎能如此想到你呢？禅师之所以为禅师，乃因为我们就是我们。分别总得有个开头之处。一点不错，金层的本身虽很值钱，但一旦落入眼中，就会造成伤害。然而，金篦可以剔除目翳，那就依金层的用途运用金层吧。

将禅师们所做的这些提示、暗示，或者表示做过一番检视之后，假如有人找我并提出这样的问题：“达摩西来的意思到底是什么？”我该对他说些什么呢？我不是禅门大德，自然不知如何从禅的超越论观点来答复这个问题；我的答语将是一个老实人的答语，因为，我将对他说：“不可避免！”（Inevitable ！）这个“不可避免”如何生起的呢？谁也不知它究竟如何、究从何处，以及何以生起的；因为，这事只是如此，没有别的。“无所住者”无所从来，无所而去。

九年面壁无人识；

只履西归天下闻。[[6]](#_6_72)

注解：

[[1]](#_1_85) 关于中国禅宗初祖菩提达摩（简称达摩）其人的历史性，往往受到学者的讨论，但就禅的本身而言，这是一种没有意义的争论。禅的本身只要有如下的历史事实也就够了：它在中国得到发展；开始时，有一位来自印度的佛教导师，为当时的中国佛教徒带来了教外别传的信息；这个别传的信息不是通常所讲的教理或教意，故而不是语言文字所可传达。中国禅宗史传或一般佛教史籍里面所说或所记的一切，也许是实际的事实，也许不是，但不论如何，都不妨让历史学家们依照他们自己的研究方法去加以采究；在此，习禅之人所要关心的一点只是：“如何是祖师西来意？”——“什么是中国禅宗第一位导师的秘传信息？”——本文即为这个问题而作。

[[2]](#_2_79) 有人认为，这种动作或姿势含有说明的意思，但这是不很正确的想法，因为，这种动作或姿势，并不是为了传达此种动作或姿势本身以外的某种意义而作。假使如此而作的话，则此种动作或姿势的本身，便是全身（而非部分）所说的一种语言而传达某种意念或思想了。  
 禅师的动作或姿势中并没有此种意图，因此之故，假如学者心中有什么感受或体会的话，那便是学者本身内在经验的意义，而不是任何外人内在经验的意义。

[[3]](#_3_75) 篾头，是夹篱或补篱所用的一种工具。

[[4]](#_4_75) 俳句是日本的一种警句小诗，由十七个音节构成。

[[5]](#_5_71) 译按：“离四句，绝百非”这句话，一般读者不甚了然，今依《佛学辞典》所作解释说明如次：“四句”者，如“四句偈文”“四句成道”“四句执着”“四句推检”，以及“四句分别”等，前二者与此处所说之意没有直接关系，从略。“四句执着”者：一、“常句”，外道计过去之我，即为今我，相续不断，执之为“常”，即堕于“常见”是名“常句”；二、“无常句”，外道计我今世始生，不由过去之因，执为“无常”，即堕于“断见”，是名“无常句”；三、“亦常亦无常句”，外道于上句皆见有过失，便计我是“常”，身是“无常”，若尔，离身即无有我，此亦成过，是名“亦常亦无常句”；四、“非常非无常句”，外道计身有异，故“非常”，我无异，故“非无常”，若尔，则离身亦无有我，此亦成过，是名“非常非无常句”（见《华严大疏》卷第十六）。“四句推检”者：以“自因”“他因”“共因”，以及“无因”之四句，推检有为法，以证诸法不生、不可得也。例为梦为蝴蝶，此梦中之蝶，若由“自生”，则无梦，蝶可“自生”。若由他梦而生，则梦常生蝶；若蝶之“自因”与梦之“他因”自他俱生，则自他各无生因，何由相合得生？若无自他而生，则如虚空，并无自他可常生蝴蝶。如是而推诸法，便为“不生不可得”也。《中论》一曰：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”“四句分别”者：以“有”“空”分别诸法，谓为“有”而“非空”，是第一句，“有”自也；反之，谓为“空”而“非有”，是第二句，“空”门也：反之，而谓“亦有亦空”，是第三句，“亦有亦空”门也；反之，而谓“非有非空”，是第四句，“非有非空”门也。“有”“无”之法尽于此，更无第五句，就“一”“异”，“有”“无”等义而分别之，亦如是，谓之“四句”门，又云“四句分别”，此中初二句云“两单”，后二句为“俱是俱非”，亦曰“双照双非”。《三论玄义》曰：“若论涅槃，体绝百非，理超四句。”此上所云“百非”，亦在“四句”推检之中，统云：“离四句，绝百非”。又据《佛学大辞典》云：“百”者，举大数也；“非”者，非有非无等，为非认也。《涅槃经》二十一曰：“如来涅槃，非有非无；非有为，非无为（中略）；非十二因缘，非不十二因缘。”《三论玄义》曰：“牟尼之道，道为真谛，体绝百非。”《演密钞》二曰：“离诸过罪者，离四句百非也。”《涅槃经》就如来之金刚身出实数之百非。孤山著《百非钞》一卷。

[[6]](#_6_71) 本文所举的例子，大部分引自一本叫做《禅林类聚》的书：该书编于1307年，计有十卷，如今已不多见。