

平凡

生活

[日] 铃木大拙
刘大悲 译
著

上海三联书店

总 目 录

[禅与生活](#)

[悟性的提升](#)

本页面中的内容受版权保护

平

生活

〔日〕
铃木大拙
著

刘大虎
译



上海三联书店

本页面中的内容受版权保护

禅与生活

[日] 铃木大拙 著
刘大悲 译

上海三联书店

目 录

译者序

第一章 禅的意义

第二章 禅与一般佛教

第三章 禅的历史

第四章 悟

第五章 禅的实际开导方法

第六章 无理性的理性——公案的运用

第七章 禅的无心说

[第八章 自然在禅学中所占的地位](#)

[第九章 存在主义、实用主义与禅](#)

[返回总目录](#)

译者序

一

大多数人一听到“谈禅说道”，总以为这是非常抽象的，其实，禅是非常具体的，我们日常生活中的一切经验，无一不是禅机，所以禅不能离开生活，离开生活便没有禅。只要我们看一看禅的起源，便知道上面所说的话不虚了。

相传释迦牟尼在灵山会上说法，他手中拿着一朵花，面对大家，一语不发。这时大家面面相觑，唯有摩诃迦叶发出会心

的微笑。于是释迦牟尼便说：“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。”

禅就在拈花微笑之间诞生了。这段传说颇富于浪漫色彩，也许不是真实的，但不论真实与否，其表现禅的起源方式，却把握了禅的根本精神。

迦叶之后，禅在印度传了二十七代。到了二十八代祖师菩提达摩，便东来中国。达摩来中国后，成为中国禅宗的初祖，六传至六祖慧能大师，便展开了中国禅宗的蓬勃气象。禅在中国之所以能够发扬光大，乃由于中国人所具有的实践精神。

二

禅在本质上是一种见性功夫，是挣脱桎梏走向自由之道。它使我们啜饮生命的泉源，因而使有限的人类从这个世界的束缚中解脱出来。我们生命中本身具有一切使人类获得幸福的活力，只是由于我们的迷妄，才使这种活力受到阻碍而得不到适当表现的机会。禅的目的就是突破迷妄，使我们隐藏的活力得以自由地展开，使我们内心一切创造的动力得以自由地发挥。迷云消失之后，我们便可以看到自己的本性了，也就是看到自己的本来面目了，现在，我们便认识生命的意义，便知道生命不是盲目的斗争，虽然我们并不确切知道生命的根本目的是什么，然而其中却有某

些东西使我们在生活过程中感到无限的幸福。

佛家认定生命是痛苦的，这是无可否认的事实。只要生命是一种斗争，是有限和无限，肉体和精神之间的斗争，就一定是痛苦的，但是为什么有许多斗争呢？那是由于人的理智作用。理智使人起分别心，分别心一起，便产生二法对待。人为了解决生命中许多矛盾对立的问题，便产生语言文字等符号，因而从事概念分析，可是概念分析并不能解决这些问题，徒然加深了二法对待，更加抓不住本来面目了。所以禅要超越名言概念，去捕捉事实的本来面目，禅认为在事实与我们自己之间并没有任何中间物，一切有限和无限，肉体和精神之间的斗争，都是理智的虚构

物。当我们感到饥饿时，便吃东西，当我们感到疲倦时，便去休息，这又哪来有限无限之别呢？只有当理智介入生活中而扼杀生命时，我们才中止生活而以为自己缺乏什么东西。其实，我们本来具备，本来自由自在，有限和无限之间自开始就不必有任何斗争，我们竭心追求的平和，根本不曾片刻离开过我们。苏东坡有一首诗：

庐山烟雨浙江潮，

未到千般恨不消。

及至到来无一事，

庐山烟雨浙江潮。

诗中所表达的，就是这个意思。青原

惟信禅师说：“未参禅时，见山是山，见水是水；既参禅后，见山不是山，见水不是水；可是禅悟之后真能得个休息处时，见山又是山，见水又是水了。”所表示的也是这个意思。所以，禅家便有所谓：

教外别传，

不立文字。

直指人心，

见性成佛。

禅家不诉诸名言知识，只直接诉诸亲身体验的事实，而亲身体验是生活。有一次，一个和尚问睦州：“我们每天要穿衣吃饭，如何能避免这些呢？”睦州回答

说：“穿衣吃饭。”这和尚便说：“我不懂你的意思。”睦州又回答说：“如果你不懂我的意思，就请穿衣吃饭吧。”

人都是有限的，无法活在时空之外；只要我们活在这大地上，就无法抓住无限者，怎能摆脱存在的限制呢？这也许是那个和尚所提的第一个问题中的意思。对于这个问题，睦州的回答是：我们一定要在有限中寻求解脱；如果你真想追求超越的东西，这个念头就会使你 and 这个世界脱节，这等于毁灭你自己，你总不会为了追求解脱而牺牲生命吧。所以，你就得穿衣吃饭，而在穿衣吃饭之中寻求自由之道。和尚不明了这层道理，因此，睦州继续说：不论你了解不了解，都要活在有限之中，涅槃要在生死中去求。烦恼即菩提，

生死即涅槃，并不是烦恼之外另有菩提，生死之外另有涅槃，而是菩提就在烦恼之中，涅槃就在生死之中，迷时为生死烦恼，悟时即菩提涅槃。这就像明和暗一样，并不是先有暗，然后又带来明，明暗自始就是一个东西，暗之变为明只是发生在我们内心，因此有限的即是无限的，无限的也是有限的。两者不是分离的东西，只是我们的理智作用逼着我们把它们分开，从逻辑上看，这也许是睦州回答那和尚话中所含的意义。

现实世界就是理想世界，理想世界要在现实世界中去求，并不是离开现实世界另有一个理想世界可得。解脱要在现实生活中求，离开现实生活别无解脱可得。所以当和尚们请百丈涅槃禅师说法时，百丈

叫他们先去田中工作，等工作完了以后再说佛法。可是当他们照着百丈的话做了之后，再请百丈说法时，百丈却一语不发，只对和尚们张开双臂。也许禅里面终究没有什么神秘，一切都摆在我们眼前，只要我们穿衣吃饭、耕田种菜，就完成了我们在这个世界上所需要做的工作，而无限也在我们身上实现了。

三

人的生活不能离开自然，人不能活在自然之外，人的存在根源于自然。所以，对禅来说，人与自然之间，没有对立，彼此之间往往有一种亲切的了解。青原惟信所谓：“未参禅时，见山是山，见水是水；既参禅后，见山不是山，见水不是水；可是禅悟之后真得个休息处时，见山又是山。”禅就在其中。

未参禅时，见山是山，这是从常识观点和理智分别心去看山，这时的山是没有生命的山。既参禅后，我们不把山看作耸立在自己面前的自然物，把它化为与万物合一，山便不再是山，可是当我们真正禅

悟之后，便已把山融合在自己生命里面，也把自己融合在山里面，山才真正是山，这时的山是有生命的山。

这样，一旦我们认识自然为自然，自然便成为我们生命的一部分。自然不再是与我们漠不相关的陌生者。我在自然之中，自然也在我之中。我与自然，不但彼此参与，更是根本的合一。因此，山是山，水是水，我之所以能够见山是山，见水是水，因为我在山水之中，山水也在我之中。我见山如是，山见我亦如是，我之见山亦即山之见我。“我见青山多妩媚，青山见我亦如是。”如果没有这种合一，就不会有自然。禅所谓的“本来面目”，就是要在这里加以体会的。

当我们达到这个阶段时，纯粹主观即纯粹客观，主体即客体，人与自然完全合一。不过，这种合一并不含有为此而失彼的意思。山并没有消失，我没有吞没山；山仍然耸立在我们面前。山也没有淹没我，我仍然保留着我的自觉。这是禅家的真如妙境。

那么禅是不是神秘主义呢？禅不是神秘主义，更不是西方式的神秘主义，因为西方的神秘主义者自新柏拉图学派的普罗提诺（Plotinus）以来，都想穿过自然或感官世界的障幕去体验与更高实在者的直接合一，可是禅家否认这种将实在分为较低和较高两个层面的二法对待。对禅家来说，较高世界和较低世界根本是一个世界；现实世界和理想世界根本是一个世

界。而且，在神秘主义者身上产生意识灭绝现象或半恍惚状态，可是禅家不会亡失于境中，仍然保留自觉，所以禅绝对不是神秘主义。

四

现代世界普受西方文化的影响，那么，东方的禅道对现代人类的生活，能有什么意义呢？我想，其意义是很深长的。因为西方文化到今天已进入穷巷，其文化上的缺失已使现代人迷失自己，所以现代人虽大多数仍然过着西方文化孕育出来的生活方式，但西方文化的深处已开始动摇。

西方传统有两大渊源，即希伯来和希腊。两者在根本精神上都是二元对立的。就后者来说，希腊人基于智理的观点把实在分割为二，例如，柏拉图，他把实在分割为睿智世界和感官世界。希腊人的伟大

成就，乃是把人类看作理性的动物。柏拉图和亚里士多德不但把理性看作最高的功能，甚至把它当作我们整个人格的重心。柏拉图在其洞窟的寓言里，描写人类好像生活在洞窟中，面对墙壁，洞外的光将外界事物投影到洞内墙壁上，人透过墙上的投影而认识外界。这里所说的墙上投影，象征人类的名言概念，透过投影认识外界，就是通过名言概念认识世界，人与世界之间有一中间物，人不能直接认识世界，只能通过名言概念间接认识世界。这个观点对西方世界的影响非常深刻，使西方文化走上知性主义道路，造成科学的蓬勃发展。于是西方人把自然完全看成为一种与人类对立的东西，人与自然之间没有亲近的可能；人只能利用自然，征服自

然。然而人非但未能征服自然，而且被自然的广大无限所震慑，感到恐怖战栗，更因为过分倾向理性主义，情意生活便相对萎缩，人格的完整性受到割裂，生活抽象化，于是人便迷失在自然中，内外都无依凭，这是西方文化的危机，也是现代人生生活中的根本危机。

18世纪德国哲学家康德曾经告诉过我们，理性的功能是有限度的，可是启蒙运动的遗风却迷信科学万能，直到科学本身产生矛盾后，本世纪的科学才承认康德的观点，海森堡（Heisenberg）的不定性原理和其他数学上的缺陷，都表现出理性的有限性。现代哲学家更从哲学上说明理性的缺陷，当代西方存在主义大师海德格尔认为西方哲学根本是一大错误。产生二法

对待的理智，不但使人与世界离裂，也与自己离裂。

在理性主义冰冷的空气中，人冻僵了，所以早有克尔凯郭尔、帕斯卡、尼采等人的反理性主义出现，虽然他们的呼声盖不住理性主义的洪流，却也掀起了大洪流里面的小浪花，到了本世纪，文学艺术方面，兴起了反理性主义趋势。现代艺术突破了保守的传统，向东方寻求创造的灵感，劳伦斯（D. H. Lawrence）和乔伊斯（James Joyce）的小说，也脱离传统的风格，前者反对无血色的理性主义文化而诉诸人的直觉，后者则打破美丑等二元对立观念。第二次世界大战后的存在主义，更掀起了一股反传统运动。存在主义者反对抽象生活，要求完整的具体生活，突破理

性的藩篱而诉诸直觉的感受，从这一点看，存在主义可说是西方文化到东方文化的一座桥梁，存在主义之强调具体生活和禅家之强调切身体验，颇有相似之处。然而，存在主义到底是西方传统下产生出来的反动，与禅虽有相似之处，却也有不同的地方。禅离不开生活，在生活中得到禅悟之后，产生禅悟的喜悦，自由自在。可是存在主义者在生活中所得到的却是苦闷，因为存在主义者的无限自由，带来无限责任，面对着无限责任，使人有畏惧焦虑之感。克尔凯郭尔、萨特都有这种看法。萨特的烦恼是苦于物我不透，而人的自由又复可怕，人注定要领受苦闷，真是解脱无门。

再者，存在主义运动当初是在文学中

表现出来，事实上也只有文学的方式才能表达具体的生活内容。可是，后来存在主义成为系统化思想，一旦系统化，就与活的生命脱节，最后又落入理智思想的陷阱中。禅虽也诉诸文字般若，但文字般若的目的是观照般若而证实相般若，所以，禅始终抱着“言语道断”的观点，以语言破语言而把握本来面目。

最后，我们可以说，存在主义虽是西方文化接通东方文化的桥梁，虽是提醒现代人回到具体生活的呼声，但它并没有完成使命，所以，要拯救现代文化的危机，要使现代人不迷失自己而回到真正人的具体生活，东方的禅道将要担负重大的责任。

刘大悲

第一章 禅的意义

从本质上看，禅是见性的方法，并指出我们挣脱桎梏走向自由的道路。由于它使我们啜饮生命的泉源，使我们摆脱一切束缚，而这些束缚是使我们有限生命时常在这个世界上受苦的，因此我们可以说，禅释出那适当而自然地藏在每个人内心的一切活力。在普通情况下，这些活力是被阻挡和歪曲因而找不到适当活动机会的。

我们的身体就像一个藏有神秘力量的电池一样。当我们没有把这个力量加以适当运用时，它不是变为腐朽而枯萎凋谢，

便是被歪曲而以不正常的方式表现出来。因此，禅的目的是避免我们发狂或受损伤。这就是我所谓的自由，使我们内心固有的一切创造和善良本能自然地展开。通常我们不知道自己握有那许多使自己快乐和互爱所必需的能力。我们在自己周围所看到的一切挣扎都是来自于这种无知。因此，如佛家所说，禅希望我们张开“第三个眼睛”去看那由于自己的无知而从未想象到的境界。当迷雾消散，那无边的天空就会展现出来，我们便可以见到自己的本性。现在，我们知道了生命的意义，知道生命不是盲目的奋进，也不只是原始冲动力量的展开，而是当我们并不确切了解生命究竟意义何在时，其中有些东西使我们在生活过程中感到无限幸福并在其整个发展中

感到非常满足，没有发生任何问题或产生任何悲观的疑云。

当我们充满着活力却没有了解生命的知识时，我们无法体会其中所含有的一切矛盾冲突的严重性。很明显，这些矛盾冲突此刻都是处在一种寂静状态中。但是，我们迟早要面对生命并解决它最困扰和最迫切的难题。孔子说“吾十有五而志于学，三十而立”，这是中国圣人一句最富于智慧的话。心理学家们都会同意他这句话。因为，一般说起来，十五岁是年轻人开始注意自己周围环境并探求人生意义的年龄。隐藏在我们心中下意识部分的所有精神力量，现在几乎都产生出来了。当这种精神力量的爆发过于险峻和激烈时，心灵就会多少失去平衡；事实上，青春期的许多神经

衰弱的例子，主要都是由于这种心理平衡的丧失而引起的。在大部分情形中，结果并不太严重，而危机也可能平稳地过去，不会留下深刻的痕迹。可是在某些人身上，情形却不同，有的是由于他们固有的倾向，有的是由于环境对他们易受影响的体质的影响，精神的觉醒刺激着人格的深处。这个时候，就要在“永远否定”（Everlasting No）与“永远肯定”（Everlasting Yea）之间加以选择了。这种选择活动就是孔子所说的“学”；这里所谓的学不是学习经典，而是深深地发掘生命的奥秘。

通常，挣扎的结果是“永远肯定”或“让你的意志得以实现”（Let thy will be done）。因为，不论悲观主义者如何消极

地看生命，生命毕竟是一种肯定。但是我们无法否定一个事实，就是这世界上有许多东西会把我们过于敏感的心灵转到其他方向并像安德列夫（Andreyev）在《人的生命》（*The life of man*）中一样大声呼号着：“我诅咒你给我的一切东西；我诅咒自己出生的日子；我诅咒自己将要死亡的日子；我诅咒我的整个生命。愚蠢的命运，我把一切东西掷回你无情的脸上！讨厌，永远讨厌！我用我诅咒来克服你。你还能对我怎样呢……我要用我最后的思想对着你冥顽的耳朵喊叫：讨厌，讨厌！”这是对生命所作的一个可怕的控诉，这是对生命的完全否定，这是世人命运的最暗淡的情景。所谓“没有留下任何痕迹”这句话是相当真确的，因为我们除了知道自己以及自

己所来自的大地都要消逝以外，对自己的未来却一无所知。这个世界的确有许多东西使我们不得不相信悲观主义。

像我们大多数人所体会的，生活是受苦。没有人能够否认这个事实。如果生命是一种挣扎，便只能是痛苦的。挣扎不是指两个彼此互争优势的矛盾势力的冲突吗？如果争斗失败，结果便是死亡，而死亡是世界上最可怕的事。即使克服了死亡，我们又孤单地留在这世界上，而孤独有时比挣扎更令人不能忍受。我们不可能认识所有这些，可能继续沉湎于感官所带来的短暂快乐中。可是这种无意识状态根本不能改变生命的事实。不管瞎子们如何否认太阳的存在，却无法消灭它。炽热将无情地把他们烧焦，如果他们不做适当注

意的话，就会从大地消失。

当佛陀提出“四圣谛”（Fourfold Noble Truth）时，他是完全正确的，四圣谛中的第一谛就是认为生命是痛苦的。我们每个人不是哭着和挣扎着来到这个世界吗？至少可以说，从柔软、温暖的母体来到这寒冷险阻的环境里，确是一件痛苦的事情。生长总是带着痛苦的，长牙多少是一种痛苦过程；青春期之后，继之而来的是心理和生理上的困扰；所谓社会这种有机体的生长也表现出痛苦的剧变，而现在我们正体验着一次剧痛。我们可以平心静气地推论说，这是无可避免的，而就每次重建都是指旧政权的破灭来说，我们不得不经历一个痛苦的过程。但这种冷漠的理智分析并没有减轻我们必需遭遇的任何痛苦感

觉。那无情地损害我们神经的痛苦是根深蒂固的。不管怎么说，生命是一种痛苦的挣扎。

然而，这是幸运的。因为你遭受的痛苦越多，你的性格就变得越深沉，而由于性格的深沉，你就更能深入生命的奥秘。所有伟大的艺术家、宗教领袖和社会改革家，都是经过勇敢奋斗，经过伤心落泪的剧烈挣扎而产生出来的。除非你尝过忧愁滋味，否则便无法体会真正的人生。孟子说得好：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨。”

我觉得王尔德（Oscar Wilde）总是假装或力求效果；他也许是个伟大的艺术家，但是他身上有某种东西使我不重视

他。不过，他在他的《论神秘》（*De Profundis*）中却大呼着：“最近几个月中，经过可怕的困难和挣扎之后，我已经体会深藏于痛苦中的一些教训。那些运用语文而没有智慧的教士和人们，有时候把痛苦当作一种神秘。这的确是一个启示。我们发现了过去从来没有发现过的东西。我们从不同立场去探讨整个历史。”这里，你可以知道他的监牢生活对他的性格产生多么大的效果。如果在他一生开始时就经历同样的考验，也许能够产生比我们现在所看到更为伟大的作品。

我们都是过分以自我为中心的。我们生活的自我牢笼是最难于突破的东西。我们自孩提到最后离开这世界为止，似乎都停留在这个牢笼中。但是，我们有很多机

会可以突破这个牢笼，其中最早和最大的一次机会是当我们达到青春期的时候。这是自我第一次真正认识自己以外的“他人”。这里是指对性爱的认识。现在，一个完整和没有分割的自我开始感觉到自身中的分裂。一直深藏内心的爱现在表现出来了，并引起内心的大骚动。因为，现在“爱”引起了两种需要，一是维护自我，一是消灭自我。“爱”使自我迷失在所爱的对象中，但是，又希望把其占为己有。这是一个矛盾，也是生命的大悲剧。这种基本感情必定是人类向上升进中借以前进的一种非常力量。上帝给人以悲剧来磨炼人。世界上大多数文学，只是反复描写这个爱的情形，我们似乎永远不会对它厌倦。但这不是我们现在要讨论的题目。在

这方面我想要强调的是：通过对爱的认识，我们了解很多东西，而这种了解到底使年轻人倾向浪漫主义还是倾向理性主义，那要看他的气质、环境和教育而定。

当自我牢笼被打破而承认“别人”和自己有同等价值时，就可以说自我否定了自己或自我已开始走向无限。从宗教的观点看，在有限和无限之间，在理智与更高能力之间，或者说得更明白一点，在肉体与精神之间，产生着一种强烈的斗争。这是使许多年轻人落入魔鬼之手的许多问题中的问题。当成年人回想青年时代的这些日子时，一定感到全身战栗。这个必须全心全意从事的斗争可能继续维持到三十岁，孔子说这个时候他可以自立了。现在，宗教意识完全唤醒了我们在各方面热烈寻求

着避免这个斗争的一切可能方法，或结束这个斗争的一切可能方法。我们读书、听讲，接受各种不同的说教，尝试各种不同的宗教实践或训练。当然，禅也会被我们探究的。

禅如何解决这个问题中的问题呢？

第一，禅是诉诸个人经验事实而非诉诸书本知识来提出解决办法的。明显地产生着有限和无限间斗争的人的本性，是要用一种比理智更高的能力去把握的。因为禅认为，最初产生那自身不能解答的问题的是理智，因此我们应该将它撇开而让位于某种更高和更有启发性的东西。由于理智中具有一种特别不定的性质，虽然它产生许多足以扰乱我们心灵宁静的问题，但

往往不能给予令人满意的解答。它扰乱我们天真无知的快乐平和，却没有提供别的东西以恢复事物的先前状态。由于它指出我们的无知，所以常常被认为是启发性的，可是事实上它只是扰乱，在其发展的路途上不一定带来光辉。它不是究竟的，要等待某种比它更高的东西来解决它不顾后果而带来的一切问题。如果理智能在骚乱中带来新的秩序并一举而加以确定的话，那么，当一个大思想家，例如亚里士多德或黑格尔，把它系统化以后，就不再需要任何哲学了。但思想史证明，一个具有特殊理智能力者所提出的每一新体系，必定为后继的体系所推翻。就哲学本身来说，这种不断的推翻和建设是合理的；因为，我们了解理智的内在本质需要这样，

而我们也不能终止哲学探讨的进行，正如不能停止呼吸一样。但是，当我们说到生命问题时，就不能希望理智能够给我们一个究竟的解决，即使能够也不行。甚至我们一刻也不能停止我们的生命活动而只希望哲学去解开它的奥秘。让那些神秘的东西保持本来面目，但我们必须生活。饥饿是不能等待我们对食物加以完全分析并确定每一成分之营养价值的。因为，食物的科学知识，对死人是毫无用处的。因此，禅并不依赖理智来解决最深刻的问题。

所谓个人的体验是指直接把握事实而不通过任何中间媒介物，不管这媒介物是什么。下面是它的最好的比喻：我们要用手指指月亮，但是，那些把手指当月亮的人真可怜；我们要用篮子把鱼带回家，但

是当鱼已安稳地摆在桌子上时，为什么还要为篮子担心呢？摆在我们面前的事实，让我们用双手去抓住它，否则它会溜掉——这就是禅所要做的。禅憎恶任何产生于事实与我们自身之间的东西。依据禅的看法，在事实本身中，并没有像有限与无限、肉体与精神之间的那种斗争。这些只是理智所构想的一些无用的区别。那些重视它们的人或想把它们解释为生命事实的人，就是把手指当月亮的人。当我们饿的时候，就吃；当我们想睡的时候，就躺下来；这里哪有无限和有限之别呢？我们自己不是完整的吗？每个人本身不是完整的吗？我们亲身体验的生活就够了。只有当那不定的理智介入进来而想扼杀生活的时候，我们才中止生活而以为自己缺乏或需

要某种东西。所以，不要理会理智，理智在其本身范围内是有用处的，但不要让它干预那生命泉源的流泻。如果你想观察生命的源泉，就不要让它停止流泻。在任何情况之下，都不要使生命的流泻受到干扰；因为一旦你插手其中，它的清澈就被扰乱，就不再反映你自始所获以及继续至终将要获得的影子。

几乎与法华宗的“四句格言”一样，禅也有它的四句话：

教外别传，

不立文字。

直指人心，

见性成佛。(1)

这里包括了禅宗的全部主张。当然，我们不要忘记这个大胆的宣示是有其历史背景的。当禅被介绍到中国来的时候，大多数佛教徒都喜欢讨论高深的形而上问题，或只满足于遵循佛祖所订立的道德规范或过着一种全神贯注于观想世俗事物之消失的没有生气的生活。他们都没有把握生命本身，生命本身完全在理智或想象的无谓活动之外。菩提达摩和他的后继者看到了这个令人遗憾的情况，因此，他们便宣示上述禅的四句伟大格言。总之，他们认为禅有其自身特有的指出人之本性的方式，并认为当我们做到了这一点以后，就成佛了，成佛以后，理智所引起的一切矛盾和滋扰，完全调和于更高层次的统一体

中。

因为这个理由，所以禅从来不作解释，只作暗示，不诉诸累赘的陈述，也不作归纳活动。它总是接触事实，接触具体的和可以触及的事实。从逻辑的观点看，禅也许充满着矛盾和重复。但因其处在所有事物之上，所以，它有其自身活动的方式。正如一位禅师所说的，“他肩上背着自制的杖，在岗峦起伏的山间一直走着”。它并不否认逻辑，只是遵循着事实的途径，不理睬其他一切东西。只有当逻辑不顾其适当功能而想步入禅的途径时，它才郑重地宣示它的原则而把侵入者赶出去。禅不是任何东西的敌人，它没有任何理由反对那有时可以为自身所利用的理智。下述故事是我们选来表示禅直接处理存在的基本

事实的例证。

有一次，临济⁽²⁾在法会中说：“在你们的赤肉团里，有一个无位真人，时常在你们面门出入。如果你们还没有体验到这个事实，就试试看！”这时有位和尚出来问：“谁是这个无位真人？”临济立刻从禅床上跳下来，抓住那个和尚说：“你说，你说！”那个和尚正在犹豫不决不知道怎样回答时，临济便把他推开说：“好一个干屎橛的无位真人！”说完便回到他的房间去了。

临济教弟子时的“粗猛”和直接方法是相当有名的。他从来不喜欢用冷冰冰的禅师所用的那种间接方法。他这种作风一定是从他老师黄檗那里学来的，他曾经三次向黄檗求教佛法，三次挨打。当然，禅并

非只是一味打击或猛摇求教者。如果你把这个看作禅的本质，就和那把手指当月亮的人犯有同样的错误。像在所有其他事物中一样，它的一切外在表现决不可视为究竟的。它们只指示我们寻找事实的道路。所以，这些指示者也是很重要的，没有它们也不行。但是，一旦我们陷入其中，它们就像错综的钢丝一样，使我们跳不出来了，因为禅是决不能理解的。有人也许以为禅总想用逻辑的网子或文字的罗网来陷住你。如果你一旦失足，就会永远爬不起来，就会永远得不到你所渴求的自由。所以临济赤手抓住那直接呈现于我们所有人类面前的东西。如果我们的第三个眼睛睁得够大，就会非常确切地知道临济把我们带到什么地方了。首先我们一定要寻出这

位禅师的根本精神，并接触他的内在。任何文字上的解释永远不会使我们达到自己的本性。你愈是解释，它便离得你愈远。这好像你想抓住自己的影子一样。你在后面追赶它，它也以同样速度向前跑。当你认识这点，就会深深了解临济或黄檗的精神，而他们的真正善心也就开始被重视了。

云门⁽³⁾是唐末另一位伟大禅师。他为了悟见那产生整个宇宙包括他自己卑微生存的生命真谛，丧失了一条腿。他想参拜他的老师黄檗门下临济的大弟子睦州，经过三次才蒙接见。睦州问他：“你是谁？”他说：“我是文偃。”（文偃是他的俗名，而云门则是他后来所取的法名）当这位求道的和尚被允许进入门内时，睦州便

抓住他叫道：“说呀！说呀！”云门犹豫不决，睦州便把他推出门外说：“啊！你这个无用的东西！”当房门很快地关上时，压断了云门的一条腿。断腿的剧痛提醒了这个可怜的人，使他悟见了那伟大的生命事实。他不再是一个焦虑乞怜的和尚，他所获得的了悟，超过补偿他断腿的损失。不过，在这方面，他不是唯一的例子，在禅的历史上，有很多这样的例子，他们愿意失去身体的一部分来求道。孔子说“朝闻道，夕死可矣”，有些人的确感到真理比生命更重要。但不幸在这个世界上，有如此多在无知和肉欲泥沼中打滚的行尸走肉。

这是禅最不容易了解的地方。为什么会有这种辛辣的咒骂？为什么会有这种表面的无情？云门犯有什么过错而必须付出

一条腿的代价？他是可怜的求道和尚，热切期望从老师那里得到开悟。后者真的需要因其禅悟方式而把云门关在门外三次之多并在房门半开时如此猛势如此不近人情地重新关上吗？难道这就是云门如此热烈追求的佛法吗？但结果是他们两人所希望的。对老师来说，很高兴看到弟子了悟生命的奥秘；对弟子来说，也非常感激他所遭受的一切待遇。虽然，禅是世界上最不合理、最不可思议的东西。这就是以前我为什么认为禅不能加以逻辑分析或理智处理的缘故。我们每个人必须在内在精神中直接并亲身去体验它。正如两块明亮的镜子彼此反照一样，事实和我们的精神应该彼此面对面而没有任何介入的中间物。当我们做到了这点以后，就能够抓住那活生

生的、震人心弦的事实本身。

在达到这种情况以前，自由只是一个空洞的名字。第一个目标是挣脱束缚所有人类的桎梏，但是如果我们没有切断缚住我们手足的无知的锁链，那么，我们到哪里去寻求解脱呢？形成这个无知锁链的，不是别的，就是与我们所能具有的一切思想和感情连在一起的理智和肉欲的迷醉。它们是不容易摆脱的，就像禅师们所说的，它们好像湿衣服一样黏在我们的身上。“我们生而自由和平等”，不管这句话在社会和政治上具有什么意义，禅认为在精神领域内是绝对真实的，并认为我们四围的一切桎梏和束缚，都是由于我们不认识存在的真实情形而后来加上去的。禅师们以最不拘形式和最亲切方式给予求道者

的一切言语和行动方面的做法，都是用来使他们回到最初的自由状态的。除非我们不依靠任何观念活动只通过自身的努力去亲身体验它，否则，就没有真正实现它。因此，禅的究竟立场是认为我们由于无知而被导入迷途因而在自己身上发现一种分裂，并认为在有限与无限之间自始就不需任何斗争，而我们所热切追求的平和无时无刻不在那里的。有名的中国诗人苏东坡在下述一首诗中，表达出这个观念：

庐山烟雨浙江潮，

未到千般恨不消。

及至到来无一事，

庐山烟雨浙江潮。

这也是青原惟信的看法，根据青原惟信的说法，“当一个人未参禅时，见山是山，见水是水；当他通过良师的教导而见到禅理时，见山不是山，见水也不是水；可是当他真正有个休息处时，见山又是山，见水又是水了。”

公元9世纪后半期有一位禅师名叫睦州，有一次人家问他：“我们每天都要穿衣吃饭，如何能免除这些呢？”这位禅师回答说：“我们穿衣吃饭。”这位发问者便说：“我不理解你的意思。”“如果你不理解，你就穿衣吃饭吧。”

禅总是与具体事实接触而不落入归纳推理活动之中。我不想画蛇添足，但是如果我想对睦州做哲学的解释，就可以这样

说：我们都是有限的，我们不能生活在时间和空间之外；就我们作为这地球上的被造之物而言，我们没有任何方法抓住无限的东西，我们怎能摆脱各种存在的限制呢？这也许是那和尚第一个问题中所表示的观念，对于这个观念，禅师的回答是：你一定要在有限事物中寻求超度，在有限事物之外，没有无限的东西；如果你想寻求超越的东西，那就使你与这个相对的世界脱节，这就等于自我毁灭。你总不会希望为了超度而赔上自己的生命吧。如果是这样，就喝水吃饭，并在吃喝之中寻找自由之道吧。这个问题对于提出问题的人来说是太难了，所以他承认不了解老师的意思。因比，后者便继续说：不管你了解不了解，你都要继续生活在有限事物之中，

也依靠有限事物而活；因为，如果你为了追求无限者而不再吃饭保暖的话，就会死。不管你怎样奋斗，涅槃总是要在生死中寻求的。不管你是一位觉悟的禅师还是一个最无知的人，都无法逃避我们所谓的自然法则。肚子空着时，两者都会感到饥饿；下雪时，两者都要穿上外衣。不过，我的意思不是说两者都是物质性的存在，而是说不管他们精神发展的情形如何，他们还是他们。如佛经所示，当灵悟的火炬点燃时，洞中的黑暗就转变为光明了。并不是先去掉一个叫做黑暗的东西然后再带来另一个叫做光明的东西，而是说光明与黑暗在本质上自始就是一个东西；从黑暗转变为光明的这个转变只发生在我们心里或主观的意识里。因此，有限者就是无限

者，反过来说，也是一样。两者不是分离的东西，只是我在理智上不得不这样想而已。从逻辑上去解释，这就是睦州回答那和尚话中可能包含的意思。我们的错误是把一个真正而绝对完整的東西分割为二。生命不正像是我们所经历的一样，是一个整体，却由于我们用理智的外科手术刀而切成稀碎的吗？

许多和尚要求百丈涅槃禅师为他们说法，百丈要他们先去田里工作，等工作完了再为他们讲解佛法大义。于是他们便去田里工作，当工作完毕以后请涅槃说法时，涅槃不发一言，只向和尚们张开双臂。也许禅毕竟没有什么神秘的东西。一切东西都是清清楚楚的。当你吃饭、洁身并在田里种植稻米或菜蔬时，就在做着你

在这世界上所需要做的一切事情，而无限者便在你身上实现了。如何实现呢？有人问睦州禅是什么东西，睦州便用梵话诵了一句经文“摩诃般若波罗蜜多”。问这问题的人承认自己不了解这句陌生经文的意义，于是睦州便解释说：“我的衣衫穿了许多年之后，现在已经完全破旧了。稀松的地方已吹到九霄云外去了。”

那无限者究竟是这样一个贫困的托钵僧吗？

不管是什么，在这方面，有一件事是我们不能不知道的——即所谓安于贫困（因为只有贫困中才有安宁）是用你人格的全部力量经过最猛烈的奋斗以后所达到的。从怠惰或心的放任态度中得来的满

足是最应该憎恶的东西。因为这里面没有禅，只有怠惰和单纯的生长。我们必须以全部力量来从事奋斗。如果没有经过这种奋斗，我们所获得的任何平静安宁都是假的，也没有深厚的基础，一旦遭遇暴风雨就会把它压倒。禅是非常强调这点的。的确，我们要在禅里面去发现的道德力量，是来自于我们勇敢的与大无畏的生活奋斗。

因此，从伦理的观点来说，我们可以把禅看作一种旨在重建我们性格的熏陶。我们的日常生活只触及自己人格的边缘，没有在心灵深处引起震动。即使当宗教意识被唤起的时候，大多数人也是轻轻地放过它，在我们内心没有留下任何艰苦奋斗的痕迹。这样，便使我们生活在事物的表

面层次。我们可能机巧、聪明，但是，我们所产生的东西缺乏深度、真实性，也不诉诸内在的感情。有些人根本不能创造任何东西，只能产生一些表现他们性格浅薄和缺乏精神体验的模仿品。虽然禅主要是宗教的，但也塑造我们的性格。如果说深刻的精神体验必定在我们人格的道德结构中产生变化，可能要好一点。

怎么会这样呢？

禅道是这样的，当我们想要彻底了解它的时候，就必须经过一次艰巨的奋斗，有时候，要经过很长时间并要不断警觉。要加以禅的熏陶不是一件容易的事情。有一次，一位禅师说，只有一个具有伟大道德力量的人，才能完成和尚的生活；并说

即使一位位及尚书的人也无法希望成为一个成功的和尚。（我告诉你们，过去，在中国，官做到尚书地步被认为是一个人在这世界上所能希望达到的最大成就）这并不是说和尚生活需要从事严格的苦行主义，而是说和尚生活表示一个人的精神力量提升到最高程度的意思。伟大禅师们的一切言论或行动都是来自这种精神力量的提升。这些言论或行动不是叫人不可思议或使我们陷于混乱。它们是一种充满着深刻体验的充实心灵。因此，除非我们自己也提升到禅师们同样的高度，否则对生命就不能得到同样居高临下的视域。罗斯金（Ruskin）说：“如果作者有价值的话，你就不会一下子了解他的整个意义——不但如此，而且过很久也无法以任何方式了解

他的整个意义。并不是他没有说出他的意思，也不是没有运用有力的文字，而是他不能把所有东西都说出来，最奇怪的是他也不愿把所有的东西都说出来，只用一种隐秘的方式和寓言来表示，使他可以确知你需要它。我无法完全了解这个现象的理由，也不能分析智者心中那种使他们隐藏更深一层思想的可怕沉默。他们把它给你并非作为帮助，而是作为酬报，并且，在他们让你接近它之前，先要使自己确实知道你是应该得到它的。”只有经过持久而痛苦的道德挣扎以后，我们才可以获得这把打开伟大智慧宝藏的钥匙。

通常，我们的心充满着各种理智上的无意义和情感上的废物。在我们日常生活中，它们当然有其用处。我们没有理由否

认这一点。但是，使我们在感到束缚的情形下变成不幸而受苦的，主要就是由于这些蕴积的东西。每当我们想活动时，它们就束缚我们、阻挠我们，并对我们的精神领域投下一重厚厚的障幕，我们好像觉得自己不断生活在约束之下。我们渴望自然和自由，然而，我们似乎得不到它们。禅师们了解这一点，因为他们也曾经历过同样的体验。他们要我们摆脱所有这些讨厌的负担，因为，过一种真实和觉悟的生活，实在不必背负这种负担。这样，他们便稍稍说些话并用行动表示，当我们正确地体会以后，便会从这些理智蕴积物的压制和支配之下解脱出来。但是，我们不会这么容易获得这种体会的。由于长时期受惯了这种压制，心理的惰性便难得除去。

事实上，它已深深地进入我们生命的根本，我们要彻底改造自己整个人格的结构。改造的过程是带着泪和血的。但伟大禅师们所攀登的高峰，不可能用其他方法到达的！除非我们以整个人格的力量来争取，否则，便永远无法获得禅的真理。这条路上满布着荆棘，而攀登的地方也十分溜滑。这不是生活中的游戏而是最严肃的工作；任何懒惰的人永远不敢做这种尝试。这确是一块锤炼你性格的铁砧。对于“禅是什么”这个问题，一位禅师答以“倒在烈火上的热滚滚的油”。在禅向我们现出微笑并表示“这里是你的家”以前，我们必须经历这种强烈的体验。

在禅师们所说的许多话当中，有一句震撼我们内心的话：庞蕴（以往是儒门弟

子)问马祖(709-788):“不与万法做伴的人是一种什么样的人?”马祖回答说:“等你一口吸尽了西江之水,我才告诉你。”对这个禅学史上最严肃问题来说,这是一个多么不相干的回答!当我们知道有多少人在追求这个问题的答案时,马祖这句答话似乎是亵渎神圣的。但是马祖的热忱是毫无疑问的,这是所有学禅的人都非常明白的事情。事实上,六祖慧能之后,禅的兴起归功于马祖的光辉事业,在他门下,出过八个以上的高明禅师,而那曾为禅门最初俗家弟子的庞蕴则获得中国佛教中维摩诘的美名。这两位老资格禅师之间的谈话,不可能是无聊的游戏。不管他们的谈话看起来如何轻松甚至不负责任,然而,其中却藏有禅宗文献中最宝贵的精

华。不知道有多少学禅的人由于马祖这句话的不可思议而汗湿和号哭。

再举一个例子：一个和尚问长沙景岑禅师：“南泉死后到什么地方去？”景岑回答说：“石头作沙弥时，曾参见六祖。”和尚说：“我不是问石头见六祖问题，我是问南泉死后到什么地方去？”景岑回答说：“关于这个，教你自己去想。”

灵魂不朽是另一个大问题。我们几乎可以说，整个宗教历史就是建筑在这个问题上。每个人都想知道死后的生命，当我们离开这个世界后，我们到什么地方去呢？是不是真有来生呢？还是此生一了便百了呢？虽然有很多人可能根本不关心这个孤独“无伴”者的意义，但是，没有人一

生中一次也不问自己死后到什么地方去。石头年轻时是不是见过六祖，似乎与南泉死后到什么地方去没有任何内在的关联。南泉是景岑的老师，这和尚自然而然地问他这位老师最后到什么地方去了。从一般逻辑的法则来看，景岑的回答根本不是回答。因此，便产生第二个问题，不过还是这位禅师口里的双关用话。“教你自己去想”这句话作何解释呢？从这里看，很明显，禅是一回事，而逻辑则是另外一回事。当我不能这样加以区别而希望禅给我们某种在逻辑上前后一致，在理智上明明白白的解释时，就完全误解了禅的意义。我不是一开始就说过禅只涉及事实而不涉及一般法则吗？这就是禅直接达到我们人格基础的地方。一般的说，理智并不把我

们带到那里，因为我们并非生活在理智中而是生活在意志中。当劳伦斯修士

（Brother Lawrence）说“我们应该在了解活动和意志活动之间作一大区别——前者比较没有价值，而后者则具有一切价值”时，就是表达这个真理。

在禅的文献中，充满了这种话，这种话好像是很偶然的，好像是很不经意地说出来的，但是那些真正认识禅的人会告诉我们，所有这些从禅师们口里很自然地说出来的话，都好像烈性毒药，当我们一旦接受它们时，就会引起剧烈的痛苦以致使我们像中国人所说的一样感到回肠九结。但是只有经过这种痛苦和震动之后，所有内心的杂质才会洗涤清静，而我们对生命也就有了一种完全新的展望。奇怪的是，

在经历这些内心里的奋斗以后，禅就慢慢变得容易领悟了。但事实上禅是一种实际的、个人的体验，不是一种可以用分析或比较方法获得的知识。“除了对诗人以外不要谈诗；只有病人才知道怎样同情病人。”这两句话说明了整个情形。我们的心应该成熟到与禅师们的心合调。如果我们达到这种程度，那么，只要我们敲击一根弦，另一根弦就必定发生反应。和谐的音符总是产生于两根以上琴弦的共鸣。同样，禅所做的也是使我们的心弦成为过去禅师们的共鸣者。换一句话说，从心理上看，禅使我们放出可能储藏的一切能力，在普通情形下，我们是感觉不到这些能力的。

有人说禅是自我暗示。但这种说法并

没有解释任何东西。当提到“大和魂”这个名词时，大多数日本人心中似乎唤起一种热烈的爱国情绪。这些都是激发日本人内心力量的观念，而这种激发，根据某些心理学家的看法，乃是自我暗示。社会的风俗习惯和人类模仿的本能也可以看作自我暗示。道德熏陶也是如此，给学生们一个模范让他们遵循或模仿。通过暗示作用，观念便渐渐在他们心中生根，最后在他们行为中表现出来，好像这个观念是他自己本来就有的。自我暗示是一个没有用处的理论，它没有解释任何东西。当他们说禅是自我暗示时，我们对禅是否有更清楚的认识呢？有人认为用一个新流行的名词去称呼某些现象是合乎科学的，并完全满意这种说法，好像是以一种启发性的方式来

连用它们似的。禅的参究一定要那些较有深度的心理学家来从事。

有人认为我们意识中还有一个未知的领域，这个领域现在远没有加以完全而有系统地发掘。有时候我们称这个领域为潜意识或下意识。这是一个充满着许多不易了解的意象的领域，当然，大多数科学家都不敢践踏这块土地。但是我们不要以为这就否定它的存在。正如我们日常意识范围内充满着一切有益的和有害的、系统的和杂乱的、清晰的和模糊的、确定有力的和微弱易于消逝的可能意象一样；下意识也是各种神秘论或神秘主义的储藏所，通过下意识这个名词，我们可以了解一切被认为隐藏的或不正常的或心理的或精神的东西。悟见我们本性的力量可能也藏在那

里，而禅在我们意识中可能唤起的，就是那个东西。无论如何，禅师们用比喻象征的方式表示我们第三个眼睛的打开。“开悟”就是这种打开或唤醒的普通名称。

怎样才能产生这种开悟呢？借沉思默想这样一些言辞和行动，它们直接从理智或妄想所掩盖的内心领域倾出，它们经有效构想用于消灭所有产生于无知和错乱中的混乱不清⁽⁴⁾。

关于这方面，读者们也许有兴趣去认识一些被禅师们用来打开弟子慧眼的方法⁽⁵⁾。自然，他们常常运用自己进入禅堂时所携带的各种宗教标志。通常这种标志是“拂子”⁽⁶⁾、“竹杖”⁽⁷⁾、“棍子”⁽⁸⁾或“棒子”。最后一种似乎是禅师们表达禅道时最

喜欢用的一种工具。现在让我们举出一些运用的实际例子。

根据长庆慧棱禅师的说法：“当一个人知道那棒子是什么东西时，他的参禅生命就结束了。”这段话使我们想起丁尼生

（Tennyson）所谓裂墙中的花朵。因为当我们了解棒子的道理时，就知道“神和人是什么”了；这就是说，我们悟见了自己的本性，而这种悟见最后扫除了那些扰乱我们心理平衡的一切疑惑和迷恋。因此，在禅里面，棒子的意义可以很容易领会的。

大约公元10世纪左右的芭蕉慧清禅师，有一次对大家说：“当你们有棒子时，我给你们一根；当你们没有棒子时，我要夺去你们的棒子。”这是禅家最具有特色的

一段话，但是后来大沩慕喆敢于向这段话挑战而说出一段正好相反的话：“至于我，却与他不同。当你们有棒子时，我要夺去你们的棒子；而当你们没有棒子时，我要给你们一根。这是我说的话。你们能够运用棒子吗？你们不能运用吗？如果能够运用，那么德山将是你们的先锋，而临济则将是你们的后卫。但如果不能运用，就请归还原主。”

一个和尚对睦州说：“什么是超越诸佛诸祖（智慧）的道理？”这位禅师立刻在众人前伸出他的棒子说：“我说它是一根棒子，你们说它是什么？”提出这问题的和尚没有说一个字。这禅师又把棒子伸出说：“超越诸佛诸祖（智慧）的道理——啊，和尚，那不是你的问题吗？”

那些不重视睦州所说这种话的人，也许把它们看作完全没有意义的。就那超越我们知识界限的最高智慧而言，棍子是否称为棒子似乎没有多大关系。但另一位伟大禅师云门所说的话也许比较容易了解。有一次，他也在众人前扬着他的棒子说：“我们在经中得知凡夫迷误的人把这个当成实物，二乘把它变为无，圆觉乘把它看作幻象，而菩萨乘则承认它表面实在但根本虚空。”这位禅师继续说，“但是，和尚们，当你们见一棒子时只说它棒子。你们行也好坐也好，但不要站在那里犹豫不决。”

仍然是那根无关紧要的棒子，却因云门而得到一些更为奥妙神秘的道理。有一天，他向大家说：“我的棒子已经化成龙，

一口吞下了整个宇宙；请问山河大地在哪里？”又有一次，云门引证古代佛学者的话说：“敲空作响，击木无声。”于是云门伸出他的棒子击向空间说：“啊呀，好痛！”然后又敲着木板问：“有声音吗？”一个和尚回答说：“有声。”于是这位禅师便大声说：“啊，你这个凡夫俗子！”

如果我继续这样举例下去，将会没有完的，所以我不再举例了。但是我希望你们有人问我下面几个问题：这些话与我们见性有什么关系吗？在那些表面上没有意义的关于棒子的谈话与现实生活的重大问题之间，有任何可能的关系吗？

我再举两段话来回答这些问题，一是慈明禅师说的，一是圆悟禅师说的。慈明

某次说法时说：“一旦扬起一微尘，整个大地就在那里显现出来。在一头狮子身上显示千千万万狮子，而在千千万万狮子身上也显示一头狮子。实际上它们有成千成万，而你只认识其一，只有其一。”这时，他举起棒子并继续说：“这是我自己的棒子，那头狮子在什么地方呢？”他把棒子放下来，离开讲坛。

在《碧岩录》中，圆悟禅师在介绍俱胝和尚“一指禅”时，表达同一观念：

“扬起一微尘，大地就在其中；一朵花开，整个宇宙也随着产生。但是当尘土还没有被扬起而花朵还没有开放时，我们的眼睛应该落在什么地方呢？所以说像斩断一捆线似的，斩断了一根，其余的线都会

斩断，又像将线染色一样，一根着色了，其余的线都会着上同一颜色。现在，你离开了所有错综复杂的外缘关系，但不要忘了你内在的宝藏；因为透过这个宝藏，那高尚的和低微的普遍地有所反应，而那进步的落后的也没有什么分别，都是很完美地表现出来。”

(1) 见第三章“禅的历史”。

(2) 临济宗的创始者，死于公元867年。

(3) 云门宗的创始者，死于公元996年。

(4) 禅有其自身从事默想的方式。禅与寂静主义或沉醉于恍惚中毫无关系。

(5) 见第五章“禅教的实际方法”。

(6) 印度最初的一种驱蚊子的东西。

(7) 几寸长的一种竹杖。

(8) 也是一种用各种材料经过特别设计而制成的杖。

它表示“如人所愿或所想”的意思。

第二章 禅与一般佛教

一、独慧能不知佛法

从表面上看，禅确实含有一些奇怪甚至不合理的东西，这些东西使原始佛教的忠实后继者感到吃惊，并且使他们认为禅不是佛法，只是佛教在中国所产生的一个异例。比方说，从下面所表示的这些道理中，他们能够了解些什么：在南泉语录中，我们知道当池州崔使君问禅宗五祖——弘忍大师——为什么他有弟子五百却

偏偏把袈裟传给慧能让他成为禅宗六祖时，五祖回答说：“四百九十九人都了解佛法，唯有慧能例外。他是一个不能以普通标准去衡量的人。所以把袈裟传给他。”⁽¹⁾南泉对这个事实加以解释说：“当世界未成时，没有任何言语，佛一出世，言语就产生了，因此，我们也就依靠符号……这样，现在当我们执著言语时，我们以种种方式来限制自己，然而在大道之中，却绝对没有凡圣之分的。任何事物一旦有了名称就会受到限制。所以江西老禅师说‘既无心，也无佛，也无一物’。他想用这种方法去开导他的弟子们，而这时候他们却徒劳无益地把大道化为心去加以体验。如果可以用这种方法抓住道，那么，他们可以等待弥勒佛出现（据说弥勒出现于世界的末

日），然后去唤起觉悟思想。这些人怎能希望获得精神自由呢？五祖门下弟子五百，独慧能不知佛法。在这方面说，这位俗家弟子确实与众不同的，因为他根本不知佛法⁽²⁾。他不知道别的，只知那唯一之道。”

上面这些话不是禅学中非常特殊的话，但对大多数禅学批评家来说，一定会引起嫌恶。佛法简直被否定了，而关于佛法的知识，对于通晓禅理了悟大道来说，也认为是不必要的，相反，大道似乎等于佛法的否定。怎么会这样的呢？我想在下面的讨论中回答这个问题。

二、佛法的生命与精神

如果我们想弄清楚这点并证明禅家所谓禅保留着佛法的本质而非文字记载中的具体信条这一看法，就必须去除佛教一切表面的架子和附属的东西而发现其根本精神，因为这些外表和附属物妨碍它原始生命力的活动，所以容易使我们把非根本的东西看作根本的东西。我们知道橡树的果实与橡树不一样，但是只要继续生长，那么，两者的相同乃是逻辑的必然结果。要确实观察橡树的本性，就是要从其各个历史过程中找出一个未被中断的发展。当种子还是种子并不表示其他东西的时候，种子里面就没有生命；它是一件完成了的东西，除了作为历史好奇心的对象以外，在

我们的宗教经验中，没有任何价值。同样，要确定佛法的本质，我们必须追寻它的整个发展路线并了解什么东西是将它带到现在这样成熟状态的最健全和最具活力的胚芽。当我们做到了这点以后，就会知道我们应该以什么方式将禅看作佛法各个发展阶段之一，并在事实上把它看作佛法中最根本的因素。

因此，要完全把握任何具有长远历史的宗教之结构，最好把宗教的创始者和他的教训分开，将前者看作后者发展过程中一个最有力的决定因素。关于这点，我的意思是：第一，所谓教祖当初并没有存心要成为任何宗教体系之教祖的想法，只是这种宗教体系后来以他的名字而成长的；第二，对他的信徒们来说，当他还活着的

时候，他的人格没有被看作独立于他的教训之外；第三，至于他们教祖的人格本质在他们心中无形地发生作用的东西，在他死去以后，极其强烈地显露出来；第四，教祖的人格在信徒们心中变成巨大的影响力以至使这种人格成为他教训的核心，这就是说，后者被当作前者的意义的解释。

如果我们以为任何现存宗教体系都是它的教祖完全成熟的心灵产物而传给后代的，因而后继者对其教祖及教训应做的事，只是接受教祖及其教训而视之为神圣不可侵犯的遗产——不可为信徒个人的精神体验之内容所侵犯的一种宝藏，那么，这就是一个大大的错误，因为这种看法没有考虑我们自己的精神生活是什么，并且把宗教彻底僵化了。不过，这种静态的保

守主义，往往有一个进步的力量与之对立，这个进步的力量便是从动的观点去看宗教体系。这两种显然矛盾的力量织成了整个宗教史。事实上，历史就是这种无所不在的斗争记录。但是，宗教中有着这种斗争，表示宗教是在追求某种目标，并表示宗教是一种活的势力；因为它们渐渐把原始信仰中那些隐藏的含义发掘出来，并且以一种当初想象不到的方式来使其内容更加丰富。不但在教祖的人格方面发生这种情形，在他的教训方面，也发生同样情形。结果便产生一种可怕的复杂性，或者说得更正确一点，产生一种可怕的混乱，有时候，这种混乱使我们不能正确地看到一个现存宗教体系的真正内容。

当教祖还活在他的追随者和信徒们当

中时，后者没有把教祖个人和他的教训分开；因为教训在人身上实现出来，而人也借教训得以具体的说明。接受教训就是追随他的步伐——也就是信仰他。他出现于他们中就足以鼓舞他们并使他们相信他的教训。也许他们没有完全领会他的教训，但是，他那令人信服的表现教训的方式，在他们内心留下深刻的印象，使他们毫不怀疑它的真实性和永久价值。只要他活在他们当中并对他们讲话，他的教训和他本人就会引起他们的注意。甚至当他们退处僻静处所并默想他的教理以作为精神熏陶时，他的影子也会出现在他们心眼之前。

但是，当他本人庄严而具有影响力的人格不再被他们看见时，情形就不同了。他的教训仍然在那里，他的追随者可以从

记忆中完全背诵它，但是它与教师之间人格上的关联已失去了，把他和他的教训紧紧结合为一体的活的锁链永远断了。当他们思考教义的真理时，就不禁想到他们的导师是一个比他们自己远为深奥和高尚的人。过去自觉地或不自觉地发现以种种方式存在于领导者和信徒之间的那些相同的地方，渐渐消失不见了，而当其消失时，那另一面——也就是使他与他的追随者们极不相同的一面——便非常引人注目和无可避免地显露出来。结果使大家相信他一定是来自一个完全与众不同的精神源泉。神化过程这样不断地进行，最后在这位祖师死去若干世纪以后，便变成神的直接表现——事实上，他本人就是神了，他身上具有完全实现了的最高人性。他是神子或

佛陀和救世主。于是，他的信徒便把他和他的教训分开而只考虑他本人了。他在信徒们眼中，便占住了他们所信宗教的中心地位。教训固然是重要的，但主要的还是因为出自这位高超者之口，并非因为它含有爱或觉悟的真理。诚然，教训是应该通过教祖高尚人格而加以解释的。现在，后者凌驾整个宗教体系之上，他是散发觉悟之光的中心，只有相信他是救世主，才可以得救。

以这个人格为中心，便产生了以其教训为基础的各种哲学体系，但这些哲学体系多少是根据信徒们的精神体验而被修正改变了的。如果教祖的人格没有在其追随者内心激起深刻的宗教感情，那么，这种情形也许就不会发生；这就是说，最引起

后者重视这教训的，主要的不是教训本身，而是使教训得以产生的东西，如果没有这东西，教训就决不会成为那样的。我们往往不会因为一句话是根据逻辑法则提出的就相信这句话的真实性，主要是因为它能激发人的生命冲动。我们最先被它所感动，然后才想去证明它的真实性。了解固然是需要的，但仅有了了解决不能使我们做心灵的冒险。

有一次，日本一位最伟大的宗教家自己承认：“我不在乎下地狱还是到别的什么地方去，只因为我老师教我念佛名号，我就照着他的话做。”这不是盲目接受老师的话，而是老师身上有某种深深吸引着他的东西，学生便全心全意接受这东西。纯粹逻辑决不会对我们发生作用，一定有某种

超越理智的东西。当保罗坚认“如果基督不复活，你的信仰就没有用，你仍然在罪恶之中”时，他不是诉诸我们对事物的逻辑观念，而是诉诸我们精神上的渴望。事物是不是像编年史上所发生的事实一样的存在，那是没有多大关系的，我们最关心的是自己内心希望的实现；甚至所谓客观事实也可以这样塑造出来，以产生精神生活所需要的最佳结果。经过若干世纪成长以后的现存任何宗教之创始者的人格，一定具有一切满足这种精神需要的特质。一旦他死后，他追随者的宗教意识中便把人和教训分开，如果他够伟大的话，便会立刻占住他们精神事务的中心地位，而他所有的教训也会以种种方式用来解释这个事实。

用更具体的方式来说，我们可以问，在基督教教义中，有多少东西像我们今天所了解的一样，乃基督本人的教训呢？多少又是保罗、约翰、彼得、奥古斯丁甚至亚里士多德的贡献呢？基督教教义论的伟大结构，是基督教领袖们不断体验到的基督教信仰的产品；它不是一个人的产品，甚至不是基督的产品。因为教义论往往并非必然地涉及历史事实，相反，与基督教教义比起来，这些历史事实只是次要的：教义是应该存在的东西而不是实际存在或曾经存在过的东西。它旨在建立普遍有效的东西，这种普遍有效的东西，不应像今天某些基督教教义论解释者所主张的受历史要素中的事实或非事实所侵犯。基督是不是真的曾经自称为弥赛亚（Messiah，犹

太民族所期待的救世主），这是一个很大的历史论战，基督教神学家到现在还没有定论。有人说就基督教信仰来说，基督曾否自称为弥赛亚，根本没有什么关系。尽管有这许多神学上的难题，然而，基督仍然是基督教的中心，基督教大厦是建筑在以耶稣为中心的基础上的。佛教徒可能接受的某些教训也可能对他的宗教体验具有同感，但是，就其没有视耶稣为“基督”或救世主的信仰而论，就不能算是基督徒。

因此，基督教不但是由耶稣本人的教训构成的，也是由耶稣死后关于耶稣的人格及其教义所累积的一切教条的或思辨的解释构成的。换句话说，基督并没有创立所谓基督教，只是他的追随者把他看成基督教创始者。如果他现在还活在他们当

中，很可能认可现在加于自称基督徒者身上的一切理论、信念和习惯。但是，如果有人问他那些教义是不是他的宗教时，他也许不知道怎样回答，他很可能承认自己一点也不知道今天基督教神学中所有的哲学精华。但是从现代基督徒的观点来看，他们会非常确切地使我们相信，他们的宗教要归源于“唯一的起点并归功于最初的主要人物”，即耶稣基督，并使我们相信，不论在其宗教内容中看到的解释和变化有多少，都不会阻碍他们特有的基督信仰。正如他们原始社会的同胞一样，他们都是基督徒；因为同样信仰的成长和发展，有其历史的连续性，这是它的内在必然性。将一特定时代的文化形式看作神圣不可侵犯的东西并要永远不变地传下去，便是抑止

我们追求永久妥当性的精神渴望。我相信这就是进步的现代基督徒所取的看法。

那么，现代进步的佛教徒对那构成佛教本质的佛教信仰，其态度又怎样呢？佛陀的信徒对佛陀的看法如何？佛的本质和价值是什么呢？当佛法只被看作佛陀的教训时，是否解释历史过程中展开的佛教生命呢？佛教的生命不是佛陀内在精神生活的展开而是佛教文献中所谓的法吗？在佛陀的文字教训中不是有一种产生这生命的东西吗？不是有一种作为表现整个亚洲佛教历史特色的所有论证和争论基础的东西吗？这个生命乃进步的佛教徒努力寻求的东西。

因此，如果我们只把佛教看作佛陀本

人所建立的许多宗教教理和实践方法，就完全不符佛陀的生命和教训；因为它不仅此而已，还含有佛陀后继者所有的体验和思想，尤其是关于他们始祖的人格及其对自己教理的关系方面所有的体验和思想，这些东西构成佛教的最重要部分。佛教并非产自佛陀无所不具的心灵。认为佛教自始就完备的理论是对佛教的一种静态看法，并切断了它继续不断且永不中止的成长。我们的宗教体验超越时间的限制，而其不断扩充的内容，需要一种并不破坏自己却不断成长的更为有力的形式。佛教既然是一个活的宗教而非充满着死的和无用的材料的历史陈迹，就一定能够吸收和消化一切有助于自身成长的东西。这对任何具有生命的有机体来说，都是很自然的现

象。而这个生命是可以在不同形式和解释之下加以探索的。

根据巴利佛学者和阿含佛学者的看法，就其一贯的教训所示，所有佛陀教导我们的，似乎可以归纳为四圣谛、十二因缘、八正道和无我观及涅槃。如果这样的话，那么，当我们只考虑教理方面时，我们所谓的原始佛教是非常简单的一个东西。在这些教理中，没有什么东西可以产生后来包括小乘和大乘佛法的体系。如果我们想彻底了解佛法，就必须深深地进入它的活的精神所在的根本。那些满意于教条方面一种表面看法的人，容易忽略那真正解释佛教内在生命的精神。佛陀教训中更深一层的东西未能引起某些弟子的注意，或者说，他们没有发觉使其倾向老师

的真正精神力量。如果我们想接触佛教不断成长的生命动力，就必须看到更深一层的
地方。不管佛是多么伟大，总不能把胡狼变成狮子，胡狼也不能体会佛的动物性之外的东西。如后期佛教徒所说，只有佛才能了解另一佛；当我们的主观生活没有达到佛的同一境界时，就看不到促成他内在生命的许多东西；我们不能活在自己世界以外的任何其他世界⁽³⁾。因此，如果原始佛教徒在其教主生命中所看到的正如在著作中所记载的一样，没有别的东西，这并不证明属于佛陀的一切东西就此表露无遗了。可能有其他佛教徒，由于他们内在意识较为丰富而更深一层地透入他的生命。这样，宗教史便成为我们自己精神展开的历史。我们可以说我们应该从生物学

的观点而不应以机械的观点去看佛教。如果我们采取这种态度，那么，四圣谛的道理甚至也变得含有更深的真理了。

佛陀不是形而上学家，当然避免讨论那种严格理论性题目以及在成佛方面没有实际关系的题目。他对当时印度人所探讨的哲学问题，可能有他自己的看法。但像其他领袖一样，他的主要兴趣是在思辨的实用结果方面，而不在思辨本身。他忙于试图拔出刺入肉中的毒箭，不想探讨箭的历史、目的和构造；因为生命太短促，没有时间去探讨这些东西。因此，他如实地了解这个世界；就是说，他借自己宗教灵悟的体会以及自己的价值判断去解释这个世界，他不想更进一步，他称自己看世界和生命的方式为“法”（Dharma），这是一

个很广泛和富于弹性的名词，虽然它不是第一次为佛陀所用；因为这名词在佛陀以前就已经流行，其主要意义是规范和律法，但佛陀赋予它更深刻的精神意义。

佛陀是重视实践的而非重视形而上的，这可以从他敌对者攻击他的批评中看出来：“瞿昙（Gautama，释迦牟尼的族名）老是一个人坐在空屋子里，所以他已失去智慧……甚至他最有智慧和最好的弟子舍利弗也像婴儿一样，那样地愚笨而没有口才⁽⁴⁾。”但是，这里却藏着未来发展的种子。如果佛陀专心致力于理论工作，就决无法希望他的教训有所增长。思辨也许是精深的，但是，如果其中没有精神生命，其发展可能性就立刻到了尽头。“法”不断地成熟，因为它具有神秘的

创造力。

显然，佛陀对理智抱有一种完全属于实用主义的看法，并留下许多哲学问题不予解决，因为他认为这些问题对于达到生命最后目的是不必要的。这种想法对他来说是很自然的。当他还活在信徒们当中时，他本人就是自己教义中所含一切东西的活的说明。法的一切重要方面都在他身上表现出来，根本不必对“法”、“涅槃”、“我”、“业”、“菩提”等概念的意义作太多的思辨。佛陀的人格是解决所有这些问题的钥匙。他的信徒们没有完全了解这个事实的意义。当他们自以为了解“法”时，不知道这种了解实际上是依靠佛陀的。他的出现总能以某种方法对他们所遭遇的任何精神上的苦闷，产生镇定和

使人满足的效果；他们觉得自己好像安然地躺在慈母怀抱里；对他们来说，佛的确是如此的⁽⁵⁾。因此，他们不必迫切地需要佛陀在他们可能感到的哲学问题上去开导他们。在这方面，他们对佛陀之不愿引导自己进入形而上学之中而感到满足。同时也使后来佛教徒有很多机会在佛陀的教训方面，尤其在佛陀的教训与其人格之间的关系方面，展开自己的理论。

佛陀的入灭对他的信徒们来说，可以说是失去了世界之光（World-Light）⁽⁶⁾，他们原是透过这世界之光看清各种事物的。佛留下来的法还在，他们希望在法中看到佛陀就像受他的亲身教训一样，却没有以前那样活生生的效果；含有许多规则的道德教训，在僧众生活中虽被遵循着，

但这些规则的绝对性没有了。他们退处于静止状态而默想佛祖的教训，但这种默想缺乏令人鼓舞和满足的力量，因为人们常常会对它发生疑惑，他们的理智活动又自然而然地产生了。现在，一切事物都要用推理能力加以解释。弟子们纯净的信仰开始变为玄学家的思维。过去以为从佛陀口中说出使人信服而加以接受的训谕，现在已当成哲学讨论的题目来研究。这种研究很快就分成两个派别——激进主义与保守主义对立，而在这两大趋势之间，又有各种不同的小派别——上座部与大众部对立，中间则有二十多种不同的派别。

不过，我们不能把对佛陀和其教训方面各种不同的看法从佛教中排除，我们不能认为这些看法是佛教以外不属佛教构成

要素的东西。因为这些看法正是构成佛教架构的东西，如果没有这些看法，整个佛教的架构就完全空了。经过长时期发展以后，现存任何宗教的大多数批评家所犯的 error，是把宗教看作一种需要如实地加以接受的已经完成了的体系。事实上，任何有机的和精神的事物（我们认为宗教就是这样一种有机的和精神性的东西）都没有一种可以用圆规和曲尺在纸上描绘出来的轮廓。它不能加以客观的界定，因为这样将会限制它的精神成长。因此，我们可以说，要知道佛教是什么，就要去发现佛教的生命，并且要从内部去了解它在历史上的发展。所以，佛教的定义就是展开这种精神运动之生命力的定义。佛灭后关于佛本人、他的身世和教训的种种说法、争

论、注释和解释，都是主要地构成印度佛教之生命的东西，没有这些东西，可能就没有佛教这种精神活动。

总之，构成佛教生命和精神的，不是别的，就是佛陀本人的内在生命和精神；佛教是以其创始者的内在意识为中心而建立的一种组织。随着历史的演进，它的表面组织形式与实质可能有变化，但那支持整个大厦的佛的内在意义，永远是一样的而且永远存在的。当佛在世时，他想根据弟子们不同的资质因人施教，这就是说，后者更尽力体会他们祖师指出究竟解脱之道的各种论述的更深一层意义。我们知道，佛陀“用一种声调”^⑦论述事情，但他的弟子们尽可能以各种不同方式去解释和了解他的论述。这是必然的现象，因为我

们每个人都有自己内在的体验，而这种体验是要用自己所创的说法来加以解释的，当然，这在深度上和范围上都有不同。但是，大多数情形下，这些所谓个人的内在体验，可能不会太深刻有力以致需要用原创的语词来表达，只要对过去的说法（曾经为过去有创造性的精神领袖所使用的）加以新的解释就可以了。这就是所有伟大历史性宗教扩充其内容或观念的方式。在某些情形下，这种扩充可能表示原始精神完全淹没以后所产生的上层建筑的过分成长。这就是需要加以批判的地方。但在别的地方，我们不要忘记去认识那仍然发挥作用的活的原则。就佛教而论，我们不应忽略影响佛教历史发展的佛陀内在生命。禅家说，他们把佛教的根本精神留传下

来，这句话就是基于他们相信，禅抛去了佛教一切历史的和教理的外衣而把握了使人产生创造力的佛陀根本精神。

三、中国禅的觉悟说

要想了解印度的觉悟说或自觉说如何演变为中国的禅学，首先要知道中国人与印度人的不同所在。这样，我们将会知道禅是中国土地上最自然的产物，尽管两个民族的环境有许多差别，然而佛教却从印度成功地移植到中国来了。一般地说，中国是一个最讲求实用的民族，而印度却是一个喜欢幻想和倾向高度思辨性的民族。也许我们不能说中国人没有想象力和缺乏戏剧感，但和佛祖出生地的印度人比起来，便显得相当深沉、相当忧郁。

每个国家地理上的特征，都在人民身上反映出来。热烈丰富的想象与平淡沉稳

的讲求实用，显然是对立的。印度人精于分析，也富于诗人的想象力；中国人则重视世俗生活，他们辛勤工作，从不想入非非。他们的日常生活是耕田、捡柴、挑水、买卖、孝顺父母、履行社会义务，以及展开一套最复杂的礼仪。在某种意义上说，讲求实用，就是重视历史，纵观时间的进程而如实地记录它留下的痕迹。中国人可以说自己是伟大的历史记载者——与印度人之缺乏时间感正好相反。中国人对白纸黑字的书本，意犹未尽，还要把自己的事迹刻在石碑上，因而发展出一种特殊的金石艺术。把事件记载下来的习惯，发展出他们的文学，而他们也都是精于文学并彻底厌恶战争的；他们喜欢过一种和平的文明生活。他们的弱点是可以为文学效

果而牺牲事实，因为他们不太讲求精确和科学。对优美词藻的爱好，常常淹没他们的实用感，但这里便也产生了他们的艺术。尽管如此，他们的冷静却从来没有达到我们在大多数大乘经论中所遇到的那种幻想。

中国人在很多方面都是伟大的，他们的建筑的确伟大，他们在文学上的成就也值得世人称道；但逻辑则不是他们的长处，他们的哲学和想象力也是如此。当佛教及其一切印度式论证和想象物最初传到中国时，一定使中国人感到惊异。试看那些多头多臂的神——这是他们从来没有想到的东西，事实上也是印度以外其他民族都没有想到的东西。试想在佛教文学中的所有东西，似乎都赋有丰富的象征意义。

数学的无限概念、菩萨的普度世人、佛陀说法以前的奇妙景象等，不但在一般轮廓方面，而且在细节方面大胆但精确、海阔天空但每一步都确实，在讲求实用和耕地的中国人看来，都是奇怪的事物。

从大乘经典中引一段话，就可以使读者们相信中国人和印度人在想象力方面的不同。在《妙法莲华经》中，佛陀想在关于自己成佛以来所历时间方面加深弟子的印象；他说，我们不要以为他的得道是在无法估计的年代以前于伽耶城附近菩提树下完成的，也不要以中国人所用的一般方式来表示这事发生在很多年代以前，他用一种最富于分析性的方式描写他成佛以来所历经的长远时间。

然善男子，我实成佛以来，无量无边、百千万亿那由他劫（那由他是印度的数目字，“劫”表示世界由生成到毁坏的一个循环——译者），譬如五百千万亿那由他、阿僧祇（阿僧祇也是印度的数目字——译者）、三千大千世界；假使有人，抹为微尘，过于东方五百万亿那由他阿僧祇国，乃下一尘；如是东行，尽是微尘。诸善男子，于意云何？是诸世界，可得思维校计，知其数否？弥勒菩萨等俱白佛言：世尊，是诸世界，无量无边，非算数所知，亦非心力所及。一切声闻辟支佛，以无漏智，不能思惟，知其限数。我等住阿惟越致地（阿惟越致地是指没有转身的地方），于是事

中，亦所不达。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祇劫⁽⁸⁾。

中国人从来没有这种数字观念，也没有这种描述方法。当然，他们可以想象长远时间和伟大成就。在这方面，他们不下于任何民族，可是印度哲学家们所用的那种表示虚空观念的方法，却是中国人无法理解的。

当概念的描述不能说明事物而事物又

必须传达别人时，大多数人所用的方法，不是保持缄默，就是说它们非言语所能形容，或是诉诸否定法而说“不是这个”、“不是那个”，或如哲学家那样，写部书来说明这些问题的讨论如何在逻辑上不可能；但印度人发现另一种新方法来说明那些不能应用分析推理的哲理，他们诉诸奇迹或超自然现象来解释。这样，便将佛陀变成一位伟大的魔术师；不但佛陀如此，几乎所有出现于大乘经典中的主要人物都如此。我认为这是大乘经论中最引人入胜的特质之一——在深奥难解的教理方面作这种超自然现象的描述。也许有人以为这像小孩一样的幼稚，也有损佛陀的尊严。但这只是一种表面的看法。印度唯心论者对此的看法却不同，每当他们将理智用在为理智

所不能胜任的工作时，便常常有效地运用自己的想象力。

我们要了解，大乘学者把佛陀描写为这种神功表演者的动机，是想通过想象物来说明那些在事物本性上不能用人类理智所了解的日常方法加以完成的东西。当理智无法分析佛的精髓时，就借丰富的想象力帮助自己去想象它。当我们想用逻辑方法来解释觉悟时，就常常发现自己陷于矛盾之中。但是，如果诉诸象征的想象力时——尤其是我们自由地赋予这种能力时——就比较容易体会了。至少这是印度人设想超自然主义的意义。

舍利弗问维摩诘，他那间仅有一个座位的小房间怎能容纳随文殊师利同来探病

的数以千计的众菩萨阿罗汉和天人

（Arhats and Devas，阿罗汉是比菩萨低一层次的，天人是比人高一层次的——译者），维摩诘回答说：“你们来此是求座位还是求法呢……求法的人在虚空中发现法。”后来，当文殊师利告诉他从什么地方得到座位时，维摩诘便请须弥灯佛供给他三万二千个装设庄严高约八万四千由那

（yojana，由那是印度的度量单位——译者）的狮子座。当这些座位搬进以后，仅可容纳一个座位的房间，现在神奇地容纳着所有随文殊师利同来的人，每个人都舒服地坐着装饰华贵的宝座。当舍利弗看到这个超自然现象时，感到非常惊奇，可是维摩诘却解释说，对那些了解精神解脱之道的人们来说，须弥山可以容纳在芥子里

面，而四大洋的海水也可以灌入皮肤的毛孔里面，却不会使鱼龟和其他海中生物有任何不便之感；因为精神王国是不受时间和空间限制的。

从《楞伽经》第一章里，再引一例。当罗婆那王通过大慧菩萨请求佛陀说法时，意外地发现自己的山居变为无数满布宝石和装饰极其华丽宏伟的山，每个山上都有佛陀出现。每一佛前都站着罗婆那王自己及其大众以及十方世界所有国土，而每一国土之中，又都出现如来，如来之前，又出现罗婆那王及其家人、宫殿、庭园，陈设都跟自己所有的完全一样。在这些无法计数的大众中，每个人前面又出现大慧菩萨在请求佛陀说法；当佛陀用千百种美妙的声音讲完之后，整个情景便突然

消失不见了，佛陀及所有菩萨和追随者都不见了；最后，罗婆那王发现自己单独在古老宫殿里。现在他回想着：“谁在发问呢？谁在听讲呢？出现我面前的那些东西是什么呢？是梦吗？或是神奇的现象吗？”他又回想着：“事物都是这样，都为心所造。当分别心一起，常出现各种各样的事物；但是当心不起分别时，就看到事物的真相。”当他这样回想着的时候，听见空中和殿中有些声音在说：“国王呀！你想得不错，你应该按照这种看法持身处世。”

大乘文献不是唯一记载着佛陀那种超越时空及人类心理和生理活动一切相对情况的神力的。在这方面，巴利文经典毫不逊于大乘经典。在巴利文经典中，佛陀不但具有三种，即知过去、未来和自身的解

脱，还能表现三种奇迹，即神秘的奇迹、教化的奇迹和显现的奇迹。但是，当我们仔细研究各次结集（结集佛的言说）中所描写的奇迹时，我们知道，这些奇迹除了赞美和神化佛陀的人格以外，没有其他目的。

记载这些奇迹的人，一定认为用这种方法可以使佛祖师更为伟大，而使其敌对者认为他远超越一般人之上。从现代的观点看，如果他们认为佛师的任何不平凡作为，会像*Kevaddha Sutta*中所述的那样吸引人们注意，佛教因而承认其无上价值的话，这种看法就是很幼稚的；但在印度的古老时代里，大众，甚至受过教育的博学学者都时常怀着一种超自然主义思想，佛教徒自然充分利用这种信念。但是当我们

接触大乘经典时，就立刻知道，这里以更大规模描述的奇迹，与上面所说的超自然主义或任何隐秘动机如宣传或自夸毫无关系，却与经典中所阐扬的学理本身，发生根本而密切的关联。例如，在《般若波罗蜜多经》中，描写佛陀身体各部分同时发出无数光芒照耀着一切世界最遥远的边缘，而在《华严经》中，则描写佛陀在不同时刻，身体不同部分发出种种光线。在《妙法莲华经》中，描写佛陀从眉毛间射出一道光辉，照耀着东方八万佛国，现出其中一切东西甚至最幽深的无间（Avici）地狱中的居住者。显然，这些大乘经典的作者，在记载佛陀的神力方面，心里所想的，与小乘结集者所想的，颇为不同。这里，我用最普通方式指出大乘经典写作者

心里所想的是是什么，对大乘超自然主义作详细的系统研究，无疑是一件有趣的工作。

无论如何，我想，上面所举的例子，足以确立我的理论，即认为把超自然性引进大乘佛学中的理由，是要表示理智了解精神事实的不可能性。当哲学不能再以逻辑方法去解释它们时，像佛陀的神秘主义者Bahva一样，维摩诘便缄默不语；印度大乘著作家都不满这种方式，他们更进一步引进超自然的象征，但是，中国禅家仍然发明自己的方法，根据自己的需要和知见来应付那些表达我们最高深精神体验时所产生的困难。

中国人不像印度人那样喜欢把自己隐

藏在神秘和自然主义的迷雾中。庄子和列子是中国古代两个最接近印度典型的人，但是，在壮丽宏伟、精密细巧和海阔天空的想象力方面，他们的神秘主义尚未接近印度大乘学者那种神秘主义。庄子充其量骑在搏云雾而上在空中飞翔的大鹏鸟背上；而列子也只能乘风驾雾而已。后来的道家梦想经过多年苦行磨练并服食长生不老药以后能登入天界。所以，中国有很多道家隐士，住在远离人群的山上。可是，在中国历史上，没有记载能够与维摩诘或文殊师利比得上任何像阿罗汉一样的圣者和哲学家。列子不谈鬼神和超自然现象的说法，是中国人心理状态的真实表现。中国人完全讲求实用，当他们把觉悟说用到日常生活时，一定有自己的解释法，所以

不得不产生禅以作为自己最内在精神体验的表现。

既然超自然性的想象物不曾引起中国人的兴趣，那么，相信觉悟说的中国人用什么方式表达自己呢？是不是采取空观哲学的理智方法呢？不，这也不是他们所喜欢的，更不是属于他们心智能力范围以内的。般若波罗蜜多是印度的产物，不是中国人的产物。他们可以产生庄子或六朝时代那些道家空想者，但不能产生龙树或商羯罗。

中国人的天才是以其他方式表现出来。当他们开始吸收佛教的觉悟说时，那种倾向具体实践精神所走的唯一道路是产生禅。当我们看到印度大乘著作家展开的

一切神奇以及三论宗思想家的高度抽象思维之后而接触禅的时候，发生了怎样的变化呢？现在，佛陀的前额不再射出光芒了，你面前不再出现诸菩萨的随从了，再没有东西使你感到奇怪或特别，或不可理解，或超越逻辑推理的知识范围之外了。你所接触的人们，都是和你自己一样的普通人，不再面对抽象的观念，不再面对精密的辩证。山脉高耸入云，河流注入海洋，春天草木发芽、鲜花盛开。当月光静静地照着大地时，诗人们带着几分醉意歌颂着永恒的和平。这是多么平淡！多么普通！但这就是中国人的灵魂，而佛教就在其中成长。

一个和尚问佛是谁，师父便手指佛殿中的佛像，没有作任何解释，也没有发表

任何论证。一个和尚问：“心是什么？”师父回答说：“心”。和尚又说：“师父，我不了解。”师父即刻回答说：“我也不了解。”另有一次，一个和尚对不朽问题感到困扰，便问：“如何能够避免生死桎梏？”师父回答说：“你在哪里？”通常，禅师们从不浪费时间于回答问题，也根本不喜欢作任何论证。他们的回答往往简短而确定，像闪电一样地紧跟着问题而来。有人问：“佛的根本教训是什么？”师父说：“这扇子的风够凉爽。”这是一个多么平常的回答！佛法中所谓的四圣谛，在禅教中显然没有地位，般若波罗蜜多中那句永远不可思议的话——“taccittam yaccittam tcittam”，也不会使我们感到威胁。

有一次，云门跑上讲坛说：“禅宗不需

文字，那么，什么是禅教的究竟本质呢？”他自己提出这个问题，可是，他只张开双臂，没有再说一句话便走下讲坛了。这是中国佛教徒解释觉悟说的方式，也是解释《楞伽经》中缘觉境

（pratyatmajnanagocara）的方式。对中国佛教徒来说，如果佛的内心体验不应用理智或分析方法，也不应用超自然方式而应在实际生活中直接印证的话，这便是唯一的方式。因为，就我们实地经历生活来说，生活是超乎概念和观念的。要了解生活，就必须透入生活里面并亲身接触生活；将生活中某一片断拿来观察，就扼杀了生活；当你认为已发现生活的精髓时，生活就不再存在了，因为它不再是活生生的而是僵化的和枯萎的。由于这个缘故，

所以自从达摩来到中国以后，中国人就想如何以适于自己感情和思想的方式来充分表现觉悟说，直到慧能以后，中国人才满意地解决了这个问题，而建立禅宗的伟大工作才算完成。

禅是中国人彻底把握佛教教义以后所得到的东西，这可由两个无可争论的历史事实加以证明：第一，创立禅宗以后，支配中国的，就是这个宗派，而其他宗派除了净土宗以外，都不能继续存在；第二，佛教演变出禅宗以前，从来没有与中国本土思想发生过密切关系，这里我所指的本土思想是儒家思想。

现在，让我们先看看禅如何支配中国人的精神生活。在佛教早期历史中，除了

用理智方法以外，中国人不了解觉悟的内在意义。这是自然的现象，因为我们知道，印度人胜过中国人的地方就是这方面。我曾经说过，大乘哲学的大胆和精细，一定使中国人感到非常惊异，因为在佛教传入中国之前，除了伦理学以外，实际上没有任何可称为科学的思想体系。他们在伦理学中发现自己的力量；即使像义净和玄奘这种虔诚的佛教徒，也承认这一点，虽然他们致力于密宗心理学和华严形而上学；可是，他们认为，就道德文化而论，中国是优于印度的，至少不必向后者学习。

由于本土和印度有能力、有学问和虔诚的学者们以最快速度不断翻译大乘经论，因而使中国人探索一个以往不曾深入

的领域。在早期佛教传记史上，我们发现注释者、解释者和哲学家的人数远超过译述者和坐禅大家。佛教学者最初完全在理智上吸收大乘文献中所提出的各种学说。这些学说不但深奥复杂，而且也彼此矛盾，至少表面上如此。如果学者们想要深入佛教思想里面，就必须用种种方式处理这些纠缠不清的矛盾。但是，只要他们有充分批判能力，就能相当轻松地从事这个工作，不过，我们决不能期望那些早期佛教学者去完成这个工作；因为，即使在现代，批判的佛教学者，在某些方面，也会被视为不虔诚和非正统的。他们都不怀疑大乘学者的著作是忠实而逐字记载佛陀所说的话；因此，他们必须构想一些调和的体系来调和经典中告诉我们的不同学说。

就是说，要找出佛出现于这迷妄、堕落和永远沉沦于业报轮回世界的主要目的是什么。佛教哲学家们的这种能力，发展出那些显然属于中国佛教的东西。

当这种理智上的吸收继续进行时，佛教的实用方面也有人不断加以研究了。有的是律藏的信奉者，有的则致力于坐禅。但这里所谓的坐禅不是禅学所谓的坐禅；这里所说的坐禅是指一种冥想，集中思想于某些观念上面，如无常、诸法无我、因果或佛的品性。甚至禅学的创立者菩提达摩，也被史家归属于这一类禅家，而其作为佛教中新派别导师的特殊功德，并未完全被人认识。这是无可避免的事，因为中国人还没有完全准备接受这个新的形式，他们只部分地把握觉悟说的意义。

不过，关于觉悟说在实用方面的重要性，在错综复杂的学理迷宫中，并没有完全被忽略。天台宗创始者之一亦即中国最伟大佛教哲学家之一的智顗大师（538-597），已完全认识达到觉悟的坐禅所具的意义。他在《摩诃止观》方面的著作，显然是讨论这一点的。他的观念圆融地完成理智和精神活动，不偏于定慧任何一边。不幸，他的后继者却愈来愈偏向一面，后来，竟因理智活动而忽视坐禅功夫。因此，他们对禅学的拥护者，便抱持敌对态度，不过，后者对此也要负某种程度的责任。

由于菩提达摩（死于公元528年）⁽⁹⁾，禅才成为中国的佛法。他在这注重实际生活事务的民族中，开启了一个产生丰富成

果的运动。当他弘扬教理时，还带有印度色彩，不能完全摆脱当时传统佛教形而上学的影响。因此，他的引述《金刚三昧经》和《楞伽经》，乃是很自然的事，但禅的种子是经过他的双手播下的。眼看这些种子已服水土而成长的，仍然是他在中国本土的弟子。大约经两百年的时间，禅的种子才开始结果、丰收和充满活力，并完全移植成功，却保留着构成佛教者的精髓。

达摩之后的六祖慧能（637-713）是中国禅的真正创立者，因为，由于他和他的直接追随者，才使禅脱却印度的外衣而开始披上本土裁织的。当然，禅的精神还是和传到中国时一样，不过表现的方式完全是中国的，因为这是他们自己创造的。此

后，禅的兴起是不同凡响的。移植到中国时所含藏的力量，突然爆发出来了，禅几乎在整个中国获得辉煌的发展。当中国文化在唐朝达到极盛时，伟大禅师们一个接一个建立寺庙和训练僧众及俗家弟子，他们不但深通儒家经书，也深通大乘佛法。在尊重禅家先知方面，皇帝们也不后于人，禅师们被邀请到宫廷说法。当佛教因政治理由受到迫害失去许多有价值文献和艺术品并使某些宗派没落时，最先恢复的往往是禅宗，并以加倍力量和热情重新开始活动。在整个五代期间即公元10世纪上半期，当中国再度四分五裂而一般政治形势不利于宗教情操的繁盛时，禅宗仍然像以往一样盛旺，而禅师们的寺庙也不曾受到骚扰。

北宋以后，禅宗的发展和影响力已达到了最高峰，而其他教派却显出急速没落的迹象。到了元、明两代，禅宗与佛教变成了问义词，华严宗、天台宗、三论宗、俱舍宗、密宗、真言宗等，就算没有因迫害而完全消灭，至少也因缺乏新血而受到重大创伤。也许是由于它们没有完全为中国人的思想和感情所吸收而终归要消灭；它们带有太多的印度色彩，这使它们不能完全适合中国人的生活习惯。然而，作为佛陀心印精髓的禅宗却继续盛行，因此，任何心向佛法的中国人，都开始参禅而忽视其他虽近尾声却仍存在的教派。甚至到今天，禅宗仍然是保持某种程度活力的唯一宗派，不过多少有点改变以适应净土宗的势力，净土宗在佛教传到中国以后就立

刻开始壮大一直至今的。

在中国宗教史上，产生这种情形是有原因的，这是因为禅宗根本不接受那些随着佛教思想一块从印度传来的观念、概念和思想方式；而由于禅的自觉，更创造了一种最适于说明觉悟之道的原创性文学。在很多意义上说，这种文学具有独特性，却完全符合中国人的心理习惯，因而自然而然地能彻底影响他们。菩提达摩要弟子们直见佛陀教训的精髓，除去外在的表现方式；不要用概念和分析去解释觉悟说。那些从字面上了解佛经的人，反对这种说法，并尽量阻止达摩意旨的发展。尽管有许多反对力量，它却仍然在成长。

因为他的弟子们知道如何把握佛教的

主要事实。此后，他们继续按照自己的方法，使用自己的术语对它加以印证，根本不管传统的或外来的表现方式。不过，他们也没有完全抛弃旧的表达方法，因为他们提到佛、如来、涅槃、菩提、三身、业报、轮回、解脱以及构成佛法的其他许多观念；却没有提到十二因缘、四圣谛或八正道。当我们读禅家文献而不知它与佛教的关系时，几乎不能在其中发现那些属于佛教的东西。

有一次，药山惟俨（751-834）看到一个和尚，便问和尚说：“你从哪里来？”和尚回答说：“我从湖南来。”药山又问：“湖水是不是在泛滥？”和尚回答说：“师父，湖水还没有泛滥。”药山又说：“奇怪，下那么多

雨，湖水为什么没有泛滥？”这和尚对后一问题没有说出令人满意的回答，于是药山的一个弟子云岩说：“是在泛滥！”而药山的另一个弟子东山却大叫着说：“何劫中不曾泛滥？”

在这些对话中，我们看到佛教的痕迹吗？他们的谈话，不像谈论最普通的事情吗？但是，根据禅师们的说法，他们的谈话是充满着禅味的；的确，禅的文献中充满着这种显然琐细的事情。事实上，就其所使用的辞藻和印证方法而论，禅似乎与佛教没有关系，有些批评家认为禅是佛法在中国的变例，这种说法几乎是没有错的。

在中国文学史上，所谓语录体的禅家

著作自成一格，也就是由于这种语录的存在，使唐朝和宋初的中国白话文学保存下来了。中国文人除了用古典文体写作以外，看不起其他写作方式，他们慎重挑选那些增加文章光彩的辞藻语句。所以，在中国文化中的早期文学，都是这种优雅的风格。禅师们不一定看不起古典主义，他们和所有同时代的人一样，也喜欢优美的文学，他们都是受过相当教育和博学的；但是，他们发现白话口语是表达内心体验的一种更好和更有力的媒介物。一般说来，精神的改造者，都是如此，他们希望用最接近自己感情和最适合自己观察事物的原创性媒介物来表达自己的思想感情。他们尽可能避免使用专门术语，因为专门术语充满着陈旧联想，而这种联想则易于

缺乏生活目的，因而也缺乏生动效果。生活的体验应该用活的语言来表达，不应该用过时的观念和概念来表达。因此，禅师们便不得不自由地使用他们那个时代活泼生动的字语。这不证明了因禅宗而使佛教不再是外来输入品而成为本土的原创品吗？正因禅宗能够变为本土的产品，所以能比其他宗派流传更久。换句话说，禅是中国人用以促进、认识和吸收佛教觉悟说的唯一形式。

现在，我们可以作一结论，尽管禅的表面情形显得有点奇特，然而仍是属于佛教一般体系的。这里所指的佛教，不但包括佛陀本人的教训如早期《阿含经》中所记载的，而且也包括后来讨论佛陀本人和生活的各种哲学和宗教思想。他人格的伟

大性就在能够时常使弟子们提出一些与自己教训相反的理论。这是无可避免的。世界及其具体内容，无论从个别的观点或全体的观点去看，都是依照我们主观的解释，不过，这种解释并非任意的，而是由于内心的需要和宗教上的期望。就作为宗教体验的对象而言，甚至佛也无法避免这点，他的人格的构成，就是为了唤醒我们内心现在所有属于佛教的一切感情和思想。他所提出的最重要和最有收获的观念，是关于觉悟和涅槃方面的。这两件事在他七十九年长时间平和生活中，显得最为突出，而与佛陀连在一起的所有理论和信念，都是希望通过我们自己的宗教体验来了解这些事实。这样，佛教便渐渐获得一种比大多数学者们所了解的更为广博的

意义。

佛陀的觉悟和涅槃，是佛陀生活中两个彼此分离的观念，但是从宗教的观点来看，应该看作一个观念。这就是说，了解佛陀觉悟的内容和价值，就等于了解他涅槃的意义。根据这种看法，大乘学者便展开两种思想倾向：一是尽量依赖理智功夫，另一是抓住佛陀本人亦即所有印度真理追求者所采取的实践方法，力求在坐禅实践中发现某种直接达到觉悟的东西。无可讳言，在这两种努力中，最初的动力存在于虔诚佛教徒最内在的宗教意识中。

佛陀入灭后几百年中所编集的大乘经典，证明了这里提出的看法。在这些经典中，认为传播禅宗教义的经典是《楞伽

经》，在《楞伽经》中，就文字来看，关于觉悟的具体内容，是以心理的、哲学的和实践的观点表现的。当这部经传入中国并照中国人的思想方式和感情而加以彻底吸收以后，其主要论题，便以现在所谓禅的方式加以印证。人心达到真理的路有很多条。到底选择哪一条路，要看真理所受的限制如何。印度人丰富的想象力，产生了超自然主义和奇妙的象征主义，而中国人的讲求实践以及喜欢生活中的具体日常事实，则产生了禅。虽然大多数读者的了解只是暂时性的，然而，现在我们可以了解下述禅师们对禅所下的几个定义。

有人问赵州从谏什么是禅，他回答说：“今天是阴天，我不想回答。”

对同一问题，云门的回答则是“这个”，另有一次，这位禅师根本不加肯定，因为他说：“无话要说。”

禅师们对禅所下的定义既然如此，那么，他们认为禅与《佛经》中所谓的觉悟说，究竟有什么关系？他们究竟以《楞伽经》的态度还是以《般若波罗蜜多经》的态度来看禅呢？不，禅有其自己的方式；中国人毫不犹豫地抛弃印度人的方式。

如果还要有人要争论这一点，就请读下述一段话：

一个和尚向巴陵新开颢鉴禅师说：“祖师的意旨和经书的意旨之间是否有区别？”禅师回答说：“鸡寒上

树，鸭寒入水。”五祖法演批评这段话
说：“巴陵大师只表达了道的一半。我
就不会这样说。我的说法是：‘双手舀
水时，月亮在水中反映出来；手持鲜
花时，花香浸入衣衫中’。”

(1) 请比较一下这里所说的与六祖回答别人问他为什么继承五祖时所说“因为我不了解佛法”这句话。我们再从《由谁奥义书》（*Kena-upanishad*）中引一段话，读者可以在思想和表达方式上发现婆罗门先知和禅师之间的一致性：没有想到它的人，想到它，想到它的人，不知道它；了解它的人，不了解它，不了解它的人，了解它。道家始祖老子说“知者不言，言者不知”时，也表示同样精神。

(2) 见前书。

(3) 佛陀很清楚自己最初在什么时候得道；他知道他对自己内心悟境的了解不可能传授他人，也知道如果把它传授别人、别人也无法了解。这就是为什么他在开始

宗教事业时表示自己想入灭而不愿转法轮的理由。在一部属于阿含类佛教文学称为《过去现在因果经》（*Sutra on the Cause and Effect in the Past and Present*）的经中，我们看到下述的话：“我最初的誓言实现了，我所得到的法（道）太深奥了，不易了解。只有佛才可以了解另一佛心里所想的東西。在五浊（Panca-Kashaya）时期，一切有情都陷入贪、嗔、痴、假、傲和谄之中；他们没有福乐，愚痴，没有悟力以体会我所得到的法，即使我转法轮，他们也一定迷妄而不能接受。相反，他们可能恣意毁谤因而堕入恶道，遭受种种痛苦。我最好还是保持缄默而入灭。”在*Sutra on the Story of the Discipline*（这部经被认为前面所引话较早时期的译文，并为印度佛教学者Ta-Li和中国藏僧Mangsiang译成中文）还没有提到佛陀对其悟道决心保持缄默，只说他所得到的无法了解和不能解释的全知，因为其高度是无法量度而其深度是无法探测的，“其中含有整个宇宙却透入那不能透入的东西”。

(4) 请比较《阿含经》（中文）卷三十二。

(5) 在整个阿含文献中，佛的人格是一个被人赞美和崇拜的对象，正如他突出的理智品性一样，也许对人格的赞美和崇拜超过对他理智品性的赞美和崇拜。现在试举一两个例子：“当Subha-Manava Todeyy aputta看见那无上的尊者坐在林中时，这个婆罗门被他那众星拱月一样极其光辉的人格惊住了；他的品性完美，像金山一样地

发亮；他的宝相庄严，他的所有感觉都在完全控制之下，非常平静而摆脱了一切烦恼，他的心极其平静。”（《中阿含》卷三十八）这种对人格的赞美，后来神化了，当一个人想到他或他的德行时，便认为一切道德上和肉体上的邪恶，都可以避免。“当那些以身口意做邪恶行为的人，死的时候想到如来的功德，就可以避免堕入三恶道而生于天上，即使最卑贱的人也会生于天上。”（《增一阿含》卷三十二）“只要释迦牟尼出现的地方，任何恶鬼或恶魔都不能接近他；因此，让我们请他到这里来，一切恶魔（它们一直在侵扰我们）都会自己逃走。”（同前面所引处）后来佛教徒把佛陀当作自己最先怀想的对象，这是很自然的事情，因为他们认为，心中回想佛陀，可以使自己的心思不会散乱并帮助自己实现佛教徒生活的最终目的。这些话明显地表示，他的信徒们一方面把佛陀的教训当作永远完美的法，另一方面又把他本人看作充满神力和无上德行，因为他的出现就足以产生吉祥的气氛，不但精神方面如此，肉体方面也是如此。

⑥ 当佛入灭时，众僧呼号着：“如来去得太快了，世尊去得太快了，伟大的律法师去得太快了；一切有情永远在痛苦不幸之中，因为世界之眼已去了。”他们的叹息无法形容，他们躺在地上好像大树连根带叶都撕得粉碎似的，他们在地上打滚蠕动好像被砍伤的蛇似的。这种过度悲痛的表现，对那些心向佛陀人格甚于他的教训

的人来说，是非常自然的事。

(7) 请比较《无量寿经》（Max Muller和B. Nanjio所编辑），我们看到：“Budd-has-varo anaantaghoshah”；就是说，佛的声音无穷。再看《法华经》，我们看到：“savarena caikena vadami dharman”——我以一种声音说法。在大乘学者间，用某种味道的水产生不同香草、果汁和其他东西的比喻，是很有名的。

(8) Kern所译《东方圣书》第二十一卷299-300页。（本译文直接引自《法华经》原文汉译——译者）。

(9) 关于这点以及其后的请见第三章“禅的历史”。

第三章 禅的历史

一

关于禅在印度的起源，有如下的传说：据说有一次，释迦牟尼在灵山会上对大家说法，他不用长篇大论说明他的意旨，只拿着一束俗家弟子所献的鲜花，面对大家，不发一语。这时候听众都不知这是什么意思，只有摩诃迦叶发出会心的微笑，好像完全领会了这位觉者无言而生动的教训似的。于是释迦牟尼便郑重地宣布：“吾有正法眼藏……实相无相……付嘱

摩诃迦叶。”

后世正统的禅宗后继者都盲目地把这件事看作教义的起源，据他们说，佛陀心底的意旨和佛教的奥秘，都在这事件中显露出来了。由于禅自认为是佛法的内在根本并由佛陀直接传与最大的弟子摩诃迦叶，所以，后来的徒众自然而然地要找寻师徒之间产生这次传法的特殊契机。通常我们都知道摩诃迦叶继承佛祖为信众的领导者，至于佛祖特别把禅传给他这一点，在印度佛教文献中，现在还找不到历史的记载。

就禅之真实性与具有永久价值一点来说，从现代批评的观点上看，禅到底始于中国的菩提达摩还是始于印度的佛祖，没

有多大关系。再者，从史家欲以科学方法发现那产生禅学发展渊源的观点来看，唯一重要的事，是找出印度关于觉悟的大乘教理与其被中国人实际应用于现实生活之间的逻辑关联；至于达摩之前禅在印度的特殊法承，并不是一件值得特别关心的事情，也不是一件具有多大重要性的事情。但是，一旦在特质及历史上可以发现的事实方面，禅成为一独立体系以后，历史学家们就不得不追寻它一脉相传的完整而无间断的法承了；因为，我们以后会知道，在禅学中，对其后继者来说，最重要的是师父对他们所具了悟的正统性，这一点必须加以适当的证明。因此，如果像我所了解的一样，禅是印度觉悟的种子在中国土地上的产品，那么，除非采取我在前面几

章中所取的一般逻辑态度，否则我们就不必确定禅在印度相传的特殊法承。

下面是禅的后继者认为正统相传的二十八代祖师：

（一）释迦牟尼

（二）摩诃迦叶

（三）阿难陀

（四）商那和修

（五）优婆鞠多

（六）提加迦

（七）弥遮迦

(八) 佛陀难提

(九) 伏驮蜜多

(十) 胁尊者

(十一) 富那夜奢

(十二) 马鸣菩萨

(十三) 迦毗摩罗

(十四) 龙树菩萨

(十五) 迦那提婆

(十六) 罗睺罗尊者

(十七) 僧伽难提

(十八) 僧迦耶舍

(十九) 鳩摩罗多

(二十) 闍夜多

(二十一) 婆修盘头

(二十二) 摩拿罗

(二十三) 鹤勒那

(二十四) 师子尊者

(二十五) 婆舍斯多

(二十六) 不如蜜多

(二十七) 般若多罗

（二十八）菩提达摩

（译者注：铃木把释迦牟尼列为第一代，而《六祖坛经》则把摩诃迦叶列为第一代。《六祖坛经》中的第七代为婆须蜜多，而铃木却把婆须蜜多剔除。《坛经》中的第十八代名为迦耶舍多，而铃木表中却为僧迦耶舍；《坛经》中的第二十三代名鹤勒那，铃木表列中却为鹤勒那，两表略有不同。）

禅的历史始于公元520年达摩东来。达摩来到中国是具有特殊使命的，这可归纳为下面四句话：

教外别传，

不立文字，

直指人心，

见性成佛。

这四句表示禅宗与其他早已存在于中国的佛教各宗派不同的话，不是达摩说的，而是后世人说的。我们无法知道说这四句话的人到底是谁，因为我们没有关于这方面的确切资料。有一位史家认为是南泉说的；也许是马祖道一、百丈怀海、黄檗、石头或汾山在江西和湖南享盛名时产生的。从那以后，它们被当作禅的特色，而达摩是把这种精神注入中国佛教徒心中的。后者一方面多少致力于哲学思维而另一方面又从事实观想。中国佛教本不了解那直见觉悟之道以及不必经过学者所定许多准备阶段而成佛的直接方法的。

我们对达摩身世的了解来自两方面。最早记载他身世的是《高僧传》，《高僧传》是公元654年亦即唐朝初年道宣所编纂的。道宣是中国佛教中律宗的创始人而且是一位博学的学者，可是，道宣活在禅宗于六祖慧能手上趋于成熟之前，当道宣写《高僧传》时，慧能只有九岁。另一个记载他身世的是公元1004年即北宋初道原所编的《传灯录》。《传灯录》是在禅已完全被承认为佛学中特别一宗以后的一位禅师写的，其中包含历代禅师的语录和行谊。作者时时提到一些早期禅的历史为佐证，不过它们已经散失了，只知道名称而已。

很自然的，这两部书对达摩身世的记载，在禅方面是不相同的。当前者写成

时，禅还没有完全成为一宗派，而后者却是一位禅师写成的。在前一部书中，禅的创始者达摩被看作翻译者、注释家、学者、律宗后继者、冥想大师、具有神奇德行者，与其他许多佛教杰出僧众没有什么两样，在这种历史记载中，达摩不可能占有不同于其他“高僧”的任何特殊地位。他只是被视为那些“冥想大师”当中之一，他的禅那观念和小乘后继者所实行的传统禅那观念，没有什么不同。

《高僧传》作者道宣，在他解释禅的文字中，指达摩的大乘壁观，是达摩在中国所成就的最大功德。因此，他常被称为壁观婆罗门。在日本，属于曹洞宗的和尚们，当他们冥想中保持面壁而坐时，便被认为是遵循祖师爷的楷模。但是很显然，

这是对壁观两个字的一种肤浅解释；因为，如果只是眼睛看着墙壁，怎能在佛教世界产生革命性的活动呢？这种愚昧的做法怎能在当时学者中引起极端的对立呢？我认为壁观具有更为深远的意义，并且要透过下述《传灯录》从“别记”中所引用的一段话来加以了解：

师初居少林寺九年，为二祖说法，只教曰：外息诸缘，内心无喘①。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。”

《传灯录》中所载达摩在印度的早期生活，可以说大部分是虚构的，不过后期生活就不能这么容易处理了。这是它补充道宣《高僧传》中的记载，因为《高僧传》的作者虽是一位好史家，却不知禅在未来发展的任何情形。根据《传灯录》的记载，达摩到中国以后，第一个跟他谈话的贵人，是当时佛教最大的护法者梁武帝。他们谈话的内容如下：

梁武帝问达摩：“自我登位以来，建了不少的庙，印了不少的经，也供养了不少和尚与尼姑；你想我的功德有多大？”

达摩坦白地回答说：“没有任何功德！”

梁武帝奇怪地问：“为什么没有功德？”

于是达摩说了一篇道理来回答：“所有这些只是一点人天小果有漏之因，仍然是世俗的，好像随形的影子，看起来像是真实存在的，实际上则是虚空的，至于真正的功德，那是纯净智慧，那是圆融和神妙，它的本性是空寂的，这样的功德是不能用世俗方法去得到的。”

于是梁武帝又问：“什么是圣谛第一义理？”

达摩回答说：“廓然无圣。”

武帝又问：“既然无圣，那么现在对我说话的人是谁？”

达摩回答说：“我不认识。”

达摩的回答是相当简单和明白的，但这位虔诚而博学的佛徒皇帝却不能把握达摩态度中的精神。

达摩发现自己对这位皇帝不会再有其他帮助，便离开梁武帝，到了河南嵩山少林寺，据说他整天面壁而坐，如此者九年，后来别人便称他为壁观婆罗门。

有一天，一个法号神光的和尚来参见他并求他开示禅理，但达摩不理他。神光

并不觉得失望，因为他知道过去所有伟大的精神领袖，为了求道，莫不经过许多摧胆裂心的考验。有一夜，他站在雪中希望获得达摩的注意，最后积雪掩盖了他的双膝。

终于，达摩看到他并问他：“你久立雪中，所求何事？”神光说：“我来是求和尚开示；希望和尚打开慈悲之门，普度苦难的人们。”达摩回答说：“只有经过长时间磨炼，忍世界上之最难忍，行世界上之最难行者才能体会诸佛的无上妙道。小德小智岂能了解，只是徒事劳动而已。”

最后神光以所携利刃切断左臂，放在达摩面前以表示自己追求诸佛妙道的诚意。于是达摩说：“诸佛法印，不可从别人

处得到的。”

神光说：“我心不安，求师父替我安心。”

达摩说：“把你的心拿来，我替你安。”

神光犹豫良久，最后说：“我找它已经找了好几年，可是到现在还是找不出来！”

达摩回答说：“好！我已把你的心安好了⁽²⁾。”

于是达摩告诉他可改名为慧可。

九年之后，达摩想回印度。于是把所有的弟子叫到面前来，对他们说：“我离去

的时候到了，想看看你们悟道的情形如何。”

有一位名叫道副的弟子说：

“依我的看法，我们不应执著文字，也不应舍弃文字，因为文字乃求道的工具。”

达摩便说：“你得到我的皮。”

下一个是一位名叫总持的尼姑，她说：

“据我所了解的，如庆喜之见阿閼佛国，一见便不再见。”

达摩便说：“你得到我的肉。”

另一个名叫道育的弟子发表他的看法

说：

“地水火风，四大皆空，眼耳鼻舌身等五蕴也不是实有，依我所见，整个世界，没有一法存在。”

达摩便说：“你得到我的骨。”

最后，慧可——也就是以前的神光——向师父恭敬行了一个礼，仍然站在原来的位子上，一动不动，也不发一语。

于是达摩对慧可说：

“你得到我的髓。”

达摩在中国生活的最后时期充满着神秘；我们不知道他什么时候死的，怎么死

的，什么地方死的。有人说他是被敌人毒死的，又有人说他越过沙漠回印度去了，更有人说他到了日本。不过有一件事是大家都同意的，就是他活到很老，据道宣说，他死的时候已超过一百五十岁。

二、中国禅的创始者——慧能

慧能（638-713）是中国广东新兴人，很小便失去了父亲，他在城里卖柴帮母亲维持家计。有一天，当他卖完柴走出一家住屋时，听到有人念佛经。那经句深深地打动了他的心。当他知道这人所念的是什么经，以及什么地方可以得此经时，心里便掠过一念头，就是想跟这位师父去学此经。这经便是《金刚经》，而这位师父便是湖北黄梅山的五祖。慧能用种种方法赚到足够的钱来维持年老母亲的生活时，就离家去黄梅。

大约走了一月才到达黄梅，便立刻去

参见五祖弘忍，这时五祖庙里有和尚五百人（据说有时候有七百人甚至一千人）。第一次见面时，五祖问他：“你是哪里人？来这里做什么？”

他回答说：“弟子是岭南新州人，此来是希望成佛。”

五祖说：“你是南方人，但南人没有佛性，你怎能希望成佛？”

这并没有使这位勇敢的求道者泄气，他立刻反驳说：“人虽有南北之别，佛性岂有南北之别？”

这句话使五祖非常高兴，便派慧能为寺众碓米。据说慧能做这种粗工做了八个多月，这时五祖想在他的徒众当中选一位

得法的人。有一天，他向大家宣布，如果谁能证明自己已彻底悟道，就把衣钵传给他，并宣布他为合法继承人。神秀（606-706）是当时所有徒众中最博学的一个人，也是彻底通晓佛法的人，因此，大家认为他一定会获得衣钵。他写了一首偈子贴在禅堂外面的墙上，这首偈子说：

身是菩提树，

心如明镜台。

时时勤拂拭，

莫使惹尘埃。

所有看过这首偈子的人都得到非常深刻的印象，大家都在私底下想，这首偈子

的作者一定会得到衣钵。可是第二天早晨，当他们醒来时，却惊奇地发现这首偈子旁边出现另一首偈子，偈子说：

菩提本非树，

明镜亦非台。

本来无一物，

何处惹尘埃。

这首偈的作者是在庙中做粗工的一个毫无地位的俗人。他大部分时间都用在碓米和劈柴上面。他的样子不引人注意，所以没有人会想到他，现在见他写出这样的偈子，因此大家都赶来看看这位向他们公认的权威挑战之人。五祖发现他将来一定

会有大用，于是决定把袈裟传给他。但是他对这事有点忧虑：因为弟子中绝大多数还没有悟见这碓米和尚慧能偈中所表达的深深的宗教直觉。如果公开把袈裟传给他，他们可能会伤害他。所以五祖暗示慧能半夜到他房里去，因为这时候其他僧众都熟睡了。于是五祖当夜就把袈裟传给他，并赞扬他无比的精神成就，同时，相信将来禅宗会因他而更为发扬光大。然后，五祖劝他最好深藏不露，等到了适当时机再公开出来宣扬佛法，并教他以后不必再传衣钵，因为那个时候，禅宗已经完全为外界普遍承认，不必再靠衣钵相传来表示信脉。当天晚上，慧能就离寺他去。

这个说法取自于六祖门徒留下来的文献，自然是偏袒六祖的。如果我们获得神

秀和他派中门徒留下的另一种记载，说法可能就很不一样了。事实上，我们至少知道，有一件文献告诉我们神秀和五祖弘忍之间的关系。此即神秀俗家弟子张说为神秀所写的一篇墓志铭。这篇墓志铭说神秀是五祖传法的人。根据这一点来看，在当时，慧能的祖师地位并不是没有争论的事情，或者说，在慧能所领导的“顿派”还没有盖过当时一直存在的禅宗各派而建立其权威地位时，禅宗的法统继承问题还是不定。可惜，这篇铭记没有告诉我们任何其他关于慧能与弘忍的关系，不过，即使从上面所说的故事中，我们也能得知某些可以使了解禅宗历史的重要事实。

第一，我们为什么一定要把慧能看成一个没受过教育的乡下人而与神秀的博学

多闻相反呢？慧能真是这样一个不能阅读书籍的无知无识的人吗？但《法宝坛经》中有很多从《涅槃经》、《金刚经》、《楞伽经》、《法华经》、《维摩经》、《阿弥陀经》和《菩萨戒经》中引来的经文。这一点不就证明了作者并非完全不识大乘文献吗？也许与神秀比起来，他不是一个博学的学者罢了，但在关于他身世的许多传说中，我们可以找到一种一贯的说法，就是把他看作根本没有受过教育的人。现在我们可以问，编写他生平身世的人这样做到底有什么目的呢？依我看，这种强调五祖两个卓越弟子之间的不同，也就是强调禅独立于任何学问和理智之外的特性。如果像禅门信徒所说，禅是一种“教外别传”，那么，即使没有受过教育的人以

及非哲学推理，也一定能够了解它的。就作为禅师来说，慧能的伟大性更加提高了。这很可能就是六祖被人们不合理地甚至戏剧性地当作没有受过教育的人的理由。

第二，为什么没有把祖师衣钵传给慧能以外的人呢？如果弘忍劝告他莫让别人知道他继承衣钵，这个劝告所含的真正意思是什么呢？如果说继承衣钵者的生命会受到威胁，这便指出了一个事实，即在弘忍弟子中发生了争论。他们把衣钵看作祖师权威的象征吗？但拥有衣钵会增加物质上或精神上的什么好处呢？那时候真相信菩提达摩的教训是从佛陀传下来的吗？因而衣钵不再表示任何关于禅道的东西吗？如果这样，那么当菩提达摩最初宣示自己

作为禅师的特别任务时，他是被当作异端邪说者因而受到迫害吗？传说他是被印度来的敌对者毒死的，这似乎证明了这种说法。不论怎么样，衣钵问题与当时禅宗在佛教各宗派中的地位深深相关，也与它比过去更紧紧地抓住一般人的内心这一事实深深相关。

第三，在所有记载中看到的关于弘忍与慧能之间传法的秘密，自然引起我们的注意。把一个还没有成为普通和尚的碓米工人提升到祖师身份来继承门下有数百弟子的伟大禅师地位，纵然只是名义的，似乎也是引起嫉妒甚至憎恨的原因。但是，如果一个人真正开悟到足以担任精神领袖这种重要职位的话，师徒的联合力量不能对抗一切反对吗？也许觉悟也无法抵抗人

类不合理的和自然产生的情感。但是，我不得不联想那些写作慧能传记的人也许有意把整个情形戏剧化。我很可能错了，也可能有些历史情况由于文献的缺乏而是我们现在所不知道的。

慧能离去三天以后，整个寺庙都为这件事而喧哗了，有些愤愤不平的和尚以陈惠明为首，追赶逃走了的慧能，因为慧能听五祖的指示暗中离开寺众了。追赶的人在离寺很远的一处山隘地方追上了慧能，慧能把衣钵放在近处的一块石上并对惠明和尚说：“这衣钵表示信仰，不可力争，但是如果你想要的话，就拿去吧。”

惠明想拿衣钵，但拿不动。于是惠明不再拿了，他犹豫不决，并且因敬畏而全

身战栗。最后他说：“我是为法而来，不是为衣而来，和尚，请为我开导。”

于是慧能便说：“如果你是为了求法而来，那么，就请首先摒除一切外缘，断绝一切思念。不要想到善，也不要想到恶，只看看你这个时候的本来面目，这本来面目甚至在你出生以前就有了。”

听了这话，惠明立刻大悟一切事物根本之道，过去他是一直向外追求的。现在他了解一切，好像饮水时冷暖自知一样。他感慨万千，泪洒汗湿，非常恭敬地走近慧能，向慧能行礼并问：“在这些重要话中所表现的深刻意义之外，是不是还有什么秘密的意义呢？”

慧能便说：“在我所告诉你的话中，没有什么秘密的意义。如果你能反求诸己而认识你的本来面目，秘密就在你自己心中。”

不论那时候慧能所处的历史环境如何，但是可以确定的是，在所谓“看看自己没有出生以前的本来面目”这句话中，我们发现这新意旨的第一次宣示，这个宣示注定要展开禅的长远历史过程并使慧能真正没有辜负祖师的衣钵。这里我们可以看到慧能在开展传统印度禅教方面产生了一个多么新的展望。在他身上，我们没有发现以言语表现的任何佛教教义，这表示他展开了根据自己原始和创造体验来表现禅道的方式。在他之前，禅的体验，在言说和方法上，总是借用许多外来的东西来表现

的。说“你就是佛”或“你与佛是一体的”或“佛在你心中”，这种说法太陈旧、太平淡了，因为太抽象了也太概念化了。这些话固然含有深刻的真理，但不是具体的，也不够生动，不足以激发我们隐伏的心灵。它们充满着太多抽象观念和学问方面的语调。慧能的单纯性，没有被学问和哲学推理所破坏，能够直接抓住真理。因此，他在处理问题时，表现出非常的清新。以后我们还会回到这一点。

弘忍死于公元675年，即传法给慧能以后第四年⁽³⁾。他活到七十四岁。但慧能在若干年以后才开始他的任务，因为听从五祖的劝告，他在山中过着一种隐居的生活。有一天，他认为时机成熟，可以在世上露面了。这时候，他三十九岁，也是唐

仪凤元年（676），他来到广州法性寺，这时印宗法师正在讲《涅槃经》。他看见几个和尚在那里争论旗子动不动的问题。一个和尚说：“旗子是没有生命的物体，是风使它动。”另一个和尚反驳说：“风和旗子都是没有生命的东西，因此，动是不可能的。”第三个和尚说：“动是由于某种因缘会合。”第四个和尚则提出一种看法说：“根本没有什么动的旗子，只是风使自己在动。”当这几个和尚正争得非常热烈时，慧能插进去说：“不是风动，也不是旗动，而是你的心在动。”这句话立刻中止了这个热烈的争论。印宗法师深深为慧能这句话所感动。当印宗法师很快知道了慧能的身份以后，便求慧能开示黄梅五祖的教训。慧能回答的要旨如下：

“五祖没有传我什么特别教导，只强调见性的功夫，根本没有谈到任何禅定或解脱法门。因为凡能加以指谓的任何东西都是二法，而佛法是不二之法。把握这个真理的不二之性，就是禅的旨意。我们人人皆具的佛性以及构成禅的见性功夫是不能分为善和恶、永恒和短暂、物质和精神这种对立的。在生命中看到二法乃是由于凡夫迷误；智者、悟者则了达那未受无数思想观念所累的事物本性。”

这是慧能成为禅师的开始。他的影响似乎是直接的和深远的，他有数千弟子，但他并不到处说法。他的活动范围限于南方的自己家乡省份，曹溪宝林寺是他的大本营。

当唐高宗知道慧能继弘忍为禅教达摩的精神后嗣之一时，便派遣朝中官吏带着圣旨到慧能那里去，但慧能不愿进京，宁愿留在山中。使者希望慧能指示禅理让他带回京城以供朝中学者。慧能便大致地说：

“如果认为静坐观想是解脱的根本，那便是一个错误的想法。禅的真理从内自开，与禅定功夫毫无关系。因为我们从《金刚经》中知道，凡是想从坐卧之相去见如来的人，都是邪道，没有了解他的真正精神，如来之所以名为如来，是因为他无所从来，亦无所去。不生不灭，这就是禅。所以，在禅中，一无所得，一无所证；那么，我们又何必盘腿静坐而行禅定呢？（《坛经》说：“何名禅定，外离相为

禅，内不乱为定。外若看相，内心即乱。外若离相，心即不乱……外离相为禅，内不乱为定，外禅内定，是为禅定。”——译者注）也许有人认为需要了悟来为迷者开导，但禅道是绝对的，在禅道中没有二法，没有对立。说到迷和悟、智慧和烦恼时，如果把它们看作两个不能合一的分离之物，便不是大乘见解。在大乘佛法中，一切二法都被排除，因为它不能表达究竟真理。万法皆为佛性之表现，处迷中而不染，处悟中也不净。它超越一切范畴。如果你想看到你的本性，就要使你的心摆脱对立性思想，那么就会见到自心是多么清静，又多么富有生命。”

使慧能成为中国禅宗真正创始者的主要观念，可以总括为下列数点。

（一）我们可以说，由于慧能，禅才达到自觉状态。当菩提达摩把它从印度带来中国并继续在中国移植时，禅还没有完全了解它在当时所担负的特殊使命。经过两百多年以后，才渐渐自觉并知如何以中国人所习知的方式表达出来；像菩提达摩和他直接弟子们身上所表现的印度式的原始教训，当它变成真正中国式时，便要退避三舍了。一旦这种改变或移植在慧能手上完成，他的弟子们就立刻开始继续完成它所有的含义。结果就产生了我们今天所看到的禅宗。那个时候，慧能是怎样去了解禅呢？

根据慧能的想法，禅是“自见本性”。这是禅学发展史上一句最重要的话。现在，禅就是以这个名词为中心而形成的，

我们也知道应该在什么地方着力以及如何心中表现它。此后，禅学的进步非常迅速。诚然，这个名词出现于《传灯录》记载菩提达摩的生活中，但达摩这一段生活，是不能太相信的。即使达摩真的用过这个名词，也不一定把它看作与佛教其他宗派不同的禅的本质。但是，慧能完全了解它的意旨，而明白地把这个观念铭刻在他的听众心中。当他第一次为印宗法师开讲禅理时，下面这段话是非常正确的：“我们只谈见性而不谈禅定或解脱。”这里，我们看到了禅的要旨，所有他以后的说法都是这个观念的扩充。

（二）这个观念的必然结果是产生南宗的“顿教”。所谓见性的“见”，是心眼一下子抓住整个真理时刹那间的活动——这

里所谓真理是超越二法对立的真理；是顿悟的，因为它没有任何等级程度，也没有任何连续的展开。请看下面《坛经》中的一段，就可以看到顿教的根本精神：

“当你了解顿悟之理，便不必借外物来自我熏陶。只要常常把握你的内心，就没有任何欲念、任何外物来污染你。这就是见性。各位善知识，你们的心不要住于内外⁽⁴⁾，就能完全自由无碍。除去心的执著，就没有任何系缚……如果迷者顿悟见道，就会智慧增长。”

（三）当强调见性并以直悟来反对学问和哲学推理活动时，过去的默想观便开始被贬为一种纯粹使心里平静的训练。这是它的逻辑的结果，正是六祖的情形。

慧能没有忘记意念是后于一切究竟实在的，而觉悟是不应该被看作思维作用、静观真理的。我们应该在活动或发生作用时去体会心或自性。因此，禅定的目的不是中止自性的活动，而是使我们投入自性的流泉并在活动中抓住它。他的直观观是动的。下述慧能与其弟子间的对话，虽然仍沿用过去的术语，但谈话的真正内容说明了我所想指出的要旨。

永嘉玄觉禅师（665-713）初攻天台哲学，后来谈《维摩经》时，发现自己的自性。由于友人的激劝，便到慧能处印证所学。初见慧能时，他绕着慧能走了三圈，举着手中的锡杖，直立慧能面前。慧能说：“和尚应该具有三千威仪、八万细行，请问你是从

那里来的，居然如此傲慢无礼？”

这位天台宗和尚说：“生死事大，而时间无常，我顾不了这么多。”

慧能又说：“你既然担心生死无常，何不体认无生的东西，了达超时间性的东西呢？”

玄觉回答说：“那个体认者就是无生的东西，而那了达者也就是超时间性的东西。”

慧能便说：“确是如此，确是如此。”

当这一段对话过去以后，玄觉才按照和尚应有的威仪向慧能礼拜。然

后立刻告辞。

慧能便说：“为什么这样匆忙离去呢？”

玄觉回答说：“我根本就未曾动过，那里谈得上匆忙呢？”

慧能又说：“谁知道你未曾动过？”

玄觉回答说：“这是你自己产生的分别观念。”

慧能便说：“你很体会无生的意义。”

玄觉便反驳说：“无生难道还有意

吗？”

慧能回答说：“如果无意，谁能分别它呢？”

玄觉的结论说：“分别也是无意造成的。”

于是慧能表示深深嘉许玄觉关于这个问题方面的看法说：“你说得真对！”

河北智隍禅师当初是五祖门下的一个参禅者，经过二十年工夫，他自认已得参禅旨趣。这时，玄策听到智隍的成就，便造访并问他：“你在这里做什么？”智隍回答说：“入定。”玄策又说：“你说入定，请问怎么入法——有心入定或无心入定？若

说无心入定，则一切无情的草木瓦石，都应该得定。若说有心入定，则一切有情，亦应该得定。”智隍回答说：“当我入定时，没有感觉到有无之心。”于是玄策又问：“如果你没有感觉到有无之心，这就是常定；既是常定，为什么还说出入呢？如果还有出入，那就不是大定。”智隍无法回答。过了很久，智隍问玄策师事何人以及他对禅定的看法如何。玄策回答说：“曹溪六祖慧能是我老师，据我师所说，（究竟真理）妙净圆寂；体用自如。五蕴本空、六尘非有。（真理）不出不入，不定不乱。禅性本来无住，若能无住，则禅性空寂，禅性本来无生，若能离却生（死）思想，则生禅想。你的心好像虚空，却没有虚空之想。”智隍听了六祖对禅定或禅性的

看法以后，便亲去参见六祖，要求六祖为他开导。六祖说：“玄策所说的话是实。只要你心如虚空，又不落着空见，那么，你对于真理就可以应用无碍。你的一动一静都出于无心，对凡夫与圣智也一视同仁了。没有主体与客体之别，也没有本质与现象之分。当我们如此地实现一个绝对合一的世界时，就没有不定的时候。”

要想使六祖对禅定问题的看法更加明确，让我们再引《坛经》里面所说的另一件事。有一次，一个和尚提到下边卧轮禅师的一首偈子：

卧轮有伎俩，能断百思想。

对境心不起，菩提日日长。

听了这首偈子以后，慧能说：“这首偈子的作者没有悟道，只替自己添了许多桎梏。请听我的偈子。”他的偈子是：

慧能没伎俩，不断百思想。

对境心数起，菩提作么长。

上面这几句话足以表示六祖慧能一方面既不是寂静主义者，又不是主张绝对空观的虚无主义者，而在另一方面他也不是否认客观世界之存在的唯心论者。他的坐禅充满着活动，然而就其没有受殊相世界的深深影响以及执著殊相世界而言，却是超越殊相世界的。

（四）慧能印证禅道的方法完全是中国式的，不是印度式的。他没有诉诸抽象

的专门术语，也没有诉诸浪漫的神秘主义。他的方法是直接的、明白的、具体的，以及高度实用的。当惠明和尚向他求教时，他说：“将你未生之前的本来面目给我看看。”这句话不是很扼要吗？这里没有哲学式的论述，没有复杂的推理，没有神秘的想象，只有一种直接明白的断言。这里，六祖是用快刀斩乱麻的方式开辟一块新的土地并使他的弟子们看清他的意旨。

（见第一章）

慧能死于公元713年，享年七十六岁，他死的时候正是唐室声威到达极盛的时候，也是中国文化达到历史高峰的时候。慧能去世一百多年以后，中国文学史上最伟大作家之一柳宗元，在宣宗皇帝赐慧能以大鉴禅师谥号时，写了一篇墓碑名为“曹

溪六祖赐谥大鉴禅师碑”，碑文中说：“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，遂授信具。遁隐南海上，人无闻知，又十六年，度其可行，乃居曹溪⁽⁵⁾为人师。会学去来尝数千人……其道以无为有，以空洞为实，以广大不荡为归。其教人始以性善，终以性善，不假耕锄，本其静矣。中宗闻名，使幸臣再征，不能致。取其言以为心术。其说具在，今布天下，凡言禅皆本曹溪。”

慧能之后，禅宗分为好几个派别，其中两派到今天还在中国和日本留存。虽然在几方面有了改变，但是禅学的原则和精神，仍然和六祖在世时一样，同时，就其作为东方伟大精神遗产之一而言，今天，它仍然发挥其独特的影响力，尤其在日本

一般受过教育的人们间为然。

① 这段话是否能与大力菩萨所说“柔软心”和坚强心的金刚三昧有关呢？前一种心是大多数普通人的心，这种心非常喘息，因而使他们可能达到如来禅，而“坚强心”则是一个能够进入实相境界者的特征。如果内心有喘，就不得自由，就没有解脱，也不能与理性如此打成一片。当我们的心体现如来禅以前，必须是“坚强心”或坚定固定的、沉着集中的。这里所谓如来禅是指一种远超过所谓四禅和八正定境界的禅。

② 我们很容易了解，这个故事多少有点虚构性。我所谓虚构是指神光站在雪中砍断自己臂膀以证明求道心切的这个故事。有人认为立雪故事和断臂故事不是属于神光的，而是从别的地方借用来的，道宣在《高僧传》中，就没有提到这两则故事。神光的失臂是由于他与达摩会见以后受强盗袭击所致的。我们无法证明这些说法。但整个情形富有戏剧性，而在禅宗史上，一定有某种把想象和事实编织在一起的必要性。

③ 根据不同的资料，有几种不同的说法，有从五年到十五年各种说法。

(4) 这是《般若经》中不断重复的一句话——提醒我们的思想不要住于任何地方。当赵州拜访云居时，云居说：“像你这样一把年纪，为什么不找一个地方定下来呢？”赵州说：“何处是我定下来的地方呢？”云居说：“山脚下有一间破庙。”后来，他跑到茱萸和尚那里，茱萸和尚也对他说：“像你这样一把年纪，为什么不定下来呢？”赵州回答说：“我该定在什么地方呢？”茱萸说：“什么！像你这样一把年纪，居然还不知道自己该定在什么地方吗？”于是赵州说：“我三十年来骑在马背上遨游，没想到今天被驴子踢一脚！”

(5) 这是慧能禅学大本营地方的名称。

第四章 悟

一

禅学的精髓在对生活和一般事物获得一种新的观点。这意思是说如果我们想了解禅的内在生命，就要抛弃那些支配我们日常生活的思想习惯，就必须看看有没有其他判断事物的方法，或者说我们日常生活方式是否足以使我们精神的需要获得最后的满足。如果我们对这种生活感到不满，如果我们日常生活方式中有某种剥夺我们神圣自由的东西，就要尽力寻求一种

使自己获得究竟和满足感的方式。禅就是替我们完成这个目的并使我们获得一种新观点的。透过这种新观点，我们的生活便达到更新鲜、更深刻和更使人满意的一面。不过，这种收获当然是我们在生活中所经历的最大心理剧变。这不是容易的事情，这是一种激烈的洗礼，我们心理上一定要遭受暴风雨、地震、翻山、碎石般的剧烈变化。

学禅的人都称这种新观点的获得是悟的境界。这是觉（三昧三菩提）的另一名称，而觉则是佛陀在尼连禅那河边菩提树下悟道以来和其印度信从者所用的一个名字。在中国，还有其他名词表示这种精神体验，每一名词具有一特殊意旨，表示如何解释这种现象。总之，没有悟就没有

禅，悟确是禅学的根本。禅如果没有悟，就像太阳没有光和热一样。禅可以失去它所有的文献，所有的寺庙以及所有的行头；但是，只要其中有悟，就会永远存在。我要强调禅的生命方面这个最基本的事实，因为，甚至在学禅者当中，也有人不知道这重要事实，他们很容易认为禅是可以完全用逻辑或心理学方法加以解释的，或者把禅看作可以用佛学中高度专门名词和概念加以概括的佛教哲学之一，他们以为其中并没有那种使禅之所以成为禅的东西。但我的看法则认为禅的生命始于开悟。

悟可以解释为对事物本性的一种直觉的察照，与分析或逻辑的了解完全相反。实际上，它是指我们习于二元思想的迷妄

心一直不曾感觉到的一种新世界的展开。或者，我们可以说，悟了以后，我们是用一种意料不到的感觉角度去看整个环境的。不论这世界是一个什么样的世界，但对于那些达到悟的人们来说，这世界便不再是往常那个世界；尽管它还是一个有着流水热火的世界，但决不再是同一个世界。用逻辑方式来说，它的所有对待和矛盾都统一了，并调和于一个前后一致的有机整体中。这是一种神秘和奇迹，但根据禅师们的看法，这种事情是我们每天都在做的。这样，我们可以说，唯有通过我们亲身对它的体验，才可以达到悟的境界。

当我们解决一个数学上的难题时，或当我们完成一个伟大的发现时，或当我们处在最危险的复杂环境中突然发现逃离的

方法时；总之，当我们大声喊着“我找到了！我找到了”这样的话时，便获得一种悟的类似心境。但这种心境只涉及悟的理智一面，因此，必然是部分的和不完全的，也没有触及那被视为不可分的整体的生命基础。作为禅的体验的悟的境界，必定与整个生命相关。因为禅所要做的是我们自己精神统一体的革命和重新评价。数学问题的解决，止于解决而已，没有影响一个人的整体生命。所有其他实际和科学上特殊问题的解决，都是如此，并不进入有关个人基本生活格局之中。但开悟是生命本身的再造，如果这种再造是真正再造的话（因为有许多是伪装的），它对一个人道德和精神生命的影响便是革命性的，这些影响很能提高、净化和要求人的道德、精

神生命。有人问一位禅师，佛是什么构成的，禅师回答说：“桶底穿了。”从这个回答中，我们可以知道，这种精神体验产生了一种多么完全的改变。一个新人的诞生，确实起了剧烈的变化。

在宗教心理学中，一个人整个生命中这种精神上的提升，叫做“转变”（conversion，改变宗教信仰之意）。但是，由于这个名词通常是基督徒改宗者用的，所以在严格意义上说，是不能用在佛教徒的精神体验上面，尤其不能用在禅学信徒的精神体验方面的；这个名词具有太多情感或情绪上的阴影，所以不能代替悟，悟是处于一切心智之上的。我们知道，佛教的一般趋势是理智多于情感，其觉悟观也与基督教的拯救观极端不同；作

为大乘教派之一的禅宗，自然带有相当多的所谓超验理智主义色彩，不过这种超验理智主义不会产生逻辑的二元论。如果我们以诗歌或象征方式来表示的话，我们可以说，悟是“心花开放”、“茅塞顿开”或“心思活动的开朗”。

二

达摩于公元6世纪初来到中国，只想把这种悟的成分带到中国佛教的实质里面来，因为那时候信佛的人只专心于精微的哲学讨论或只表面地遵守宗教仪式和戒律。达摩所主张的“只传心印”则是指开悟，即能见到佛法的精神。

六祖慧能之所以与众不同，就是因为他 在坐禅方面反对神秀领导的北派禅宗只求心定而鼓励坐禅的悟。马祖道一、黄檗、临济和其他所有在唐朝初年大放光彩的禅师们，都是主张开悟的。他们一生的活动就是不断地发展这方面；我们很容易知道，他们和那些只专心于所谓观想禅定

的人完全不同。他们强烈地反对寂静主义，认为寂静主义者是半个瞎子以及活在黑暗洞穴中的。所以，在我们继续从事研究以前，我们最好在心里明白这一点，这样，我们对于禅的究竟目的，就不会有任何疑惑，就会知道，禅的究竟目的，根本不是虚耗生命于引起精神恍惚的禅定功夫，而是见到我们自己的生命或打开我们的悟眼。

日本有一部书名叫《达摩六论》，这部书中无疑含有一些达摩的话，但大部分不是他说的；大概是当禅宗在唐朝开始更普遍为中国佛教徒注意时所作的。不过，全书的基本精神，完全与禅的原则符合。其中一论名为“信仰世系论”（Treatise on the Lineage of Faith），讨论见性⁽¹⁾或悟的

问题，据作者的看法，见性或悟构成禅宗的精髓。下列几段话是从该书摘录出来的：

“如果你想见到佛，就应该见你自己的本性，因为这本性就是佛。如果你没有见到你自己的本性，那么你心中想佛，口中念经，行为上持戒又有什么用呢？心中想佛，你的功德可能获得果报；口中念经，你的智慧可能增长；行为持戒，你可能往生天上；做善事，你可能得好报；但说到见佛，你还离他很远。如果你自己还没有明白领会，就应该求名师指点你彻底了解生死根本。一个没有见到自己本性的人，就不应该称为明师。

“当一个人还没有见到自己的本性时，

就无法脱离生死轮回，不论他如何精通十二部经典。永远不会解脱三界之苦。古时有个叫善性（Shan-hsing⁽²⁾）的人，能诵十二部经，但不能脱离轮回，因为他没有见到自己的本性。如果善性都是如此，那么，现在那些只能谈论几部经论就以为自己是佛法解释者的人又会怎样呢？他们真是愚蠢的人。如果不了解心，念诵和谈论经文是绝对没有用的。如果你想见到佛，就应该见到你自己的本性，你自己的本性就是佛。佛是一个自由自在的人——一个既无所做也无所得的人。如果你不去见你自己的本性而去外物中求佛，就永远见不到佛。”

“佛就是你自己的心，不假外求。”“佛”是一个西方名词，在本土是

指“悟性”（enlightened nature），而所谓“悟”是指“精神上的悟”。反应外界的、接触外物的、扬眉霎眼和挥动手足的，就是你自己精神上开悟的本性。这本性就是心，而心就是佛；佛是道，而道就是禅。禅这个简单名词是凡圣两者都知觉不到的。直接见到一个人的本性，这就是禅。如果你还没有见到自己的本性，那么，即使你精通数百部经论，还是不了解佛法的。佛法不是只凭学习而能了解的。最高的道是深不可测的，不是谈论或讨论的对象，甚至经文也无法使我们达到这最高的道。即使我们无知无识不认识一个字，一旦我们见到自己的本性，就得到了道……

那些没有见到自己本性的人，可能阅经、念佛、勤作研究，一天六个时辰都在

实践宗教生活，长坐不卧，也可能博学多闻；他们也许认为所有这些就是佛法。累世诸佛只论见性，诸法无常；当你还没有见到你的本性，就不要说：“我有全知。”这是最大的错误。佛的十大弟子之一阿难虽以博闻著称，但没有见到佛性，因为他只重视博学多闻。

当六祖慧能回答“黄梅五祖传法给你，究竟传了些什么法门呢”时，他就是强调这一点。他的回答是“没有什么法门；我们只谈见性，没有谈到禅定或解脱”。

在别处，他们被指为“迷”和“不屑与言的”；他们是愚蠢而静坐无思的人；可是，“即使是凡夫，如果他们突然悟道而打开心眼，最后会成为智者，甚至成佛”。

当慧能听到北派禅宗的禅师们教学生“住心观静，长坐不卧”时，便认为“住心观静”、“长坐不卧”是一种病态，根本不是禅道，因此他作了一首偈子说：

生来坐不卧，

死去卧不坐。

一具臭骨头，

何为立功课？

当马祖在南岳般若寺时，他整天盘腿静坐冥思。他的老师南岳怀让禅师（677-744）看见他便问他说：“你这样盘腿而坐是为了什么？”马祖回答说：“我想成佛。”

于是怀让便拿了一块砖在马祖附近用力地磨。

马祖便问：“老师，你磨砖做什么？”

怀让回答说：“我想把砖磨成镜呀。”马祖又问：“砖怎能磨成镜呢？”

怀让反驳说：“砖既不能磨成镜，那么你盘腿静坐又岂能成佛？”

马祖便问：“要怎样才能成佛呢？”

怀让回答说：“就像牛拉车子，如果车子不动，你是打车还是打牛呢？”

马祖被问得哑口无言。

于是怀让继续说：“你这样盘腿而坐，究竟是为了学坐禅还是成佛呢？如果学坐禅，但禅并不在于坐卧，如果想成佛，但佛并没有一定的形相。佛不住于任何地方，所以没有人能抓住他，也没有人能舍弃他。如果你想用这种盘腿而坐的方式去成佛，就扼杀了佛。如果你执著于坐相⁽³⁾，便永远不见大道。”

这些都是很平常的话，关于禅的究竟目标方面，也没有使我们发生任何疑惑，我们清清楚楚知道，禅的究竟目的，不是以印度圣者静坐的方式使自己陷入无感觉状态，也不是想排除那些似乎来无影去无

踪的心理波澜。以后我们会知道，禅师们常常喜欢运用日常生活中的琐碎事情来使弟子们的心思流向一个前所未有的方向。这就像撬开暗锁而新的经验之流便从这开口处涌出来。也像钟表的报时：当预定的时间到了，就滴答作响而发出撞击的声音。我们心的结构也像这种机械，当某一时刻到了，那一向掩盖的屏幕拉起了，便现出一个完全新的展望，一个人整个生活的格调也就因此而改变了。禅师们称这种心理上的开放为悟，并把它看作自己熏陶学生的主要目标。

从这方面看，读者将发现下述艾克哈特（Meister Eckhart，1260-1327，德国神秘主义者）说的一段话很有启发性：“关于这个问题，一位异教圣者与另一位圣者有

一段很好的对话：‘我感到内心有一种突然掠过理性的东西。我知道它是某种东西，但无法确切知道它是什么。只是我认为如果我能够想象它是什么，就会把握所有真理。’⁽⁴⁾”

三

下面是一些实例，这些实例告诉我们，当我们内心发生这种转变而进入一个更广大和更深刻的世界时，整个禅的熏陶便获得了意义。因为当这个睿智和更深刻的世界展开时，我们的日常生活，甚至日常生活中最微不足道的东西，都变得带有禅道了。因此，悟一方面是最平淡和具体的东西，另一方面又是一种神秘。但是，生命不是充满着奇异、神秘和不可思议性远超越我们逻辑了解之外吗？

一个和尚要跟赵州从谏（778-897）学禅。赵州问他：“你吃过早饭没有？”和尚回答说：“吃过了。”赵州

便说：“那么，就去洗碗碟吧。”据说，那和尚听了这话，便恍然大悟。

德山宣鉴（779-865）是一位精通《金刚经》的大学者。当他听说有一种根本不解经文而直接抓住自己本心的禅时，便跑到龙潭那里求教。有一天，德山坐在外面想要参悟禅机，龙潭对他说：“为什么不进来？”德山回答说：“天太黑了。”龙潭便点了一枝蜡烛给他，当他正想去接时，龙潭突然把烛光吹熄，于是德山大悟⁽⁵⁾。

有一天，百丈怀海（724-814）随他师父马祖出外散步，看见一群野鸭子飞过去，马祖问：“那是什么？”

百丈回答说：“野鸭子。”

马祖又问：“它们飞到哪里去？”

百丈回答说：“它们飞过去了。”

就在这个时候，马祖突然把百丈的鼻子用力一扭，痛得百丈大声叫喊。

于是马祖便说：“你说它们飞过去了，但它们自始就一直在这里。”

这使得百丈汗流浹背，他得悟了。

在洗碗碟和吹熄烛光以及扭鼻子之间，有任何可能的关联吗？我们必须像云

门一样说：如果其间没有关联，那么它们如何能够使人了悟禅道呢？如果其间有关联，那么它们之间的内在关系是什么呢？如果我们的观察只限于学生心眼打开之前的情形，也许我们就不能完全了解究竟问题在什么地方。它们都是日常生活中发生的事情，如果禅在于它们之间，那么，在我们知道它以前，我们每个人都是禅师。就禅中没有任何人为的东西而言，这有部分的真理，但是，如果我们真要扭鼻子或吹熄烛火以使人看清真相，那么，我们内心就必须注意我们心的活动，而真相就在我们要抓住飞鸭子、洗净的碗碟和吹熄的烛光，以及织成多姿多彩人生的许多其他事件之间的隐秘关系处。

宋朝大禅师大慧宗杲（1089-1163）门

下，有一个名叫道谦的和尚，他参禅多年，但还没有发现禅的奥秘。当他师父派他出远门办事时，他感到失望。需要半年时间的远行，对他的参禅工作，有害无益。他的同门和尚宗元同情他，对他说：“我同你一块去并尽我所能帮助你。没有任何理由使你不能在路上继续参禅。”于是他们一同起身。

一天晚上，道谦带着失望的神情要求他的友人助他解决生命的奥秘。宗元对他说：“我能帮你的事尽量帮你，但有五件事我是无法帮助你的。这五件事必须你自己做。”道谦问是哪五件事。宗元回答说：“当你肚饿口渴时，我的饮食不能填你的肚子，你必得自己饮食；当你想大小便时，你必须自己照顾自己，我一点也不能

帮你；最后，除了你自己以外，谁也不能驮着你的身子在路上走。”这些话立刻打开了这位求道和尚的心扉，这时，他感到快乐无比。

现在，宗元告诉他，他的工作已了，再和他做伴，将没有什么意义了。于是他们分手，道谦继续他的行程。半年以后，道谦回到原来的庙里。当他回庙时，大慧在半山亭遇见他，便说：“这人连骨头都换了。”有人可能要问，当他友人宗元给他如此具体的劝告时，掠过他心头的究竟是什么呢？

香严禅师是百丈怀海的弟子。百丈死后，他往参汾山灵佑（771-853），汾山是百丈的大弟子。汾山问他说：“听说你在百

丈先师处问一答十，问十答百，这是你的聪明伶俐处；但用这种方式了解禅道，必会产生理智和概念的把握，这是没有多大用处的。也许你已经了悟禅道。你说一说生死根本也就是父母未生你时的根本给我听听。”

这样一问，香严不知所答。回到自己房间，将平日看过的文字，先师语录的笔记，从头寻找一遍，可是找不出一句对答的话。于是再回到泐山处求他说破。泐山却说：“我的确没有什么东西教你，如果我这样做，你以后会笑我骂我。并且，我能教你的东西，是我的东西而不是你的东西。”香严感到失望并觉得大师兄对他不好。最后决心烧毁那无助于精神福乐的平日所看的一切文字，并且决心从这世界完

全退隐下来，去过一种依照佛徒戒行的简单孤独生活。他说：“既然佛法这么难于领会而向别人求教的机会又这么少，学佛法有什么用呢？今后我要做一个行脚僧，免得役使心神。”于是他辞别泐山，在南阳国师慧忠禅师墓旁筑庐而居。有一天，当他除草扫地抛掷瓦砾击竹发声时，忽然省悟。泐山提出的问题，现在很清楚了；他无限喜悦，好像重浴父母怀抱。现在才了解泐山当日没有为他说破的恩典。因为现在他知道如果当日泐山对他说破，就不会有此刻的事发生。

下面是他在省悟后立刻作成的颂辞，从这首颂词中，我们可以了解他对于悟道的观念：

一击忘所知，
更不假修持。
动容扬古路，
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

我们必须承认，禅里面有某种无法解释的东西，无论怎样灵敏的禅师，也不能用理智的分析方法使他的弟子了解它。像香严禅师或德山禅师对经文或老师的议论都具有相当的认知，然而当他们想借这些知识来了解最高的道时，便无法达到目的，既不能求得自己内心的满足，也不能得到老师的赞许。悟毕竟不是用了解能获得的东西。但一旦掌握了这把钥匙，则任何东西都会赤裸裸摆在眼前；整个世界便会表现出不同的一面。知者就会明了这种内在的改变。没有远行以前的道谦和悟道以后的道谦，显然是同一个人，但当大慧看见他时，虽则他没有说一句话，却知道

他内心发生了什么变化。

马祖扭百丈的鼻子，而后者变得那样大胆，竟敢当师父刚刚开始说法时就卷起坐垫（见下文）。他们内心体验到的，不是用心作成的、复杂的和可用理智加以证明的东西；因为他们都不曾打算用一套学问式的议论去解释它；他们只做这件事或那件事，或说出一句局外人无法理解的简单话，而老师和学生便对整个事情感到满足了。悟不可能是幻想，不可能是空洞无内容的，也不可能是没有价值的，也许是最单纯的可能体验，因为它是一切体验的基础。

说到开悟，禅所能做的，只是指出一条途径，其余的事要靠一个人自己的体

验；这就是说，循着暗示而达到目标——达到目的要靠一个人自己去做，别人是无能为力的。尽管老师可以发挥很多作用，但是除非学生内心准备充分，否则老师也无法帮助学生把握事情的。正如我们不能在马儿不想喝水的时候强迫马儿喝水，同样，抓住究竟实在也要一个人自己去做。正如花儿开放是由于它内在的需要一样，见到一个人自己的本性也是这个人自己内心充溢的结果。这就是为什么在内在和创造意义下，禅是属于个人和主观的缘由。

禅不会给我们任何理智上的帮助，也不浪费时间来讨论这些东西；它只暗示或提示，这不是因为它要表示不确定，而是因为那是它唯一能做的事情。如果能够的话，它会尽量帮助我们达到理解的。事实

上，禅是尽其一切可能的方法来帮助我们的，正如我们在许多大禅师对其弟子的态度中看到的一样⁽⁶⁾。当学生们被打倒在地时，我们决不应怀疑老师的善意。他们只是等待弟子内心完全成熟以达到最后的省悟。当最后省悟的时刻到了，可悟禅道的机会就无所不在了。他可以在听到一种模糊的声音或倾听一句不可了解的话时，或在看到花儿开放、遇到日常生活中任何琐屑事情（如跌倒、拉屏幕、用扇子）时获得悟的契机。这些都是可能唤醒我们内心感觉的充分情景。很显然，这些事情中任何一件事情都是最不重要的现象，但是它对我们内心的影响远超越我们所能想象的东西之外。轻轻地触一下灼热的金属丝，可能产生震撼大地的爆炸。其实，所有悟

的原因都在我们内心。这就是为什么当钟表拍打作响时，其中所有东西都像火山一样地爆发或电光闪击一样地掠过的缘故⁽⁷⁾。禅称这种情形为“回到一个人自己的家”；因为它的信从者会说：“现在你找到了自己；自始就没有东西离开过你，是你自己闭上眼睛看不到事实。”在禅里面，没有任何需要解释的东西，没有任何需要教的东西。这些东西虽能增加你的知识，但是，除非来自你自己；否则，任何知识对你都是没有价值的，因为借来的羽毛是决不会生长的。

悟使我们看清存在的基本事实，所以悟的获得便表示一个人生命中的转折点。不过，悟的获得一定要是彻底的和明白的，这样便可以产生令人满意的结果。要

使“悟”成为真的悟，内心的革命一定要是完全的而使我们真正感觉到自己精神上受到一次热烈的洗礼。这种感觉的强度与开悟者用力于达到悟的程度成正比。因为，像在我们所有心理活动中一样，悟除了有强度外，还有程度。不太热烈的悟，可能不会碰到像临济或佛光那样精神上的革命。禅是一个品性问题而不是理智问题，这是说禅产生于作为生命第一原理的意志。光辉的理智也许不能打开禅的奥秘，只有坚强的心灵才会啜饮无尽的源泉。我不知道理智是不是表面的，是不是只触及人格的边缘，但事实告诉我们意志是人的本身，禅就是诉诸这种意志。当一个人透彻地感到这种势力的作用时，就产生了开悟和禅的了解。像人们所说的，现在，蛇

已经成为龙；或者用更生动的方式说，一只普通杂种狗——一种最可怜的摇尾乞食乞怜并被街童无情地踢打的动物——现在已变为吼声足以吓死一切胆小者的金尾狮。

所以，当临济恭顺地接受黄檗“三十杖”的时候，他是一副可怜的样子；但一旦达到了悟的境界，便完全变了另外一个人，他第一句话便说：“黄檗的佛法不过如此。”而当他再度看到黄檗时，便在黄檗脸上回敬老拳。黄檗大声喊着：“好不傲慢！好不鲁莽！”可是临济是有理由鲁莽的，而这位老禅师也不得不对这此前可怜的临济的态度感到高兴。

当德山悟到禅理之后，便立刻收起他

的《青龙疏钞》，过去他很重视《青龙疏钞》，认为《青龙疏钞》对他是不可缺少的，所以他走到哪里便带到哪里，可是现在却把它付之一炬。他说：“不论你深奥的哲学思辨多么高深，只不过像虚空中的一根毫毛；不论你在世俗事物中得到的体验多么重要，只不过像掉进无底深渊的一滴水。”

在师徒两人野外散步看到飞鸭子以后的第二天，集会时，马祖刚刚上座准备说法时，百丈就要卷起坐垫⁽⁸⁾离去，马祖便下座回到自己房间。他问百丈为什么他还没有说法就卷起坐垫离去。

百丈回答说：“因为我的鼻子昨天被你扭得痛极了。”

马祖便问他说：“昨天你心里想到哪里去了？”

百丈回答说：“今天我的鼻子已不痛了。”

现在他的行为是多么的不同呀！当他的鼻子被扭时，他完全不了解禅的奥秘。可是，现在却已变为一头金毛狮子，他已是自己的主人，已经发现了自我，他的行动自由自在就像拥有一切似的，连自己老师也看不见的。

毫无疑问，悟深深地进入个人的内心。因此，像我们在上述例证中看到的一样，悟所带来的改变也是非常明显的。

一直到现在为止，我们所考虑的，只

限于悟的客观一面，因此，好像不是一件非常特殊的事物——即打开注视禅道的眼睛。禅师们说出一些话，如果这些话恰如其时的话，弟子们会立刻有所悟并见到一种向来想象不到的奥秘。这似乎完全要看一个人在那个时刻的心境或心理准备状况而定。有人可能会因此而认为禅毕竟是一种偶然的事，但是当我们知道南岳怀让要费八年的长时间去解答“来者是谁”的问题，那么，我们就会了解在他能够获得最后答案并表示“甚至当一个人断定它有几分像时，就完全抓不住它”之前，他一定要经过内心的许多焦虑和困扰。我们必须看到悟的心理一面，这心理的一面显示出我们打开人类灵魂永恒奥秘之门的内心状态。关于这点，我们最好引证禅师们在回想自

已悟道过程时所说的话。

高峰妙祖（1238-1285）是南宋伟大禅师之一。当他的老师第一次要他参“赵州之无”⁽⁹⁾，他便尽力参证这个问题。有一天，他的老师雪严钦和尚突然问他：“谁替你拖个死尸来？”这个可怜的家伙不知道怎样回答，因为老师很严厉，常常打人。后来，有一天他在梦中想起他在另一位老师处，老师曾要他参悟所谓“万法归一，一归何处”的意旨⁽¹⁰⁾，这使他三天三夜没有睡觉。在这种内心极度紧张状态之下，有一天他看到五祖法演对自己画像的题词，其中一段说：“百年三万六千朝，反覆元来是这汉！”

这使他突然打破了“拖死尸者是谁”的

永久疑团。他整个改变了，完全变成了另一个人。

他在语录中告诉我们那些日子他的内心倾向：“当我在双径的那些日子里，也就是在我回到参堂一个月之后，有一天夜里，当我熟睡时，突然间注意到‘万法归一，一归何处’这个问题。我的注意力非常集中，使我忽略了睡眠，忘记了吃东西，而且不辨东西，也不分昼夜。当我摆餐布摆饭碗或方便时，不管走动或停下时，不管说话或默不作声时，我整个生命中都充满着这个‘一归何处’的问题。我的心不曾想到别的事情；即使要稍微想到一些与这问题无关的东西，也不能够。我像是被钉住了或胶住了；不管我怎样想摆脱，却根本无法动一下。虽然我置身于许多人或集

会中，总觉得好像一个人独处似的。从早到晚，从晚到早，我的感觉是如此地清楚、如此地平静、如此地超越一切事物之上！绝对地净纯而一尘不染！自始至终只有一个心思。外界是如此地宁静，我是如此地忘记他人的存在。六天六夜就像白痴傻子一样地过去，最后当我跟着大家来到三塔（佛徒埋骨所）讲经时，偶然抬头看到五祖演师的诗句。这使我突然间从恍惚迷离状态中醒悟过来，而从前老师所问的问题即‘谁替你拖个死尸来’的意义，也在忽然之间领悟了。我感到这个无边的空间似乎破为碎片，而大地也完全毁灭了。我忘记了自己，忘记了这世界，它好像是一面反映另一个世界的镜子。我试验过我所知道的几个公案，发现它们是非常明白清

楚的！我不再迷惑于般若（超越的智慧）的妙用。”后来，当高峰见到他以前的老师时，老师一见他便问：“谁替你拖个死尸来？”高峰便喝，老师想拿棒子打他，高峰便把住棒子说：“今日你不能打我。”老师说：“为什么不能打你？”高峰便拂袖而出。第二天，老师问他：“万法归一，一归何处？”高峰回答说：“狗舔热油锅。”老师又问他说：“你从哪里学着这些无聊话来？”高峰又回答他说：“正要和尚疑着。”老师便高兴而去。

这些例子表示一个人开悟之前所必须经历的心理过程。当然，这些例子都是突出的例子，也是非常被人重视的例子，并不是每个人的悟都经过这种特殊的心理集中。不过，所有的悟，多少都要经过类似

的经验，尤以参禅的开始为然。然后心镜或意识领域就好像彻底扫得干干净净而一尘不染。

当一切心理作用这样地暂时停止时，想要尽力保持集中注意力的这种意识也消失了——这就是说，如禅家所谓，当我们的心的心完全着迷或思想的对象合而为一，以致当一面心镜反映另一面心镜，连相同的意识感都消失了的时候，主体便觉得好像活在水晶宫里，非常清晰、清新、活泼和庄严。但是目的还没有达到，因为这只是达到开悟的先决条件而已。如果我们的心还停留在这种定着的状态，就无法了悟禅道。从方法的观点来看，“大疑的状态”是在先的状态，必须突破它而进入第二层次，即见到自己的本性或开悟。

当这种心理的平衡状态因某种理由而破坏时，这种突破而进入下一层次的情形便发生了。把一块石头投入一片非常平静的水中，石块的激扰力量立刻散布到整个水面上。我们的心理状态跟这种情形有几分相像。一片声音敲击着紧闭的心扉，整个人就会立刻有所反应，他完全被唤醒了，他在创造的火焰中接受洗礼了，他看到了上帝的工作。使我们内心高度集中的心理状态突然进入悟境的契机，不一定是听到寺钟的声音，可能是读一首偈句或看到某种动的东西，也可能是被刺激的触觉。

五

悟的主要特征如下。

（1）不合理性 谓不合理性是说，悟不是由推理作用得到的结果，悟不受一切理智作用的决定。那些体验到悟的人，往往无法以逻辑方法对它加以解释。如果用文字或形态对它加以解释，它的内容就多少受到损害。因此，虽然那些有过体验的人能够分辨什么是真正的悟，什么是假的悟，但是，初学者却无法借表面可见的东西来把握它。因此，悟的体验的特色，往往是不合理、不可说明和不可传授的。

请再看看大慧禅师所说的话：“这东西

（禅）好像一大堆火；你接近它的时候，你的脸会被它灼伤。也像将要出鞘的剑；当它再从剑鞘中拔出来的时候，有人就会送命。但是，如果你既不丢开剑鞘也不接近火的话，就只是一块石头或木头。要想这样，一个人必须是一个充满灵性而很有决心的人⁽¹¹⁾。”这里没有暗示任何冷静的推理活动和纯粹形而上或知识论上的分析，这里只暗示一种突破某种无法克服的障碍的极度意志，只暗示一种被背后某种非理性的或无意识的力量所驱使的意志。因此，结果也是不服从理智或概念作用。

（2）直觉的洞见 詹姆斯（James）在其《宗教经验种种》一书中曾经指出，神秘主义者的经验中，有一种纯粹理智的性质，这个说法也可以适用于所谓开悟的

禅的体验。悟的另一名称是中国人所谓的见性，意即“见到一个人的本质或本性”，这显然告诉我们，在悟里面有一种“见”或“知觉”成分。我们只要稍微留意一下，就可以知道这种“见”与平常所谓的知识，具有完全不同的性质。据说慧可大师在关于达摩本人所印证的悟方面，曾经说过如下的话：“（至于我的开悟）这不是一种纯粹的断灭；这是一种最允当的知识；只是这种知识不能用文字表达。”关于这一点，神会和尚说得更为明白，他说：“智（知识）这个东西是一切奥秘微妙的根源。(12)”

如果没有这种纯粹理智性质，悟就会失去它的一切刺激，因为它确是悟本身的产生缘由。我们应该了解，包含在悟里面

的知涉及某种普遍性的东西，同时也涉及个人的存在面相。当我们举起手指时，这举起的活动，从悟的观点来看，所表示的意义远超过于这个活动本身。有人可能说它是象征符号，但悟并不指向它自身以外的任何东西，因为事实上它就是究竟的东西。悟是对个别对象的知，如果我们可以这样说的话，悟也是对那立于个别对象之后的实相的知。

（3）信实性 所谓信实性是指悟所体证的知是究竟的，没有任何逻辑的论证可以排斥它。由于它是直接的亲身体证，所以它是不假外求的。这里，逻辑所能做的只是解释它，用我们心理上所具有的其他各种知识去解释它。这样看来，悟是一种知觉方式、一种内在知觉，这种内在知

觉发生于我们意识的最深之处。因此，它具有有一种信实感，就是说具有究竟性。所以，一般都认为禅好像人饮水，冷暖自知。由于禅的知觉是经验的最后阶段，所以，不具有这种经验的旁观者是不能否定它的。

（4）肯定性 凡是信实和究竟的，绝不是消极否定的。因为否定性对我们的生命毫无价值，对我们无所引导；它不是推动的力量，也不给我们一个休息的地方。虽然，有时用否定的字眼来表达悟的体验，但主要的还是一种对一切存在事物的肯定态度，就事物的发生状态来接受事物，根本不管它们的道德价值。佛家称此为“法忍”，或说得更正确一点，为“受”；这就是说，超越事物的对立性去接受事

物，这里没有任何二元对立性。

有人可能说这是泛神论思想。但是，这个名词具有一定的哲学意义，我看不出它可以用在这方面。如果这样解释的话，禅的体验就会遭受无穷的误解和“褻渎”。大慧禅师在写给妙证的信中说：“古代圣人说道并不需要特别修炼，只要我们不褻渎它就好。我要说：谈论心或本性就是褻渎行为；谈论那无法探度或奥妙事物就是褻渎行为；禅定或寂灭就是褻渎行为；把我们的注意力向着它和思想它就是褻渎行为；把它写在白纸上更是褻渎行为。那么，我们应该怎样决定我们的方向并适当地处理它呢？那宝贵的般若慧剑就在这里，它的目的就是砍头用的。不要为人类的对错问题牵扰。正当事物的本相一样，

一切都是禅，你应专心的就在于此。”禅是如如之相——是一大肯定。

（5）超越感 在各个不同宗教中，所使用的名词可能不一样，但在悟里面总有一种可以称之为超越感的东西；这种体验确是我自身的体验，但我觉得它的根源是在别的地方。把我这个人紧封在里面的外壳，当我达到悟的境界时，便爆裂了。并不是说我一定与一种以自己更大的东西合为一体或没入其中，而是说我的个体性过去紧缩在一起使我与其他个体存在着隔离，现在却用某种方法松开了并且化为某种无法描述的东西，化为某种与我向来习惯完全不同的东西。跟着而来的感觉是一种完全解放或完全安静的感觉——这是一个人最后到达目的地时的感觉，“回家和安

息”是学禅者常常用的一句话。《法华经》中关于私生子的故事以及金刚三昧和《新约》中关于同样情形的故事，都是表示一个人达到开悟境界时所得到的感觉。

就悟的心理状态而论，超越感是我们唯一能够表达的；说它是超越、绝对或上帝，便是越过这种体验本身而进入神学或形而上学之中。即使“超越”这两个字也不太恰当，当一位禅师说“我头上无片瓦而脚下无寸土”时，这似乎是一句很恰当的话。我在别的地方称它为潜意识，虽然潜意识这几个字带有心理学色彩。

（6）非人格性的品质 也许禅体验最显著的一面，是它不像基督教神秘主义者体验中所看到的一样具有人格性色彩。

在佛家所谓的悟里面，没有提到下列名词所表现的那种人格的因而也是性的感觉和关系：诸如爱的火焰、内心流出的奇妙之爱、拥抱、被爱者、新娘、新郎、精神上的结合、圣父、上帝、神子、神的孩子等。我们可以说所有这些名词，都是基于一个确定思想系统所作的种种解释，与体验本身毫无关系。无论如何，印度、中国和日本都是一样，悟都是非人格性的，或者说得更恰当一点，都是高度理智的。

这是不是由于佛家哲学的特色而使其如此的呢？这种体验本身是不是从哲学或神学中获得它的特色呢？不管这是什么，无疑的，尽管禅的体验与基督教神秘主义者的体验有些相似之处，然而，禅的体验却没有个人的或人类的虚饰。宋朝大吏赵

抃是蒋山法泉禅师的俗家弟子，有一天，当他公余之暇，悠闲地独自坐在书房时，突然间听见一声雷鸣，使他体会到悟的心境。于是他写了一首诗来表达他的禅悟：

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。

这也许是我们禅悟中所能看到的唯一带有人格性品质的东西，而在“平凡老人”和“无限荣耀的上帝”之间距离是多么的大！更不必说像“基督伟大爱的甜美”和其他的话了！如果我们拿悟和基督教神秘主

义者的体验相比，就可以发现悟是多么的没有趣味性，多么的没有浪漫色彩！

不但悟本身是这样平淡而无甚光辉的事情，就是激发悟的契机也似乎没有浪漫色彩而完全没有超越感官性的东西存在。悟的体验与我们日常生活中平常发生的事情有关。它不像基督教神秘主义书籍中所记载的那种特殊的现象。有人抓住你，或打你一拳，或给你一杯茶，或说些非常平淡的话，或背诵经文和诗书，如果你的心理足够成熟的话，就会立刻达到悟的境界。这里，没有任何爱情的罗曼史，没有圣灵的声音，没有神恩的充实，没有任何荣耀、没有任何高度渲染的东西，一切都是平淡的。

(7) 向上超升感 这种感觉必然随着开悟而来，因为这是突破加在我们个人身上的束缚，而这种突破束缚不只是消极性事件也是充满着意义的积极性事件，因为这表示个人的无限扩充。虽然我们并不常常感觉到它，但构成我们意识作用之特色的一般感觉，是一种束缚和依靠的感觉，因为意识本身就是这两个彼此限制的力量产生的。相反，悟主要是排除任何意义下两个关系项的对立——可是这种对立，如前面所提到的，乃是意识的原则，而悟则是体会对立背后的潜意识。

因此，从这种状态中解脱出来，一定使人感到超越于一切事物之上。一个浪游的流浪者，到处受到别人的苛待也受到自己的苛待，却发现自己拥有人类在这世上

所能获得的一切财富和力量——如果这没有给他高度的自我荣耀感，还有什么东西能够给他呢？一位禅师说：“当你悟了之后，可以在一片草地上显现用宝石造成的宏伟宫殿；但是当未达你悟的境界时，即使宏伟的宫殿，也会隐藏在草地之后了。”

另一位禅师，提到《华严经》说：“和尚们，请看看！一道显耀的光芒正以耀眼的光辉照遍大千世界，显现一切国土、一切海洋、一切须弥山、一切太阳和光亮、一切天、一切土地——其中每种数目都是千百亿万。和尚们，你们没看见那光芒吗？”但禅的超异感却是一种恬静的自足感；当它最初的光芒消逝以后，便根本不作任何表示了。在禅意识里，不用这种夸耀的方式来表现无意识。

(8) 刹那性 悟是突然来到一个人身上的，也是一种刹那间的体验。事实上，如果不是突然而来和刹那间的事，就不是悟。这种顿悟是慧能派禅宗在公元7世纪后期出现以后该派的特色。他的对立者神秀上座则强调禅意识的渐悟。因此，慧能的后继者都是这种顿悟说的强力支持者。这种顿悟的体验，片刻间展开一个全新的景象，而我们也从完全新的观点去看整个生命了。

(1) 性是指本性、品性、本质、灵魂或一个人天赋的东西。“见性”乃禅师们常用的两个字，事实上也是禅教的明显目标；悟是“见性”的一种更为通俗的说法。当一个人了解事物的本质时，就有了悟。不过，由于后一名词是个广泛性的名词，所以能够用来表示任何一种透彻

的了解，只有在禅学中它才具有一种确实的意义。我在本书中把这个名词用来表示研究禅的一种最根本的东西；因为“见性”两个字暗示一种观念即认为禅有某种具体和实在的东西需要我们去见的。这是不对的，虽然我承认悟这个字也是一个模糊暧昧的字。如果只为一般目的，不是严格的哲学讨论，悟这个字就够了，而每当我们说到见性两个字时，它便表示打开心眼。至于六祖对“见性”的看法，请参看前面关于禅宗历史的那一章。

(2) 据《大般涅槃经》卷三十三所载（公元423年昙无讖译成中文），他是佛尚为菩萨时的三个儿子之一。他精通所有的佛教教义，但他的观点倾向于虚无，最后堕入地狱。

(3) 就是说执著于“盘腿而坐可以成佛”这个观念。从中国最早的禅开始，在整个历史中寂静主义趋势与强调悟的成分之理智趋势，一直是平行发展着。甚至在今天、在某种程度内说，曹洞宗和临济宗就是代表这种趋势，只是两者各有其优异的特色。我自己的看法则是直觉主义者的看法，而不是寂静主义者的看法：因为禅的精髓是在达到悟的境界。

(4) W. Lehmann著*Meister Eckhart*，第243页。该书于1917年在Gottingen出版。Pudolf Otto教授在其所著*The Idea of the Holy*中第201页中引用。

(5) 在Claud Held所著《神秘主义者和伊斯兰圣者》书中第25页，在哈森·巴斯里（Hasan Basri）这个名字

下，我们看到这样写着：“另一次，我看见一个小孩，手里拿着火炬向我走来，我问他：‘你从哪里把光带来？’他立刻将火光吹熄并对我说：‘啊，哈森，告诉我它到哪里去了，我就告诉你从哪里拿来。’”当然，这个比较只是表面的，因为德山之悟，其来有自，不仅仅是吹熄烛光这个事实。不过，这个比较本身也是够有趣的，所以在这里把它引出来。

(6) 见第五章“禅学教育的实际方法”。

(7) 有些学者假设，《由谁奥义书》（古印度婆罗门圣典）（IV 30）中闪电的比喻，不是描写对婆罗门本性之无法描写的敬畏之情，而是说明意识上悟的突发。因此，“A-a-ah”在这里是最有意义的。

(8) 坐垫是铺在佛像前面的。和尚在坐垫上向佛礼拜，把坐垫卷起自然就表示法会已终。

(9) 最有名的公案之一，通常是给初学者启蒙用的。一个和尚问赵州狗子是否有佛性，赵州回答说：“无！”但是据现今临济宗后继者所了解，这个“无”字并不像通常一样表示否定的意义，相反，它是表示某种肯定的东西，要初学者自己去找出这个东西，不要依赖别人，因为别人不会给你任何解答，也不可能给你解答。这个公案通常被称为“赵州之无”。公案是给学禅者去解答的一个题目、话语或问题，这会使他获得灵悟。

(10) 这是另一个给初学者的公案。有一次，一个和

尚问赵州：“万法归一，一归何处？”赵州回答说：“我在青州时，做了一件七斤重的布衫。”

[\(11\)](#) 见大意禅师应李玄觉之请而举行的法会中所说的话。

[\(12\)](#) “妙”这个字是一个不容易翻译的名词；这个名词经常表示“精美”、“无法形容的精微”。在这个情形中，“妙”是事物表现于这个究竟智识的神秘方式。

第五章 禅的实际开 导方法

就我所知，禅是所有哲学和宗教的究竟事实。一切理智的活动，最后一定达到这个结果，或者说得更正确一点，如果理智活动想带来任何实际结果的话，都必须从它开始。如果宗教信仰想要证明它在我们现实生活中发生有效作用的话，就必须从它产生。所以，禅不只是佛家思想和生活的泉源而已；在基督教、伊斯兰教、道家思想甚至实证的儒家思想中，也都充满着它。使所有这些宗教和哲学思想充满着

活力和吸引力并保持它们有用性和有效性的东西，就是由于它们之中具有我们称为禅的东西。只凭经院哲学或僧侣制度，决不会产生有生命的信仰。宗教需要某种具有内在推动力，能够带来活力以及发挥实际作用的东西。理智在自己范围内固然有它的用处，但当它想要概括整个宗教领域时，便会使生命的源泉干涸。情感单纯信仰是非常盲目的，而意志则抓住我们可能遇到并持为究竟实在的任何东西。就其富于爆炸性而论，盲从狂热是具有相当活力的。但这不是真正的宗教，而其实际结果也破坏了整个体系，更不必说它自身的存在命运了。禅是使宗教感情经历其合理途径的东西，也是赋生命予理智的东西。

禅使我们对事物产生一种新的观点，

一种认识生命的真理和美，以及认识世界的新方式，使我们在意识深处发现一种新的力量来源，并且给我们一种完全和充足感。这就是说，禅彻底检查我们内在生命和打开一个我们根本梦想不到的世界，因而产生奇迹。这可以说是一种复活。虽然禅明显地与思辨成分对立，而其对立的程度较之整个精神革命中任何其他东西为甚，然而禅似有强调思辨成分之势，在这方面说，禅确是佛家的。或者我们可以更正确地说，禅运用那些属于思辨哲学中的特殊用语。显然的，情感因素在禅里面所表现的不像在净土宗中所表现的那么多，净土宗是完全讲信仰的；而禅却强调“见”或“知”的功能，不过这里所谓的见或知，不是指推理意义下的见或知，而是

指直觉把握意义下的见或知。

根据禅家哲学的看法，我们太过于服从传统思想方式，而传统思想方式是彻底二元论的。在传统思想方式中，不容许有任何“透入”，在我们日常生活的逻辑中，没有把对立者合在一起。凡属于上帝的东西，就不属于这个世界，而凡属于这个世界的东西，就不能与神圣者相比。黑不是白，白也不是黑。老虎是老虎，猫是猫，它们永远不会成为一个东西。水在流动，山峰高耸。这是感官和演绎推理世界中事物和观念表现的方式。但是，禅却推翻这个思想架势并代以一种新的思想架势，在这新的思想架势中，逻辑不存在了，对立的观念也不存在了。我们之所以相信二元对立，主要是因为我们所受的传统思想训

练。观念是不是确与事实相符，乃是另一个需要加以特别研究的问题。通常，我们并没有探讨这个问题，我们只是接受灌输到我们心里的东西；因为“接受”是较为方便和实用的，而在某种程度以内，生命会因此而更为安定，虽然实际上并非如此。我们在本质上都是保守主义者，这并不是因为我们懒散，而是因为我们喜欢安定平和，即使只是表面的也可以。但是传统逻辑不再有效的时候终于要来到，因为我们开始感到矛盾和分裂，因而也感到精神的苦闷焦虑。我们失去了那种盲目遵循传统思想方式时所感到的安静。艾克哈特说，正如石块不落地就无法停止运动一样，我们人也都在有意或无意地寻求安静。显然的，在我们还没有知道逻辑中的矛盾之

前，所得到的安静不是真正的安静，正如石块在没有落在地面以前，一直保持着运动状态。那么，我们内心获得真正平静和快乐的非二元对立的地方在哪里呢？这里我们再引艾克哈特一段话：“一般人都以为我们要看到上帝，好像上帝在那一边而我们在这一边似的。其实并非如此；在我知觉他的活动中，上帝和我是合一的。”禅就是基于事物的这种绝对合一性建立它的哲学基础。

绝对合一的观念不是禅特有的，其他许多宗教和哲学都宣扬这个观点。如果禅像其他一元论或一神论一样只建立这个原则而没有任何其他特殊属于禅的东西，那么它早就不存在了。但是，在禅里面是有着某种构成它生命和证明它为东方文化最

宝贵遗产的独特东西。下面的一段对话（问答）可以使我们窥见禅道。一个和尚问中国最伟大禅师之一的赵州说：“什么是道的究竟一语？”赵州没有给他任何特别的回答，只说：“是的。”这和尚当然不懂这个回答的意义，于是他再问赵州一次，赵州便大声回答说：“我又没有聋！⁽¹⁾”请看看，这里赵州回答这个绝对合一或究竟理由的主要问题的方式是多么的不相关！但这是禅的特征，这就是禅超越逻辑和凌驾观念之控制和误解的地方。前面我说过，禅不相信理智，不依靠传统和二元对立的推理方法，并用它自身原则性的方式来处理问题。

在我们更进一步探索这个问题以前，让我们还举一个实际例子。另有一次，一

个和尚问赵州：“一线光分为成百成千的光；我可以问这一线光来自何处吗？[\(2\)](#)”这个问题像上面最后提到的问题一样，也是最深刻和最令人困惑的许多哲学问题之一。但这老禅师并未费很多时间来回答这个问题，也没有诉诸任何文字的讨论。他只是匆匆脱掉他的一只鞋子，一句话也没有说。他这样做的意义何在呢？要想了解这一点，我们就必须像他们所说的具有一种“第三个眼睛”，并知道怎样从一种新的观点看事物。

禅师们怎样表示这种看事物的新方式呢？他们的方法是很不平常的，不合传统习惯的、非逻辑的，因此也是未学者所无法了解的。本章的目的是描述归属于下述几个项目中的方法：一、言辞的方法；

二、直接的方法。言辞的方法又可分为六类：矛盾法、超越对立法、否定法、肯定法、反复法、呼喝法。

一、言辞的方法

(1) 矛盾法 大家都知道，神秘主义者都喜欢运用矛盾的话去说明他们的看法。例如，基督教神秘主义者可能说：“上帝是实在的，然而又什么都不是，是无限的空；他同时是存在的和不存在的。神国是实在的和客观的；同时又是存在于我自己内心的——我自己就是天国和地狱。”艾克哈特所谓的“神圣的黑暗”或“不动的动者”则是另一个例子。我相信我们可以在神秘主义者文学中收集这种话来编成一部关于神秘主义者不合理的话的专书。

关于这一点，禅并不例外，不过，禅在这种表达真理的方式中，却有一种特别

属于禅的东西。这种特别属于禅的东西主要表现在它的具体性和表达的生动性中，傅大士说：

空手把锄头，

步行骑水牛。

人在桥上过，

桥流水不流。

这四句话听起来完全不合理，但事实上禅充满着这种生动而不合理的话。“花不是红的，柳也不是绿的”是禅家所说的最有名的话之一，并被认为与“花红柳绿”这种肯定的话完全一样。如果我们用逻辑的方式来说，就会像下面这样：“A同时是A和

非A。”这样，我们便可以说我是我而你也是我，一个印度哲学家说你是它（Tat twan asi）。这样，天国就是地狱，而上帝也就是魔鬼，在虔诚的正统基督徒看来，这种禅的说法是多么令人震惊的说法！张三饮酒而李四有点醉。那缄默而发出如雷之声的维摩诘自称他之所以病是因为所有同类都病了。我们必须说，所有贤明而爱人的人都是宇宙大矛盾的具体表现。

但是，现在我离题了。我所要说的只是告诉大家，在使用矛盾法方面，禅比其他神秘主义者的说法，更为大胆具体。后者多少是限于一般关于生命或上帝或这个世界的陈述方面，但禅将它的矛盾言辞带到我们一切日常生活中的细节上来。它毫不犹豫地明白否定我们所有最熟悉的事实

和经验。“我正在这里写作但没有写过一个字。也许你现在正在阅读这本书，但这个世界上没有一个人在读书。我的眼睛完全瞎了，我的耳朵也完全聋了，却看见各种色彩也听到各种声音。”禅师们可以继续不断说出一些这样的话。公元9世纪一位朝鲜和尚芭蕉慧清禅师，有一次举行有名的法会，他在会中说：“如果你有了一根棒子（或中国人所谓的竹杖），我要给你一根，如果你没有，我要从你那里拿走。”

有一次，有人问赵州，当一个贫穷的人跑到他那里时他会给他什么？赵州回答说：“看他缺乏什么⁽³⁾。”另有一次，当别人问他：“当一个人空手到你那里时，你会对他说什么？”他立刻回答说：“丢掉！”我们可以问他，当一个人空手时，要他丢什

么呢？当一个人贫穷时，能够说他自足吗？他不是样样缺乏吗？

不论赵州这些回答中包含的深刻意义是什么，但这些矛盾的话则完全使我们感到困惑并违背我们受过逻辑训练的理智。禅师们喜用的一句话是“驱耕夫之牛，夺饥者之食”，他们认为，我们可以用这种方法充分培养我们的精神园地而填满我们追求事物本质的灵魂上的饥渴。

据说，有人请善于画竹的大窪诗佛画一幅以竹林为内容的条幅。诗佛答应了，便尽全力画了一幅，可是整个竹林都是红色的。施主看到画以后，惊奇于完成画的特殊技巧，并且跑到画家住处对他说：“大师，我来谢谢你为我画这幅画，不过，你

把竹林画成红色。”这大师说：“那么，你想画成什么颜色呢？”施主回答说：“当然画成黑色。”这位画家便说：“谁曾看见过黑叶竹呢？”当一个人习惯于以某种方式看事物时，很难要他改变态度而从新的方向开始。竹子真正的颜色既不是黑的，也不是红的，也不是绿的，也不是我们所知道的任何其他颜色。也许是红的，也许是黑的。谁知道呢？想象中的矛盾，最后可能根本不是矛盾。

（2）超越对立 禅第二个表现自己的方式是否定对立，这多少有点像神秘主义者所谓的“通过否定”。如禅师们所说，最重要的是不要“落入”四句，所谓四句是指：①“是A”；②“是非A”；③“是A又是非A”；④“既非A亦非非A”。当我们作一种否

定或肯定时，根据印度的推理方法，我们的确要落入这些逻辑公式的任何一种之中。只要在一般所谓二元对立的固定习惯中运用理智，这便是无法避免的。我们所作的任何陈述之所以要这样表达出来，便是因为逻辑的性质使然。但禅认为当我们既不加肯定也不加否定时，便可以达到道。这确是生命的困境，禅师们却不断摆脱这个困境。现在让我们看看他们是否摆脱了。

根据云门所说：“禅里面有绝对自由；有时否定，有时又肯定；高兴用什么方法，就用什么方法。”一个和尚问他：“如何肯定？”云门回答说：“冬去春来。”和尚问：“春来有何事？”云门回答说：“肩上横着杖子，不分东西南北；漫步田野中，敲

击残桩为乐。”这是中国最伟大禅师之一所表示的自由自在方式。

刚才我们所说到过的沩山弟子香严禅师，在一次说法中说：“如人在千尺岩上上树，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，若此人张口回答，一定会堕下丧命；如果不回答，又违问者所问。在这个紧要关头，他应该怎么做？”这是用最生动的方式来表示对立者的否定。千尺岩上的人陷入生死困境之中，这里不可能有任何逻辑上的双关表示。猫儿可能在禅的祭坛上牺牲，镜子可能在地上打破，但我们自己的生命如何呢？据说，佛在前生某一世曾经舍身于吃人的恶魔口中以求得道。同样，由于禅是实践的，所以禅也希望我们能够为了觉悟

和永恒平和而同样地决心牺牲我们的对待生命。因为禅告诉我们，当我们作了这种决心以后，它的大门就会打开。

（3）矛盾否定 现在我们来讨论第三种方法，即矛盾否定法。所谓矛盾否定法，是指禅师明显地或暗示地否定自己听说的或别人对他说的话。对同一问题，他的答案有时候是否定的，有时候又是肯定的。或者对一个众所周知而完全确定的事实，加以完全的否定。从平常一般的观点来看，他是完全不可信靠的，可是，他似乎认为禅道需要这种矛盾否定；因为禅有其自身的标准，从我们常识心看来，这个标准只是否定我们通常认为真实的东西。尽管有这许多明显的混淆。但是，禅的哲学是受一种彻底的原则所引导，当我们一

旦把握了它，它的颠倒也就变成了直道。

一个和尚问7世纪末8世纪初在中国享盛名的禅宗六祖慧能：“黄梅意旨什么人得？”黄梅是山名，五祖弘忍常居此地。大家都知道，六祖慧能在弘忍门下参禅，并获传衣钵。所以，这问话不是一句等闲探询事实的问话，含有一种隐秘的目的。六祖的回答是：“会佛法人得。”

这和尚又问：“和尚还得否？”

六祖回答说：“我不会佛法。”

这和尚又问：“你怎么不会佛法？”

他的回答仍然是：“我不会佛法⁽⁴⁾。”

他真不会佛法吗？还是不会佛法即是会佛法呢？这也是《奥义书》的哲学。这种矛盾、否定或不合理的陈述，是禅家看生命之道的必然结果。它的整个重点放在直观地把握深藏于我们意识中的内在之道。而我们内心这样显现或生起的道，是不能用理智来表达的，或至少不能用任何理论的公式传授给他人的。它必定来自我们内心，在我们内心成长，也与我们的生命合为一体，别的东西——观念或意象——所能做的只是指出道所在的方式。这就是禅师们所做的。禅师们所指出的，自然是不合习惯的任意的和创新的。他们的眼光总是落在究竟之道上面，所以，他们所能把握的一切，都是用来完成这个目的而不顾其逻辑的条件和结果。这种对逻辑

的忽视，有时候是故意的，好让我们知道禅道是独立于理智之外的。因此，《波罗蜜多经》中有所谓“无法可说，是名说法”。

唐朝相国裴休，是黄檗的忠实信徒。有一天，他把自己所解的一编给黄檗看，黄檗接到以后，把它放在身旁，并没有翻阅，过了很久，才说：“你会吗？”裴休回答说：“不太会。”黄檗便说：“如果你在此有些了解，便有些禅意。但若形于纸墨，便找不到我宗了。”

由于禅是一个活生生的事实，所以只有在我们把握活生生的事实时才有禅。如果诉诸理智是直接来自生活，那么，这种诉诸理智也是实际和活生生的。否则，任

何文学上的成就或理智的分析都不能用在参禅上面。

（4）肯定 到现在为止，禅似乎只是一种否定和矛盾哲学，实际上，它也有肯定的一面，而禅的独特性也在这方面。在大多数思辨或诉诸感情的神秘主义中，他们的话都是一般性和抽象性的，其中没有多少使其与某些哲学格言有所不同的地方。例如，布莱克（Blake，1757—1827，英国诗人）的诗中说：

在一粒沙子中看世界，

在一朵野花中看天堂，

在你手掌中紧握着无限，

而在一小时中抓住永恒。

请再听维舍（Wither，1588—1667，
英国诗人）在他诗篇中表达的高尚情感：

从泉水的潺潺声，

或树枝轻轻的沙沙声，

从那展开的叶子在太阳神歇息时

合拢的雏菊

或阴凉的灌木或树木——

她灌输给我的

比自然中一切美的事物

所能灌输给其他更贤明的人为

多。

也许我们不十分确切了解这些非常敏感的人所感受的，但是，我们不难了解他们所表达的这种诗和神秘的感情。即使当艾克哈特说“我用来看上帝的眼睛就是上帝用来看我的眼睛”或者当普罗提诺

（Plotinus，新柏拉图学派的创始者）说到“心在自省以前所思想的东西”时，就他们想在这些神秘话语中所表达的观念而论，我们并非完全不了解它们的意义。但是，当我们接触禅师们所说的话时，就完全不知道如何加以了解。他们所说的话是如此的不相关、如此的不适当、如此的不合理，以及如此的无意义（至少表面上如此），以致使那些不了解禅家看事物方式的人，对它们茫然不解。

事实是这样的，即使就那些最有资格的神秘主义者来说，他们也不能完全摆脱理智作用的污痕，而留下一些“踪迹”，我们借着这些踪迹，可以达到他们神圣的殿堂。普罗提诺所谓“从孤独逃向孤独”这句话，表示他多么深刻地发掘我们意识内在殿堂的伟大神秘。但是，这句话仍然带有一些思辨的或形而上的意味，而当我们把它和下面将要引述的禅家的话摆在一起时，就如禅师们听说，它的表面上就具有一种神秘意味。只要禅师们耽于使用否定、矛盾或不合理的话，思辨的痕迹就没有完全洗去。当然，禅并不与思辨对立，因为禅也是心的作用之一。但是我想，在东西方或基督教或佛家的神秘主义历史上，禅所走的路，是一条完全独特而与众

不同的路。

随便举几个例子就可以证明我的看法。

一个和尚问赵州：“经中说万法归一，但一归何处呢？”赵州问答说：“我在青州时做了一件布衫重达七斤。”有人问香林远禅师如何是祖师西来意，他的回答是：“久坐之后感到疲劳。”在这问话与答话之间，有什么逻辑上的关系呢？是不是指传说所谓的达摩面壁九年呢？如果是的话，那么，除了感到疲劳以外，他的传道是不是白费心力了？有人问鹤山禅师：“佛是什么？”他问答说：“我知道怎样打鼓。”当马祖道一生病时，一个学生跑去探病说：“今天觉得怎样？”马祖问答说：“日面佛，月

面佛！”一个和尚问赵州：“当身体坏灭归于尘土时，有一个东西永久留下。我知道这个东西，但这个东西留在什么地方呢？”赵州回答说：“今天早晨刮风。”有人问首山省念禅师什么是佛法要旨，他引用一首诗作答：

楚王城畔，

汝水东流。

有人问睦州：“谁是诸佛之师？”他只哼着调子：“叮咚叮咚，咕帝咕咚！”有人问他：“禅是什么？”他回答说：“南无阿弥陀佛！”但是这和尚自认不了解他的意思，于是睦州便大声说：“你这可怜的娃，你的恶业从何而来呢？”当这个和尚无法了解这

句话的究竟意义时，这禅师继续说：

“我的衣衫穿过多年之后，现在完全用旧了，松松地挂在身上的碎片，已吹上天空了。”

我们再举睦州的一个例子，有一次，一个和尚问他：“什么是超越诸佛诸祖之说？”这位禅师立刻举起手中杖子对大家说：“我说这是杖，你们说它是什么？”没有人回答，于是他再举起手杖问这个和尚：“你不是问我什么是超越诸佛诸祖之说吗？”

有一次，有人问南岳怀让什么是佛，他说：“什么不是佛？”另外一次，他的回答是：“从来不识他。”还有一次，他

说：“等到有了一位佛以后，那时我会告诉你。”到目前为止，怀让的话似乎还不太难理解，可是后面的话，就不同了，即使最锐利的理智分析也难于理解。当这位发问的和尚回答禅师第三句话说“如果是这样，你心中便无佛”时，这位禅师立刻肯定说：“完全对。”这句话引出另一个问题，即：“什么地方对？”这位禅师回答说：“今天是本月的最后一天。”

也许这足以表示禅家多么自由自在地应付那些自从人类有了智力以来一直困扰着人类智巧的深奥哲学问题。这里，我将五祖法演禅师的一次说法作为本篇的结论；因为有时候，禅师（并非经常如此）也落入对立的理解层面而想以说法来开导他的弟子。但是，既然是禅家说法，我们

自然希望其中有些不寻常的东西。五祖法演是12世纪最伟大的禅师之一。他是《碧岩录》作者圆悟禅师的老师。他在一次说法中说了下面的一些话：

“昨天，我偶然想到一个问题，本想今天讲给你们听。但是，像我这样的年纪是很容易忘记事情的，现在我完全忘记了那是什么问题，一点也记不起来。”这样说过以后，五祖法演隔了好一会没有说话，最后他大声地说：“我忘了，我忘了，我记不起来！”不过他继续说，“我知道在一部名叫《聪明王经》中有一段咒语。凡是忘记事情的人，念咒之后，被忘记的事便可以重新记起来。好了，我一定要试试看。”于是，他念着咒语“唵阿卢勒继娑婆诃”拍手发出会心的微笑说，“记起来了，记起来

了！它是说：你若求佛，便不能见到佛，你若求祖，便不能见到祖。甜瓜彻蒂甜，苦瓜连根苦。”

（5）重复 艾克哈特有一次在讲道中提到上帝与人的相互关系时说：“这好像一个人站在高山前大声喊‘你在那里吗’，回过来的声音也是‘你在那里吗’。如果他喊‘出来’，那么回声也是‘出来’。”我们也要用这种方式来看这里所谓的“重复”。初学者可能不易彻底了解这些像鹦鹉学话那种重复话的内在意义，有时候禅师就是模仿这种说话的。的确，在这种情形下，语言本身只是一些声音，其内在意义应在回声作用中去找。不过，了解必定来自于一个人自己的内在生命，回声作用只是给热心求道者一个自觉的机会。求道者的心将

要被引入某一调子时，禅师便转变基调，这基调便发出自己的曲调，这不是从任何人学来的，而是在自己内心发现的。

有人问投子山大同禅师（死于公元914年）：“如何是佛？”他回答说：“佛。”有人问他：“如何是道？”他回答说：“道。”有人问他：“如何是法？”他回答说：“法。”

对禅师们来说，语言是一种直接来自内心精神体验的呼喊。语言的表现本身是没有什么意义的，意义要在我们自己内心去找，因为我们内心也生起同样体验。所以，当我们了解禅师们所说的语言时，这是对我们自己的了解，并非了解反映观念的语言的意义，也不是了解所体验的感情

本身。因此，如果一个人还没有达到禅悟的话，我们便无法使他了解禅的，正如一个人以往从来没有尝过蜜糖的甜味，就无法体会蜜糖的甜一样。对这种人来说，“甜的”蜜永远只是一个毫无意义的观念；就是说对他们而言，这语言是没有生命的。

禅宗法眼宗的创立者法眼文益，在公元10世纪初期，享有盛名。他问一个弟子说：“你对所谓‘毫厘有差，天地悬隔’作何解释？”这位弟子回答说：“毫厘有差，天地悬隔。”但是法眼告诉他这种回答不对。这位弟子便说：“我无法作别的回答，你的解释如何呢？”这位禅师立刻回答说：“毫厘有差，天地悬隔。”

法眼文益是一个善于运用重复法的伟

大禅师，这里还有另一个有趣的例子。当德韶禅师（907—971）想在五十四位禅师门下了解究竟禅道之后，跑到法眼文益那里；但是，他并不想特别用心参禅，只是与那里的其他和尚在一起。有一天，法眼升坛时，一个和尚问他：“什么是曹溪一滴？”法眼回答说：“那是曹溪一滴⁽⁵⁾。”对这句重复的话，这和尚一无所知，只站在那里发呆；这个时候，德韶正在这和尚旁边，他第一次张开他的法眼悟到了禅的内在意义，而蕴藏在他内心的疑惑，现在完全解开了。从此以后，他完全变成了另外一个人。

把道看作一种必须经知觉主体加以知觉的外物，乃是一种对待的看法，也是诉诸理智来理解的，但是根据禅的观点，我

们本来就活在道中，根本不能与道相离。玄沙师备说：“我们好像是全身没入大海里，却伸手向人讨水喝！”所以当和尚问他“什么是自我”时，他立刻回答说：“你用自我作什么？”从理智上分析这句话，他的意思是说当我们开始说到自我时，便立刻无可避免地建立自我和非我的二元对峙，因而落入理智主义的谬误中。我们在水中——这是事实，禅会告诉我们让我们仍旧停留在水中，因为当我们一旦开始讨水喝，便将自己和水置于一种外在关系之中，而一向属于我们的东西，将从我们身上拿走了。

某次，玄沙师备招待韦监军用茶，韦监军问他：“如何是日用而不知？”玄沙没有回答他的问题，只拿果子给韦吃。韦监

军吃完果子以后又问这个问题。于是玄沙说：“只是我们日常而不知。”这显然是一个利用实际事物教授的例子。另有一次，有个和尚跑去请他指个入路。玄沙问他：“你听到偃溪流水声？”这个和尚说：“听到。”玄沙便说：“这就是你的入处。”

（6）呼喝 禅师们回答问题时，往往大声呼喝而不作合理的答复⁽⁶⁾。当我们使用言语时，如果这些言语可以理解，那么我们知道总能够发现一条线索去了解它的意义，但是，如果别人给我们不甚明白的表示，我们就毫不知道如何去应付，除非我们已经有了某种知识，例如我在这里尽力想要给予读者们的。

在所有惯于使用呼喝方法的禅师中，最有名的两个是云门和临济，前者善于用“棒”，而后者则善于用“喝”。

临济把“喝”分为四种。第一种喝，据他的说法，好像金刚王宝剑；第二种喝好像蹲在地上的金毛狮子；第三种喝好像是探竿影草；第四种喝根本不作一喝用。

有一次，临济问他的学生洛浦（洛浦山元安禅师）：“一人用棒，一人用喝，你认为哪一种方法较近于道？”洛浦回答说：“没有一种方法较近于道！”临济又问他：“那么，什么是最近于道的呢？”洛浦大声回答说：“喝！”于是临济便打他。挥棒是德山最喜欢用的方法，一般说来，是与临济用喝的方法对立的；但是，这里临

济用棒，而后者的特色，在一种最有效的方式下，为他的学生济浦所接受。

虽然我不想在这里彻底讨论这个题目，但是，除了上述七种标题下所表示的“巧妙方便”之外，我还想指出一些更“方便”的方法。

其中的一种是“不语”。当文殊师利问维摩诘什么是非二法对待之说时，维摩诘没有说一句话，后来，有一位禅师说他的不语好像“雷声一样地使人震耳欲聋”。一个和尚请芭蕉慧清禅师不用任何中间概念而告诉他什么是“本来面目”，芭蕉坐着不动，一语不发。当别人问资福如宝禅师什么是应机之句时，资福不发一言，只保持缄默。杭州文喜禅师是仰山的弟子，有一

个和尚问他：“什么是自我？”他也一语不发。这和尚不知道文喜是什么意思，再问他一次，于是文喜回答说：“当天空起云时，月亮无光了。”一个和尚问曹山本寂禅师：“无言如何显？”曹山回答说：“莫向这里显。”和尚又问：“向什么处显？”曹山回答说：“昨夜三更，床头失却三文钱。”

有时，禅师们在回答问题或上讲坛时，静坐“良久”。这里所谓“良久”往往并不只表示时间的消逝。在下述的例子中，我们可以知道这一点：一个和尚跑到首山那里问他：“能否为我奏无弦琴？”首山静默了好一会以后说：“你听见了吗？”这和尚回答说：“没有听见。”首山便说：“你为什么不大声一点问？”

一个和尚问保福从展禅师：“欲识无生路，应须识本源。如何是本源呢？”过了好一会，从展问侍者：“刚才那和尚问什么？”当那和尚重提这个问题时，保福从展便赶他出去，并大声说：“我又没有聋！”

二、直接法

现在，我们接触到禅宗最具有特色的地方，这点不但与所有其他佛教宗派不同，而且也与我们所知道的一切神秘主义不同。一直到目前为止，我们所讨论的禅道，都是用明白的或暗示的言语表达的，尽管这些言语表面上多么难解；但是，现在，禅师们诉诸一种不用文字媒介的更直接的方法。事实上，禅道就是生活之道，而生活则是指活、动、行，而不是仅指思想。所以，对禅而言，它的发展应该指向活动或者更正确地说应该体验它的道而非用言语加以表示或说明，也就是不用观念加以表示或说明，这不是很自然的事吗？在现实生活中，并没有什么逻辑，因为生

活是先于逻辑的。我们以为逻辑影响生活，但实际上人并不如我们所想象那样是个理性动物；当然，他从事推理活动，可是，他并不完全根据他的推理来从事活动。在人的生活中，有比理性更强的东西。我们可以称它为冲动、本能，或者更广泛地说，可以称它为意志。在意志活动的地方，便有禅，但是，如果有人问我禅是不是一种意志哲学，我不会立刻给以肯定的回答。如果我们要解释禅的话，也应该用动的方式来解释，而不应以静的方式来解释。因此，当我举起手时，其中便有禅。但是当我说我举起了手时，便没有禅了。当我们假定某种可以叫做意志或任何其他东西的存在时，禅也没有了。并非这种说法或假定有错，而是禅远在这种说法

或假定之外。只有当某种说法本身是一种活动而且不指借它来述说的任何东西时，这种说法才是禅。在指月的手指中，并没有禅；但是，如果我们完全脱离任何外在关系，只考虑这指月的手指本身时，便有禅。

我们的生活在时间的序幕上展开；而时间不再来，一旦过去，便永远过去了；任何活动都是一样，一旦完成，便永远完成了。生活像是一幅水墨画，这种画必须一下子绘成，不能有任何犹豫，不能有任何理智作用，也不容许修改。生活不像油画可以涂抹，并且可以一再地抹去，直到画家最后满意为止。可是对水墨画来说，任何重画的地方，都会产生污点，就失去了生命。当墨水干了以后，任何修改的地

方都显现出来了。生活也是如此，我们无法收回已经做过的事情，在我们意识中发生过的事情，是无法抹去的。所以，我们应该在事情进行中抓住禅，既不能在事情发生之前也不能在事情过去之后抓住它。它是刹那间活动。当达摩祖师将要离开中国时，他召集弟子们，要他们每个人表示自己的悟境。其中有一位尼姑说：“这像阿难看到阿閼佛国一样，一见便不再见。”生命的这种稍纵即逝，无法重见以及无法抓住的性质，禅师们把它刻画得非常生动，他们把它比作击石时产生的闪光或火花。

禅师们所诉诸的直接法的观念，是想在生命飞驰而过时，抓住这个迅即消逝的生命，不等生命消逝以后才追捉它。当生命飞驰而过时，我们没有时间去追忆或产

生观念。这里用不上推理活动。我们可能运用语言，但是这早与观念作用连在一起了，并已失去了直接性。一旦我们使用语言文字，它们就表示意义和推理活动；它们表现某些不属于本身的东西；除了一些不再存在的东西的微弱回声或影子以外，它们与生命没有直接关系。这就是为什么禅师们常常避免使用这种可以用逻辑方法加以理解的言句或陈述的理由。他们的目的是使学生的注意力集中在他想要抓住的东西上面而不要在任何易于干扰他而关系最疏远的东西上面。所以，当我们想在咒语或呼喝或一串没有意义的声音中发现意义时，便远离禅道。我们必须透入生命之泉的内心，因为所有名言都是从它产生的。握棒、呼喝或踢球，都要在这种意义

下去理解；就是说，当作生命的最直接表现——甚至于当作生命本身。因此，直接法并非永远是生命力的激烈表现，只是身体的一种轻轻的活动，例如应答、听流水声或鸟叫、日常生活中任何最平常的表现。

有人问莲月禅师：“佛未出世前，情形怎么样？”他举起拂子。又问他：“佛已出世后，情形怎么样？”他又举起拂子（亦称拂尘）。许多禅师喜欢用举起拂子的方法来表示禅道。我在别的地方说过，拂子和手杖都是禅师所用的一种表示宗教体验的象征，当和尚们问他们问题时，他们很自然地使用手中的拂子或杖子。有一天，黄檗希运登坛说法，和尚们刚刚集合起来，黄檗就举起手杖把他们赶出去。当他们将

要出去时，他又叫住他们，于是他们都回过头来。这位禅师便说：“月似弯弓，少雨多风。”禅师们用力挥动他们的手杖，但是，谁会想到一根棍子竟用作说明最深刻教理的工具呢？

有些禅师说，禅即是我们的“平常心”；就是说，在禅里面，没有什么超自然或不平常或高度抽象性而超越我们日常生活的东西。当你觉得要睡的时候，就休息；当你感到饥饿的时候，就吃东西。就像天上的飞鸟和地上的花儿一样，不担心你的生活，不担心吃什么或喝什么，也不担心身上要穿什么。这就是禅的精神。

龙潭崇信是天皇道悟的弟子。他在老师左右服侍老师。有一天，他对老师

说：“自从我来到这里至今，未蒙老师指示心要。”天皇问答说：“自从你到我这里以来，我一直在向你指示心要。”龙潭又问：“何处指示？”天皇说：“你拿茶来，我没有接茶吗？你送饭来，我没有受你的饭吗？你对我行礼时，我没有回礼吗？何处不指示心要？”龙潭低下头来好一会，天皇便说：“如果你想见，便直下见，假若用心思，便差错了。”于是龙潭当下开悟。

到现在为止，我们所说的直接法，不是属于激烈性质以致伤害身体的一种或使人震惊的一种，不过，如果禅师们认为需要使学生震惊的话，他们是不会犹豫的。临济是以善于使用直接法和锐利而闻名，他的剑锋直透他对手的内心。定上座是临济的学生之一，当他问临济如何是佛法大

意时，临济从禅床下来抓住他打他一掌，叫他走。定上座站在那里，不知如何是好，这时候，定上座旁边有一个和尚提醒他为何不礼拜老师。定上座方将作礼，忽然大悟。后来，有一次当他走过一座桥时，遇到三个佛学者（岩头、雪峰和钦山），其中一人问：“如何是禅河深处须探到底？”这位临济弟子立刻抓住他拟向桥下丢。另两人替他求情希望定上座莫怪触忤，大发慈悲。定上座才把他放开并说：“若不是这两位朋友替你求情，我就立刻把你丢下去，让你自己去探到底。”对这些人来说，禅不是说笑话，不是观念上的游戏；相反，它是一件生死以之的严肃事情，是一种行动之道。

现在让我拿五祖法演的一次说法来作

为讨论直接法的结论（关于五祖法演，我早已提到过）：

如果人家问我禅似什么，我会告诉他禅好像学偷窃技巧。一个贼的儿子看见他父亲渐渐老了，心想如果没有学个事业，将来如何养家，所以他想一定要学习这个行业。便将他的意思告诉父亲，父亲表示同意。一天晚上，这位父亲把儿子带到一个有钱人家，穿墙入室，打开柜子，叫儿子进去拿衣物。儿子才进入柜内，这位父亲便把柜门关闭锁上，故意在厅上叩打，使全家惊觉，他自己悄悄从刚才进来的地方溜走。这家人即时起来，点火搜查，知道有贼光临，但已溜走了。贼的儿子在柜中私自纳闷，

不知道父亲为什么如此。正纳闷中，忽然心生一计，作老鼠咬东西的声音，这家人要女仆点灯开柜启视，柜一打开，窃贼儿子便纵身吹灭灯火，将女仆推倒，走出这家人家。这家人在后追赶他。他在路上发现一口井，便捡了一块大石头丢进井里，于是这家人便在井中搜寻贼迹。他便乘机回到家里。他责怪父亲一个人逃走。父亲却说：“儿子，不要埋怨，告诉我你怎么出得来。”当儿子告诉父亲这段经过时，父亲便说：“好了，你可以做得了。”

(1) 另有一次，当别人问赵州关于这“最初之语”的问

点击更多电子书：<http://blog.sina.com.cn/u/2795655760> 关注微信免费领50G电子书集，微信：linkeshuguan

题时，他咳嗽。于是这和尚说：“不对吗？”赵州便回答说：“啊，一个老人连咳嗽都不许吗？”赵州还有一次表达他对于这“唯一言语”的看法。一个和尚问他：“这唯一之语是什么？”赵州反问他：“你说什么？”这和尚又问他：“这唯一之语是什么？”于是赵州便说：“你把它变成两个了。”

有一次，有人问首山说：“一位老禅师说：‘有一唯一之语，如果我们了解这唯一之语，便扫除无数劫的罪过。’这唯一之语是什么？”首山回答说：“就在你的鼻子下面！”这和尚又问：“它的究竟意义是什么？”这位禅师最后说：“这就是所有我能说的话。”

(2) 有许多对话讨论这个题目，到处引用的是赵州最有名的一个对话。在许多对话中，我们只提出下面的一个。一个和尚问利山和尚：“万法归空，空归何处？”利山回答说：“舌头不出口。”这个和尚又问：“为什么舌头不出口？”利山回答说：“内外一如的缘故。”

一个和尚问寂山：“当外缘分散时，一切归空；但空归何处呢？”这位禅师便向和尚大声地嚷着，这和尚便回答说：“是的。”于是这位禅师便提醒他的注意说：“空在何处？”和尚便说：“求老师告诉我。”寂山回答说：“这好像波斯的调味胡椒。”虽然，就其根源为争论之点而言，前面所说一线光是一个根本引发的问题，这里所提出的许多问题却是我们所要讨论的问题，因为空的究竟所归是要解决的问题。但是因为禅超越时间和历史，所

以它只认识一个无始无终的变化过程。当我们知道一线光的来源时，也就知道空归何处了。

(3) 另有一次，他对一个和尚说：“不求苟得！”南院慧颙对他穷困弟子的回答更为温慰：“你自己有许多珍宝。”在我们宗教体验中，贫困问题是一个非常重要的问题——不但指物质上的贫乏，也指精神上的贫乏。苦行主义把贫困当作基本原则，其对贫困的看法具有更深一层意义，不只是抑制情欲而已；其中一定含有积极和高度宗教色彩的东西。所谓“精神贫乏”这句话在基督教中有什么意义，在佛教看起来尤其是学禅者看起来是有深远意义的。僧清锐跑到曹洞宗大师那里说：“某甲孤贫，乞师拯济。”曹山说：“你走近前来！”清锐近前去，曹山便说：“泉州白家酒三盏，犹道未沾唇。”

(4) 石头希迁讲了一个类似的故事，石头是六祖第三代。这则故事在别处引用。

(5) 即指曹溪。此是六祖常居之地，也是中国禅宗产生之地。

(6) 这不是使我们想起一个把上帝看作一种可以表达的符号之古代神秘主义者吗？

第六章 无理性的理性——公案的运用

一、什么是公案

根据权威的说法，公案是“一种建立判断标准的众所周知的文献”，借此可以测验禅悟的正确性。公案往往是老禅师说的一些话或对问题所作的回答。下面所举的公案往往是给一般初学者用的。

(1) 一个和尚问洞山良价说：“谁是佛？”洞山回答说：“麻三

斤。”

（2）有一次，一个和尚问云门文偃说：“一念不起，还有没有过错？”云门回答说：“多如须弥山。”

（3）有和尚问赵州：“狗子有没有佛性？”赵州回答说：“无！”从字面上看，“无”是表示“没有”或“毫无”，但当我们把它看作平常所谓的公案时，这个字便不表示字面的意义，它是单纯的“无”。

（4）当明上座（五祖弟子惠明和尚）追上逃走的慧能时，他希望慧能为他指点禅机。慧能说：“哪个是明上座本来面目？”

(5) 当赵州从谏跑到南泉普愿那里参禅时，他问南泉说：“什么是道？”南泉回答说：“平常心是道。”

(6) 一个和尚问赵州从谏：“什么是祖师西来意？”赵州回答说：“庭前柏树子。”

(7) 一个和尚问：“万法归一，一归何处呢？”赵州回答说：“我在青州时做了一件布衫重达七斤。”

(8) 当庞蕴居士第一次跑到马祖处学禅时，他问：“谁是那不与万法为侣的人？”马祖回答说：“当你一口吸尽西江之水，我就告诉你。”

当禅师们拿这种问题要初学者解决

时，他们的目的是什么呢？是想打开初学者心中禅的心理状态并重新产生这些话

（公案）所表现的意识状态。就是说，当初学者了解公案时，便了解禅师的心理状态，这就是悟，如果没有这种理解，禅便成为难解的东西了。

在禅学史的最初阶段，学生向老师提出问题，老师从问题中估量发问者的心理状态并且知道如何给以助力。这种助力有时候足以使学生开悟，但大多数时候都是使他感到迷惑困扰，结果便产生一种不断增加的心理紧张或“寻觅计虑”，关于这一层，我们以前早已说过了。不过，在许多实际情形中，就算学生有问题提出，也要等待很久。提出第一问题，即是解决了一半问题，因为这是发问者内心达到紧要关

头时一种最强烈心理势力的结果。这问题表示发问者已达到紧要关头，而其内心也准备跨越它了。一个老练的禅师往往知道如何把学生带到紧要关头并使他能够跨越它。公案的运用还没有流行以前，这便是实际的情形，临济义玄、南岳怀让和其他许多禅师所说明的例子，就是如此。

随着时间的发展，渐渐产生许多“问答”，这些问答是在师生之间进行着。由于禅的文献增多，于是，一般学禅者便很自然地想对它作一种理智的解决或解释。“问答”便不再是禅意识的体验和直觉，而成为逻辑研究的题材。这是不幸的，却是无可避免的。因此，希望禅意识有正常发展以及禅的传统充分成长的禅师，便不得不注意事情的实际状态而发明这种方法以期最

后能够达到禅道。

在这种情形下所产生的这个方法，是选择老禅师们所说的某些话作指南针。于是这个指南针便在两方面发生作用：一是抑止理智的活动，或者更正确一点说，让理智看看自身能发生多大作用，让理智了解有一个自身永远无法进入的领域；二是使禅意识达到成熟阶段，最后产生悟的境界。

当公案在第一方面发生作用时，便产生我们所谓的“寻觅和计虑”。公案与理智不同，若只就理智来看，理智只形成我们生命的一部分，但公案的解决，则需要我们整个人格包括心身都投进去。当这个被老练禅师所引导的特殊精神紧张状态达到

成熟阶段时，公案便演变为我们所谓的禅悟。现在便得到禅道的直观，因为修习者一直无故击打的墙，现在倒下了，而一种完全新的景象便展开在他的面前。如果没有公案，禅意识便失去了指南针，也就不会达到悟的境界。在悟之前，一定有一种心理上的死巷。以前，即运用公案以前，修习者由于自己的强烈精神而在意识中产生悟前的指南针。但是当禅家文献在“问答”方式下累积起来而使禅系统化时，这种公案的使用，便渐渐为禅师们普遍所承认。

禅悟的最大敌人是理智，至少在开始时是如此，理智乃是强调主体和客体的分开。所以，如果要展开禅的意识，便要减少起分别作用的理智，公案的形成，主要

是为了这个目的。

只要我们观察一下，便会立刻发现，在公案中，不容有理智解释的余地。要想打开公案看看里面有什么内容，这把理智的刀是不够锐利的。因为公案不是逻辑命题，而是由参禅训练所带来的某种心理状态的表现。例如，在佛和“麻三斤”两者之间，有什么逻辑上的关联呢？或者在“祖师西来意”和“柏树子”之间有什么逻辑上的关联呢？在一本名为《碧岩录》的著名禅学著作⁽¹⁾中，圆悟禅师作了下述关于“麻三斤”的注释，告诉我们那些未能把握禅理的假冒禅学者如何解释这个公案。

“这个公案，多少人错会，直是难咬嚼，无隙可以下口。何故淡而无味。古人

有多少答佛话，有人说坐在佛堂，有人说三十二相。更有人说杖林山下竹筋鞭。到了洞山，却说麻三斤，不妨截断古人舌头。有人说洞山那时候正在库下秤麻，有僧问他，所以如此答。又有人说洞山问东答西；还有人认为由于问话者不知道自己就是佛，所以洞山婉转回答他。

“这些人都像死汉一样，因为他们完全不能理解活的道路。还有人说这‘麻三斤’就是佛（这样，便作了泛神论的解释）。他们说的话是多么荒谬不近事理！只要他们在洞山句下寻讨，即使他们参到弥勒佛下生，也永远莫想了解洞山的真意。为什么呢？因为言语只是载道之器。不了解古人意，只管去句中求，从什么地方抓住古人之意呢？古人说道本无言，因

言显道。

“见道就要忘言。只有当我们通过体验而对言语所表达的东西具有一种了悟时，才能达到这个目的。这麻三斤好似长安大路一条，只要你一旦走在这条路上，那么，你的每一步方向都正确。有人问云门什么是超越诸佛诸祖之外的意旨，云门回答说糊饼。云门与洞山是一般无二的。若能彻底清除一切分别的渣滓，就不难了解此道。后来，那想要知道佛是什么的和尚跑到智门那里问他什么是洞山所谓‘麻三斤’的意旨。智门说‘花簇簇，锦簇簇’。问他理解不理解，这和尚说不理解。于是智门说‘南地竹兮北地木’。”

从技术上说，给予初学者的公案，目

的是要“破坏生命的根源”，“使计虑之心灭绝”，“根除有始以来即在活动的整个心”等。这些话听起来好像很残酷，但最后的目的只是超越理智的界限，而这些界限之超越，只能尽一个人所能运用的一切心理力量，一下子把自己完全掏空才可以达成。于是，逻辑变为心理性质，理智作用变为意志作用和直观。在经验意识层面所不能解决的东西，现在被带到心的更深处。所以一位禅师说：“除非你汗流浹背，否则就看不见这迎风扬帆的船。”“除非你曾经汗湿全身，否则莫想看到草地上现出珍珠宫殿。”

公案是不能在任何较为轻易的情况下解决的。但是一旦解决了，公案就像一块敲门砖，门敲开以后，砖就被丢开了。只

要我们心理的门还是关闭着，公案就有用途；当心理的门打开了，就可以把公案忘掉。在心理的门打开之后，一个人所看到的東西，将是完全预料不到的東西，甚至是过去从来未曾想象到的東西。但是当我们从这个新达到的观点重新看公案时，我们便发现，虽然这里没有什么人为的东西，却多么的富于暗示性，解释得多么适当！

二、关于公案运用的实际教导

下面是各时代禅师们所提供的一些关于公案运用的实际表现，我们可以从这些表现中得知他们想要怎样利用公案来展开禅的意识，也可以知道后来随着时间的进行，公案的运用表现出怎样的趋势。以后我们会知道，公案运用的增加，在明代禅师们当中，产生一种新的运动，即是把它和念佛连在一起。这是由于公案运用的逻辑技巧和念佛之间出现一共同基础的缘故（以后我会对这个问题加以特别的讨论）。

黄檗断际禅师在其《传心法要》中，

有下面一段参禅的教示：

各位弟兄！你们平日只学口头三昧说禅说道，喝佛骂祖，到这里都用不着。平日只管欺人，怎知道今日自欺了。各位弟兄！趁身体健康确实去了解禅道。不被人欺的一段大事，要控制它的关键并非难事，只是你不肯下定功夫决心去做。如果你不知道怎样去理解，就说这太难了解，非你力量所及。这真是荒谬！如果你真是一个有决心的人，就会知道你的公案是什么意思。有一次，一个和尚问赵州：“狗子有没有佛性？”赵州回答说：“无。”现在，你们专心看这个公案，去发现它的意义。昼夜参看，行住坐卧，穿衣吃饭，大小便时，一日

十二时辰中，专心参究这个公案，心心相顾，守着这个“无”字，日久月深打成一片，忽然心花顿发，悟佛祖之机。便不会被天下老和尚舌头欺瞒(2)。

佛迹颐庵真禅师则有如下的说法：

古人说：“信有十分，则疑有十分；疑有十分，则悟有十分。”可将尽平生眼里所见，耳里所闻，恶知恶解，奇言妙句，禅道佛法，自大傲慢等心，彻底倾泻，莫存丝毫。集中心思在没有了解的公案上面。站定脚跟，挺起脊梁，无分昼夜，无参处参，无疑处疑，直到东西不辨，南北不分，呆呆的，像个有气的死人。心

随境化，触着还知。终必一念不起，识心止息。始知道不远人，自家握有，岂不庆快平生？

大慧禅师是12世纪一个伟大的公案提倡者。他最喜欢用的公案是赵州的“无”，但是，他也有自己的公案。他惯于在僧家之前举起他所携短竹杖说：“如果你们叫这个为杖，便在肯定；如果你们不叫这个为杖，便在否定。超越肯定和否定之外，你们叫它为什么呢？”在下述从《大慧普说》中引出的一段说法中，他说了另一个公案。

“法是不可以见闻知觉而得的。若行见闻知觉，便只是见闻知觉，不是求法。因为法不在从别人处闻到或由悟性而学到的

东西中。离开所见所闻所思的东西，去看看自己心中有什么东西吧。只有空，空是抓不到的，也是思想接触不到的。为什么呢？因为这是我们感官永远无法达到的地方。如果这个地方是在感官所及范围之内，便是可以想到的东西，便是可以瞥见的东西；因此，也是受生灭法支配的东西。

“最重要的是要遮断所有感官而使心像木头一样。当木头突起而出声音时，就像无人阻止的狮子吼一样，或像不顾水流多快而过河的大象一样。这个时候，便没有烦乱不安，便无所作，只有这个，更没有别的了。平田长老说：

神光不昧，

万古徽猷。

入此门来，

莫存知解。

“你们应该了解，由见闻知觉而得道，也由见闻知觉而不得道。为什么说？如果让你们拥有毁灭生命和恢复生命的两面剑，那么，只要你们具有见闻知觉，就能充分利用见闻知觉。但是，如果毁灭生命和恢复生命的两边锋利的剑失去了，那么，见闻知觉便将成为大阻力，便会不断使你们跌倒。你们的法眼便会完全看不到；你们将会在黑暗中行走，不知道如何自由自在。不过，如果你们想去掉见闻知觉而得自由自在，就要使那眷恋的心不起

妄念；使它静处于自己控制之下；不管做什么——行、住、坐、卧、言或不言——都要心思集中；要使你们的心像一根拉紧的线；不要让它脱离掌握。心一旦脱离了控制，就会发现心为见闻知觉所役使。在这种情形之下，是否有任何补救的办法呢？哪种补救办法可以在这里应用呢？

“一个和尚问云门：‘如何是佛？’云门回答说：‘干屎橛。’这就是补救方法；无论行、住、坐、卧，都要把心放在这个‘干屎橛’上面。心总会突然止息，像陷入死路中的老鼠一样。然后，才会进入那未知世界中而高喊“噢，这个”，当这种喊声发出时，便发现你们自己了。同时，也会发现，所有古代杰出人物在佛家三藏、道家经典和儒家经书中阐释的意旨，只不过替

这一突然的喊声‘噢，这个’作注脚而已。”

大慧一再要学生们认识那种超越语言和推理以及超越意识限制而在我们意识中突然爆发的悟的重要性。他的书信和说法中充满着针对这个目的的劝导和教示。这里，我举一两个实例。他如此重视这一点，证明了一个事实，即是在他那个时代，禅一方面在变质为单纯寂静主义，另一方面则变质为对过去禅师们留下的公案作理智的分析。

“参禅最后必定产生悟。这像节日的赛船一样，比赛的船通常被驶向某一静僻的角落，但最后的目的是要赢得比赛。这就是古代禅师们的情形，因为我们知道，只有当我们开悟时，禅才算真正成功。你们

必须以种种方法获得开悟，但是，如果你们想要通过寂静，或如死人一样地坐着来获得开悟的话，就永远得不到所希望的东西。为什么呢？有一位祖师不是说过若想抑制活动而得寂静，寂静将更易于招致烦恼吗？不管你多么热切希望使妄心安静下来，可是，只要推理习性继续存在，结果将与你期望实现的完全相反。

“所以，应该抛弃这个推理习惯；不要管‘生’、‘灭’二字，只把注意力集中在下述公案上面，好像要还一笔大债一样。不论做什么事，不论在什么时候，白天或晚上，只想着这个公案。一个和尚问赵州：‘狗子有没有佛性？’赵州说：‘无！’集中心思在这个‘无’上面，看看其中含有什么东西。只要继续集中注意力，便会发现

这公案毫无任何倾向，就是说，没有任何理智的线索可使你们探寻它的内容。然而，这个时候，可能有一种潜入内心的喜悦之感，不过，这个喜悦之感不久便会带来另一种感觉，即不安之感。不要重视这种混在一起的感觉，只继续用力于公案，那时你们便知道自己已像老鼠进入死路一样向前挤。然后一定要回头，但优柔寡断的人决不能做到这点，因为他们永远在动摇和犹豫。”

大慧在另外地方说：“在生活中时刻不忘参看公案。若一念生起，也不要故意去压制它；只要继续守着面前的公案就好了。无论行或坐，注意力始终放在公案上面，不要间断。当你们开始发现它毫无味时，便达到了最后关头，不要让它脱离掌

握。当你们心里像闪电一样突然出现某种东西时，光芒遍照世界，就会看到毫毛之端完全显现出来的悟者精神世界，以及一微尘中转动的大法轮⁽³⁾。”

空谷景隆禅师⁽⁴⁾对他的弟子们，有同样的开导。他说：

“在你没有贯彻它的意义以前，赵州之‘无’有如银山铁墙（你在它前面，感到进退维谷）。但是，当你日复一日，继续不断甚至片刻不停地参这个‘无’以求发现它的内容时，终必达到最后阶段，有如水到渠成；然后知道，铁墙和银山终究不是无法克服的。最重要的是不要依靠学识，只要息止一切眷恋心，全力解决生死大问题。不要只想着‘无’来浪费时间，好像傻

子，莫想借思维和妄想而予以错误的解决。全心全意针对着‘无’这个问题的解开。当你一旦松弛而整个意识发生一次大转变时，就开始非常明白地了解所有这些最后将产生什么结果。”

The Mirror for Zen Students⁽⁵⁾的作者更证实我们所引证的一切话并彻底描述公案运用的心理状态：

“参禅者所需要的是见活句⁽⁶⁾而不是见死句。试试去寻觅你所面对的公案的意义，把所有心力都放在这工作上面，要像母鸡孵小鸡、猫儿捕老鼠一样，要像饥者找食物，渴者寻水喝一样，要像小孩想母亲一样。如果这样的认真，迟早会了解公案的意义。

“要想参禅有成，须具备下面三个因素：①十分信心；②十分决心；③十分疑心。如果缺少其中任何一项，就像折了腿的大鼎一样，会倾倒的。在生活的每一时刻中，不论在做什么，都要尽力参赵州之‘无’的意义。时时把这个公案放在心上，切不可松弛疑心。只要坚定不移继续不断地疑心，便会见到，公案中没有任何理智的线索，丝毫没有通常对这个字所了解的意义，完全是平淡无味的，没有一点令你兴奋的东西，最后便开始感到一种不安和烦躁的感觉。当你到达这种状态时，那就是你丢掉剑鞘，把自己投入深渊的时刻，也是因此而为成佛奠定基础的时刻。

“不要以为公案的意义在你把它提出来解释的时刻；不要对它作推理活动，或对

它产生妄想；不要借除去心中妄念而等待悟降临到自己身上，只集中心力在你的心显然控制不到的公案的不可理解性上面⁽⁷⁾。最后，你会发现自己像跑到谷仓最远角落的老鼠一样，由于完全改变方向而突然在那里发现有一条通路。用理智标准衡量公案（像平常应付其他事物一样），在生死大海中载浮载沉，时时为恐惧、烦恼和不安的情绪所扰，这些都是由于妄想和计虑心。你应该知道如何跳出大多数人沉溺其中的这些生活中的琐细。不要浪费光阴去问如何做，只要把整个精神放在这件事上面。这好像口咬铁牛的蚊蚋；当铁抵住你脆弱的鼻子时，一下子便忘记了自己，你贯彻其中，工作便完成了。”

现在，我们已举出了充分资料表示产

生所谓悟时公案的作用在什么地方，也表示当禅师开始使学生们的心接近禅意识成熟时，他心里想些什么。现在我从白隐禅师著作中引一段话，作为本章这一部分的结语，白隐乃近代日本临济宗的创始者。我们从这些话中知道，自从慧能和他后继者以后，一千多年来，禅的心理状态，如何继续保持下来，没有多少改变。

“如果你想达到纯粹无我之道，便要立刻松手而掉下悬崖，那时，你会重新站起来，获得新的领悟，并完全拥有属于真正自我的“常乐我净”四德。所谓松手不抓住悬崖是什么意思呢？假设有人在遥远的山中漫游，而这些山又是别人从来不敢去的，他跑到深不可测的悬崖边，长满苔藓的崎岖岩石非常滑，使他找不到可靠的立

足点；既不能向前，也不能退后，死亡就摆在他的面前。他唯一的希望是抓紧手中的蔓藤；他的生命就寄托在此。如果不小心松手，身子就会掉下深渊而粉身碎骨。

“学禅者也是一样。当他只手抓住公案时，便知道自己已达到心理紧张的极限，并把他带到一种停滞状态。像挂在悬崖上的人一样，不知道下一步应该怎么做。只感到不安和绝望，就好像死亡一样。忽然间，他发现自己的身心和公案都不存在了。这就是所谓的‘放手’。当你从恍惚中清醒过来而重新恢复生命时，就像饮水一样，冷暖自知。这将是一种无法表达的喜悦。”

三、公案运用的历史概述

由于下述环境，公案运用的改革是无法避免的。

（1）如果参禅还是循着原有的路径进行，那么，由于它在训练和体验方面的贵族化性质，不久就会消灭。

（2）因为禅在六祖慧能之后两三百年发展中，创造的原创性渐渐消灭了，所以，它发现，如果想继续存在下去的话，就必须用某种能够有力地激发禅意识的极端方法，来产生新的生命。

（3）随着创造活动时期过去以后，累积了许多所谓“话头”、“机缘”或“问答”等

材料，这些材料形成整个禅的历史；这有引起理智解释的倾向而破坏禅悟的成长。

（4）自从禅的历史展开以来，寂静主义的蔓延，非常危险地威胁着活的禅悟。寂静主义或静观派，以及直觉主义或心悟派两种趋势，自始就彼此对立，即使非明显对立，也是暗中对立。

由于这些情形，所以公元10世纪和11世纪禅师们所采行的公案运用是为了完成下述功用。

（1）使禅通俗化以抵制那使禅趋于消灭的原有贵族化倾向。

（2）给禅意识的发展以新的刺激，因而加速禅悟的完成。

(3) 抑制禅宗中理智主义的成长。

(4) 使禅免于被活埋在寂静主义的黑暗中。

从上面所引关于公案运用的话中，我们可以得知下述的心理事实。

(1) 要学生看公案，最重要的是产生高度成熟意识状态。

(2) 推理的功能，暂停不用，就是说，使心的较表面活动停止，因此，深深埋藏在里面的更深一层，便能表现出来而用以完成原有的功用。

(3) 真正成为一个人性格基础的感情的意欲中心，在公案的解释方面，应发挥

最大的作用。这就是禅师所谓“十分信心”和“十分疑心”为成功的参禅者最需要的两种力量时所指的意义。所有伟大的禅师都愿意将整个身心投在参禅上面，这个事实证明了他们对究竟实在的十分信心，也证明了他们所谓“寻觅和计虑”的疑心的力量，这种疑心除非达到了目的，否则是不会中止其活动的，也就是说，除非见到佛，否则是不会中止活动的。

（4）当这种心理的完成达到最后阶段时，便产生一种中间性的意识状态，具有宗教意识的心理学学者错把这种中间性意识状态称为“恍惚”。其实，这种禅的意识状态与“恍惚”根本不同：所谓“恍惚”是指各种心理力量的中止，虽然心还是被动地从事观想活动；相反，禅的意识状态却是

构成——一个人人格一切基本功能最强烈活动所带来的一种意识状态。这里，它们是主动地集中于一个单纯的思想对象上面，这叫做一行三昧的状态，也叫做“定”的状态。

这是经验意识及其一切有意识的和无意识的内容将要倾出自身界线之外，也是在纯粹理智上与未知者、超越者和无意识者相关联之处。在“恍惚”中，并没有这种倾出或转移，因为它是静态的终局性，不容有进一步的展开。在“恍惚”中，没有相当于“投身崖下”或“放手”这样的东西。

(5) 最后，初看起来好像是一切心理功能暂时中止的东西，忽然间充满着一向想象不到的新能力。这种突然的转变时常

发生在声音、影像或某种机动活动闯入的时候。当新生命的源泉被打开因而使公案产生奥秘时，便从意识的内在深处，产生一种透彻的灵悟。

禅师们用下述方式对这些心理事实，提供哲学的解释。当然，禅既不是心理学，也不是哲学，它是一种具有深刻意义和活生生内容的体验。这种体验是决定性的，不假外求的。它是究竟之道，不是从相对知识中产生的，这究竟之道可以完全满足所有人类的需要。我们必须在自己身上去直接体会它；没有任何外在的根据可供依靠。甚至佛的意旨和禅师的谈论，不论多么深刻和真实，如果没有融合在自己生命中的话，便不属于他，这就是说，它们都要直接从一个人自己生活体验中产生

出来。这种体会就是悟。所有公案都是不借理智媒介的悟的直接表现；所以看起来有点奇怪和不可理解。

禅师并不故意使他表达悟的话语令人觉得奇怪或在逻辑上令人觉得不快；这些话语直接来自他内在的生命，就像花儿在春天开放或太阳照耀一样。所以，如果要了解它们，就必须像花或太阳一样，进入它们生命里面。当我们重新产生禅师们表达这些公案的同样心理状况时，便会认识它们。因此，禅师们避免一切文字的说明，因为文字的说明只能在学生心里产生一种探测神秘的理智好奇心。由于理智是最大的障碍，或者更正确地说，是一死敌，至少在初参禅时如此，所以，必须把它暂时从我们心中去除。的确，公案是推

理活动的最大对立者。由于这个理由，在心理事实和概念主义之间，禅往往易于把较高价值给予心理事实。因为心理事实是直接体验到的并能完全满足我们的需要，无可否认，这些心理事实是诉诸参禅者“寻觅和计虑”心的。

由于个人体验的事实为禅家所重视，所以，便有像云门“干屎橛”或赵州“柏树子”、洞山“麻三斤”这种公案，这些都是每个人生活中熟悉的事情。与印度人所谓“一切都是空的、不生的和超越因果的”或“整个宇宙包含在一微尘中”这种话比起来，中国人是多么平易！

由于这个事实，禅最好是用来排除理智并使经验意识达到更深的根源。如果我

们要得到一种完全不同的心的体验即息止一切努力和寻觅的心的体验，便要想出一种根本不属于理智范畴的东西。更正确地说，禅的特征一定是某种不合逻辑、不合理、不适于作理智考察的东西。因此，在人类企图达到究竟根本之道的历史中，公案的运用乃禅意识的自然发展。通过公案，使我们整个心理组织达到悟的意识状态。

四、禅学中各种问题的分类

(1) 求教的问题。这种问题往往是禅师门下新入丛林的和尚所问的，希望在关于佛、祖师西来意、佛法大意和法身等方面有所领悟。

(2) 这种问题是发问者描述自己的心理情况，要求禅师加以评断。例如，一个和尚问赵州：“对一个身无一物的人，你说些什么？”这个和尚在剖析自己的心理状态。赵州回答说：“带着。”

(3) 发问者想借提出问题以了解禅师的立场。例如，一个和尚问住居山上的中峰说：“如果一只老虎忽然在这里出现，你

怎么办？”这位禅师便作虎啸声，和尚装作怕的样子，于是这禅师高兴地笑起来。

（4）发问者表示对自己的所得感到怀疑，希望禅师加以印证。例如，一个和尚问天皇道悟：“当我心中还有疑云时，应该怎么办？”道悟说：“甚至执著‘一’也是相违很远的。”

（5）发问者急欲发现禅师的态度。例如，一个和尚问赵州：“万法归一，一归何处呢？”赵州回答说：“我在青州时做了一件布衫重七斤。”

（6）不知如何从事参禅者所提出的问题。例如一个和尚问神会：“我不能分别黑白，求师开导。”这个问题刚一提出来，禅

师就痛骂他。

（7）发问者提出一个问题，有意试探老师的成就。当禅寺到处建立起来而和尚们从一个禅师处游方到另一个禅师处时，这种问题一定会很多。例如一个和尚问峰善：“一个一无所知的人如何从来不起疑问？”禅师回答说：“龟在地上爬行时，不得不在泥地上留下踪迹。”

（8）关于无知问题。这种问题和第六种问题似乎没有什么不同。例如，一个和尚问玄沙师备：“我是初入丛林的，请师指点我一个入处。”玄沙说：“你听见清溪流水声没有？”和尚说：“听见。”玄沙说：“这就是入处。”

(9) 发问者自己对禅有了一种看法，想了解禅师的想法如何。例如，一个和尚问：“关于世俗的知识和逻辑的巧妙，我与它们毫不相关，求师赐一禅课。”禅师听了之后，重重地打他一下。

(10) 提到某古代禅师言说的问题。例如，一个和尚问云门：“不论眼睛睁得多大，如果一望无际时，怎么办？”云门说：“看！”

(11) 含有经中言句的问题。例如有人问首山：“据经中所云，万物皆有佛性；那么，为什么他们不知道？”首山回答说：“他们知道。”

(12) 涉及一既知事实的问题。有人

问峰善：“据说大海中有宝珠；怎能拿到呢？”峰善回答说：“王某来，其亮夺目；李某去，巨浪滔天。愈想抓住它，它便离你愈远；愈想看到它，它便变得愈暗。”

（13）对事实作直接观察而产生的问题。例如，一个和尚问：“我知你属于丛林，如何是佛？如何是法？”善性回答说：“这就是佛，这就是法，你知道吗？”

（14）含有一假设情况的问题。例如，一个和尚问景山：“这佛坐在殿里；如何是他佛呢？”景山回答说：“这佛坐在殿里。”

（15）表示一真正疑问的问题。例如，“万物自始即如此，什么是超越存在的

东西？”“你的话很明白，问我有什么用？”这是禅师的解答。

（16）含有敌意的问题。例如，一个和尚说：“祖师从印度来，想在这里做什么？”睦州反驳说：“你说！他想在这里做什么？”和尚不答，睦州便打他。

（17）平铺直叙的问题。一位外道问佛：“不问有言，不问无言。”佛不语。外道便说：“世尊大慈大悲，开我迷云，令我得入。”

（18）不用言语表达的问题。一位外道跑到佛那里，站在佛面前不发一言。于是佛说：“哲学家！足矣。”外道向他礼赞说：“世尊大慈大悲，令我得入。”

(1) 这是禅家最喜欢参考的著作之一。后面对此会作进一步的说明。

(2) 见黄檗断际禅师《传心法要》。

(3) 大慧的话是从他的书信、说法、谈论及语录中选出来的。

(4) 公元1466年还活着。

(5) 为明朝时一位朝鲜禅师Tui-Yin所编。该书于1579年问世。

(6) 禅师们往往将言句分为两种：活句和死句。所谓活句是指不引起合理性解释而止息经验意识作用的话；而死句则是那些诉诸逻辑或哲学解释的话，因而也是可以从他人得知记忆的话。这是Tui-Yin的看法。

(7) 关于修习者对公案的态度，曾作了更多的忠告，这些忠告对研究禅意识的心理学者提供有趣而明白的资料。要参究公案的学生们注意下述十点：（1）不要根据妄心计虑；（2）不要忽略禅师扬眉或霎眼的地方；（3）不要想从言句中得到公案的意义；（4）不要想用文字加以说明；（5）不要以为公案的意义要在把它当成思想对象时加以了解；（6）不要把禅看成一种纯粹消极被动状态；（7）不要用有无双重标准来看禅；（8）不要以为公案是指出绝对空；（9）不要对公案从事推理活

动；（10）不要持一种等待悟自己打开的态度。人们把公案的运用和所谓冥想混在一起，但是从上面这些警告中看，显然，禅不是一种冥想的训练。如果东西的学禅者要正确了解禅，就要彻底体会这特点。禅有其确定目标即开悟，但是若要达到这种意识状态，我们的心眼便要对着一个公案，不要冥想，不要使心停留在一种被动状态，而要把公案当作一根跳越相对世界达到绝对者的支柱。而禅学的特征是不用那些罪恶、信心、上帝，恩宠、拯救、来生等宗教观念而完成这个目的。

第七章 禅的无心说

一、慧能对这个问题的处理方法

慧能与过去及其同时代禅家显著不同的地方，是他所谓“本来无一物”这句话所表现的看法。这句话是我们以前所说一首偈子中的一部分。原偈如下：

菩提本非树，

明镜亦非台。

本来无一物，

何处惹尘埃？

“本来无一物”，这是慧能最早说的一句话。这句话像炸弹一样投入神秀和神秀前辈们的教团中。这句话使慧能的禅，在扫拂尘埃的那种禅定背景下，很显明地表现出来了。神秀的看法并非不对，因为我们很有理由认为神秀老师亦即慧能老师五祖弘忍大师，也具有同样的看法，只是没有像慧能那样明白地表示出来。其实，弘忍的看法可以用两种方式表达，既可以用神秀的方式，也可以用慧能的力式。弘忍是一位伟大的禅师，从他以后，产生了许多成为当时精神领袖的有力人物。在许多方面说，神秀和慧能两人是这许多人物中

最显著的，而由于他们两人看法的不同，弘忍的教团从此便分裂了。神秀用神秀的方式来解释弘忍的看法，而慧能则用慧能的方式来解释弘忍的看法，我们早已说过，由于慧能的想法更能适合中国人的思想和心理，所以慧能的想法后来压倒了神秀的看法。

在弘忍本人的看法中很可能有些接近神秀看法的东西，因为弘忍似乎要他的弟子们时时“看心”。因为他是达摩的后继者，当然相信那产生宇宙及其万殊现象而其本身却单纯无染有如乌云之后阳光一般明亮的心。“看住自己本心”就是使它不要为个人欲望的云雾所蔽，使它永远保持着清静明亮。但是，这个观点并没有把“心”的观念及其与万殊世界的关系，明

白地表示出来，很可能使这些观念发生混乱现象。

如果心本来清静无染，为什么还要拂去它的尘埃呢？这种拂扫尘埃的功夫，也就是“看住”的功夫，不是禅学者不当有的过程吗？的确，这种拂扫功夫完全是不必要的东西。如果心上产生世界，为什么不让世界自然而然地产生呢？借“看住自己的心”来遏止这个产生过程——这不是干扰心吗？我们对于心所要做的最合理和最自然的事，是听其继续它的创造和观照活动。

弘忍教弟子们看住此心，他的意思可能是要禅学者看住他们个别的心，不让个别的心障碍本来的心。但是这里有一种危险，就是禅学者所做的正好抵触了无碍的

说法。这是很精微的一点，禅师们都应该确切地把握这一点——不但在思想上要把握这一点，在实际的训练方法上也要把握这一点。禅师本人对于自己要在弟子心中灌输什么东西，可能有了相当确定的想法，但后者往往不能和老师一致。由于这个理由，所以在传授的方法上，不但应该因人而异，同时也应该因时而异。并且，由于这个理由，在弟子们当中表现出的不同大过于两个使用不同方法的禅师之间的不同。

也许神秀比较喜欢教人拂扫心上尘埃的方法，而不喜欢听其自然的方法。不过后者也有其可能陷住学者的陷阱。因为根本上它是空观的结果；就是说，它是“本来无一物”这个观念的结果。

当慧能说“本来无一物”这句话时，我们发现了禅学的主旨，这里，我们认识了他与过去及其同时代人之间的不同处。这个主旨以往从来没有被发现过。当后继禅师们指出这个本来心现于每一个别心中并指出它的绝对清净性时，这“现于”和清净的观念，总会使人认为有一个别心体存在，不管这心体如何灵妙清净。结果是要我们从一堆障碍物中去发掘这个心体。在另一方面，慧能的“无一物”观念又可能使人落入无底深渊，这无疑会产生一种彻底孤寂的感觉。般若波罗蜜多哲学，亦即慧能的哲学，往往有这种结果。所以，如果一个人想要了解这个哲学，便必须对空性之道具有深厚的宗教上的智理灵悟力。当我们看到慧能因听人诵《金刚经》（《金

刚经》是属于大乘的般若波罗蜜部）而有所悟时，立刻就知道他的立足点在什么地方。

一直到慧能时代，一般流行的观念都认为万物皆具的佛性，在本质上是完全清净无染的。所以，修行者所要做的只是显示他本来清净的自性即佛性。但是，我以前说过，在实践时，这容易使修行者以为在包围个别心的一切迷暗之后有一独立存在的东西保持着它的清净。因此他的禅定功夫最后便是拂扫心镜，想在心镜中看到自己本来清净心的影子，这可以说是静定。但平静地反照或观想本心的清净，对生命具有一种扼杀的效果，慧能极力反对这种禅定。

在《坛经》和《坛经》以后的其他禅学著作中，我们常常发现“看净”这个名词，它的意义是“看住清净性”，这种实践方法是遭人谴责的。所谓“看住清净性”就是寂静论者对人自性的观想。若“本来清净”这个观念产生于这种禅定之中，就不能真正了解禅的意义。神秀的思想很明显地带有强烈的寂静论或反照色彩。所以，当慧能说“本来无一物”这句话的时候，完全是他独创的，虽然这句话最后是归根于般若波罗蜜多的。这确是禅定功夫中的一种革命，因为它建立了真正属于佛家的东西，同时也保留了达摩的真正精神。

现在，慧能和他信从者用新名词“见性”来代替“看净”这个老名词。见性的意思是“见到心的本性”。“看”和“见”都涉及视

觉，但是“看”这个字，含有手和眼，是看一个独立于看者之外的对象；所看与能看是彼此独立的。“见”却不同，“见”表示纯粹“见”的活动。当它和性即本性或本心连在一起时，便是见到万物的究竟本性而不是看。“见”不是反照对象，好像见者与此毫无关系似的。相反，“见”使见者与被见者合为一体，不仅同一，而且是自觉的，或者说得更正确一点，是自觉自身活动的。“见”是一种主动的活动，含有自性的动的观念；就是说，含有本心的动的观念。因此，慧能在“看”和“见”之间所作的区别，可以看作禅学史上的一次革命。

所以，“本来无一物”这句话，最后扫除了清净这个观念所带来的错误。清净实际上是指空，它是否定一切性质的，它是

绝对空无状态，可是它总会产生一个独立于“看者”之外的东西。把“看”和它用在一起的这一事实，表示确实犯有这种错误。当“本来无一物”这个观念代替了“本心自性清净无染”这一观念时，一个人所有逻辑上和心理上的根基，都从他脚底一扫而空，现在他无处立足了。这正是每一诚心学佛者在能真正了解本心之前所必须体验的。“见”是他无所依凭的结果。因此，在某种方式上说，慧能是中国禅的始祖。

诚然，当他论说“净心”、“自性本来清净无染”、“乌云蔽日”等观念时，有时也使用那些表示旧式禅定的名词。然而，他全书中到处都有对寂静论者禅定的呵斥：“若空心静坐，即著无记空。”又说：“又有迷人，空心静坐，百无所思，自称为大。”因

此慧能便劝告我们：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。”“起心著净，却生净妄……净无形相，却立净相，言是功夫，障自本性，却被净缚。”从这些话中，我们可以知道慧能要我们何处去寻求究竟解脱。

有多少执著，便有多少束缚。当我们著净时，便为净立相，便为净所缚。由于这个理由，所以当我们著空或住于空时，便为空所缚；当我们住于禅定时，便为禅定所缚。不论这些精神活动的功德多么伟大，它们必然会把人导向一种束缚状态。这里没有解脱可得。因此，我们可以说，整个参禅训练只是想使我们完全脱离一切束缚桎梏。即使当我们说到“见人本性”时，如果我们以为在“见”中特别建立了

某种东西的话，则这种“见”也会具有束缚的结果；这就是说，如果这种“见”是一种特殊的心境，则这种见也会具有束缚的结果。因为这就是“束缚”⁽¹⁾。

师（指神会）问慧澄禅师：“要怎样才能见你的本性？”

慧澄禅师回答说：“首先，必须盘腿静坐以行禅定。当你完全学会了禅定功夫时，般若就从其中产生出来，通过般若慧，便可以见到你的本性。”

神会便问：“当一个人行禅定时，这不是一种特别发明的心智活动？”

慧澄禅师回答说：“是的。”

神会又问：“如果这样的话，这种特别发明的心智活动便是一种有限意识的活动，如何能够使人见到自己的本性呢？”

慧澄禅师回答说：“因此，我们必须行禅定，如果不行禅定，人如何能够见到自己的本性呢？”

神会便说：“这种禅定功夫的作用，究竟是由一种错误的见道方式使然的；如果这是实际的情形，那么，这种性质的功夫就永不会产生（真正的）禅定。”

慧澄禅师解释说：“我所谓在禅定功夫中得到禅定是这样的：当达到禅定时，自然内外皆明；而由于内外皆明，便见清净；而由于人心清净，便是见到人的本

性。”

但是神会更进一步说：“当我们说见到人的本性时，并不是指这个具有内外的本性。如果你说内外产生明，这是见到妄心，如何能真正见到人的自性呢？经中有云：如果你在修习一切三昧，这是动而不是坐定。当心接触外境时，心驰向外。怎能说是禅定呢？如果这种禅定是真正禅定的话，维摩诘就不会呵斥舍利弗于林中静坐了。”

在这些批判的对答中，神会摒弃慧澄禅师及其信从者的看法；因为在他们的看法中，仍然有执著的痕迹，也就是说，仍然有建立某种心境而作为究竟解脱的痕迹。只要“见”是一种可见的东西，就不是

真正的“见”；只有当“见”是“非见”时——也就是说，只有当“见”不是一种见到确定心境的特殊活动时——才是“见到人的自性”。用矛盾的话来说，当“见”为“非见”时，才有真正的“见”；当“听”为“非听”时，才有真正的听。这是般若波罗蜜多的直观真理。

这样，当见自性而没有涉及一种在逻辑上或对待关系上可以解释为某种东西的特殊心境时，禅师们使用一些否定性的名词来表示它而称它为“无念”或“无心”。当它是无念或无心时，“见”才是真正的“见”。我想在别的地方分析这个“无心”亦即“无念”的观念，这里，我只想进一步讨论“清静”、“明”和“自性”等观念以便了解早期中国禅学史上最伟大禅师之一慧

能的思想。这里，我要再引《神会语录》中一段话，因为在这段话中，我们发现慧能这位最有辩才的弟子对这些看法有相当清楚的说明。

嗣道王问神会说：“你常说‘无念’（无思或无意识），并且要人习于无念。不知道是否有一种相应于‘无念’观念的实体？”

神会回答说：“我不会说无念是实体，也不会说无念不是实体。”

王问：“为什么？”

神会回答说：“因为，如果我说它是实有，可是在一般人所谓实有的意义上看，它是非有；如果我说它是非有，可是在一般人所谓非有的意义上看，它又不是非

有。所以，无念既不是实有也不是非有。”

王问：“那么，你怎样称呼它呢？”

神会回答说：“我不称它为任何东西。”

王问：“这样的话，它能是什么东西呢？”

神会回答说：“没有任何名称。因此，我说无念是不可以用语言论说的。我们所以要谈论它的理由，是因为有人提出关于它的许多问题。如果没有人提出关于它的各种问题，就不会有任何论说。它好像一块明镜，如果没有东西在它前面出现，里面就看不到任何东西。当你说你在里面看到某些东西时，这是因为有东西面对着

它。”

王问：“当镜子没有东西可照时，镜子的明亮是不是也失去了它的意义？”

神会回答说：“当我谈论被现的对象及其明亮时，事实是这样的，即这个明亮是永远属于镜子本性的东西，并不涉及镜前对象的出没。”

王问：“你说它没有形相，它不可以用语言来论说，实有和非有的观念不能适用于它，那么，你为什么谈到明亮呢？它是一种什么样的明亮呢？”

神会回答说：“我们谈到明亮，因为镜子是光亮的，而其自性是明亮。因为现于万物的心是清浄的，所以其中有般若之

光，这般若之光照遍世界。”

王问：“就算是这样，又在什么时候得到它呢？”

神会回答说：“只见无。”

王便说：“即使是无，也是见某种东西。”

神会便说：“虽然是见，但不应称它为东西。”

又问：“如果不应称它为东西，如何能有‘见’呢？”

神会回答说：“见无——这是真见和恒见。”

二、慧能的无心说

慧能在关于禅悟方面最初宣示的，是他所谓“本来无一物”这句话，然后说到“见自性”，由于无一物，所以这种自性便是无。因此，“见自性”便是“见无”，这是神会的意思。而这个“见”便是般若之光遍照万殊世界。因此，般若便成为《坛经》中讨论的主要问题之一，这就是禅学思想脱离达摩以来传统路线的地方。

在初期禅学史上，其主要兴趣所在是关于佛性或自性，这佛性或自性是万物皆具的和绝对清净的。这是《涅槃经》的意旨，自达摩大师以来，所有的学禅者都深深相信这一点，当然慧能也不例外，甚至

在他参拜五祖弘忍大师以前，显然就熟悉这个说法，因为他坚认无分种族人人皆具之佛性的相同性。一部最早记录慧能身世的传记中，说他听一位林姓友人做尼姑的姐妹诵《涅槃经》。如果慧能只学《金刚经》，就决不可能像《坛经》中所描写那样与五祖弘忍谈话。他的引述佛性，毫无疑问，是来自《涅槃经》。有了这种认识以及在弘忍处所学到的东西，所以他能够论说自性本来清净和见道为了解禅学思想的根本。在弘忍思想里，般若观念没有像这位学生思想中那么强调地表示出来。对慧能来说，般若问题，尤其是般若与禅定的关系，是无所不包的。

般若是佛家三种修行方法，即“戒、定、慧”三学中最主要的一种。“戒”是遵守

佛为弟子们精神福益所订立的一切戒律。“定”是训练自己内心安定，因为如果不以定来控制我们的心，仅仅机械地遵守行为的规范是没有用的；事实上，后者真正的意旨也是求内心的安定。智慧或般若透入我们本性的力量，也是因此而直觉到的道之本身。不说所有三学都是诚心学佛者所需要的。但在佛以后，三学慢慢分裂为三个个别的参学项目。遵守佛所定戒律的成为律师；修习禅定的专心于各种三昧，甚至获得某些超自然的能力，诸如千里眼、测心术、精神感应、能知过去等；最后，那些求般若的人变成了哲学家、论师或知识上的领导者。这种对三学的片面参学使学佛者乖离佛徒生活的正轨，尤其在禅定和般若方面为然。

般若与禅定的这种分裂，随着时间的推进，变得特别可怕了，般若渐渐被视为动的见道。当初，这种分裂并没有恶见。可是禅定变为扼杀生命的活动，把心置于一种无感觉状态并使禅行者成为社会上无用的人；而一旦让般若独立，也就失去了它的奥妙，因为它变成与涉及概念及概念分析的理智精微相同了。于是产生了一个问题，即禅定和般若是不是两个分立的观念，对于两者的寻求，是不是要分别进行。在慧能时代，神秀和他的信从者强调分立观念，结果便产生神秀拂扫心上尘埃的禅定观。我们可以说神秀以禅定为主，般若为次，慧能则相反，以般若为主，禅定为次，因为慧能说禅定而没有般若，会造成大错，但若真有般若，禅定便会随之

而来。根据慧能的想法，禅定即般若，般若即禅定，如不把握两者之间这种同一关系，便得不到解脱。

慧能第一次谈到禅定时，他对禅定的看法如下：

此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动……何名坐禅？此法门中，无障无碍外于一切善恶境界，心念不起，名为坐。内见自性不动，名为禅……外离相为禅，内不乱为定。

外若著相，内心即乱，外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境思境即乱。若见诸境心不乱者，

是真定也……《净名经》云：即时豁然，还得本心。《菩萨戒经》云：我本性元自清静。善知识，于念念中，自见本性清静；自修自行，自成佛道。

在这段话中，我们知道慧能对禅定的看法，和他大多数前辈们尤其是具有小乘倾向者所奉行的传统禅定，完全不同。他对禅定的看法是提倡大乘教义者尤其是维摩诘、须菩提、文殊师利及其他伟大大乘人物所持的看法。

慧能对禅定的态度，可以从下述一个学生所讲的故事中，得到更完全的证明：

开元十一年（公元723年）有一位潭州

禅师名叫智隍，曾在五祖弘忍大师门下参学。后归玄沙庐山寺，致力于坐禅，常时入定。他的声名远播。

当时，另有一位禅师，名叫太云，他到曹溪大师门下参学三十年。大师常对他说：“你的根器可弘我宗。”最后太云离开曹溪北返。在路上经过智隍所居的地方，便造访智隍说：“闻尊者常时入定。当你入定时，有心入呢，还是无心入呢？若有心入，一切有情含识之流，也可以像你一样的得定。若无心入，则一切无情草木瓦石也能入定。”

智隍回答说：“当我入定时，不见有有无之心。”

太云便说：“如果你不见有有无之心，即是常定，既为常定，何有出入。”

智隍无词以对。便问：“你说你从能大师处来。能大师教了你什么？”

太云回答说：“据我师所说，不定，不乱，不坐，不禅——此乃如来禅。五阴本空，六尘非有。不静不明，非有非空；不住中道，不作，无所得，然而自在无碍，佛性无所不包。”

智隍听了这一段话以后，立刻大悟并叹息说：“这三十年我是白坐了(2)！”

从“曹溪大师生平”中另引一段，使我们更能清楚地理解上面一段文字的意义。唐朝中宗皇帝闻悉慧能的成就，便遣内侍

薛简驰诏迎请，但慧能上表辞疾。于是薛简便要求慧能说法，他说：“京城禅德皆云，欲得会道，必须坐禅习定，若不因禅定而得解脱者，未之有也。”

慧能回答说：“道由心悟，岂在坐也。经云：‘若言如来若坐若卧，是行邪道。何故？因如来无所从来，故称为如来。无所从来是生，亦无所去是灭，无生无灭，是如来清净禅。见诸法空寂，是如来清净坐……’究竟无所得亦无所证，岂况坐耶！”

慧能更进一步说：“若以相待之见看诸法，便无解脱可得。明对暗，烦恼对觉悟。除非以般若照破对待，便不能了解大乘之义。若立于任何一端而不能把握佛性

一如，便是外道。佛性不增不减，处佛而不增，处凡夫而不减。任烦恼不染，住禅定不净。不断不常，不来不去，不在中间亦不在两端，不生不灭，常住不迁。因其从来不生，所以亦从来不灭。并非以生代灭，而是佛性超越生灭。主要是莫思一切善恶，只要让心自然活动而发挥其无尽作用，这便是与清净心体相合之道。”

现在，我们可以知道，慧能对禅定的看法，不是向来两乘信从者所持的看法。他的禅定不是定心的方法，因此，它的内在本质，清净无染，可以脱离它的牢笼。他的禅定不是用对待方式看本心的结果。如欲去暗得明，乃是对待之见，这永不会使禅学修行者正确地了解心。想消灭这种区别，也不是正确的了解。所以慧能坚认

禅定和般若的同一性，因为，如果使般若脱离禅定，禅定脱离般若，则两者都失去其应有的价值。片面的禅定确会导致寂灭，禅宗和佛教史上充满了这种例子。因此，我们不能离开般若去讨论慧能的禅定。

《坛经》编辑者的动机，显然想把慧能的般若观解释为他著作的主要目的，并把它和传统的了解加以区别。《坛经》敦煌出土本的标名，很明显地表现出这个动机。敦煌本的标名是《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经》，接下来的副标题则是“六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经”。因为这些名称都靠得住，我们很难说哪一个名称是主要的名称。不过，我们知道，经中有很多慧能解说般若或般若波罗

蜜的地方，我们也知道，这个观点属于最上大乘和南宗并关涉慧能以后成为一切禅宗派别意旨之特色的悟法门。

在这些名称之后，开宗明义，慧能第一次说法的题目，就是“摩诃般若波罗蜜法”。事实上，慧能开始说法时，就劝告大家说：“善知识，净心念摩诃般若波罗蜜法。”据经文所述，慧能自净心神，过了很久，才开始说话。当我怀疑他以前对《涅槃经》的认识时，他在这次说法的开始，立刻提到一个事实，即他参拜弘忍以前，曾听人诵《金刚经》。我们知道，《金刚经》是禅家的主要权威经典，也是属于般若部的许多经典之一，在《金刚经》里，般若观解释得最为简明。无疑的，慧能自始就与般若波罗蜜结了解缘。

即使教慧能参学佛法的弘忍，据说也曾特别提到般若。虽然我们不知道弘忍是不是也像慧能那样热烈护持般若观，至少，《坛经》的编辑将他看作如此。因为弘忍曾对门人说：“……你们都回到自己的住处去，应从自己的内心去发明智慧（在中文中是与般若相当的一个名词），并将你们在本心中所证悟的般若本性写成偈子，让我看看。”这段话不是在慧能之先吗？弘忍所说的，可能不止于此，但这里所说的，至少是对慧能影响最深的，也是通过慧能而对慧能著作编辑者影响最深的。还有一点也是很有意义的，就是五祖原打算请卢供奉在神秀写偈的墙上画《楞伽经》变相，后来当他表示要保存神秀的偈子时，也提到《金刚经》。

事实上，般若观和空性是密切相关的，而空性乃大乘佛法中最基本的观念之一——如果从大乘哲学中除去空性观，大乘佛法便完全没有意义了。小乘佛法也说诸法空性，但小乘佛法的空性不像大乘佛法空性那样深入我们知识的构成中。我们可以说，小乘和大乘这两个关于空性的观念是属于不同层次的。当空性观被提升到一个更高层次时，大乘佛法的历史便开始了。要了解这点，便需要般若，于是，在大乘佛法中，般若和空性便相提并论了。般若不再只是应付相待物的知，而是人心所具有的最高层次的知，因为它是构成诸法究竟要素的火花。

在中国哲学的专门名词中，“性”大都是代表最后的要素，或表示一物之中除去

其偶然性因素之后的东西。也许有人要问什么是构成一物的偶然性因素，什么又是构成一物的根本因素，不过我不想在这里讨论这个问题，因为我要讨论的是《坛经》而不是中国哲学。现在我们姑且假定有一种称为“性”的东西，这是构成一物或一人的究竟因素，不过，我们不要把它当作像除去外壳的核仁或死后脱离躯体的灵魂那样的个别东西。性是指一种不可缺少的东西。正如它的构成形式所示，它是我们“内在的心”。如果用比喻的方式说，我们可以说它是一种生力。

慧能用下面的话来解释性：“心是地，性是王，王居心地上。性在王在，性去王无；性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求……”

在这段话里面，慧能想使我们更清楚地了解他所谓的性是什么。性是支配我们整个生命的力量；它是生命活力的原理，不但是肉体生命的生力原理，而且是精神生命的活力原理。由于性现于其中，所以肉体 and 最高意义下的心灵都存在。当性不在时，则一切都死亡。可是，这并非表示性是身心之外，进入身心使身心活动而死亡时便脱离身心的东西。不过，这个奥妙的性在逻辑上并非必然先天存在的东西，而是能够经验到的现实之物，慧能称它为自性，《坛经》里面从头到末都这样称呼。

如果用别的方式表示，自性即自知；它不仅是一种存在的东西，而且是一种知的活动。我们可以说，由于它的自知，所

以它存在；知即存在，存在也即知。这就是慧能说下面一段话的意义：“故知本性自有般若之智，自用智慧。常观照故，不假文字。”慧能说到般若之智，好像它是从自性中产生出来的，这是由于当时流行的思想方式造成的，常常使我们陷入困境，产生自性和般若对待观，这是完全违背慧能禅学思想的。所以，我们一定要留意，当我们解释《坛经》时，不要误解自性与般若的关系。

不论这关系是什么，现在我们必须来看看般若，我们要通过禅定来看般若，般若的大乘意义，我们刚才已经说明过了。但是在我们做这个工作以前，我想对自性和般若方面先说几句话。在大乘哲学里面，学者们用以说明体用关系的，有三个

概念即体、相、用，这三个概念最初出现于大乘起信论中，大乘起信论通常都说是马鸣写的。体相当于实体，相相当于现象，用则相当于功用。例如，苹果是一个带红色的圆形物：这是它的相，它以这个相呈现于我们感官之前。相属于感官世界，即属于现象世界。它的功用则包括它的作用、它的价值、它的效用、它的功用等。最后，苹果之体即构成苹果所以为苹果的东西，如果没有这个体，苹果便不存在，如果没有这个体，苹果便不是苹果，甚至它所有的现象和作用也不存在了。要成为一个真正的物，便须说明体、相、用这三个概念。

现在我们将这三个概念用到我们所讨论的对象上面，我们可以说，自性是体，

般若是用，可是没有相当于相的东西，因为我们所讨论的东西，不属于形相世界。慧能会说，有一种佛性构成成佛的原因；而这佛性是万物皆具的，是构成它们自性的。学禅的目的就是认识这个自性，摆脱迷妄，即摆脱烦恼。这种认识如何可能，人怎么能获得这种认识？它之所以可能，是因为自性亦即自知。体而无用便不是体，体就是用。成就自己便是认识自己。（这个观念和存在主义的认识论完全一致——译者）透过它的自用，它的体便表现出来了，用慧能的名词来说，这个用便是“见自性”。例如，除非我们用手摘花献佛，否则手便不是手，便不存在；同样，如果我们不用足来走路、过桥、涉水、爬山，足便不是足，便不存在。所以，自慧

能以后，禅家便充分发挥这种用的哲学。因此，问问题的人便挨耳光、受脚踢、受杖击或挨骂，弄得糊里糊涂，也使无知的旁观者觉得莫名其妙。虽然慧能似乎避免实际应用这种用的哲学，但是，前面所说的那种对学禅者的粗野方式，是始于慧能的。

当我们说“见你的自性”时，这个“见”很容易被当作纯粹知觉、纯粹认知、纯粹对自性的反照，这自性是清静无染的，而这清静无染在万物和诸佛中都是一样的。神秀和他的信从者无疑是采取这种观点。但事实上，“见”是一种活动，是人类悟性方面一种革命性的行动，因为悟性的功用原来总是被认为以逻辑方式分析观念的。尤其是在慧能所说的意义上

看，“见”绝不是一种消极性的看的行动，绝不是一种从观想自性清净而来的单纯知识；他认为“见”就是自性，“见”毫无保留地把自身和它的功用显示出来。这里，我们看到了重视禅定的北宗和重视般若的南宗之间的鸿沟了。

神秀的北宗比较重视自性的体的方面，并教它的信从者专心于净心方面，这样便可以在其中看到清净无染的自性反照。他们显然忘记了自性并不是一种可以像山影在平静湖面上反映出来那样在我们心中反映出来的体。在自性中没有这种体，因为体即用；用之外并无体。这个用即指体在自身自见自身。神秀完全不了解自性的这种自见或般若的一面。相反，慧能则强调我们能够认识自性的这个般若的

一面。

在关于自性亦即佛性方面，慧能和神秀之间的基本不同，使他们在禅定方面分道扬镳。就是说，使他们对坐禅的看法，完全不同。试看下面神秀所写的偈子⁽³⁾：

身是菩提树，

心如明镜台。

时时勤拂扫，

莫使惹尘埃。

在这种拂扫心上尘埃的坐禅方法中，除了定心以外，不容易更进一步；却很容易停在静观阶段，这是慧能所谓的“看

净”。这种坐禅方法充其量只能达到忘形、忘我、一种暂时的心念中断。其中没有“见”，没有自知，没有活泼泼的把握自性，没有自发的作用，没有见性。所以，这种拂扫心上尘埃的坐禅是用自造绳子自缚的方法，是一种障碍解脱之道的人为造作，难怪慧能和他的信从者要攻击净宗。

寂静的、拂扫尘埃的和看净的坐禅方式，也许是弘忍所教参禅方式的一面。因为慧能没有受过学问的琢磨，也没有受到以概念方式面对生命这种方法的琢磨，很可能了解禅的真正精神，所以他能正确地知道寂静论的危险，他用一切方法提醒他的信从者避免它。但弘忍大多数其他弟子多少都倾向于寂静观作为正统的坐禅方法。马祖道一参见南岳怀让以前，也是一

位实行静坐以求见到自性空寂的人。当他年轻时，曾在弘忍一个弟子门下学禅，甚至当他来到怀让处时，还是继续他过去的坐禅方法。因此便产生他与慧能最伟大弟子之一即怀让之间的谈话。

怀让看到马祖每天非常专心不懈地从事坐禅，便说：“请问你学坐禅，是为了什么？”

马祖回答说：“想成佛。”

于是怀让便拿了一块砖头来磨。马祖便问：“请问你磨砖做什么？”

怀让回答说：“我想磨砖做镜。”

马祖便说：“磨砖怎能做镜？”

怀让立刻反驳说：“你坐禅岂能成佛？”

马祖便问：“要怎样才能成佛呢？”

怀让回答说：“这就像牛拉车子，车子不动时，请问你是打车子呢，还是打牛呢？”

马祖无话可对。

另有一次，怀让问：“你是想学坐禅，还是想成佛呢？如果想学坐禅，但禅并不在乎坐卧。如果想坐禅成佛，但佛并没有一定的形相。法是无住的，你不能对此有任何取舍执著。如果你想坐禅以成佛，就等于扼杀了

佛。如果你执著于坐相，便永不能见大道。”

听了这番话以后，马祖像感到饮了醍醐一样的，便向怀让礼拜，并问：“要如何用心，才能达到无相三昧？”

怀让回答说：“你学心地法门，就像插种子，而我讲解法要，就像天降雨露。只要因缘和合，便可以见道⁽⁴⁾。”

马祖又问：“道无形相，怎能看见呢？”

怀让回答说：“你内在的法眼能够看见道，因此也能见无相三昧。”

马祖又问：“道有成坏吗？”

怀让回答说：“如果以成坏聚散的观念去看道，便永不能见道。”

在某种意义上说，中国禅可以说实际上是始于马祖和他同时的石头希迁，他们两人都是慧能嫡传法裔。但是在马祖确立禅以前，他还是受拂扫尘埃和看净的禅定方式的影响，非常专心于坐禅。那时候，他根本不知道自见的坐禅方式，根本不知道自性就是自见，根本不知道正在用中的“见”之外没有别的东西，根本不知道体、见、用都是同义词而可以相互替换的。所以，禅定一定要带有般若眼，而两者是一而二、二而一的，并不是两个独立的概念。

我们再回到慧能。现在，我们知道他为什么强调般若的重要性了，也知道为什么把禅定和般若看成一体了。在《坛经》中，他一开始，便说以般若见自性，而般若是无论凡圣人人皆具的。这里他采用传统方法来表达自己的看法，因为他不是一个原创的哲学家。从上面所说的来推想，当自性自见时，便见到自己的体，而这个“见”为般若所替代。但由于般若为自性自见时的另一名称，所以，自性之外并无般若。“见”也被称为认识或了解，或者说得更正确一点，也被称为悟。悟这个字含有“心”和“我的”两个意义在内，就是“我心”，意指“我心中感觉到”或“我心中体验到”。

自性即般若，如果从静的或本体的观

点去看，也是禅定。般若两字较具有认识论的意义。现在慧能说般若和禅定是一体的。《坛经》中说：“善知识，我此法门以定慧为本。大众勿迷，言定慧别。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定，各别。作此见者，法有二相。口说善语，心中不善。空有空慧，定慧不等。若心口俱善，内外一种，定慧即等（定慧是一个东西）[⑤](#)。”

慧能再进一步用灯和光的比喻来说明禅定和般若的一体性，他说：“犹如灯光。有灯即光；无灯即暗。灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一。此定慧法亦复如是。”

禅学思想家很喜欢用灯和光的比喻。作者在北京国家图书馆中所发现的《神会语录》中，知道神会也常常使用灯和光的比喻。在他的语录中，我们发现他对于禅定和般若一体的看法，他的观点是在答复询问者的回答中表示出来的。“在心念不起和空性及无住流行时，这就是正定。当这心念不起，空性和无住成为我们知觉对象时，这就是正智。在这个现象发生时，我们说，就定本身来看，定是慧之体，与慧没有分别，定就是慧；并且，就慧本身来看，慧是定之用，与定没有分别，慧就是定。（的确）当我们要就定的本身来看时，便没有定；当我们要就慧的本身来看时，便没有慧。为什么呢？因为自性即真如，而这就是所谓定慧一体的意义。”

在这方面，慧能和神会的观点是一致的。但是，因为太过抽象不能为一般人所理解，所以，我们发现很难把握它的真正意义。神会下面的话，比较具体和较易使人接受。

王维是一个非常喜好佛法的政府大吏，当他知道神会和神秀弟子慧澄对禅宗和般若的观点有所不同时，便问神会说：“为什么会产生这种不同呢？”

神会回答说：“这个不同是由于慧澄认为必须先行禅定，只有在禅定有所成时才会引发般若。但是我的看法却与此不同，例如我与你的谈话中，有定亦有慧，定慧一体。据《涅槃经》所说，若定多而慧少，便助长迷惑；若慧多而定少，便助长

邪见；但是当定慧一体时，便见佛性。因此，我说我们不可能一致。”

王维又问：“什么时候可以说是定慧一体呢？”

神会回答说：“我们说到定，关于它的体，其中却一无所得。当我们了解这个体不可得，常时不动而静，却以无法估量的方式神奇地发挥作用时，便是说到慧。这里，我们便看到定慧是一体的。”

慧能和神会都强调慧眼的重要性，慧眼转向自己，便见到自性的奥妙。这里便得到了不能得到的东西，知觉了永久的平静，而慧也与各种不同功用的空同一了。所以当神会与王维谈话的时候，神会便说

在谈话中有定和慧，这谈话本身就是定慧。他的意思是说慧即定，定即慧。如果我们说只有在静坐中才有定，只有完全把握静坐的禅定才会引发慧时，便完全分割了慧与定，这是学禅者常常憎恶的二法。无论动或不动，说或不说，其中必有定，这是常定。并且，我们必须说，体即见，而见即动，没有见和动，就没有体，就没有自性，只有同时为慧时，定才是定。下面是从马祖弟子大珠慧海语录中引出的一段对话：

问：“无言无说时是定；但有言有说时，能不能称为定呢？”

答：“当我说定时，与说或不说毫无关系；我的定是常定。为什么呢？因为定常

在用中。即使在使用言语，继续言说或以分别心作推理活动时，其中也有定，因为一切都是定。”

“若那彻底了解诸法空性的心面对诸相时，便立刻悟其空性。对这种心来说，空性常在，不论是否面对诸相，是否言说性，是否起分别念。这适用于一切属于见闻记忆和一般意识的东西。为什么如此呢？因为诸法自性皆空，我们到处都发现这个空性。由于一切皆空，所以便不会有执著；而由于不执著，便同时有定慧之用。菩萨常知如何用空，因此便得究竟。所以说定慧一体便是解脱。”

这里以最正确的方式断言定与纯粹静坐毫无关系，不像外道所想的，也不像慧

能以后神秀和北宗所主张的。定不是寂静，也不是安静；相反，它是活动、行动、见、闻、思维、记忆。我们可以说，不行禅定的地方便得定；定即慧，慧即定，定慧一体。这是慧能以后所有禅师经常强调的许多主旨之一。

大珠慧海继续说：“现在让我举个例子向你们说明，这样便可以消除你们的疑虑，便获得新的感觉。这好像照物的明镜。当镜子照物时，镜子的明亮受到影响吗？不影响。那么不照物时，受影响吗？也不受影响。为什么呢？因为明镜的用不受情识影响，因此它的反映自在无碍。不管它是否照物，它的明亮毫无改变。为什么呢？因为凡不受情识影响的，在各种情况下都不会改变。

“再者，这像普照大地的太阳。阳光有任何改变吗？没有。当其不照世界时又如何呢？也没有改变。为什么呢？因为不受情识影响，因而不论它照物不照物，没有情识的阳光永远不会有改变。

“这照物的光是慧，而这不可改变性是定。菩萨用定慧的一体，因而得觉悟。所以说用定慧的一体即是解脱。现在让我再说一句话，摆脱情识即无烦恼却非无高望（两者都不受存在对待概念的影响）。”

在禅家哲学中，事实上在所有佛家哲学中，逻辑和心理名词之间是没有任何区别的，很容易由此变彼。从生命观点看，这种区别是不能存在的，因为这里逻辑即心理，心理即逻辑。因此，大珠慧海的心

理，对神会来说，便成为逻辑，而他们所指的却是一种领悟。我们在《神会语录》中看到：“明镜高悬，明照万物，万物都在其中反映出来。禅师们常常以为这个现象最奇妙。但是就我宗而论，不应视为奇妙。为什么呢？对此明镜来说，其明达于万物，如果万物不在其中反映出来，这才是最奇妙的事情。为什么呢？因为如来以分别智分别诸法。如果他有分别心，你想他能分别诸法吗？”

“分别”二字是梵语“vikalpa”的中译，“vikalpa”是各种经论中所用的重要佛家名词之一。中国字的最初意义是指“用刀分割”，这与梵语语根“viklp”正相符合。所以，“分别”两字是指分析的知识，是指我们日常世俗交谈和高度思维活动中所用的

对待和零碎散漫的理解。因为思维的本质是分析——也就是分别；分割的刀子愈锐利，所产生的思维便愈精细。但是根据佛家的思想方式，或者说得更正确一点，根据佛家的体验，这种分别力是基于分别智的。这是人类悟性中最根本的东西，而由于这种最根本的东西，我们才能见到人人皆具的自性即佛性。的确，如上面一再所说的，自性即是慧（般若）。而这种无分别智乃是“不受情识影响的”，这是大珠慧海描述心境时所用的名词。

因此，“无分别智”、“不受情识影响”、“本来无一物”——所有这些话都指出同一源头，此即禅悟的本源。

现在的问题是：人心如何才能从分别

到达无分别，从情识达到无情识，从有达到无，从对待性达到空性，从万物达到无内容的镜性或自性，或者用佛家的话表示，从迷达到悟呢？这种转变如何可能，这问题不但在佛家是一个最大的奥秘，在所有宗教和哲学中，也都是一个最大的奥秘。只要人心所思维的这个世界是一个充满着对立者的世界，那么，我们就无法脱离它而进入一切对立者都消失不见的空性世界。扫除万物的杂多以见心镜的本性是绝对不可能的事。然而所有学佛者却都想达到这个目的。

从哲学的观点说，提出这个问题的方式不太恰当。这里不是指扫除杂多的万物，不是指从分别转变到无分别，从对待性转变到空性，等等。只要我们接受这种

扫除的方法，那么就表示我们承认，当我们完成这扫除工作时，镜子就显示它原来的明亮，所以这个方法便一直继续进行，但事实上扫除的本身却是镜子本来明亮的作用。所谓“本来”与时间无关，不是说，镜子过去清净无染，现在不再清净无染，所以要拂拭来恢复它本来的明亮。镜子的明亮是常在的，即使我们认为它表面盖上了尘埃而不再照物时，它的明亮还是常在的。镜子的明亮不是一种要加以恢复的东西，不是一种在拂拭之后才现出的东西；明亮从来不曾离开过镜子。当《坛经》和其他佛学著作说人人所具的佛性，无论凡圣都是一样时，所指的就是这个意思。

成道并不含有从错误到真理、无知到觉悟、迷到悟的一种连续活动，所以禅师

们都说，我们不能认为有任何觉悟可得。如果你说自己有所得，便充分证明了你已入邪道。所以，无所得即是得；无言即是雷鸣；无知即是觉悟，净行的圣徒下地狱而犯戒的比丘得涅槃；拂拭即是着尘埃；所有这些矛盾的话——禅家文献中充满着这种话——只是否定从分别到无分别、从情识到无情识等的连续活动。

连续活动的观念不能解释两个事实，第一，活动过程止于本来明亮的镜子，并不想更进一步无限地继续下去；第二，镜子的清净性为外物所染，就是说，一物过去，另一绝对相反的物又来。用另一种方式说：我们需要绝对的否定，但若过程是连续时，这可能吗？这就是为什么慧能坚决反对他敌对者所持观点的理由。他不赞

成神秀的渐悟说，所有持连续活动观的人都属于后者；而慧能则是顿悟派的拥护者，根据这派的看法，从迷到悟的转变是突然的，不是渐进的，是不连续的。

所谓“觉悟的过程乃突然的”这句话，表示在佛家的领悟中，有一种逻辑上和心理上的跃进。所谓逻辑上的跃进是说日常的推理过程停止了，而平常被视为不合理的东西，现在被视为完全自然的，所谓心理上的跃进是说越过意识的界线而进入无念，可是这种无念却非无意识。这个过程是不连续的、突进的，以及根本无法计虑的，这就是“见自性”。因此慧能便说了下面一段话：

“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.....三世诸佛，十二部经，在人性中，本自具有.....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。若起正真般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。善知识，智慧观照，内外明彻，识自本心，若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧，即是无念。”

因此，顿悟教义是慧能南宗的根本。我们不要忘记，这种顿悟性或跃进，不但心理方面的，而且也是论理方面的。

般若实际上是一个论理上的名词，表示这种特殊认知过程即“顿见”或“立见”，

并不遵循一般逻辑法则；因为当般若运行时，我们突然间奇迹般发现自己面对空性，面对诸法空性。这不是推理的结果，而是当推理作用无效以及心理上意志力量用完时所产生的。

般若之用和我们可能想象的一切世俗事物相抵触；这完全属于一种与日常生活不同的生活。但这并非表示般若是一种与生活 and 思想完全无关的东西，也非表示般若是一种由于奇迹从某一未知也不可知的根源而来的东西。如果这样的话，般若对我们就没有用处，我们也不会得到解脱。的确，般若的作用是不连续的，破坏逻辑推理过程的，但般若永远是逻辑推理的基础，如果没有般若，任何推理作用便不可能。从形式上看，这是一种矛盾，但实际

上，这个矛盾之所以可能是由于般若。

几乎所有的宗教文献中都充满着否定、矛盾、不合理和不可能的事物，并且要信徒们相信这些东西，接受这些东西，把它们当作启示的真理，这是因为事实上宗教知识乃基于般若的作用。一旦获得了这种般若观，宗教中一切不合理的东西都可以理解了。就像欣赏一幅美丽的织锦一样，在织锦的表面，有一种几乎使人迷惑的美，行家也无法找出线的错综复杂。但是一旦把它翻过来，则一切复杂的美和技巧都显露出来了。般若就在这个翻转中。过去，眼睛一直落在布的表面，布的表面是唯一能让我们看到的一面。现在，突然把布翻过来，眼光的方向突被中断，连续不断的注视便不可能了。然而由于这个中

断，便突然间抓住了整个生命的轮廓，于是便“见到自性”了。

这里，我要表示的是告诉大家，理性的一面是常在的，同时，由于这个看不见的一面，那可见的一面便能展示它的复杂之美。这就是活动性往往建筑在无分别智上面的意义；这就是所谓空的镜性永远保持其本来明亮而不曾被任何反映其中的外物所蒙蔽的意义；这也是万物尽管为时空所限并服从自然法则，然而仍保留其本来面目的意义。

从各种不同的角度看，这个作为万物之条件而本身不需任何条件的东西，有各种不同的名称。从空间上看，称为“无相”，与一切能够归属于形相之下的东西不

同；从时间上看，它是“无住”，因为它永在活动之中，没有分化为片断的思想或保持为常住不变的东西；从心理上看，它是“无念”，意指我们所有的心念和感觉都来自无意识，这个无意识便是心或自性。

由于禅比较注意领悟，因而也比较注意心理，所以我们要进一步看看无意识这个观念。中国人拿无念或无心来表示无意识、无念或无心意，指“无思”或“无想”。不过，念或心比思或想所表示的要广。我在别处详细讨论过这一点。这里，我们对于念或心很难找出一个恰当的英文译名。慧能和神会主要是用念而不用心这个字，但许多其他禅师，喜欢用心而不喜欢用念。事实上，这两个名称所指的是同一种体验：无念和无心表示同一种意识状态。

“心”这个字本来是表示情识官能的，但后来慢慢也成为表示思维和意欲的所在。因此，“心”这个字的意义就很广泛，可以把它看作与意识相当的一个字。“无念”就是“没有意识”，因此就是无意识状态。“念”这个字表示“当下”，原来的意思可能表示现于当下意识中的东西。在佛家文献中，它往往代表梵语中的Kshana，这个字的意义是“一念”、“当作时间单位的瞬间”、“一刹那”；但作为心理上的名词而言，通常用来表示“记忆”、“强烈思维”和“意识”。因此，无念也意指“无意识状态”。

那么，禅师们所说的“无念”是什么意思呢？

很显然，禅宗中的“无念”，既不是广义下心理上的名词，也不是狭义下心理上的名词。在现代心理学中，科学家指无意识为意识的基础，这里，许多心理因素被隐匿在各种名称之下。有时候，由于反应一种刺激，也就是由于一种故意的力量，它们出现于意识领域，但往往是在不期然和伪装的情形下出现的。为这种无意识状态定立界线，使心理学家们感到困惑，只因为它是无意识。不过，事实上它是许多奥秘的储藏所和迷信的来源。因此，无意识这个概念被许多不谨慎的宗教家滥用，有人认为禅也犯有这个毛病。如果禅家哲学只是一般意义下的无意识心理学，这种责难当然合理，否则是不能成立的。

根据慧能的想法，“无念”（无意识）

这个观念乃禅学的基础。事实上，他提出三个构成禅的基本观念，“无念”乃其中之一；其他两个是“无相”和“无住”。慧能在《坛经》中说：“无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性。”

慧能更进一步解释无念，他说：“善知识，于诸境上，心不染曰无念⁽⁶⁾。于自念上，常离诸境，不于境上生心……善知识，云何立无念为宗？只缘口说见性，迷人于境上有念。念上便起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。自性本无一法可得。若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见。故此法门立无念为宗。

“善知识，无者，无何事？念者，念何物？无者，无二相，无诸尘劳之心，念

者，念真如本性；真如即是念之体，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念；真如有性，所以起念；真如若无，眼耳鼻舌当时即坏。善知识，真如自性起念；六根虽有见闻知觉，不染万境，而真性常自在。故经云：能善分别诸法相，于第一义而不劫。”

将现代的思想方式用在古代的大师们尤其是禅师们身上，虽然很难，并且时常会发生错误，但是在某种程度内，我们要冒这个险，因为如果不这样的话，根本就没有机会窥见禅悟的奥秘。因为我们都具有慧能所谓的自性，即《涅槃经》和其他大乘文献中所谓的佛性。如果用般若波罗蜜多的名词表示，这个自性乃是真如和空性。真如是指绝对者，是指一种超越相对

性法则的东西，因此，是不能用形相来把握的。这样，真如便是无相的。在佛教思想中，相与无相是对立的，无相是绝对的、无限的。这个绝对的、无限的、无相的，因而不可得的东西就是空性。空性不是一个消极观念，也不是表示欠缺，只是由于它不属于名相范围，所以称为空性或无或虚空。

因此，空性是不可得的。所谓“不可得”是指不可知觉、不可抓住，因为空性是属于有无之外的，我们所有的相对知识都是关涉二元对立的；但是，如果空性在任何意义下都不能为我们把握的话，对我们便没有价值，便没有进入人类所关切的领域，便是不存在的，我们便与它毫无关系。事实上并非如此，空性往往属于人类

所及的范围之内，常常与我们同在，常常出现在我们身上，成为我们一切知识和行为的条件，并且就是我们的生命本身。只有当我们想要把它看作面前某种东西去获得它和论说它的时候，它才离我们而去，才使我们所有的努力落空，才像蒸气一样消失不见。我们永远想抓住它，它却是令人捉摸不住的东西。

攫住空性或真如或自性的是般若，而这种攫住并非表面上看起来那样。从我们在相对事物方面早已说过的话来看，这是很显然的。就自性乃超越相对领域之外而言，般若对自性的把握，不可能是平常意义之下的把握。这个把握必定是非把握，这是一个无法避免的矛盾陈述。用佛家的名词来说，随着这种把握而来的是“非分

别”；也就是非分别的分别。其过程是突发的、不连续的，是一种意识活动；不是非意识活动，而是从自性亦即从无念所生的活动。

因此，慧能所谓的无念和心理学家所谓的无意识在根本上是不同的。慧能所谓的无念具有形而上的含义。当慧能说到念中的无念时，他是超越心理学的；甚至不是指那形成意识基础的无念，心还没有演化时，它就早已发展得很远了，因为心还是停留在一种仅仅维持的状态。慧能的无念，也不是一种漂浮在混乱表面的世界精神。它是超时间的，却包含一切时间及其最短暂的时辰和所有世代。

我们在《神会语录》中所发现他对无

念的看法，将使我们更进一步了解这个问题。当他对别人说般若波罗蜜多法时，他说：“不要著相。不著相即是真如。何谓真如呢？真如即指无念。何谓无念呢？无念是不思有无；不思善恶；不思有限无限；不思计量（或非计量）；不思觉悟，也不思被悟；不思涅槃，也不思得涅槃：这就是无念。无念就是般若波罗蜜多。般若波罗蜜多就是一行三昧。

“各位，如果你们之中有人还停留在初学者阶段，那么，不论什么时候，当他们心中起念时，就让他们（在心念初起处）观照。当起念的心竭止了，有意的观照便自动消失了——这就是无念。这个无念绝对不受任何限制，因为如果有任何限制的话，就不能叫做无念。

“各位，真正的见，窥探法界的奥妙，这叫做一行三昧。所以，小品般若波罗蜜多说：‘善男子，此为般若波罗蜜多，即是对诸法不起念。因为我们生在无念者中，所以，这个全体及其三十二庄严相便发出光辉的光芒，具有不可思议的般若，赋有诸佛所得的一切无上三昧与无比的知识。一切功德（从无念而来）是诸佛所不能列述的，更不是声闻乘及辟支佛所能列述的。’见到无念的人不为六根所染；见到无念的人能转向佛智；见到无念的人称为实相；见到无念的人即是中道和第一义谛；见到无念的人立获河沙功德；见到无念的人能生诸法；见到无念的人能悟诸法。”

马祖的学生大珠慧海，在其《顿悟入道要门论》中，彻底肯定关于无念的看

法：“无念即是在一切情形下都无心的意思，也就是说，不受外境所限，不要有任何情识眷恋。面对一切客观外境，却完全摆脱一切激动，这就是无念。因此，我们知道无念确是自觉的。但是，所谓知觉到心念，乃是假的无念。为什么呢？因为经中有云，使人知觉六识，即是具有妄念，增进二识是错误的，当人脱离六识时，才具有正念。”

“见无念”并非表示任何一种自觉，也非堕入一种扫除所有平常心念的恍惚忘形、冷漠无感或漠不关心的状态。“见无念”即是知觉到但也不知觉到自性。因为自性是不受有无等逻辑范畴所限制的，如果这样去限制自性的话，就是把自性带到经验心理学领域之内，在经验心理学范围以

内，自性就失去其本来面目。相反，如果无念意指心念的丧失，那么，便招致死灭，或者充其量是生命本身的暂时中止。但就自性即本心而言，这是不可能的。这就是下述我们在般若波罗蜜多和其他大乘经典中到处所看到的话的意义：“在一切境中，无念之所以可能，是因为万物的究竟本性为空，又因为究竟无相可得。万法的不可得性便是实相，此乃最妙的如来相。”因此，无念即是究竟实在，即是真实相，即是最妙的如来体。当然，它不是模糊的抽象观念，不是单纯的概念假设，而是最深刻的生活体验。

下面是神会对无念所作的进一步描述：

“见无念即是了解自性；了解自性即是不执著任何东西；不执著任何东西即是如来禅……自性本来清静，因为其体是不应执著的。因此，见自性即是达到如来，即是离一切相，即是除去一切虚假梦想，即是具绝对无染的功德，即是得真正解脱等。”

“真如之性即是我们自觉的本心，但是既无知觉者，也无知觉所对者。”

“对那些见到无念的人来说，业（Karma）不再发生作用，那么，抱持妄想以及用迷破业，对他们又有什么用呢？”

“超越有无的二法对立，重入中道——这就是无念。无念意指知觉绝对的一如；

而知觉绝对的一如则意指具有一切知，此即般若。般若即是如来禅。”

这里，我们又回到般若与禅定的关系上来。事实上，这是佛家哲学中一再出现的题目，我们无法避免它，尤以参禅时为然。神秀和慧能两派的不同之处，就是他们对这个关系的看法不同。神秀从禅定的观点看这个问题，而慧能则把般若看作禅悟中最重要的东西。后者告诉我们，最主要的是“见”自性，意指在无念中得觉悟；相反，神秀却要我们“静坐”，以便除去心中一切烦恼和令人不安的思想，而使自性的固有清静自己显现出来。在禅学史上，这两种看法并肩进行，这也许是由于我们内心的两种心理形态即直觉的和道德的、理智的和实践的心理形态使然。

像慧能和他的宗派一样强调般若的人，都有把般若和禅定看作相同的趋势，同时坚持无念中的刹那顿悟。从逻辑观点说，这个无念中的悟可能是一种矛盾，但因为禅具有另一生活世界，所以，不在乎矛盾的表现，并继续使用它特有的词语。

因此，慧能派反对神秀派的观点，因为他们认为，那些虚耗光阴于静坐以求心定的人，都是追求某种具体所得的人，都是本来清净说的倡导者，他们认为这种本来清净说是一种可用理智加以证明的东西；他们都是注意特殊对象的人，这种对象是可以在其他相对性对象之间获得，并可像手指月一样向他人指出的；他们执著这个特殊对象，把它当作最宝贵的东西，因为他们忘记了这种执著可以把他们所持

目标降为与自身立于同一层次的东西而减低它的价值；由于这种执著和留住，他们便抱有一种确定的意识状态而将它视为自己应该达到的究竟处；所以，他们永远没有获得真正的解脱，没有切断使自己仍然停留在此岸的最后联系。

根据慧能般若派的观点，般若和禅定在无念中是同一的，因为当无念中生悟时，并不是生悟，而是无念永在定中，定而不乱。

我们决不应把这个悟看作由这种用力而来的所得或成就。因为在无念中生超般若，并无所得，所以也就不住于它。这是所有《般若波罗蜜多经》中最强调的一点。无所得，因此也无所执著、无所住，

这是指住于无念或住于无住。

在大珠慧海的著作中，我们可以看到下述的对话：

问：“三学（戒定慧）同用是什么意思？”

答：“清净无染是戒。在诸境中，内心不动恒静是禅定。知觉内心不动，然而对其不动却不起念；知觉内心清净无染，然而对清净却不起念；了别善恶，然而感到不为善恶所染且绝对自由自在：这就叫做般若。因此，若知戒、定、慧都是不可得的，便会立刻了解三者之间并无区别，三者同体。这就是三学同用。”

问：“当心住于清净时，这不是执著清净吗？”

答：“当心住于清净时，可能对这种住于清净不起念，那么，便可以说没有执著它。”

问：“当心住于空时，这不是执著空吗？”

答：“若对住空起念，心中便起执著。”

问：“当心住于无住时，这不是执著无住吗？”

答：“若对‘空’不起念，便无执著。如果你想知道心在什么时刻体证

无住，就静坐下来，彻底除去心中的一切心念——关于诸法的心念，关于诸法善恶的心念。过去的事早已过去了，所以对过去的事不超念，你的心便与过去不相连，过去的事便消灭了。现在的事早已在你面前，那么，不必执著它们，不执著就是不起爱憎之情。那么，你的心便与现在不相连，而你面前的许多事象便消灭了。若过去、现在和未来像这样的不为我们所领受时，便完全消灭了。当心念起灭时，不要随着不舍，那么，你的追逐心便断了。若不停留在心念上，你的住心便断了。当这样的摆脱了住（于心念）时，便可说住于无住了。如果你对自己具有明澈的知觉，那

么，可能还是住于心念，然而所住的是心念（并涉及你的无念），它既无住所，也无非住所。如果你对那一无所住的心具有明澈的知觉，这就叫做对自身具有明澈的知觉。一无所住的心即是佛心，这叫做解脱心、觉悟心、未生之心以及色空和想空。这是经中所谓的认识未生……如果随时随地确具无念，就会了解所有这些。”

用心理学上的话来说，这里所解释的无念说，是绝对消极或绝对服从的无念说。我们也可以说它是一种谦恭的教训。像亚西西的圣方济各（Saint Francis of Assisi）在说明他的完美和最高服从观念时所用的一样，我们个人意识没入于无念中，一定变得像死尸一样。

虽然是基于完全不同的立场，然而，使自己变得如尸体或木石，似乎也是禅家喜用的一个比喻。

在黄檗希运的《传心法要》中，我们看到下面一段对话：

问：“什么是世俗知识？”

师说：“说这些文字的拘束束缚做什么？心本来清静，为何还要假借言说问答。只要无一切心，便是无漏智。在你日常生活中，无论行住坐处，不要让你一切言语执著世间现象，那么，不论你说的什么话，不论你眼睛如何瞬动，都成为无漏智。如今世界一般都是倾向堕落，学禅的人

大多执著声色。为什么不注意自己的心呢？让你的心像虚空一样，像枯木石头一样，像窍灰死火一样。这样，你才会感觉少许相应。如果不是这样，他日都会被阎王老子责骂……”

圣依纳爵—洛约拉（Jaint Ignatius of Loyola）把服从当作所创教团的基石，这在精神上与禅师们所谓的绝对无动于衷，当然是不同的。他们无感于发生于自己身上的事情，因为他们认为这些事情没有⑦触及于自己表面意识背后的无念。由于他们坚守无念，因此，所发生的一切其他事情包括通常所谓属于自己意识的东西，都好像影子一样。所以，他们可以攻击禅师，而他的无念却仍然不乱。用基督教的专门名词来说，这种容许是一种牺牲，是

一种为上帝之荣耀而行的燔祭。

威廉·詹姆斯在其《宗教经验种种》中，引用勒热纳（Lejeune）的《神秘生活导论》（*Introduction à la Vie Mystique*）说：“以贫穷而牺牲外在所有；因贞节而牺牲身体；为顺从而完成牺牲，而以现在所拥有的最宝贵东西即理智和意志奉献给上帝。”借这种理智和意志的牺牲，完成了天主教的训练；也就是说，奉献者变成木块，变成一堆烧剩的煤渣和冷灰，而与无念同一了。这是天主教作家告诉我们的一种为上帝而牺牲的体验；而禅师们则诉诸比较接近理智或心理学的词语。

从圣一洛约拉的言谈中再引一段：“我必须把自己看作一具死尸，没有智慧，也

没有意志：像一堆物质一样，没有阻力，让自己置于任何可以使别人愉快的地方；像老人手中的杖一样，老人按自己的需要来用它，而把它置于任何使他感到方便的地方。”这是他要求他的追随着对教团的态度。天主教训练的意旨与禅家训练的意旨完全不同，因此，洛约拉的训诫便明显地表现出一种不同的色彩。然而，就其心理的体验而言，禅师的和天主教的领导者们，都是旨在带来同样的心理状态，即实现个人意识中的无念。

关于服从之德方面，耶稣会会士罗德里·基兹（Rodri guez）⁽⁸⁾给我们一个非常具体的说明，他说：“一个信教的人，对他所用的一切东西，应该像雕像一样，我们可以用布覆盖它，但当我们拿下覆布时，

既不感到悲伤，也不反抗。你应该以这种方式去看你的衣着、书籍、小室，以及你所使用的任何东西……”因为你的衣着、书籍等代替了你的悲伤、烦恼、喜悦、期望等，这是你心理上的财富，正如你的物质财富一样。不要把这些心理上的财富当作私有财产一样的使用，你就是活在无念中或与无念相处的佛教徒。

也许有人要说，物质的财富与心理的功能不一样，没有后者，便没有心，而没有心便没有情。但是我想说，如果没有你所需要的物质财富，你的身体在什么地方呢？如果没有身体，心又在什么地方呢？这些心理的功能，毕竟不像你的衣着、桌子、家庭、身体等一样属于你。你往往受它们支配，而不是你支配它们，甚至你不

是自己身体的主人，纵然你的身体看起来似乎和你关系最密切。你逃不开生死大限，你的心与你的身体密切相关，但这似乎也是你支配不到的。你的整个生命还不只是你的感觉、情绪、想象、欲望、热情等的玩物吗？

当慧能和其他禅师们说到无念时，好像要我们变为冰冷的死灰，没有心智，没有感情，没有一般与人类不可分离的内在结构，变为绝对的空；但实质上，这是所有宗教家的要求，这是所有宗教训练希望达到的最后目的。抛开他们神学和哲学的解释不谈，我想，当基督徒和佛教徒谈到牺牲和服从时，他们所指的，都是同样的经验事实。如果可能的话，从动的方面去解释的一种绝对被动状态，乃是禅悟的基

础。

无念是让“你的意志实现”而不肯定我自己的意念。我所有遭遇的一切行为或发生的事情，包括思想和感情，如果我对它们没有执著、没有眷恋的话，都是属于神意的，而我心也在上述方式下完全与过去、现在和未来不相连。这也是基督的精神，因为他说：“不虑明天之事，因为明天的事明天自会解决，今日的罪已经够今日受的了。”如果我们用“未来”两个字来代替“明天”，用“现在”来代替“今日”，那么，基督所说的正是禅师要说的，只是比较接近哲学的态度而已。对禅师而言，所谓“今日”并非指平常所说的二十四小时，而是一刹那或一念之间。这一刹那或一念之间，甚至当你还没有说出这个字时，便

已过去了。无念即在表面上反映出这种一念之间的刹那，这些一念之间的刹那迅速消逝，而无念本身则仍然空而不乱。这些迅即消逝的心念构成我的意识，就后者被认为属于我而言，与无念毫无关联，因此便有执著、眷恋、烦恼、失望，以及连带而起的各种罪恶。不过，当其与无念相连时，便脱离我的意识；不再是罪恶，而我便享有无念的安定。我们可以说，这就是绝对被动的情形。

当我们以为无念表示一种叫做“无念”的东西存在时，无念这个观念便会产生许多误解。禅师们并没有假定我们经验意识的背后有这种东西的存在。事实上，他们总是反对这种种假设的；他们想用各种可能的方法来打破这种假设。中国文字中

的“无心”和“无念”就是指the unconscious和being unconscious。这样，有时候，我发现自己不知道如何表达本文中所译中国著者的确切含义。中国文字的句法结构很不严谨，而每个构成的字又根本不能更动。当我们读原文时，意义似乎相当明白，但当要把它译成其他文字时，便需要更大的精确性以符合所用语言的结构，这里是指英文。要做到这一点，便要牺牲很多中国原文的精神，仅仅翻译是不够的，还要加以说明或解释或需要加以意译；结果，中国原文所交织的一贯思想线索及其文法上和结构上的特色，便被破坏了，原文的艺术效果便无可避免地失去了。

下述从南阳慧忠国师说法⁽⁹⁾中所引的一段对话中，以无心、用心、有心、无和

成佛等观念为中心展开许多论辩。慧忠是慧能弟子之一，当然是热心发扬“无心说”的，不过，慧能是用无念两字表示无的。下面这段对话是以慧忠新来的追随者灵觉的问话开始：

灵觉问：“我发心出家，是想成佛。不知道应当怎样用心才可成佛？”

慧忠说：“无心可用，即得成佛⁽¹⁰⁾。”

灵觉问：“无心可用，那么谁能成佛呢？”

慧忠回答说：“无心自成佛，成佛亦无心⁽¹¹⁾。”

灵觉问：“佛有大不可思议法门，能度众生。如果他也无心，谁度众生呢(12)？”

慧忠回答说：“无心是真度众生。若见有生可度者，即是有心，便不能脱离生死范围(13)。”

灵觉问：“今既无心，释迦牟尼出世，说许多教迹，可岂虚言？”

慧忠回答说：“佛说教亦是无心(14)。”

灵觉问：“说法无心，应是无说。”

慧忠回答说：“说即无，无即说

（佛的一切活动，都来自无心，即来自空）。 ”

灵觉问：“说法无心，造业是不是有心呢？ ”

慧忠回答说：“无心即无业。今既有业，心即生灭。何得无心呢？ ”

灵觉问：“无心即成佛，和尚现在成佛没有？ ”

慧忠回答说：“连心也没有，谁说成佛呢？若说有佛可成，还是有心；有心即有漏，何处得无心？ ”

灵觉问：“既无佛可成，和尚还得佛用吗(15)？ ”

慧忠回答说：“心都没有，用从哪里来呢(16)？”

灵觉问：“茫然都无，莫不是落入断见吗？”（断见即虚无观——译者）

慧忠回答说：“本来无见，谁说是断呢？”

灵觉问：“说本来无见，这不是落入空吗？”

慧忠回答说：“甚至空亦没有，何处可落呢？”

灵觉问：“能所（主体和客体）俱无。设忽有人持刀来取命，这是有还是无呢？”

慧忠回答说：“是无。”

灵觉问：“痛不痛呢？”

慧忠回答说：“痛亦是无。”

灵觉问：“痛既是无，那么，死后生何道呢？”

慧忠回答说：“无死，无生，亦无道。”

灵觉问：“既得无物，便得完全自在；但为饥寒袭逼时，你如何用心呢？”

慧忠回答说：“饥便吃饭，寒便着衣。”

灵觉问：“既然知饥知寒，应该是有心。”

慧忠回答说：“我问你：若有心，心作何相？”

灵觉说：“心无形相。”

慧忠说：“你既然知道心无形相，即是本来无心，怎么能说有心呢？”

灵觉问：“如果你在山中遇见虎狼，如何用心呢？”

慧忠回答说：“见如不见，来如不来；彼即无心，即使恶兽也不能加害你。”

灵觉问：“寂然无事，独脱无心，名为何物？”

慧忠回答说：“名为金刚大士。”

灵觉问：“金刚大士有何形相？”

慧忠回答说：“本无形相。”

灵觉问：“既无形相，说何物是金刚大士呢？”

慧忠回答说：“唤作无形相金刚大士。”

灵觉问：“金刚大士有何功德？”

慧忠回答说：“一念与金刚相应，能灭无数劫生死重罪，得见无数诸

佛。金刚大士功德无量，非言语所能形容，非心意所能陈述。即使无量劫住于世间而说其功德，亦不可尽。”

灵觉问：“什么是一念相应呢？”

慧忠回答说：“记忆与智慧俱忘，即是相应(17)。”

灵觉问：“记忆与智慧俱忘，谁见诸佛呢？”

慧忠回答说：“忘即无，无即佛。”

灵觉问：“无既言无，怎能唤作佛呢？”

慧忠回答说：“无即空，佛亦是空。故曰无即佛，佛即无。”

灵觉问：“既无纤毫可得，又名为何物呢？”

慧忠回答说：“本无名字。”

灵觉问：“有没有和它相似的东西？”

慧忠回答说：“没有东西和它相似，世间没有可以和它相比的东西。”

三、解释无心说的其他对话

(1) 一个和尚问天台云居智禅师说：“见性成佛的意义是什么？”

智禅师回答说：“清静之性，本来湛然，无有动摇。不属有无、净秽、长短、取舍；体自如如。如是明见，乃名见性。性即佛，佛即性，故曰见性成佛。”

和尚问：“性既清静，不属有无，因何有见呢？”

智禅师回答说：“有见，但无所见。”

和尚问：“既无所见，怎能有见？”

智禅师回答说：“见处亦无。”

和尚问：“如是见时，是谁之见呢？”

智禅师回答说：“无有能见者。”

（2）一个和尚问长沙景岑禅师说：“所谓平常心是道的意义是什么？”

景岑禅师回答说：“想睡就睡，想坐就坐。”

和尚说：“我不懂你的意思。”

景岑禅师回答说：“夏天，找荫凉地方；冬天，坐火炉边。”

（3）有位名叫圆的律宗大师来见大珠慧海说：“你修道时，是否有特殊的修道方法？”

慧海回答说：“有。”

圆问：“是什么？”

慧海说：“饥时食，疲时睡。”

圆说：“这是任何人都做的，他们的方式和你的一样吗？”

慧慧海说：“不一样。”

圆问：“为什么不一样？”

慧海说：“他们吃饭时，不只是吃，还产生各种妄想；他们睡觉时，不只是睡，还陷入各种妄念中。这就是他们与我不同的地方。”

（4）长沙兴国寺振朗禅师见石头希迁

说：“如何是祖师西来意？”

石头回说：“去问露柱。”

振朗说：“我不懂你的意思。”

石头说：“我也不懂。”

这句话便使振朗悟道。后来，有一个和尚向他求教时，他大声说：“上座！”这和尚回答说：“是。”于是振朗便说：“你离开了自己。”“这样，你为什么不注意我怎样做呢？”振朗便擦擦眼睛好像想看得更清楚一点。这和尚没有说一句话。

（5）当药山惟俨静坐时，一个和尚跑来问他：“你在这里兀兀地思量什么？”

药山回答说：“思量那不可思量的东西。”

和尚问：“怎能思量那不可思量的东西呢？”

药山回答说：“不思量。”

（6）一个和尚要求药山为他开导，因为他对自己生命的意义还在暗中摸索。药山静默良久。这静默代表很重要的意义，如果这和尚能够体会，就会知道什么原因使药山保持沉默。但事实上，这和尚未能体会，于是药山继续说：“要我对你所面对的问题加以说明并不难。不过，最重要的还是要毫不加以思考而立刻抓住它的意义。这样，便能近道。相反，如果你有所

犹豫而开始思量，最后将变成我的罪过。所以，最好不说什么，这样，我们都可以避免更多的束缚。”

（7）有一次，仰山问马祖弟子中邑洪恩说：“如何得见佛性？”中邑回答说：“我给你说个比喻，好像一间房子有六扇窗子，里面有一只猴子。当外面有猴子在东边窗下喊：‘猴子，猴子’时，猴子即出声回应。像这样六扇窗子都喊，六个窗子都有应声。”于是仰山起来礼谢赐教并说：“刚才蒙和尚作此比喻，无不了知，只是还有一事请教。如果室内猴子睡着，室外猴子想与相见又怎么样呢？”于是中邑走下绳床，执着仰山的手作舞说：“猴子，猴子！与你相见了。这好像礁螟虫在蚊子眼毛上作窠，向十字街头大喊说：‘土广人

稀，相逢者少！”

（8）百丈怀海问马祖道一说：“如何是佛法旨趣？”马祖回答说：“正是你舍身的地方。”

（9）当马祖问百丈用什么方法印证禅道时，百丈举起手中拂尘。马祖便问：“都在这里吗？还有别的东西吗？”于是百丈放下拂尘。

（10）当麻谷宝彻禅师随侍马祖一块走路的时候，他问：“什么是大涅槃？”马祖说：“快！”麻谷问：“急个什么？”马祖回答说：“看水！”

（11）有一位讲僧参见盐官齐安国师，齐安问：“座主做何事业？”

讲僧回答说：“讲《华严经》。”

齐安问：“有几种法界？”

讲僧回答说：“广义地说，有重重无尽法界，简单地说，有四种法界。”

齐安国师举起手中拂尘说：“这个是几种法界？”

讲僧沉吟良久，想找一恰当的答案。齐安等不及便说：“思而知、虑而解是鬼家活计；正如日下孤灯，果然失照。”

（12）有个和尚问兴善惟宽禅师：“道在何处？”

惟宽回答说：“只在目前。”

和尚问：“我为何不见？”

惟宽说：“因为你有‘我’的缘故，所以不见。”

和尚问：“我有‘我’的缘故，所以不见，和尚见到了吗？”

惟宽说：“有你有我，反复辗转，所以不见道。”

和尚问：“如果无我无你，能见道吗？”

惟宽回答说：“如果无我无你，谁求见道呢？”

（13）当归宗寺智常禅师与南泉一起

用茶时，南泉说：“从前与师兄商量语句，彼知己知。此后或有人问究竟之事，你怎么说？”

智常说：“现在我们所坐的这一片地，大好做庵用。”

南泉说：“现在且不谈做庵的事，我问你究竟之事怎么样？”

智常把茶具拿走，并从座上起来。于是南泉说：“你喝完了，我还没有。”

智常说：“像那样讲话的人，滴水也不得喝。”

四、对禅无念的解释

要了解慧能及其宗派的思想体系，下述的解释，对那些不习惯东方人看世界之方式的读者们，可能有些帮助。

慧能哲学中最重要的是关于自性的观念。这里，我必须提醒读者，不要把自性看作实体。自性不是从个体观念中除去一切相对性和有限性东西以后所留下的剩余物。自性不是常识所谓的自我，不是灵魂或精神；不是属于任何悟性范畴的东西，不属于这个对立性世界；也不是通常所谓属于上帝或“真我”（Atman）或婆罗门的那种最高实在。我们不能用任何可能的方式去描述它或对它下定义，但是，如果没

有它，我们日常生活中所见和所用的这个世界，就会崩溃，说它存在就等于否定它。它是一种很奇妙的东西，但是，如果我继续加以说明，我的意义就会更为明白清楚。

在佛教传统术语中，自性即是佛性，即是构成佛的东西；它是绝对的空，它是绝对的如如即真如。不可以称它为西方哲学中惯用的“纯粹存有”（Pure Being）。虽然它与主客二元的对立世界没有关系；但为方便起见，我称它为“心”（第一个字母用大写表示的Mind），也称它为“无念”。由于佛教术语中有很多心理学上的名词，更由于宗教主要是关涉生命哲学，所以，像“心”、“无念”这些名词，这里是用作自性的同义词，但是我们要特别注意，不要

把这些名词和经验心理学中的名词相混；因为我们还没有谈到经验心理学；我们现在所谈到的是超验世界，在这个世界里，连这种影子都找不到。

在这自性之中，有活动，有悟，而无念也是自觉的。这里，不会发生“为什么”或“如何”这种问题。自性中的悟或活动，应该看作一个无法否认的事实。铃响了，我听见它通过空气而来的震动。这是一个平常的知觉事实。同样，无念中起念也是一个经验事实；这里没有什么神秘，但是若用逻辑来表示，便有一种显明的矛盾，这个矛盾一旦开始，便永远自相抵触。不论是什么，现在我们有了一种自觉的无念或自我反映的心。经过这样的改变以后，自性即是般若。

作为无念中起念的般若，从两方面发生作用。一方面对无念，另一方面对有念。对无念的般若是名副其实的般若，而对有念的般若则是用小写字母表示的心（mind）。从这个心，便产生了二法对立的世界：主体和客体、内在自我和外在世界，等等。所以，在自性心（Mind）中，也可以分为两方面：即无分别的般若心和二法对待心。第一方面的心属于这个世界，但只要与般若连在一起，便直接与无念相通，这便是自性心；而第二方面的心，则完全是这个世界的心，也安于这个世界，并与这世界一切杂多现象混在一起。

第二方面的心，慧能称它为“念”。这里，心即念，念即心。从相对观点看，第

一方面的心，可以称为“无心”，与第二方面的心是对立的。由于后者属于我们所谓日常经验的一面，前者便是超越经验的心，并且用禅家哲学的名词来说，是不属于心的东西，可称为“无心”或“无念”。我再说一遍，般若是一把两面锋利的剑，一面切刺无念，另一面切刺有念。前者也称为自性心，相当于“无心”。“无心”乃作为般若有心一面之心的无念阶段。下页图将使我们明了无念的图示。

下图中，无念A、B、C属于超越经验的层次，并且属于同一性质，而无念D则属于心理学所研究的经验心。有了上述借图解对慧能禅学思想所作的解释，再读下述《坛经》中对“无念”或“无心”所作的说明，希望更能了解慧能的思想，并且因了

解慧能思想而进一步了解前面所举各禅师的思想。

自性
(无念A)

般若

有念
(悲)

无念B
(=自性心)

有念
(=心)
(=念)

无念C
(=无心)
(=无念)

有念

无念D

经验心

第一图

慧能将无念解释为“于念而无念”。这显然是指知觉到无念或“发现念中无念”，图中C所表示的无心无念是在经验层次之上。

下面几段话，慧能将无念解释为“于诸境上，心不染者”，即是心中不起念。所谓“诸境”即指心识所对的世界，所谓不染者，即表示无念，即表示没有任何心念干扰心的作用的状态。这里，我们再度看到C层次的无念。

下述慧能所说的话非常明白，无须加以解释：

于自念上，常离诸境；不于境上生心。

于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。

何名无念？若见一切法，心不染者，是为无念。

悟无念法者，万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界；悟无念法者，至佛地位。

通过第一图，从这些引出的话中，我们可以理解慧能借无念法所欲表达的看法。但是，关于这个图，我们要注意，好像那次第演进到经验心的无念，与任何渐变毫无关系。当我们用上述方式对它加以

分析和表现时，很容易以为无念中有许多等级，以为这些等级是不同种类的，以为较低者不含有较高者在内。实际上不是这样的，因为所有的无念都彼此渗入。当我们彻底了解其中一个时，便了解其余的。但同时我们也可以说，当我们离开经验心中的无念时，无念便被净化了，我们还可以说，在我们达到无念般若之前，必须完全除去属于经验无念的一切识染。不过，这是禅学中的一个实际观点；如果从理论上说，所有的无念都属于一种意趣。

至于慧能思想体系中所谓生起般若的意义是什么，我早就一再提到它。但为了避免误解，这里我还要引用一段话：

若起正真般若观点，一刹那间，

妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。

智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧，即是无念。

用即遍一切处，亦不著一切处。但净本心，使六识出六门。于六尘中，无染无杂，来去自由，通用无滞。即是般若三昧，自在解脱，名无念行。

所谓般若三昧即是无念。若般若完全指向自性而忽视其他方面，那么，我们可以说，便使自己从自身的矛盾性中解脱出来，并且成就自身。这是我们经验中固有

的辨识上的矛盾，而且是无法避免的；事实上，由于这极端矛盾，便使我们所有经验即生命本身成为可能的了。如果逃离它，便是迷心的象征。所以慧能说：

若百物不思，常令念绝，即是法缚，即名边见。

这段引用的话，也许不太明白，因为它含有历史的意义。在慧能时代，实际上在慧能之前，甚至他之后，有些人想尽力借断灭一切心念活动以避免生命中这种固有的基本矛盾，使产生一种绝对空的境界，绝对无的境界，彻底否定的境界。这些境界是扼杀生命，自己欺骗自己以为得到真正生命的。他们为妄念所缚，以为法就是灭。但是，事实上，任何形式的灭都

不可能；被视为灭的，只是另一种肯定方式。不论人怎样用力，都无法跳出这个牢笼。

慧能的无念观，亦即构成禅学中心思想者，自然在《神会语录》中继续保存下来，并加以更确切的解释。现在让我引证德山宣鉴和黄檗希运的话。德山有一段说话如下：

若也于己无事，则勿妄求。妄求而得，亦非得也。汝但无事于心，无心于事。则虚而灵空而妙。若毛端许言之本末者，皆为自欺。何故毫厘系念，三涂业因。瞥尔情生，万劫羈锁。圣凡名号，尽是虚声；殊相劣形，皆为幻色。汝欲求之，得无累

乎？及其厌之，又成大患。终而无益。

黄檗希运在其《传心法要》中，开头就指出心即佛，在心之外，更无其他菩提之道。心即指无心，达到无心便是佛家的终极目的。试参照前表和慧能对佛的观念来读下面所引的话，就更能了解禅的中心意旨。

师谓休（指裴休）曰：“诸佛与一切众生，唯是一心，更无别法。此心，无始以来，不曾生，不曾灭，不青不黄，无形无相，不属有无，不计新旧，非长非短，非大非小，超过一切限量名言踪迹对待，当体便是，动念即乖。犹如虚空无有边际，不可测

度。

“唯此一心即是佛，佛与众生更无别异，但是，众生著相外求，求之转失。使佛觅佛将心捉心，穷劫尽形终不能得，不知息念忘虑，佛自现前。

“此心即是佛，佛即是众生。为众生时，此心不灭，为诸佛时，此心不添。乃至六度万行，河沙（无限之意）功德本自具足，不假修添。遇缘即施，缘息即寂。若不决定信此是佛，而欲著相修行以求功用，皆是妄想，与道相乖。

“此心即是佛，更无别佛，亦无别心。此心明净犹如虚空，无一点相

貌。举心动念即乖法体，即为著相。无始以来，无著相佛。修六度万行欲求成佛，即是次第。无始以来，无次第佛。但悟一心，更无少法可得，此即真佛。

“佛与众生一心无异，犹如虚空无杂无坏，如大日轮照四天下，日升之时明遍天下，虚空不曾明，日没之时暗遍天下，虚空不曾暗。明暗之境自相凌夺，虚空之性廓然不变。佛及众生心亦如此。若观佛作清净光明解脱之相，观众生作垢浊暗昧生死之相，作此解者，历河沙劫终不得菩提，为著相故。唯此一心更无微尘许法可得。

“即心是佛，如今，学道人不悟此心体，便于心上生心，向外求佛，著相修行，皆是恶法，非菩提道。

“供养十方诸佛，不如供养一个无心道人。何故？无心者无一切心也。如如之体。内如木石，不动不摇，外如虚空，不塞不碍，无能所（能知与所知，亦即主体与客体）、无方所、无相貌、无得失。趋者（向各处寻求者，即指向自己以外而求者。然而如此之趋者恐无栖泊处所之虞，可能陷于空无之感，故希求近功，退而于知解中求之）不敢入此法，恐落空无栖泊处。故望崖而退，例皆广求知见。所以，求知见者如毛，悟道者如角。”

中国语辞，尤其是禅学方面所用的，都是含意很深的，可是被译成英文这种语言时，便失去了它的深远含义。表现中国人写作风格特色的含混性，事实上，正是它的力量所在：只说出相关的几点，至于其间如何连接，如何产生意义，读者的知识和感情，才是真正的决定者。

因为禅家不喜冗长，所以，如果一定要表达时，也尽量使用最少的文字，这不但在一般对话中如此，解释禅学的一般议论中也是如此。在上面所引黄檗和德山的说法中，我们曾看到一些意义非常深远的词语，譬如，德山所说的“但无事于心，无心于事”，以及黄檗所说的“直下无心”。

在德山和黄檗所说的话当中，禅被看

作一种与我们日常生活直接有关的东西；这里没有玄虚的空想，没有使人头昏的抽象观念，也没有使宗教变成爱情剧的温情。如实地接受日常经验事实，并从这些事实得到一种无心的状态。黄檗在上述书中说：“但于见闻知觉处见本心；然本心不属见闻知觉，亦不离见闻觉知。”无念，对无念的认知所构成的无心，是我们从感觉和思想得来的一切经验的基础。当我们具有某种经验时，比方说当我们看到一棵树时，这时所发生的唯一事情，是对某种东西的知觉。我们不知道这个知觉是不是属于自己，也不认识那被认为立于我们自身之外的对象。对一外在对象的认识，早已假定有内外、主客、知与被知的区别。当这种区别产生并被我们认识和执著时，经

验的主要性质便被忘了，由此便产生无穷理智和情感上的纠葛。

无心状态是指心与世界分离之前的时间，这时，还没有与外界对立而通过各种感官接受外界印象的心。不但心还没有产生，就是世界也还没有产生。我们可以说，这是一种完全空的状态，但是，只要我们停留在这里，便没有发展，没有经验；这是无所作为，可以说是灭。但我们并非这样的。在空中起念，这就是般若的生起，这便是无念和有念的分离；或者用逻辑方式来说，这是基本辩证对立的产生。无心是在所起般若之无念的一面，而其有心的一面则自我展开进入知觉的主体和外界。这就是当黄檗说“本心不属见闻觉知，亦不离见闻觉知”这句话时的意义。无

念和意识世界是直接对立的，但是，它们却彼此相近也彼此限制，这一个否定那一个，但这种否定实际上是肯定。

不论这种否定性质如何，禅往往接近我们日常经验，这就是南泉和马祖说下述话时的意思：“平常心是道。”“饿时吃饭，疲时睡觉。”在这种当下活动中，没有居间的因素如对象的认识，时间的考虑，价值的考量等，因此，无念便以否定自己的方式来肯定自己。在下面所举的例证中⁽¹⁸⁾，我举出那些尽力开导自己弟子的禅师们所体验的无念的实际作用。

(1) 有僧问首山省念（925-992）

说：“据经中所说，一切诸佛皆从此经出；此经是什么经？”省念说：“低声，低

声！”这僧人又问：“如何受持？”首山回答说：“切不得染污。”为使读者更能明了这段对话的意义起见，“此经”并不必然地指般若波罗蜜多，我们可以说它是指慧能所谓的自性，黄檗所谓的本心或指事实上通常所谓产生万物的究竟实在。现在，这个和尚所问的就是这万物的最后根源（Great Source）。我以前说过，这独立存在的最后根源的观念，是我们每个人在理智上想要解释自己经验时所犯的根本错误。理智的本性在自身所陷入的迷宫中建立许多对立。无疑的，这个和尚乃是这极端矛盾的牺牲者，他很可能大声问：“此经是什么经？”所以，首山才要他：“低声，低声。”原文没有告诉我们这个警告是不是为诸佛出处所包含，但关于如何受持的次一

问题却表示他对这方面有所领悟。什么？为何？何处？和如何？——这些都是与生命之基本理解无关的问题，但我们心中充满着这些问题，这个事实是我们人类的祸殃。首山彻底理解这一点，所以不想作任何理智的解决。他的最实际具体的回答即“低声，低声”可以一下子解决这个最严重的问题。

（2）一个和尚问首山说：“虚空以何为体？”这里，虚空可以解释为天空或空处；古人将虚空视为一种客观的实在，现在，这和尚问什么东西支持这个空处，什么是它的体，什么是托住这个虚空之体。但是，这问题的真正意义并不关涉虚空之空，而是关涉这和尚自己的心境，这心境是他以传统方法长时禅定之后达到的；即

是以扫除心中心念和感觉方式而达到的。像很多信佛者和凡夫一样，他自然以为，虽然无法加以界定，却有一个东西总可以视为无支持者的支持者。对于这个问题，首山的回答是：“老僧在你脚底。”“和尚为什么在学人脚底？”于是首山说：“知道你是个瞎子！”这和尚的问题提得相当难解，如果省念是位哲学家，他会加以详细议论。但是，因为他是一个接触日常经验事物重视实践的禅师，所以只提到自己与弟子之间的空间关系，若不直接理解这一点又向他提出另一问题，所以使他感到厌恶并用轻蔑的话打发发问者。

（3）另有一次，一个和尚说：“学人久处沉迷，请师一接。”首山粗率地回答说：“我没有这个闲工夫。”这和尚对此回

答自然感到不满，因为他不知道这搭话有什么意义。于是他又问首山：“和尚为什么如此？”首山回答说：“要行即行，要坐即坐。”这是非常简单的；他是完全自由自在的，他不需作任何思虑。在他的行为和意念之间，没有任何道德的或理智的居间媒介物，没有“心”介入其中，因此，也没有问题来扰乱他内心的平和。他的回答只不过确切地表达这一点。

（4）一个和尚问首山说：“如何是和尚不欺人眼？”这个问题确是要支配这位禅师一切经验的真正无欺的心理态度。通常我们的眼睛总是蒙上各种尘埃，因而光的折射使我们无法对事物得到正确的看法。首山立刻回答说：“看，看，冬天来了。”

也许这段对话发生在一个山寺中，寺外的树木在寒风中抖动，两个人正看着像要下雪的天空。冬天的确要来临了，这里没有欺骗。可是这和尚却怀疑难道没有其他的東西，所以他说：“究竟意义是什么？”于是首山非常自然地回答说：“即便春风至。”这里，没有提到深奥的形而上学观念，只用最平常的语言告诉我们一个简单明白的事实。在哲学家或禅学家手中，这和尚的问题可能引出一种完全不同的处理方式，但禅师的眼睛往往落在人人易于了解的经验事实。围在这位禅师四周的任何神秘，在禅师看来，都不是神秘，只有那由于自己的无知而寻求它的人，才觉得是神秘。

这些话足以表示禅师们对那些使许多

易于接受宗教信仰者内心感到烦恼的所谓形而上或神学问题的态度，也足以表示出他们为开导弟子们而处理这些问题所使用的方法。他们从来不作高度抽象性讨论，只注意自己的日常经验，这里所谓日常经验即是平常所谓的“见闻觉知”。他们认为，如果有无念的话，就应该在“平常心”中了解无念；因为在无念和“见闻觉知”之间，没有任何居间者。后者的任何活动，都含有无念。但是为了加深读者的印象，我还想再举几个例子。

（5）一个和尚问投子山大同禅师说：“哪吒（佛家传说中二十天王中多闻天王的长子）太子折骨还父，折肉还母，什么是哪吒本来身？”大同禅师便放下手中杖子。

从概念方面看，这问题确是一个很严重的问题，因为它关涉所谓“无我说”。当五蕴分散时，五蕴和合背后的人到哪里去了呢？只说五蕴性空，以及五蕴和合与散灭，对那些没有实际体验这事实的人来说，是不够的。他们想要依据心识生起后所得的逻辑来解决这个问题。他们忘记了使自己陷入理智死路而不知如何跳出的，正是他们所谓的逻辑。无我说是一种体验的表现，根本不是逻辑的结论。不论他们怎样想用逻辑的精密去获得这个说法，都要失败的，或者说，他们的推理缺乏令人信服的力量。

佛灭后，有许多论师，他们尽其推理的能力想在逻辑上建立无我论，可是有多少信佛者或教外人真正在理智上相信这种

理论呢？如果他们相信这个说法，那是由于他们的体验而不是由于理论的力量。最初是佛个人对此具有实际信心；然后才产生逻辑的解释来支持这个信心。这种解释是不是彻底圆满，的确无关紧要，因为作为经验的信心是既成事实。

这就是禅师们所持的观点。他们把逻辑方面的东西让哲学家去管，他们满意于从自己内心体验得来的结果。如果逻辑家想要否定他们内心体验的有效性，他们会说逻辑家应该用其可以运用的工具来证明这个事实。如果逻辑家不能令人满意地做到这一点——即在逻辑上去确认这个体验逻辑——那是逻辑家的失败，现在他对他的工具必须发明一种更有效的运用。人类最大的错误就是把逻辑勉强加在事实上

面，相反，创造逻辑的，倒是事实。

（6）一个和尚问福溪禅师说：“缘（譬如四大、五蕴等）散归空，但空归何处呢？”这个问题与上面所提关于哪吒太子“本来身”的问题，性质是一样的。我们往往在本身经验之外或之后去寻觅某种东西，忘记了这个寻觅原是无止境的。禅师很清楚这一点，便避免这种纠葛。所以福溪喊着：“兄弟呀！”而这和尚回答着：“在，老师。”现在这禅师问：“空在何处？”这可怜和尚仍然从概念上去理解，所以完全不了解空的所在。于是这和尚又要求说：“请告诉我空在何处。”禅师不再说什么，只揶揄地加上一句：“像波斯吃的红胡椒。”

在他那个时代——唐代——中国京城里一定住有很多西域各国来的人，像现在所说的这件事一样，我们在禅家文献中发现很多提到波斯的地方。甚至有人把中国禅宗的创立者达摩大师也看作波斯人，也许所谓波斯人只是外国人的代名词。有些唐代史学家显然不知道波斯和印度的分别。这位禅师所谓的波斯胡椒乃是表示他不能用适当的中国言语来表达这个经验，因为他对这个国家一无所知。

（7）一个和尚跑到投子处说：“我从远地来见你，你有一言教我吗？”禅师回答说：“年纪大了，我今日背痛。”这就是禅家一言之教吗？对一个从远地跋涉而来特别向老禅师求教的人来说，只说“我的背痛”似乎对人太冷淡了。但是这要看你对事

情的看法怎样。就禅家只谈日常经验而言，这位老禅师所说的背痛应该看作直接指出本来的无念。如果这和尚对这件事仔细想过，就会立刻明了投子禅师要他向什么方向看。

但是，这里是对无念观念要加以注意的地方。虽然我一再对这个问题方面，提醒过大家，可是，我还要引用投子禅师一段话。一个和尚问他：“如何是一念不起？”这句问话表示一种意识状态，在这种意识状态之中，一切心念都被扫除了，只有空；这里，和尚想知道这是不是指禅悟，也许他认为自己已悟道。但禅师的回答是：“这真是荒谬！”另有一个和尚，跑去见另外一位禅师问同样的问题，这位禅师的回答是：“这有什么用呢？”显然，这

位禅师不喜欢大多数信佛者所设想的无念状态。

另有一次，有人问投子说：“金鸡未叫是什么时间？”这句话与前述两个和尚持有同样的看法。投子回答说：“无声。”“金鸡既叫之后是什么时间？”“人人都知道时间。”两者都是平实的回答，而我们也许不知道这神秘的、难以捉摸的、无法把握的禅究竟在什么地方。

把禅看作神秘的乃是许多人所犯的第一个严重错误。正由于这个错误，乃使无念未能以其无念的方式活动，而真正的问题也在概念的纠葛中消失不见了。心在对立的概念之间分裂了，而结果则产生不必要的烦恼。下面告诉我们避免矛盾的方

法，或者说得更正确一点，告诉我们体验矛盾的方法，因为，实际上生命就是一连串矛盾。一个和尚问投子禅师说：“旧年已过新年已来，是否有一种与两者都无关系的东西呢？”

我们早已知道，禅常常是讲求实际的，也产生于日常发生的事情中。过去的已经过去，现在的已在这里，但这现在也快要过去，实际上已经过去了；时间就是这两个矛盾观念的相续，而在我们此生中发生的任何事情都跨在过去与现在之间。我们不能说它属于两者之中的哪一个，因为它是不能分割的。那么，过去的一件事如何演变到现在而使我们在这完整的事具有一完整的概念呢？当我们这样把思想分割时，可能得不到结果。因此，禅是以最

确实的方式，也就是以最实际的方式来解决这个问题。所以，这禅师用肯定态度回答这和尚的问题。当和尚再问“它是什么”时，这禅师便回答说：“当新年快要来时，整个世界都像充满活力，而万物也都在歌颂着‘新年快乐’。”

(1) 见《神会语录》二节。

(2) “坐”意指“盘腿静坐”，“行禅定”，一般都与禅字连在一起用。

(3) 见《坛经》中“行由品”。

(4) 道指真理、法、究竟实在。

(5) 见《坛经》“定慧品”中。

(6) 中国文字中称为境，它是意指“境界”、“为境界所包围的区域”、“环境”、“客观世界”，在其意义上说，是和心相对立的。

(7) 译者注：圣一洛约拉为西班牙之军人和天主教士，为耶稣会创始者，生于公元1491年，死于1556年。

(8) 见詹姆斯前述著作第315～316页。

(9) 见《传灯录》。

(10) 如果我们用心去完成一件工作，这个要完成工作的用心便发挥相反的作用，因此任何工作都完成不了，只有当这个心念的痕迹一扫而空时，才可以成佛。

(11) 这句话的意思是说当我们尽力要完成某一工作时，最后你精疲力竭，精力都用完了，就你的意识而言，你是放弃了。不过，事实上，你的下意识仍然停在这个工作上面，而在你发觉它以前，你的工作已完成了。“人的困境乃上帝的机会”这便是所谓“无心完成工作”的意义。但是，佛无心还有另一种哲学的解释。因为根据佛家哲学所说，人人皆具佛性，从佛性产生般若，观照我们一切身心活动。佛性产生般若，正如太阳放出光和热或镜子反照外物一样的无心。所以说佛无心或说佛即无心。因此，从哲学上说，不必特别用心；事实上，如果特别用心，反而是成佛的障碍。我们早就是佛了。如果说要成佛，反是褻渎，而在逻辑上说，则是一种重复。所以“无心”即是指除去这些人为的重复的努力。

(12) 从哲学上说，无心怎能有成呢？怎能普度众生到达涅槃彼岸呢？

(13) 生活有两个层面：一个是有心的层面，另一个是无心的层面。属于有心层面的活动受业的法则所支配，而属第二个生活层面的活动则属于无心的亦即属无

分别智的，并且带有无目的性的特色，因而也带有无价值性的特色。真正的宗教生活从这里开始，且为第一层面生活带来善果。

(14) 就是说，佛及其在人间的一切活动都是处于无心层面，都是处于无价值性的世界，这里任何目的范畴都用不上。

(15) 我在别处说过，佛家哲学使用两个观念即体和用来说明实相。这两个观念是不能分开的：凡有用的地方，其背后必有体，而凡有体的地方，亦必有用。但是当我们说无佛时，如何能有佛用呢？那么禅师与佛法能有什么关系呢？

(16) 一切都起于无心，都在无念中，一切也都堕入无念中。没有佛，因此也没有佛用。如果一念生起并有相，那么，就生起分别，便有执著，便乖离无念之道。禅师坚守无念，不转到有心层面。这使新修行的和尚感到迷惑。

(17) “记忆与智慧俱忘”是一句奇特的话。“忘”常常是用来表示无念这观念的。构成我们经验意识之本质的“记忆与智慧俱忘”是回到无念，不抱任何心念，彻底除去用心或有心，此即无心状态。这是重述以前所说的回到无念即是成佛。

(18) 这些例子几乎都是从《传灯录》中随意引来的。《传灯录》中有许多这种记载，这些记载主要是唐、五代和北宋时期的，时间大约自公元7世纪至11世

纪。

第八章 自然在禅学中所占的地位

一

首先，我们要知道，所谓自然到底是什么意思，因为这个名词很含混，并有好几种不同的意思。这里，我只举出西方人对自然所持的几个观念。

第一个看法认为自然与上帝对立，自然的事物与神圣的事物是相对的。自然是阻碍神圣事物的东西，在这个意义之下，

自然往往是指“宇宙”或“尘世”。上帝创造世界，但是很奇怪，世界与上帝对立，而上帝也在对抗着自己的创造品。

所谓“自然的”这个形容词，虽然在一种意义上说，是与神圣者对立的，可是在另一种意义上说，却是与它一致的。当我们将“自然性”和人为性相对时，它便获得一种神圣的意味。我们常常将幼稚性和神圣性相比拟。孩童生活中比成年人生活中具有较多的神圣性，因为孩童比较接近自然。这样，上帝便不是完全离开自然的。

当我们将自然和人相对时，我们所重视于自然的，是它物质的一面，而不是道德或精神的一面；可是当我们将它与上帝相对时，却是指精神的一面。因此，正如

我们人类所看到的，自然有两方面。就其为“自然的”而言，它是神圣的；但是，就其为物质的而言，则对人类精神性或神圣发生相反的作用。只要我们将自然看作物质世界，像感官所感觉的一样，它便是我们要征服的对象。这里，自然乃面对着我们人类的一种势力，而只要有了“势力”这个观念，便与征服观念连在一起。所以，对人而言，自然是要加以征服的，并且为了追求人类自己物质上的享受和舒适，自然也是要加以利用的。自然给人类许多机会让他们发展自己的力量，但同时，在人类方面，有一种为了自私目的而剥削和滥用自然的趋势。

据我所看，自然与人的二分，乃源于《圣经》的解释，因为《圣经》中说创造

主已给人类支配整个宇宙的能力。西方人之所以时常说征服自然，主要是由于这个故事。当他们发明一种飞行的机械时，就说征服了天空；当他们登上珠穆朗玛峰顶时，就大声宣布，说自己征服了该峰。这种征服观念来自于被视为力量关系的自然与人之间的关系，而这个关系中则含有一种相互对立和破坏的状态。

这个力的关系也显示出理性问题。人是有理性的，而自然却是无情的，人尽力使自然服从他的理性观念。理性是随着原始无意识中所产生的意识而来。意识使人类能够反省自己的行为和周遭的事象。这种反省思虑使他获得一种超于单纯自然性并将自然纳入自己支配之下的能力。

自然中没有规律，因为自然的活动是盲目的。规律完全是属于人类世界的，是一种人类性和人为性的东西，并且好坏都是一样。只要人能产生规律，就会为了某一确定目的而约束自己。

相反，自然则是无目的的，而由于这种无目的性，所以在某种意义上说，自然是为“人”所征服的，在另一种意义上说，自然又是征服人的。因为，不论人类属于哪一种具有目的性的动物，都无法知道自己最后到什么地方去，而他的自豪终究也没有任何实质。

那么，在这篇论文中，就让我们将自然解释为一种与一般所谓神圣者正相反对的东西；为一种没有理性却能服从我们对

它作机械、经济、功利等处理的东西；为一种非人类性，没有人类情感并缺乏道德意义的东西；为一种尽管人类获得局部和暂时成功最后却压倒人类的東西。总之，自然是无情的事实，最后却把所有人类吞没在那“未知者”（The unknown）的无目的性之中。

具体地说，自然中含有山、河、草、木、石块和尘土、太阳、月亮、星星、飞鸟和动物，自然是整个构成普通所谓人类客观世界的东西。

二

当我们以这种态度来看自然时，表面上看起来，好像已经适当地解释了自然，但事实上，自然所具有的远比这为多。自然确是一个永久性问题，若能解决这个问题，则我们不但认识了自然，也认识了自己；自然问题即是人生问题。

从人的观点来看，凡是不属于人为的东西，都可以说是属于自然的。但人也是自然的一部分。人自己不是人造的，而是自然所造的，就像任何被视为属于自然者一样。那么，什么是人造的呢？人类世界中的任何东西，没有不是属于自然的。人造的一切东西，都应视为自然所造的而非

人造的。如果上帝创造世界，便也把人创造为这世界的一部分。上帝并没有把人类创造为一种离开自然的东西，因而使人能独立于自然之外成为一个支配的力量，并能将“人造的东西”与“自然所造的东西”对立。

但是就《圣经》的解释而言，人是上帝根据自己的形象而造的，自然应该是被人支配的⁽¹⁾。这个观念是人类悲剧的真正开始。现在我要问，这种支配观念是不是正确的思想方式。因为，当这种力的观念即支配观念产生时，一切争斗都起来了，而由于这种争斗往往以自我为中心，所以，它的结果是悲剧性的。

我们知道，自然包括一切“被造”的东

西。如果说这些东西都在人类支配之下，那完全是不合逻辑的，而且这种说法也无法前后一贯地维持下去。但西方人在无意中遵循着这个观念，而他们对自然所取的道德态度也是因此而定的。人虽是根据上帝的形象而造的，但人有自己的行为方式，这种行为方式根本不是上帝的方式。因此，人被赶出伊甸乐园。现在，人一方面是上帝之子，另一方面又是撒旦之子，而他所作所为的，时常抵触上帝的神圣命令，有时也抵触自己的利益。至于自然呢，虽然只是上帝所造之物，不可能成为别的东西，然而它的活动也违背上帝。

人违反上帝，自然也违反上帝，而人与自然又彼此对立。那么，与上帝自己相类似的人、上帝所造的自然以及上帝本身

——三者都是处于对立状态之中。但以我们人类的思想方式来看，只要我们看看这个世界在违反上帝并使其内部彼此争斗，就会知道，上帝并没有创造世界。

但是，从另一个观点来看，一旦有了一个复杂的世界，就有冲突，这是事物的本性。当这个世界一旦离开上帝之手，他就无法支配它；它一定会以各种方式来反抗。这样，我们便知道，自然与上帝对立，而人则与上帝和自然对立。

用《圣经》中的话来说，自然是“肉体”、“肉欲”、“有罪的肉体”等。这使自然与人之间的对立达到一个更具体和感觉得到的层次。作为上帝和自然之混合物的人类肉体，成为这两种势力的最残酷的斗争

场所。

根据上面这些看法，现在，我们可以综括西方人对自然的態度；

(1) 自然是一种与人类相敌对的东西，并且当人类力求接近上帝时把人类往下拖。作为“肉体”象征之自然的诱惑总是无法抗拒的，并且使人类大呼着：“心有余而力不足⁽²⁾。”

(2) 当自然与上帝彼此对立时，自然与人也立于对立状态。或者说得更正确一点，由于上帝的命令，人总是力求对自然发挥他的支配能力。

(3) 人无法以和谐和亲切的精神去接近自然。两者都在尽力破坏对方。自然中

没有任何东西可以促进人类的精神发展。

（4）自然是一个物质世界，而物质世界是供我们探测和利用的。

（5）从另一意义上说，物质世界是无情的事实，是与意识体对立的本然体。理性无法以它来做任何事的，只要如实地接受它并充分利用它。

（6）自然与人的二分含有敌对性，甚至含有一种极端的不可调和性。因此，彼此是相互破坏的。

（7）这里，似乎没有任何表示甚或暗示人类参与自然或与自然合一的观念。对西方人来说，自然和人是分立的。

三

人类从自然中获取食物，无法不受自然的影响。人类从事农耕、渔猎等活动，而这些活动中任何一个活动都促成人的性格，因为自然不能视作一种为人类所影响的纯粹被动性东西。自然也是一种势能；自然与人类相呼应。当人类适应自然之道时，自然会与人类合作并向人类显示它所有的奥秘，甚至使人类能了解自己。每个作为农夫或猎人或木匠的人，都从自然中获取他在自然中寻求的东西，并在他自己的领域内同化它。在这方面说，自然重新塑造人类的性格。

将自然看作一种不合理并与人类“理

性”相对立的东西，完全是西方人的观念，有时候，我们觉得这句话应该颠倒过来。人类想使自然服从他的意志，这是不合理的，因为自然有其自身运行的方式，而这个方式往往不是人类的方式，人类没有理由把自己的方式加诸自然。

诚然，自然是没有意识的。由于这种意识的缺乏，人类便将自然看作无情的事实，看作自身没有意志和睿智的东西。除了绝对的“必然”以外，不知道其他东西，除了它的“必然”之道以外，自然不容许人类的干涉。它不知偏袒，也不脱离自身必然之道。它是不适应的，必须适应自然的是人类。自然的“必然性”是绝对的，人类必须接受它。在这方面说，自然具有一种属于神意的性质。

我想，这就是为什么在自然或自发性行为中有一种迷人性质的理由。当小孩子做出一些文明社会责为不庄重或不正当甚或违背道德的行为时，我们不但宽恕这些触犯，而且视为天真童稚无邪的行为。在自发性行为以及未受人类惯例习俗和人为虚伪所束缚的行为中，有一种神圣的意味。在这种不受任何人为束缚的行为中，有一种直接和新鲜的东西，这种东西暗示着神圣的自由和创造力。自然从来不思虑，自然的活动的自它的内部，不论这内部指什么。在这方面说，自然是神圣的。它的“不合理”超越人类的怀疑或暧昧，而在人类服从自然时，或者更正确地说，在人类接受自然时，我们便超越自己。

这种接受或超越是人的一种特权。我们深思熟虑地、恬静地、全心全意地接受自然的“不合理”。这不是一种盲目行动，这是一种主动的接受，是一种不带反抗意念的人的意志。这里面不帶有任何强迫性，没有任何忍受顺从，而是参与、同化，在某些情形下，甚至是合一。

四

西方人有时候把自然看作一种早已“在那里”的东西，人进入这个东西中，并且带着敌意去面对这个东西，因为他们觉得自己不属于它。他们感觉到一种境遇，而在这种境遇之中，四周有着各种没有生命的物和无情的事实。他们不知道自己为什么在那里，也不了解将有什么事情在自己身上发生。但是，由于人有意识，所以他们认为人能决定自己的前途，并且觉得人完全为这种决定负责。人是孤立无助的，因为自然在威胁着他并将吞没他。他被慑服而战栗，不知道应该怎样做。据某些现代思想家的看法，这就是人类面对自然时的处境。这里没有容纳上帝的余地，但人与

自然的二分法，仍然被保持着，并在一种更为严格的关系下保持着。自然是无情的事实，与人类毫无共通之处。人类从经济的观点利用自然，对自然没有一点亲切之感，因此也没有一点感激之情或同情的亲切关系。

但是，还有另一种方式看自然和人的关系。就自然在人类面前表现为一种未知数而人类带着自己非从自然得来却从别处得来的意识接触自然来说，自然和人是不可能亲切和友善的，因为两者之间没有任何相通之道。他们是彼此陌生者。可是人面对自然这一事实却表示着两者并不是彼此毫无所知的。那么在这个范围内说，自然早已向人类泄露了某些秘密，而人类也在这范围内对自然有所了解。因此，我们

不能说人完全是局外者，我们应该说人是以某种方式与自然发生关系的；也许是来自于自然本身。最后，人毕竟是一个局中人。

五

这里有容纳禅学的余地，并可让禅学表示其对自然和人类间的关系的看法。

虽然人脱离自然，然而仍是自然的一部分，因为人与自然分离的这一事实，就表示人是依赖自然的。因此我们可以这样说：自然从自身中产生人；人不可能立于自然之外，人的存在还是根源于自然。所以，自然与人之间，不可能有任何敌对。相反，自然与人之间，往往有一种亲切的了解。人从自然而来想在自己身上看到自然；就是说，自然回到自身想在人身上看到自己。

说人从自然来并通过自然而看自己，或者说自然通过人而看自身，这是客观的思想。另外还有一种方式，观察这个情境，就是把我们的立场从客观变为主观。这种对主观性的探索即是探索自然在其自身中的基础。

所谓从客观变为主观即指从自然回到人自己。不把人看作客观地与自然相对立，现在，我们的工作是人回到自己并看看自己生命的深处有些什么东西。因此，对自然的探索变成了人的问题：即人是谁？或人是什么？

有一次，一位禅师（南泉普愿）教一个和尚：“不思善，不思恶；心念不起时，看看你的本来面目。”

这和尚回答说：“我没有什么好的东西向你表示⁽³⁾。”

这种对话（问和答）当禅宗在唐代开始时就已产生——也就是说，在公元8世纪时就已产生。对那些从来不识禅家处理自然或人类问题之方式的人来说，这个“问答”似乎是奇怪而不合理的。完全超出推论式理解范围之外。

你可能会问：“‘这本来面目’是什么意思？”“这本来面目”和人类及其处境问题有什么关系？人类又与善恶和“心念不起”有什么关系？在我们能够接触禅以前，也许需要先说几句话。

一般地说，禅不使用抽象名词，不落

入形而上学的思辨，或者不作长篇大论的问答。它的谈话总是简短扼要并一针见血的。当禅师发现使用文字是一种迂回的表达方式时，可能发出一声大喝而不作任何回答，其实这就是通常所认为的一种合理的或为人可了解的回答。

同样，如果有人说他像狗，他也不会生气而怒斥别人。相反，他还会作出狗吠的声音而走过去！

至于用棒，有一位禅师因善于此道而得名，德山常常说：“道得也三十棒，道不得也三十棒。”禅家和尚们总是手中携着一根长杖沿着山路从这一寺走到那一寺。杖在禅家已经成为一种最能表达心意的交通工具。因此，禅尽量避免使用居中媒介

物，尤其是尽量避免所谓“言语”这种理智和概念产物。

所以，我们在上面所举的对话中，首先提到善恶。这与我们的道德价值观毫无关系，只是指出我们二元对立的思想习惯。

“善恶”可能指任何东西：黑与白、是与非、肯定与否定、创造与被造、天堂与地狱等。若禅师要我们不思善恶，意思就是要我们超越一切二分法而进入“无念”的绝对之境。所以，这里禅师所提的问题，是关涉着绝对而不是道德或心理问题。

禅要人表现出他的“本来面目”有什么意义呢？如果我告诉你所谓本来面目乃是

一个人最深的内在、自我或本来生命，你将会感到惊奇地说：“禅家所用的是一种多么奇怪的语言！”但是，这个奇怪性也部分地表示出中国语言和禅的特色。

“本来面目”是每个人都具有的。根据禅家的说法，这个本来面目不但是肉体的，也是肉体和形而上的、物质的和精神的、粗的细的、具体的和抽象的。禅师希望他的弟子向他表现这种本来面目。在某种重要的意义上说，“这个面目”一定要经历“不思善，不思恶”，以及“不起心念”的洗礼。因为在我们相对心理的思想方式上所表现出来的面目，不是禅师所要看到的“本来面目”。

但是，这里还有一个困难，即那和尚

的回答：“我没有什么好的向你表示。”这句话的意思是说：“老师，对不起，我的本来面目是不太见得人的，也不值得你看。”这和尚似乎在谈他自己的面目，这是张三李四都可以看到的。这个面目真是“本来面目”吗？如果是这样的话，禅在这方面似乎就没有什么神奇的地方。那么，这个超越我们思想二元对立的小题大做算什么呢？禅师对这种问题的回答将是：“这是一个纯粹主观性和个人决定的问题。”事实上，所有禅家对话都出自于这种主观性体验。

下面是另一段对话。

和尚问：“父母未生时，鼻孔在什么处？”

禅师回答说：“父母已生了，鼻孔在什么处⁽⁴⁾？”

这里，那和尚以“鼻孔”代“面目”，但是就禅而言，这并不表示任何不同。中国大师们总是喜欢具体的事物。他们不谈“存在”、“理性”或“实在”，他们所谈的是花、石、云、鸟。

现在再举一个例子（指百丈和马祖的故事），当一位禅师和他的弟子一起散步时，偶然看见一只飞鸟，便问他的弟子：“那是什么鸟？”弟子回答说：“早已飞过去了。”于是这禅师转身向着弟子并扭他的鼻子。弟子痛呼：“哎哟！哎哟！”这禅师便说：“它还在那里！”这里，我们又看到鼻子在讨论存在时所担当的重要角色。

这里，没有夸大的抽象名词，只有关于日常经验的平淡谈话。“本来面目”、痛的“鼻子”、飞“鸟”，事实上所见所闻的任何感官对象，在禅师们手中，都成为具有最深刻形而上意义的题材。

我们一直离题，现在回到刚才所举关于飞鸟对话之前的一次对话，那个和尚想要知道父母在生他以前，甚或这世界或自然未成时，他的鼻子在什么地方。这正像基督所说：“还没有亚伯拉罕，就有了我⁽⁵⁾。”鼻子等于基督，而这和尚希望看到在亚伯拉罕尚未出生以前就已在世的基督。西方人永远不敢问这种问题。他们会认为这是闯入所有基督徒和畏神者视为神圣不可侵犯的土地，是亵渎神圣的。他们太倾向于对待心，根本不能想到超越传统

和历史。

这禅师的回答也是意义深长的。他不知产生生灭现象的时间顺序，以及造成人类历史的一切其他事象。他不注意时间的连续性。当这和尚问他在自己没有来到这感觉和理智世界以前“鼻子”在什么地方时，禅师便指出和尚的实际存在来反问他。从相对的观点看，这个回答，根本不是回答；因为它并没有说明和尚的“鼻子”在什么地方，只提出另一个关于这和尚站在老师面前时的相反问题，他站在老师面前时，也许穿的是破旧的僧衣，面孔没有刮得十分干净，鼻子也不太好看了。

这里，我想要说明的一点是告诉读者，在时间还没有产生以前，禅便开始

了；这就是说，在超时间性还没有自我否定以产生主体与客体、人与自然、神与世界二分法以前，禅便开始了。这是我所谓“纯粹主观性”的所在。禅就在这里，并希望我们也在哪里。就自然来说，当一位禅师（青原惟信）说“当我开始参禅时，见山是山；当我自认了解禅时，见山不是山；但当我完全认识禅时，见山仍旧是山”这话时，禅就在其中。

当我们不把山看作耸立在我们面前时，当我们把山化为与万物合一时，山便不再是山，不再是存在于我们面前的自然物。当我们把山看作耸立在我们面前时，当我们把山看作独立于我们之外，看作与我们对立的東西时，山也不是山。只有当我们把山融合在自己生命中，同时也把自

己融合在山里时，山才真正是山。只要自然是一种与我们自己不同而展露在面前的东西好像一个未知数和无情的事实，即使我们说它不亲切或敌对也不可能。

在另一方面，一旦我们认识自然为自然，自然就成为我们生命的一部分。绝不可能是陌生而完全与我们无关的东西。我在自然之中，自然也在我之中。不只是彼此参与，更是两者之间的根本合一。因此，山是山，水是水，两者都现于我之前。我之所以能够见山是山，见水是水，那是因为我在它们之中，它们也在我之中。如果没有这种合一，就不会有自然。“本来面目”或“我的鼻子”就是要在这里加以把握，而不是在别的地方加以把握的。

合一性是空间方面的专门术语。就时间说，它是超时间性。但单纯超时间性并不意指任何东西。当我们发现我们面对自然时，早就有了时间，现在，超时间性便变为时间了。但是，只有当时间连续性在超时间性范围内进行时，它才有意义，这是佛家的空观。在这空性中，山是山，我见山如是，山见我亦如是；我之见山亦即山之见我。因此，空成为真如；真如即空，空即真如。

当我们达到这个思想阶段时，纯粹主观即纯粹客观，自觉体即本然体；人与自然完全合一，上帝与自然完全合一，一与多也完全合一。但是这种合一并不含有为此而失彼的意思在内。山并没有消失；仍然耸立在我们面前。我没有吞没山，山也

没有淹没我。山与我的二分仍然在，这是真如，而这个真如，尽管是真如，却是空。山是山却又不是山。我是我而你是你，然而我又是你而你又是我。作为一复杂世界之自然没有被忽略，而作为面对复杂世界之主体的我，也保留着自觉。

六

禅避免讨论或议论，因为讨论或议论在我们费尽心机之后，却不能对我们有所指引。禅不重视哲学以及一切使我们从事哲学思想活动的东西，禅所做的是使我们了解哲学思想活动并非达到究竟之道的唯一力量。因此，便有下列的对话：

药山惟俨（750—834）问云岩昙晟（781—841）：“听说你知道弄狮子，是否？”

云岩回答说：“是。”

药山问：“弄得几出？”

云岩回答说：“六出。”

药山说：“我亦弄得。”

云岩问：“和尚弄得几出？”

药山回答说：“我弄得出。”

云岩说：“一即六，六即一(6)。”

后来云岩到汾山灵佑处，汾山也问云岩：“闻长老在药山弄狮子，是否？”

云岩回答说：“是。”

汾山继问：“你是长弄狮子？还是有时候让它休息？”

云岩回答说：“要弄即弄，要休息即休息。”

汾山又问：“休息时狮子在什么地方？”

云岩回答说：“休息，休息(7)！”

这里，作为谈话题目的狮子代表自然，而弄狮子者则代表自我或“主体”。自我以五官（根据佛家心理学则为六处即六根）来把握自然。当汾山说云岩知道如何弄得六头狮子时，他所指的就是我们用以把握自然的五官（或六根）。人的感官有如六扇窗子，从窗子向外看，可以观察自然。大家都知道，自然也许不止于我们所观察到的，但是我们只有五官，没有其他

东西来区分自然。在五个（或六个）以上感官所对的物质世界中，我们在自然中会感觉到更多的东西，而我们的生命也会随着更为丰富。不过，这只是当我们具有更多官能并通过这些感官窗子去看世界时所获致的可能性，根据佛家心理学的看法，这是借助于理智或“末那识”（第七识）的。基于这一点，我们可以想象一个四度或更多度的世界，甚至任何度数的世界。数学家有所谓虚数、负数、复合形或数业等，这些都不是我们感官能够接触到的。实际物质世界是有限的。我们可以想象一个无限延展的空间，但专家告诉我们，空间是有限的，并可在数学上加以估量。

禅所关涉的是自我问题，即弄得“六头狮子”或通过“六扇窗子向外看”的自我问

题，也即主体或纯粹主观性问题。这是禅所关心的，也希望我们去了解这个问题。但是禅的了解方式很特别，因为禅不再继续保留人与自然或主客二分法。禅把我们带到一个没有二分法的领域，此即万物的无始之始。这里，时间观念还没有产生。禅是处于时间观念将要产生之际。或者说得更正确一点，时间观念产生于从无意识生起意识之际。此际乃绝对的现在，乃时间和超时间性的交叉点，乃意识和无意识的交叉点。此交叉之际即一念生起之际，亦即无心或无念之际，不是用语言文字可以表达的。这是个人决定的问题。

当云岩昙晟正在扫地的时候，汾山问他：“你在忙着做事，是吗？”

云岩回答说：“要知道有不忙着做事的人。”

汾山问：“这样，便有第二月？”

云岩举起扫帚说：“这个是第几月？”

汾山低头而去。

玄沙师备听了之后说：“正是第二月⁽⁸⁾！”

“第二月”是指二元对立的自我观。有一个人在忙着工作，另外有一个没去工作而静立不动的人在观看自己面前发生的一切事情。这种思想方式不是禅家的思想方式。在禅家来说，并没有这种工作者和观

看者之别，没有动与动者之别，没有看者与被看者之别，没有主体与客体之别。就云岩昙晟的情形说，扫地与扫地者和扫帚三者是合一的，甚至还包括被扫之地。没有第二月，没有第三月，也没有第一月。这不是咬文嚼字。但是，除非人知道怎样彼此相通，否则，人便不是人。所以，云岩举起扫帚。禅的语言有其自身的特色。

再举一个例子：

当云岩昙晟正在烧茶的时候，道吾圆智（779—835）跑来问他：“烧茶给谁喝？”

云岩回答说：“有人要喝。”

道吾又问：“何不教他自己去

烧？”

云岩回答说：“幸有我在⁽⁹⁾。”

“我”是要喝茶的人，也是烧茶的人；“我”是服侍者，也是被服侍者。

有一天，云岩问一个尼姑：“你父亲还在世吗？”

这尼姑回答说：“在。”

云岩又问：“多大岁数？”

尼姑回答说：“八十岁。”

云岩再问：“你知道你还有个父亲岁数不到八十吗？”

⁽⁹⁾ 同上。

尼姑说：“莫不是这么来的？”

云岩说：“犹是儿孙在。”

如果我们用分析的方法来探讨，自我问题便会成为单纯的抽象观念，背后什么都没有了。禅了解这一点，所以云岩举起扫帚，这是一种最好的表示。当我们拘泥文句时，所说的“父亲”或“我”指出在文字使用方面禅的思想方式所倾向的地方。

七

有时候认为，纯粹主观性不应该摆在“一念未起”之处。禅师们认为这是“荒谬的”或“无用的”。纯粹主观性也不是纯粹超时间性。因为它在活动中，而且本身就是时间，并非人面对自然把自然看作不亲切的陌生者，而是人完全没入自然之中，因为人从自然而来，也回到自然中去，但是人却以一种特有的方式自觉到自己是有不同的。然而人和自然的可区别性并不是概念上的，而是可以用我所谓的般若直观在超时间的时空中，在绝对的现在中加以领会的。

有僧问投子山大同禅师（819—

914)：“谁是大日如来佛(10)？”

投子回答说：“已有名字。”

僧又问：“谁是大日如来佛之师？”

投子回答说：“未有大日如来佛时去领会。”

这最高者应在未有时间之前去领会。甚至在它成为神并创造世界以前，它就是存在的上帝。在上帝之中，既没有人，也没有自然。大日如来佛之师就不再是万物之主了。为大日如来佛安立名称，就是使他否定自己。上帝因成为神，成为创造主而否定了自己，因为他有了“名字”。最初，虽有“言语”，但无始之始，也有无名

字和无语言的上帝。

禅称此为“无心之心”、“无意识的意识”、“本来的觉悟”、“本来清静”，通常只称为“这个”。但是一旦赋予名字，上帝便不再是上帝，人与自然便产生了，而我们也落入抽象文字概念的迷宫中。我们知道，禅要避免这些。也许有人会说禅富于暗示，但哲学所需要的不止于此，所以我们必须进一步进入分析和思辨以及运用语言的领域内。但事实上禅从来不作暗示；直接接触“这个”，或产生“这个”以便你自己能够看到它。那么，要你去建立哲学体系来满足理智的要求，因为禅并不蔑视这种样子的理智活动。

由事实看：禅总是违反自己所谓不立

文字的主张而使用文字。只要禅是属于人而又不属于人的，便不得不如此。从下述对话中我们可以知道禅家如何使用文字、如何传达无法传达的东西。

一个和尚问禅师（道吾智）：“万里无云未是本来天。如何是本来天？”

禅师回答说：“今日好晒麦(11)。”

从相对观点看，这根本不是回答。因为当我们提出这种问题时，总想对“本来天”这几个字加以界说的。这禅师提到麦，因为他们的住处靠近田野，也是靠田地收成而活的。这里所说的麦，也很可能换为米或草秣。如果这时禅师想要散步的话，他可能说：“我们到外面走走轻松一下，最

近我们参学太勤了。”

另有一次，这位禅师用下述方法教导他的弟子。有一天，他的主要弟子之一石霜庆诸（807—888）问他：“老师百年后如有人来问极则之事，我应该怎样回答他？”

道吾便唤沙弥，沙弥应诺，道吾对他说：“把瓶子里装满清水。”过了很久才问石霜：“刚才你问什么？”石霜把问话重说了一遍。但道吾不理睬他，起身离去。

这不是处理生命中最根本问题的一种最奇怪的方式吗？石霜的态度是严肃的，但老师对他的态度却像他与这问题或问话者无关似的。从我们的一般思想方式来看，道吾的行为是相当令人不解的，而他

的教学方法也是奇怪的。我们应该怎样了解他以及他处理禅的方式呢？

这种“呼应”是禅师们为着使我们达到禅悟所经常使用的方法之一。这个悟的本身是一件简单的心理事象，但其意义深入人类的基本天性和广大的意识之中。因为我们人类因此而洞察主体和客体，人和自然、神和人二分背后之实在的结构。就时间上说，我们回到了尚未产生意识或心或理智化活动之处；所以，这是超时间的一刹那，这是上帝胸中一念不起的刹那。在这刹那间，便产生了悟的现象，也开始有了传达的可能性——从生物的观点看，这是意识演化过程中一件不可思议的事，由于这件事，自然便回到了自身并成为人，禅家名之为“本来面目”或“鼻子”或“原

人”。事实上，还有各种其他具体名称加在“人”身上。不过，这不是象征表现。

有一个故事，传说一位名叫道生的中国伟大佛学者，当他发现自己所直观的道不为同时代人接受时，便对荒野中的石头说话。在《大般涅槃经》全文还没有传到中国以前，学者们都怀疑所谓无论有无情识万物皆具佛性的可能。但这位学者却深信无论人与非人，万物皆具佛性的。后来，当《大般涅槃经》全文被译为中文以后，这才发现佛的确说过这话。那时候，这位学者被佛教界斥为异端。但因他绝对相信自己直觉的道，据说他便向荒野中一堆石头谈论这个题目。这些石头向他点头，表示完全同意他的看法。

下述关于石头的一段对话，就是基于中国佛教史上所记六朝时代的这一事件而来。

云岩昙晟有一次问一个和尚：“你在什么地方？”

和尚回答说：“我们一直在石头上一起谈话。”

云岩又问：“石头点头没有？”

和尚没有作答，于是云岩说：“甚至在你们开始谈话以前，石头就一直在点头。”

在道生的情形中，石头点头表示赞同他所谓佛性无所不在的说话，但在这段对话中，云岩却说，甚至在道生滔滔不绝的

谈论以前，石头就一直在点头。自然早已是人，否则，人就不可能从自然而来。只是我们自己未能认识这个事实。

八

一个和尚问药山惟俨弟子稗树慧省禅师：“如何是佛？”

慧省回答说：“猫儿上露柱。”

和尚自认无法了解禅师的意思。

后者便说：“问取露柱去⁽¹²⁾。”

对那些第一次碰到这种对话的人来说，这位禅师似乎是一个失去理智的人。第一，佛与猫儿、露柱与猫儿上露柱有什么关系？其次，露柱怎能向和尚说明禅师这些话是什么意思？

不论我们以平常的推理作用如何加以

分析，都无法从这段对话中发现任何意义。如果不是我们自己失去了人类的智能，就是这位禅师已走到我们通常达不到的地方。无疑的，这里有一个为所有禅师所住的超越世界，一定是自然使我们的感觉和理智世界达不到这个超越世界。

保福从展禅师（死于928年）看到一个和尚向他走来，便以手杖击柱，又击和尚的头。这和尚作忍痛的声音，这位禅师说：

“‘那个’为什么不痛？”

和尚不知所答。

这是另一个提到露柱的例子。露柱是自然中的一物。只要自然与人对立，便是

非睿智的而且表现不出任何亲切的迹象。但是，如果让人见它或闻它，自然便立刻成为人的一部分，而且在它所有各部分中都感觉到人的存在。当人对它有所询问时，它一定会点头。所以，当一位禅师听到一个和尚在禅堂如击板时，据说他发出呼痛的声音。

这就是为什么禅师们常常问“如何是‘境’”的缘故，这里所指的境便是自然，而这个问题就是要找出自然如何影响他们，或者更正确地说，禅师内心如何反应自然？甚至这一点也没有完全正确地解释“境”这个字的意义。因此，我们应该对这个名字略加说明，因为它对我们了解禅与自然的关系方面，有很大关系。

我想，没有一个英文字能够确切地表示这个中国字的意义。“境”这个字源于梵语中的Gocara、Vishaya或Gati，这三个梵语字的意义多少有点相同。都指可以产生任何活动的一种“领域”或“场地”。Gocara的意义很特别，指牛在其上吃草和走动的“草地”。牛有其吃草的草地，人也有其内心生活的场地或领域。智者有其借以看整个世界的世界观，而这个世界观也成为他的境的一部分。境是他意识的模式、架构或景况，他的一切反应都来自于此，而一切外来的刺激也都含于此。我们总以为自己都活在同一客观世界并以同一方式从事活动。其实，没有两个人具有同一的境。因为我们每个人都活在自己内心的圣堂，这是他的主体性，别人是无法分享

的。这种严格属于个人意识的内在结构就是他的境。当一个和尚问禅师的境是什么时，这个和尚所希望知道的是禅师的内心生活，是他的“精神”境界。所以，这个问题等于问一个人的禅悟是什么。当然，这里所谓的禅悟是指禅对自然的反应，包括自然在禅学中所占的地位。

从我们所举的几段对话来看，我们可以知道，禅师们是完全与自然合一的。对他们来说，人与自然之间没有什么区别，也不是人故意使自己与自然合一或使自然进入他们生活之中。禅师们只是在时间还没有变为超时间性之处表达自己的意思而已。不过，我们更可以说，他们是处在交叉之点，而这一点使禅师们成为传达的工具以使自然成为自觉的，纯粹存在（Pure

Being) 脱离其绝对合一之处，而由于二分化，使自己对自己表达了。这就是禅师们所谓的境或“意识架构”或内心生活，亦即禅的行为方式。

现在我再举几个例子，在这些例子里，禅师们时常提到自然好像自然与他们不同似的。下面是禅师们回答其弟子问题的一些话⁽¹³⁾：

(1) “秋月照万家。”

(2) “山河横亘在眼前，可以一览无遗。”

(3) “白云远自我们眼睛所能看到的山峰兴起，帘外细雨濛濛。”

(4) “青竹在风中摆动，桃枝在月下摇曳。”

(5) 一个和尚问荒野中能不能造成任何属于佛法的东西，禅师回答说：“大石与小石。”

(6) 一个和尚很想了解禅教的奥秘，禅师便将他带到一片竹林里并对他说：“你看有些竹子弯曲而其他竹子却长得笔直。”

(7) 一位禅师想告诉一个和尚佛心是什么，他说：“白牛躺在野外寒溪旁。”

(8) 当一位儒学者拜访一位禅师时，他说：“什么是禅的根本奥

秘？”禅师回答说：“你们《论语》中说：‘吾无隐乎尔！’同样，禅亦无隐乎尔。”

这位学者说：“我不能了解你的意思。”

后来，他们在山路上散步。刚好桂花盛开，禅师便说：“你闻到桂花香没有？”这学者回答说：“闻到。”禅师便说：“那么，吾无隐乎尔。”

（9）一个和尚很想学禅，他说：“我是新入丛林的，乞和尚指个入路。”禅师说：“你听见山溪流水潺潺声吗？”和尚回答说：“听见。”禅师说：“这里就是入处。”

（10）一位禅师在回答一位和尚所问关于佛法究竟意旨时说：“溪水从山上流下，没有东西能够阻止它。”然后又说：“山花到处开，有如金织锦。这里，文殊师利映入你的眼帘。鸟儿在林深处发出鸣唱的声音。观世音充满着你的耳朵。和尚！什么东西使你不断思虑？”

九

《传灯录》是集禅家对话、掌故和说法的大成，上述那些从《传灯录》中引出的对话，说明了禅与自然的关系，以及自然在禅学中所占的地位。的确，禅与自然是无法分开的，因为禅不承认人与自然的两极说。产生禅的纯粹主观性包括了一切构成自然所谓客观世界的东西。

亚斯培将存在区别为三个领域：即彼处存在（Being-There）、自我存在（Being-Oneself）和本然存在（Being-In-Itself），说这三种存在“在任何意义下都无法彼此互变的”。布莱克汉姆（Blackham）在其《六位存在主义思想家》一书中替雅

斯贝尔斯解释说：

“本来就知道它们的人，可以参与这三种存在之中，超越性包括客体和主体世界，但建立在经验存在之客体即彼处存在的逻辑理解，如果没有曲解的话，是不能描绘其他存在领域或其他存在领域变为共同体系的。它们的不连续性是显然的，只有在一个人的‘生活’中，以及超越中‘通过信仰’才可以调和一致⁽¹⁴⁾。”

于是，哲学家的方式便是谈论“体系”、“连续”、“调和”、“逻辑的了解”等。但是，哲学家从“逻辑主义”出发，然后想回到“生活”而不是从生活出发再想回到逻辑主义的。在“生活”之中，没有什么调和，没有什么体系化，没有什么理解；我

们只是经历它，一切都中我们的意。“在超越中生起哲学信仰”也是不必要的，因为这是所谓逻辑理解加在生活上的一种东西。生活中也没有所谓“三种存在领域”那样的区别。所有这些乃是在一个自始即在的唯一东西上面堆上许多名称。在我们继续从事哲学思维活动时，那本来唯一存在者，反而被深深埋藏了，最后便见不到它了。

雪峰义存（822—908）有一次对僧众说法：“你们都像是坐在大海里，身体浸在水里却伸手向人要水喝的人。”这确是我们自称为有理性者和思想者所处的人类处境。

但人生不似其他生物，我们不愿只过动物一样的生活；我们想要知道生活的价

值并自觉地对它有所评价。不过，这正是我们因乖离生活本身而否定自己的地方。正因为这个缘故，我们才从事哲学思维活动并成为“思想家”。但是，思想不能使我们回到生活，“哲学信仰”或“神的启示”也不能使我们看到“超越”的现灭。

不过，禅不喜欢从“超越”这种名词中所透露的抽象意味。因为，事实上，一旦我们用上文字，就离开了生活而陷入各种“逻辑的”争论之中。我们自造陷阱，然后又尽力想从陷阱里逃出来，只要我们仍然保持现在这种情形，就无法从这个困境中跳出来。只有那些得到般若直观的人，才有机会逃脱那几乎无望的理智纷乱。

同时，我们每个人的内心，都想用种

种方法逃出来。哲学的方法是诉诸理性，不论我们对这名词的意义解释如何，而“具有宗教倾向的人”则要诉诸“信仰”或“启示”。禅家逃出理智纷扰的方法——或者更正确地说，禅家的解决之道——是直接领会或把握“它”或“这个”。

所谓“这个”即纯粹主观性或本然存在或绝对自我。也称为“达到无上者之道”或“唯一逃离之道”。这个禅道有许多名称，因为，差不多每位禅师都有自己的专门术语。尽管有这些无穷的纠葛，但所有禅师都要表达我们生活中的某种东西，当我们经历我们的生活时，这种东西给我们一把打开因理智而引起的困扰之钥匙，也解除我们因执著相对世界而产生的不安。

从禅师们说到使用言句的几段对话中，我们可以窥见这个道：

（1）问：“凡有言句，即有染着。什么是无上道？”

答：“凡有言句，即有染着。”

（2）问：“如何是独脱一路？”

答：“何烦更问？”

（3）问：“名言妙义教有所诠，不涉三科请师直道。”

答：“珍重[\(15\)](#)。”

（4）问：“凡有言句，尽落罗

网。不落罗网请和尚商量。”

答：“拗折秤衡来，与汝商量⁽¹⁶⁾。”

有些讨论佛学的作家，想把禅与逃避现实混为一谈，这里，我想对逃避现实这一点再略加说明。

“逃避”或“解除”或“脱离”或其他表示一个人脱离无常世界之观念的文字词句，都不能完全表达禅家获得“解脱”之道。甚至“解脱”两个字也是个不好的名词，因为禅并不认为我们有任何需要解脱的东西。我们自始就是早已解脱了的，只是由于我们不知这个事实，才谈到被解脱、被渡或被解放。对所谓“逃避”等词，也是一样，

禅不认为我们有任何需要逃离的罗网或纠葛，罗网或纠葛都是我们自己造的。我们找到了自己，而当我了解这一点时，便发现自己本来就是这样的。

例如，用雅斯贝尔斯的名词来说，我们造出三种存在领域即“彼处存在”、“自我存在”和“本然存在”；或萨特所谓“自体存在”和“自觉存在”两种模式，或西方思想中所谓上帝与造物、上帝与自然或人与自然等两重范畴。这些都是人造的，而我们却执著于它们，好像它们是绝对确定的，是无可避免地束缚着我们似的。我们都是自己的囚人，我们自己阻碍自己，因为我们相信失败主义，这也是我们自己造成的。这是我们的无知，即佛家所谓的无明。当我们认清了这一点，就了解自己原是自由

自在的，是“无事之人”。

所以，禅并不想使我们脱离这个世界，不想使我们成为自己所见周围喧嚣世界的旁观者。禅不是神秘主义，如果所谓神秘主义要被当作逃避现实来看待的话。禅正是处在变化无常的大海之中。根本不想逃离这颠簸起伏的波涛。它不与自然对立；不把自然看作必须加以征服的敌人，也不远离自然。其实，它就是自然。

佛法常常被人视为悲观并要我们逃离生死桎梏的。例如，大卫博士（Dr. Rhys Davids）就说：“佛教的最后目的是打开存在的死结而找出一条逃离之道⁽¹⁷⁾。”这种解释佛教的方法，一直为佛教学者和佛教信仰者所采取，但这与悟道者并自认克服

一切者、无所不知者、无所不见者之佛的精神不合。

十

现在，我们已经达到我们讨论“纯粹主观性”最后所到达之处。因为“纯粹主观性”即是“纯粹客观性”。当我们内在生活消没于自然并与自然合一时，这内在生活便是完美的。在禅师的境中，根本没有什么与众不同的不可思议或特殊的东西。就像在所有其他情形下一样，境就是闻盛开的桂花香，境就是听春鸟的鸣声。不过禅师的情形有所不同的，是禅师见花的时候，见的是真真实实的花而不是在虚幻方式下见花的。正如我们可能认为的，纯粹主观性并没有把实在事物化为乌有，而是巩固它所接触的一切东西。此外，甚至它将心灵赋予无情识的东西而使其对人类的探索

有所反应。整个宇宙亦即自然，不再像我们一向以自私观点看它时那样与人类“敌对”。诚然，自然不再是需要加以征服或压制的东西。它是我们所来自的地方，也是我们将要回去的地方。

那么，在禅教中，没有逃避现实，没有神秘主义，没有否定生活，没有征服自然，没有挫败，没有空想，没有自然主义。这里是一个所与的世界。这个世界有无限的变化，然而在这些变化中却有超越的境界。空性即是真如，真如亦即空性。色即是空，空即是色。色界即是佛家用以表示自然的一个名词。

宋朝芙蓉道楷（死于1118年）[\(18\)](#)在他一首空性与真如间的关系的诗中写着：

一法原无万法空，

个中哪许悟原通。

将谓少林(19)消息断，

桃花依旧笑春风。

公元11世纪，有一位禅师名叫雪窦，他写了下述一首偈，这首偈子表示他在林中沉思冥想而且眼睛看着溪中迷人的山影。他在沉思吗？他迷失在梦幻中吗？这里，他心中有什么哲理？

春山无限重，绿树碧层层。山下春水深，碧山映水中。独立无人境，谁得知其终。

现在，我们必须作一结论。一直到此，我还没有完成这个题目的讨论。有许多问题没有讨论到，例如必然和自由问题。我们以为自然是无情的事实，完全受绝对必然法则所支配；其中没有容纳自由的余地。但禅告诉我们，自然的必然和人的自由并不像我们想象那样的是两个分歧的观念；相反，自由即必然，必然即自由。

禅家处理自然的第二个重要问题是关于目的论问题。当禅家说太阳早晨升起以及饥时便吃这些话时，有任何目的意义吗？要讨论这个问题，我们需要更多时间和篇幅，本文是无法提供的。

第三个问题是关于善恶问题。禅对于

道德问题要说些什么呢？禅与西方人所谓含有畏惧和服从意义之神的命令观念，有什么关系呢？对于这一点，禅会告诉我们，禅是立于善恶彼岸的，但这句话的意义并不表示禅不关心伦理问题。

第四个问题是关于人类堕落的事实。换句话说，对鬼怪论问题，禅要怎样说呢？自然没有鬼怪；鬼怪是人类造出来的。人类把一切鬼怪摆进自然中并容许它们为害于他。这是一个有趣的题目，尤其是因为我们知道，人类自夸他的理性，却不断做出一些不合理的行为——产生鬼怪论的行为。

(1) 见《创世纪》。

(2) 见《马太福音》。

(3) 见《传灯录》第八卷南泉项下。

(4) 见《传灯录》卷八。

(5) 见《约翰福音》第八章第五八节。

(6) 见《传灯录》卷十四。

(7) 见《传灯录》卷十四。

(8) 见《传灯录》卷十四。

(10) 见《传灯录》卷十五。这可视为相当于基督教的上帝，不过不是创造主。

(11) 见《传灯录》卷十四“道吾”项。

(12) 见《传灯录》卷十四。

(13) 下面的例子都是随意从《传灯录》中选出的。

(14) 在“生活”和“通过信仰”两处的引号，是我加上去的。

(15) 或“好好照顾你自己”。

(16) 这四段对话都是从《传灯录》卷十八引来的。

(17) H. S. Wadia在其*The Message of Baddha*一书第170页中所引用，此书于1938年为伦敦J. M. Dent书局出版。

(18) 见《传灯录》补遗卷十。

(19) 相传达摩在梁武帝处话不投机后退居少林寺，在山地面壁九年。

第九章 存在主义、 实用主义与禅

一

在《东西哲学》创刊号上，载有两篇关于禅宗思想的论文，这是一件很有意义的事。这两篇论文都是出自于学问渊博的大学教授之手：夏威夷大学的麦加锡博士（Dr. H. E. McCarthy）和辛辛那提大学的阿米斯博士（Dr. Van Meter Ames）⁽¹⁾。前者通过禅的精神来解释歌德的《浮士德》，后者则从存在主义和实用主义的观

点讨论禅学。

麦加锡的论文富于启发性，并且非常明白地指出《浮士德》里面所具有的禅的诗意。当我第一次读《浮士德》时，我深受其中几个主要观念所感动，因为我觉得这些观念非常强烈地使我想到禅。正如麦加锡博士说，禅的精神是普遍性的，根本没有东西之别。

事实上，因为禅是生命的本身，所以具有构成生命的一切东西：禅是诗，禅是哲学，禅是道德。只要有生命活动的地方，就有禅。如果我们不能想象用任何方式限制生命的话，禅就在我们所有的经验之中，不过，我们不要把它看作一种隐藏的内在主义。在禅里面，并没有隐藏什么

东西：一切都是明显的，只有眼光不清的人才看不到它。

当我说禅即生命的时候，我的意思是说我们不要把禅看作限于概念作用之中，相反，禅是产生概念作用者，因此，我们不应把禅与任何特殊的主义相混。从这一点来看，阿米斯博士将禅和实用主义或存在主义相比，可以说不太恰当。当然，禅有其自身的表现方式，同时也有一种使其自身合理化的理论，但是我们不应说这个理论就是禅。

在禅的理论中，是有某种东西可以变为实用主义或存在主义的，我想阿米斯博士已经把这一点作为他的论文《美国、存在主义和禅》中的讨论对象。所以，很显

然，他所谓的禅并没有概括禅的整个精神。那么，做过这个保留之后，我可以同意他在令人发生兴趣和引人深思的理论中所说的大部分话。

二

我想趁这个机会，从各方面去描画禅以便更密切地观察禅的境界。我以前说过，禅是生命；而正如我们理智所认识的，由于生命乃各种不同要素所构成，所以让我们在下述各种名目之下简单地说明禅：形而上学（包括本体论和知识论）、心理学、伦理学、美学和宗教。

让我再重复说一遍，如果我们要亲身在经验上把握禅的话，就不应把它概念化，但是，因为我们是人，便不可能没有感觉，我们必须用种种方式来表达自己，如果我们不表达经验，就不可能有任何经验。如果剥夺了禅的一切交通方法，禅就

不是禅了。即使沉默也是一种交通方法；禅师们常常诉诸这种方法，这是因为人类的沉默与动物的沉默或其他天体的沉默不属于同一范畴；从人类的观点看，即使这些沉默富于表达性，也是如此。人之所以为人，是因为人永远在企图表达自己。所谓人是理性的动物，其意即是指此。

因此，禅的概念化是无可避免的；禅必须有其自己的哲学。我们唯一要注意的是，不要把禅与某一哲学体系相混，因为禅的内容远富于任何哲学体系。那么，禅的哲学又是什么呢？

禅是佛家的一宗，也是从释迦牟尼的悟道体验发展而来。这种悟道体验，用空观最能表达出来。“空”（Sunyata）这个字

在英文里很难找到适当的相关字，我们最好不要翻译，也尽可能使它的意义明白清楚。

首先，我必须告诉大家，“空”不是一个消极否定性的名词，不像被译为“虚空”或“空洞”时所表示的那样。它是一个具有确定含义的积极性概念，但是我们不应把它看作抽象作用或概括作用的结果，因为它不是一个假设的观念。它是使任何事物得以存在的东西，但是我们不能从内在观点去看它，好像它是隐藏于一切存在事物背后的一种独立存在的东西。由对立事物所构成的对立世界是建立在空性上和空性中，好像空性包围着整个世界。空观既不是一种内在主义，也不是一种超越主义，它是两者的综合。如果我们说内在主

义和超越主义彼此矛盾，那么，空就是这个矛盾。任何一种矛盾都含有彼此反对的两个项目，但空绝对是唯一的；所以，其中没有矛盾。

只有当我们离开空时，才会感到矛盾。只要我们处在空中，就没有矛盾，这就是禅所希望我们到达的境界。所以，对禅而言，空是要加以体验而不应加以概念化的。所谓体验印证就是知觉，但不是以知觉感官和理智世界的方式去知觉。因为在后一种情形中往往有一个从事知觉活动的主体以及被主体所知的客体，因为感官和理性世界是一个主客二分的世界。根据禅的立场，如果我们要知觉空，就要以一种不出其外的方式去超越这个二分世界。空要用一种独一无二的方式去体验印证

的。

这个独一无二的方式，是一方面空仍然停留在自身，另一方面又使自己成为自己体验的对象。这表示把自己分开，同时又使自己结合为一。在日常经验情形下，这是不可能的。因为，自从这个世界真正成为我们理智的再造物，不复为它的本来实在，不是佛家所谓“如如”以后，我们在日常经验世界里的一切经验，都是经过概念化了的。只有空同时是主体和客体时，我们才体验到空。

一般哲学家的方式是先从被改造世界的经验和逻辑出发，同时，由于未能认识这个事实，便继续把他的逻辑应用到对空的体验上去。这必然使空落入这个世界，

此即破坏空。愈是彻底地逻辑化，也愈是彻底地破坏空。参究空的适当方法是去体验它，是用那唯一能够接近空的方式去知觉它。这就是说，哲学家必须除去自己心灵不断从事理智活动所积聚的一切残余东西。他必须把他的推理过程颠倒过来，因为他知道，在处理对立世界中的事物时，这是很有效的武器，但是当我们想要对实在穷根究底时，也就是说，当我们想要对空穷根究底时，就必须诉诸另一种方法；而除了抛弃这理智武器并赤裸裸地直接投入空中以外，没有任何别的方法。我在前面说过，空是使这个世界存在的东西。这样，当我们借这种平常用来认知这世界，以及属于这世界的许多事物的方法来体会空时，便是勉强用那没有用处和没有结果

的方法。

知空和见空即是空的自知自见，并没有外在的知者或见者，它是自身的知者和见者。在这方面说，空即我（atama），即自身的主人，根本不为任何外在的事物所限制。问题便在这里：如果空自见自知，那么我们人类怎能谈论它呢？比较说起来，人都是被决定的——我们所有的知识都是有限的——那么，这个相对受限制的东西又怎能体验空呢？

答案如下：我们自己就是空。我们之所以能够论说空，乃是因为我们自己就是空。如果不是这样，这世界上就不会有哲学。虽然推理活动本身不能使我们达到空，然而，我们能够从事推理活动，却全

是由于空。推理活动由空而来；空是在推理活动之中；推理活动的任何一步，都留下空的标志。虽然我们经常在从事推理活动，然而空却驱使我们超越这推理活动。空希望见到自身，认识自身，就是空的这种要求，才使我们从事推理，而推理则由于不知自身活动的这种缘由，所以，尽管它自己认为无所不知，但终无效。当我们想接触空时，便发现推理活动完全没有用，因为推理活动并非想在推理过程中看到空本身，而是力求接触空以作为推理活动的目标，就是说，结束整个推理活动。当推理者了解空在推理活动本身中发生作用时，当我们了解推理活动就是变相的空时，我们便认识，便见到了空，这是空的自知自见；因此，我们可以说，当空在自

知时，这不是空，而是作为空的我们自身。空通过我们而认识自己，因为我们就是空。

当空知觉自身时，这便是“自知自见”我们还有另外一个名词表示这种现象：空即真如。真如是一个表示佛家哲学特色的观念。现在让我们来讨论这个观念。

三

虽然空可能被误解为消极的，但在真如观念中没有一点暗示消极的地方。真如是如实地看事物：它是一种彻底的肯定。譬如，我看见一棵树便说这是一棵树；我听见鸟叫便说鸟叫；锄是锄、山是山；飞鸟飞、野花开：这些都是真如的陈述。有人问一位禅师：“什么是平常心？”他回答说：“疲时睡，饥时食。”这个平常心便叫做究竟之道，即佛家哲学最高的教义。

如果空否定或拒斥一切事物，真如便接受并维持一切事物；这两个概念可能视为彼此对立，但佛家认为它们并非矛盾对立的。佛家认为，只有我们从对立的观点

去看时，它们才是矛盾对立的。其实，真如即是空，空即是真如；万物之所以为真如，正因为它们是空。一位佛教哲学家

（青原惟信）说：当我未参禅而未曾体会空时，见山是山，见水是水；可是，当我体会空以后，见山不是山，见水不是水；然而，当我更深一层体会时，见山又是山，见水又是水了。这段话需要加以补充说明。当这位哲学家说他体会空以后“见山不是山，见水不是水”时，这个体会一定没有达到最高境界，还是停留在理智活动的层次，这里还有概念活动，并没有彻底除去一切糟粕。当空确是空时，便与真如合一了。

真如观念使禅接近实用主义和存在主义，它们都接受经验，把经验当作理论活

动的基础，而这个经验与对立世界是密切相接的。不过，禅与实用主义有一点很大的差别：实用主义诉诸真理的实际有效性，即诉诸我们行动的目的性，而禅却强调活动的无目的性或摆脱目的观，或者像禅家所特别表示的，当一个人经历生活过程时，要不留痕迹。中国禅的创立者六祖慧能大师，就是基于这种精神而强调定慧一体的。据说慧能听到别人诵《金刚经》时便有所悟，我们可以在那使他有所悟的“无住生心”几个字中找到同样的观念，这里所谓“无住生心”便是以无目的性来解释生活。

目的论是一个属于时间、相对、因果、道德等世界的名词，而禅却超越所有这些限制。只要野百合和飞鸟之存在于这

这个世界只是表示神圣生命的光辉，那么它们便是过着一种没有目的的生活。人类也是一样，当我们不要斤斤计较或担心明天吃什么穿什么，只关心今天的不幸时，这种生活不正像飞鸟百合一样的光辉吗？这种生活不是上帝要我们过的生活吗？也就是说，不是摆脱一切目的扰人和欲望烦扰的生活吗？时间与目的论是交织在一起的，禅超越时间，所以也超越目的论。因此，我们在《法句经》第三百八十五节中便看到这样写着：

对他来说，既无此岸也无彼岸，
也无此岸和彼岸，

没有悲愁也没有束缚的人——我
称他为婆罗门⁽²⁾。

禅与存在主义不同的地方如下：存在主义有很多派别，但似乎都认为有限的人是无限地远离上帝，“展开在人类面前之无限可能性是可怕的。这里所谓无限可能性是指自由而无限自由，又是指无法担负的责任⁽³⁾。”禅对这种思想感到陌生，因为对禅而言，有限即无限，时间即永恒，人不离上帝，“还没有亚伯拉罕，就有了我。”并且，禅并不认为无限可能性、无限自由、无尽责任是可怕的；禅欣喜于无限自由，因为禅就是自由；不论责任是如何的无止境和无法担负，但禅担负它，好像根本没有担负一样。用基督教的术语来说，这表示我的责任摆到上帝肩上，表示“不是完成我的意志而是完成你的意志”，这就是禅对道德责任的态度。当然，

这不是逃避责任。禅是准备担负一切责任的，如果必要，还可以牺牲生命；但重要的是禅在真如的基础上实行六度婆罗密之首的布施之德，好像闪电中飏着春风。

当克尔凯郭尔在夸张恐惧（fear）感时，多少带有点神经质和不正常；他被这种感觉所困扰，因为他对于自己与上帝的分离具有一种不正常的感觉，这种不正常感觉使他不能完全理解从真如体验而来的自由的意义。存在主义者往往在相对层面上解释自由，其实，相对层面上是没有真正自由的。自由只能是真如的属性和真如的体验。存在主义者看到真如的深渊而战栗，并且被一种无法表达的恐惧所困扰。禅会告诉他，为什么不直接进入这个深渊去看看里面有些什么东西呢？

四

对禅来说，时间和永恒是同一个东西。这容易引起误解，因为大部分人都认为禅是消灭时间而以永恒代替时间的，对他们来说，这表示一种绝对寂静或无作无为的状态。他们忘记了，根据禅的看法，如果时间即永恒，永恒也即是时间。禅从来不主张无作无为；永恒是我们在感觉和理智世界中的日常经验。因为在时间限制之外，是没有永恒的。只有在生灭之中，才有永恒；只有在时间历程之中，才有永恒。例如，我举起一只手指，这个动作是在时间之中，而永恒便也在我的指尖跃动。如果我们用空间的名词来说，这一指之中含有三千大千世界。这不是象征的说

法。对禅而言，这是一个实际的体验。

在某种意义上说，禅可以视为瞬间的，但并非像一般所理解的。对禅而言，瞬间中有永恒，而瞬间却是缺乏永恒的。对把握瞬间的人而言，每一滑逝的瞬间只是消逝的，并不带有永恒。所以，在一种不好的意义上说，把握瞬间的人是没有责任感的，是反道德的，他们根本不自由，根本不自在，因为他们为瞬间的意识所支配。禅家称这种心理状态为“住”，为具有“固定住所”。一个具有“住所”的人，就是囚犯，正如一个人被缚在柱上或困在藩篱中一样，自由自在的禅者是无所住的；他活在一个没有限制的世界里；所以，不论他在什么地方，总是处在实在之中，他本身就是实在。一个把握瞬间者的生活是

没有任何意义的，好像动物或植物的生活——的确，虽然活着，但这种生活毫无意义。为什么？因为把握瞬间的人虽然活在时间之中，却没有感觉到永恒；对他来说，每一瞬间只是一瞬间，再没有别的了；像园中乱跑的狗一样，他的享受是兽性主义的，没有任何价值。

把握瞬间的人不理解绝对的现在是什么意义。禅就在这种绝对的现在之中，因此便是真如念的。《金刚经》说：“过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得。”这是一段有意义的话。意思说意识是在时间之中，在时间中活动，本身就是时间，并且说意识乃佛家哲学中所谓“念”者的中心。我大胆地把念译为意识单位，因为意识是顺次历经这些单位的。以时间来

说，一个意识单位乃时间的最短分割。但是，由于我们对时间的分隔，不能加以任何限制，所以，我们可以说，意识单位只是理论上假设的。也就是说，一念，亦即对这种终极单位的观念，对一切意向和目的来说，都是不可得的——这就是上面所引《金刚经》中一段话的意义。一念不可得，同样，绝对的现在也不可得，而一念即是绝对的现在，即是永恒的现在。这样，禅便要在一念中体现。

每一意识的瞬间便是一念，然而又不要在其中找出一念而指出它是一念。一念是指从永恒中猝起时间，这是从无意识深渊中生起意识。在一念生起时，无意识便产生了。所以，我们可以说，只有通过意识，才能认识无意识；只有通过时间，才

能认识永恒。根本没有纯粹永恒，永恒总是在时间历程之中，没有不和意识同起的无意识。一念往往被称为无念，这两个名词是同义词。无念即是没有一念，但是，没有一念并不表示意识的消灭；它还是在意识之中，还是与意识同起的，它是一念，然而却是不可得的。“没有一念”这几个字具有一种作为永恒的积极意义。

我们对所谓无行（akarma）、无心（acitta）或无住（aprasthita）等观念，也可以作同样的表示。这些都是积极性的观念，只是以消极的方式表达出来而已。正如每一念即是无念、每一行动即是无行、每一心思即是无心思，而每一意识中心即是无中心。我们说要唤起的自觉，然而又没有这种可以特别称谓的心的唤起。这就

是理解禅的方式，也是禅的表现方式。

现在我们可以问，为什么有这些矛盾否定呢？我们的回答是真如使其如此。它们之所以如此，只是因为它们就是如此，没有别的理由。因此没有逻辑，没有分析，也没有矛盾否定。包括一切矛盾形式的事物，永远是属于真如的。“A”除非与“非A”对立，否则便不能成为“A”；需要“非A”来使“A”成为“A”，这就是说“非A”是在“A”之中。当“A”要成为“A”时，便早已在自身之外了，此即“非A”。如果“A”里面没有包括自身以外的东西，那么“非A”就不能从“A”中产生以使“A”成为“A”。“A”之所以成为“A”，就是由于这种矛盾，而这种矛盾只有当我们从事逻辑推理时，才会产生。只要我们处在真如之

中，就没有任何矛盾。禅不承认有任何矛盾；只有逻辑家才会碰上矛盾，因为他们忘记了矛盾是自己造出来的。禅如实地接受一切事物，矛盾便毫不费力地自己化解了。断灭整个世界或将世界化为抽象的“非有”以体验矛盾的化解，那不是禅的方式。

人心主要的困扰是虽然它能够创造概念来解释实在，然而却将概念看作实体，好像把它们当作实际存在的事物来处理。不但如此，人心还把自己创造的概念，当作外加于实在之上的法则，认为实在如需展开自身，便要服从这些法则。理智方面的这种态度或假设有助于人心处理自然以适其自身的目的，但是，心完全失去生命的内在活动，最后根本不能理解自然。这就是我们要在许多矛盾之间犹豫徘徊的缘

故，也是我们不知如何继续向前进行的缘故。

在《法句经》第三百六十九节中，我们看到这样写着：

啊，比丘腾空这条船吧！腾空它，会走得很快。

除去欲望和憎恨，就会达到涅槃。(4)

“腾空这条船”是指除去我们为在理智上处理实在而在心中产生的一切概念，并使其为我们实际生活带来最好的结果。科学如此发达，工艺的运用产生许多伟大的成果，而我们所谓生活的水准达到前所未有的高度。但说到我们的精神生活或对精

神生活的意义更深一层的了悟，恐怕没有多大的进步，我们并没有使生活的船比以往走得更快。构成这条船另一种内容的“欲望和憎恨”却正在增加而累积，根本没有去除，因为理智化作用无法使这条船摆脱欲望、憎恨，以及类似的东西。

我们要记得，空观并不表示腾空这实在的船（boat-reality），因为实在本身就是空，没有什么东西可供腾空的。空是一个积极性概念，就是由于这种积极性，才使空与真如合一了。禅把实在看作真如，而由于这种对实在的真如观，可以说是彻底的经验主义。禅之所以为经验的，因为它以般若直观为掌握实在的方法而没有任何迂回的方法论。禅的经验主义之所以为彻底的，因为般若直观是一切直观和理智

作用的基础，而在般若直观之外，没有任何东西使我们与实在发生直接接触。若与般若直观比起来，感觉经验根本不是直接的，因为它是理智或概念的再造物。当我们看见一棵树而称它为树时，以为这个感觉经验是最后的；但事实上只有当它被概念化以后，这个感觉经验才有可能。除非我们将树涵摄在“树”这个概念之下，否则，树便不是树。真如是先于这个概念化作用之前的东西；甚至在我们说它存在或不存在之前，它早已在我们所在的地方了；当上帝还处在绝对自足的状态时，当上帝还没有想到创造观念或意志时，当上帝还没有发出“让世上有光”的命令时，它已经存在了。但是美，这里我说得太多了，而真如还在遥远之外。

五

在某种方式下，我们可以说，禅的真如概念中，有一种东西可以使我们想起艺术或自然美的美感欣赏。让我举一首日本短诗（俳句，即具有十七音节的诗）来说明我的意思。俳句是一种最短的诗，因此，我们可以更容易分析它的内容。在德川幕府末期，日本有一位名叫千代的女诗人，因为她是加贺地方人，所以大家都叫她为“加贺的千代”。下面是她的一首有名的俳句：

Asagao Ya!

Tsurube Torarete

Morai midzu

这首诗的意思是说：“啊，牵牛花！把小桶缠住了，（我）去要水。”

这首俳句需要加以解释。六月的一个早晨，千代跑到屋外的井子去打水。她发现放在井子旁边的水桶为盛开的牵牛花缠绕着。凡是到过日本的人，一定知道太阳出山以前，牵牛花盛开，是多么的美丽——花看起来如此鲜艳地带着露珠。当跑出来打水时，那天早晨盛开牵牛花的美一定深深地吸引着她。她为这轻妙的美深深感动使她很久说不出一句话来，最后，只能说：“啊，牵牛花！”

这一声“啊，牵牛花”含有诗人对花所

能表达的一切意趣；如果诗人还想对这首诗加些什么东西的话，那么，所能加的，只是解释而已，而这种解释对原诗不会有多大增益。同样，对千代的另两句话即“把小桶缠住了，我去要水”，也是一样。她完全以不属于这污秽世界的美丽事物和功利主义所支配的一切日常生活中实际事务之间作一比较的方式，写下这两行诗。这位女诗人整个陶醉在观想之中，以致使她良久才从沉思观想中恢复过来。

她可以很容易而不损及花的情形下，把牵牛花的蔓藤从水桶上解下来，可是她根本不想这样做，从这个事实，我们可以了解，她是多么深刻多么彻底地为那不属于这个世界的花的美丽所感动。但是，她与美合一之感是如此地迷住了她，使她根

本没有想到这一点；她根本没有想到用任何带有日常世俗事务意味的东西来玷污这天国神圣的东西。不过，这位女诗人到底也是一个女人，也是一个照料家务的乡下女人；她不得不想到自己的日常事务：她所能做的唯一事情是到邻家要点水来完成早晨的工作。在这个世界中，这种对相对生活的提醒者，这种从不起分别念头的美的陶醉中苏醒，表示出人类的处境，所有的人类，不可避免地都陷在这个处境之中。

我们不能永远停留在这种内心不起分别念头的状态中；我们很想表达自己经历的任何经验，而由于这种表达，便了解自己的经验变得更深刻明白。暗昧的经验根本不是经验；人类是要有所表达的，就是

说，人类是要在内心生起分别念头和从事分析的；因此，我们可以说，动物没有任何经验。真如不能停留在不加表达和不起分别的状态；在这种情形下，真如便需要加以概念化。虽然说“啊，牵牛花”是离开人境合一的状态，因此也不再是真如，但是，这种脱离本身、否定本身以成为本身的现象，是我们所有人类的构成方式。这种概念化作用不可避免地带来矛盾，而这种矛盾只有在般若直观的综合中，才能去除。

从心理学的观点看，女诗人千代是需要时间才能从她对美的观想中苏醒过来的；但是从形而上学的观点说，她的陶醉于人境合一和生起分别念头，是同时的，而这种同时性产生于绝对现在之中——这

是真如的一念。这就是禅的哲学。

在真如中，有一种纯理因素。真如不只是对实在的一种诗的观想，或与实在的全神贯注的合一；真如中有一种觉识，这种觉识就是般若直观。因此，般若直观可以解释为不起分别的分别；这里，全体与部分是同时被直观到的；这里，无分别的全体与其无限分别的，个体化的部分同时生起。这里，我们看到全体在其各部分中自我分化，可是并非一种泛神论或内在论方式下自我分化。全体没有在部分中消失，个体化也非不见全体。“一”是没有离开自身的一切，而我们四周无限事物中每一事物都体现“一”，然而却仍然保持它的个体性。

六

人们往往批评禅是空漠无情，孤独和脱离大众的。在某一范围以内说，这是不错的。有时候，我们发现禅者处在一种纯粹“心智”高超的情形中；他很容易离群索居而对他所属的社会一无用处。但事实上，禅有其特有的情感和理智一面。悟的体验并没有失去大悲心，但是，直到目前为止，历史环境使它不能在这方面有所表现。禅和任何其他宗教一样的具有社会倾向，不过，由于它强调个人体验，这种社会倾向是在一种比较个人主义方式下表现出来而已。至于以社会方式服务他人方面，禅有其自身特有的方式。下面所举的例子，将会说明我所指的意思。

自从上帝对亚当说：“直到你安息时为止，你要汗流满面去获取面包”以来，为了获得生活必需品以及“丰收繁殖并使大地充裕而征服大地”，我们便要辛勤工作以除去地上的荆棘。这在禅宗最初以刚才听说的方式发展着的中国来说，尤其是如此。中国是一个最大的以农立国的民族，中国人辛勤耕作。所以，禅师们很自然地常常提到农事以及与农事有关的东西。

六祖慧能在五祖弘忍门下时，终日去后院舂米劈柴。马祖和他的弟子们在田中工作时，一个弟子偶然推车辗过他时，把他的腿轧伤了。浣山灵佑和仰山采茶时，也不忘讨论实在问题。有人问百丈怀海死后变成什么时，他立刻回答说：“我要变成村中人家的猴子。”这表示说这位禅师希望

做任何事情以报偿村人们曾经为他和寺众所做的一切。

禅的文学中充满着像“市场上”、“十字路上”这种话，这表示禅者在忙着从事各种工作，或“灰头土脸”，这也是描写一个辛勤工作且负担很重的人。大家都知道，禅并不轻视手工，不愿意做一个“日间的懒虫”。百丈怀海的座右铭是：“一日不作，一日不食。”他要靠自己流汗来取得一天的食粮。在《十牧图》中，最后的情景是表示一个状甚愉快的人走进市场。市场与山居相互对立：前者是一个人服务于社会的地方，而后者则是他训练自己使自己能够担负公共工作的地方。寺院不只是一个躲避世俗烦恼的地方；相反，它是人们锻炼自己以克服生活上种种困难的地方，就是

说，做一切为他所属社会而做的事情。所有的佛教徒都说到“助一切众生渡过生死苦海”。

在所谓“社会服务”工作方面唯一使佛教徒看来好像相当闲散或落后的事情，是下述事实，即笃信佛教的东方人都不善于组织；他们像任何信教的人一样，只是慈悲为怀而准备将他们的教训付诸实行。但是，他们不惯于以一贯方式来实行他们的慈善事业；相反，他们总是默默地、单独地继续他们的工作，不让别人知道他们在做些什么。当我们读到佛教史上关于佛教种种活动的这种情形时，我们发现佛教徒如何地为了大众福利和启迪而工作着。

最可悲的是我们大多数人都是无知愚

昧的，尽管有那么多教堂、寺庙、会堂（犹太教）、寺院（伊斯兰教），以及世俗和精神方面的教育制度，然而，我们还是完全以自我为中心。这就是使高明者有时感到失望和沮丧的地方，我们可以在所有圣贤人物中发现这种痕迹。阿米斯博士（Dr. Ames）说：“在极端贫乏和绝望的环境下，无感觉可能是最好的办法，但是，如果认为这是人生所能提供的最好办法，则是可悲的妄想。”他说得很对。只要人还是现在这个样子，就不可能感觉不到自己周围可能发生的任何事情。当他看到人生一切痛苦、折磨，以及在人口稠密城市中爆发原子弹以后无法形容的灾难时，他的神经达到极度痛苦的境地。而最不幸的事是我们面对这些苦痛时，完全无助。如果

我们有任何补救的话，那唯一的补救，只是“无感觉”这种福音！这是多么残酷！但是当我想到所有这些事情不是我们个人所能控制时，虽然我认为所有我们集体的活动都是个人行动和思想的累积，然而不得不深深地同情那位使上帝以下述方式自言自语的《圣经》作者。

耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶。耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤。耶和华说，我要将所造的人和走兽并昆虫，以及天上的飞禽，都从地上除灭，因为我造他们后悔了(5)。

现在，耶和华是不是真的在从事于把人从地上除灭的巨大工作呢？很显然，他在从事这个工作。如果这样，只要人还是

人，他就必须有一种哲学来应付这种处境。禅能够提供这种哲学吗？

(1) 麦克锡博士的论文名为《诗、形而上学和禅》，阿米斯博士的论文名为《美国、存在主义和禅》。载于《东西哲学》第一卷第一期（1951年4月）。

(2) 见《法句经》。Narada Thera所译，Dr. Cassius A. Pereira作序（Revised ed. Colombo: Daily News Press 1946），第63页。

(3) 《东西哲学》创刊号第44页。

(4) 原文为：比丘汲此舟，去则舟轻快。断除贪欲瞋恚，则得证于涅槃。

(5) 见《创世纪》第六章五百一十七节。

悟性

的提升

[日]

铃木大拙 著

孟祥森

译



上海三联书店

悟性的提升

[日] 铃木大拙 著
孟祥森 译

上海三联书店

目 录

[第一章 佛教中的禅宗](#)

[第二章 禅佛教](#)

[第三章 禅体验的解释](#)

[第四章 佛教哲学中的理性与直观](#)

[第五章 禅：答胡适博士](#)

[第六章 问答](#)

[第七章 禅的自然观](#)

[返回总目录](#)

第一章 佛教中的禅宗

前言

佛教在远东两千年的发展中，分成了许多支派，这些支派与印度佛教的原型是如此不同，以致我们有充分的理由称之为远东佛教。这些支派虽然理所当然地发源于印度，并且是由印度的传教士传播过来，但若没有中国与日本的诸多天才，它们不会达到现在这般完美的地步。因此，学佛的人不能忽视中国与日本的佛教；不

仅从以往的历史看来是如此，并且它现在仍旧是一个活的、正在生长的精神力量。

在远东所发展出来的许多佛教支派中，我们发现特殊的一支，它宣称把佛教精神的本质直接自它的创造者传递过来，而它这样做却不依据任何文字。它的学术名称叫做“佛心宗”（the Sect of Buddha-Heart），但大家都知道的名字则叫禅宗（梵文为Dhyāna，巴利文Jhana）。

这一支之所以特殊，不仅在佛教中如此，我相信在整个的宗教史中都是如此。概略地说，它的教义是静观的神秘主义，而用以表达这教义的方式是如此特殊——有时是诗意的，有时甚至是令人费解的——以致只有那些对它们真有洞见的人和

那些受过系统训练的人才能了解它们最终的含义。因此，禅宗最为强调的是个人内在的精神开悟。它并不认为经典或智者对经典的注解有不可或缺的重要性。它强调主观性与个体性，而不注重传统的权威与客观的（外来的）启示。禅宗认为学禅的人为达到精神开悟最有效的方法，就是禅那的实行禅——那意味沉思或静观

[\(1\)](#)。“禅”这个字实际是“禅那”（Dhyāna）的简写。

禅宗历史

印度

依照禅学者的说法，禅的历史始于佛陀在灵山会上以一枝美丽的金波罗花示众之际。这件事载于《大梵天王问佛决疑经》（*Dialogue of the Buddha and Mahapitaka Brahmaraja*）上⁽²⁾。

婆罗门来到佛弟子集会的灵鹫山，将一枝金波罗花（*utpala*）奉于佛陀，俯身在地，求佛说法以惠有情众生。佛陀升座拈花示于诸佛人天之前，无有应者，唯大迦叶尊者，破颜微笑。于此，佛陀对众曰：“我有得见妙法之眼，即是涅槃，是

心，是实有与非实有之奥秘，是超越的真理之门。现在我将它传之于摩诃迦叶。”（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，今付嘱摩诃迦叶）摩诃迦叶把这可见入法之深处的“眼”传给他的继承者阿难（Ananda），而这次的传递据记载是这样的：

阿难问迦叶：“除了衣钵之外，你从佛陀接受的是什么？”迦叶呼叫说：“阿难。”阿难回答说：“在此。”于此，迦叶说：“你可不可以把门口的旗杆放下？”在接受这个命令之际，一道光明照破阿难心中，于是“心印”就从摩诃迦叶传给了这个大弟子。

禅宗认为在菩提达摩（Bodhidharma）于公元520年来到中国之前，在印度有二十八祖成功地将此“心印”传递下来⁽³⁾：①摩诃迦叶，②阿难陀，③商那和修，④优婆鞠多，⑤提多迦，⑥弥遮迦，⑦婆须蜜多，⑧佛陀难提，⑨伏驮蜜多，⑩胁尊者，⑪富那夜奢，⑫马鸣菩萨，⑬迦毗摩罗，⑭龙树菩萨，⑮迦那提婆，⑯罗睺罗尊者，⑰僧迦难提，⑱迦耶舍多，⑲鸠摩罗多，⑳阇夜多，㉑婆修盘头，㉒摩拿罗，㉓鹤勒那，㉔师子尊者，㉕婆舍斯多，㉖不如蜜多，㉗般若多罗，㉘菩提达摩（一般简称达摩）。

中国

菩提达摩是印度的二十八祖，中国的

初祖；他原是南印度香至王的第三子。成年以后做了和尚，据说追随般若多罗垂四十年。师父圆寂以后，六十余年间，他致力于破除小乘禅观诸宗。此后，为了实现般若多罗给了他的使命，航海三年，至中国。公元520年（梁代，普通元年九月），他终于到达了广州。梁武帝立即请他到首都金陵（今之南京）。武帝是一位虔敬的佛教徒，为佛教做了许多善事，但此中并非没有个人利益的计较。因此，当他的西方贵客到达宫殿之际，他立刻就问：“我已造了那么多寺庙，写了那么多佛经，度了那么多比丘与比丘尼；尊师认为我已经积了多少功德？”然而，对于这个问题，这个中国禅宗的创立者却冷淡而简单地回答说：“并无功德。”

梁武帝又问道：“佛法圣教的第一义谛是什么？”达摩回答说：“廓然无圣。”武帝不解这句回答的意义，因此又问了一句：“那么在我面前的又是谁呢？”

他这句话的意义或许是说，在存在的第一义中，既然只有廓然的虚空与绝对的超越，则在我们此世为什么又有相对的比较与关系呢？不是有些人被认为是圣者，有些人被认为是劣者吗？而站在武帝面前的这位菩提达摩，岂不是属于第一种？然而他的回答却何以同经验中的事实相背？因此，他便发出了“那么在我面前的又是谁呢”之问。这番对话颇类似于希腊王米林达（Milinda）与纳伽森纳（Nāgasena）之间的对话（见Rhys Davids所著：*Questions of King Milinda*）。

但达摩是神秘主义的使徒，学术性的讨论不能引起他的兴趣。因此简单地回答说：“不知是谁。”

由于梁武帝不是能够接受他信仰的人，达摩就离开梁，到北方的魏国，隐居于少林寺。据说九年的时间，他面壁而坐，沉入静观之中，因此被人称之为壁观婆罗门。

最后，终于有一个人来向他求教，这个人名叫神光，原先是一个儒家学者，但由于儒家的教义不能令他满足，因此决意追随达摩的信仰。然而达摩似乎完全忽视这个人的存在，对于这个真理的寻求者之恳切的请求，不予以任何留意。据说在这种冷淡的接待下，神光在雪地里站了七天

七夜。最后他用自己携带的刀，将一只胳膊砍断，呈在达摩面前，说：

“这是我诚心求道的表示。许多年我寻求心的安定，但不能求得。请尊者为我安心。”

达摩回答：“心在何处？拿来我为你安。”神光说：“我的困难就在于我找不到的心。”于此，达摩说道：“就是！我已经为你把心安好。”神光立刻得到了精神上的开悟，这个开悟解除了他所有的疑虑，结束了他所有的挣扎。

达摩逝于536年（天平三年），依照传统的说法，年龄约一百五十岁。神光（487-593）由菩提达摩取名为慧可，成为

中国禅宗的第二组。

慧可将佛陀心印传于他的大弟子僧璨（歿于606年），后者又成功地传给道信（歿于651年），道信传给弘忍（歿于675年）。弘忍以后，禅宗分为南北两派，北派系属旁出，没有继者也没有继续发展；南派则由慧能（六祖）领导，继续正统传递⁽⁴⁾，后来虽然经过长期的沉寂，并且几乎在它的诞生之地消失，却在日本仍然繁盛。

六祖慧能是一位伟大的宗教天才，而他的生涯标示了中国禅宗历史的一个里程碑。在他以前禅宗可以说是隐退的、静态的，现在却活跃地展示出它的特点，并开始将影响力越来越发扬光大，特别是在有

思想的人士之间。

他的传道活动在弘忍死后立即开始。他接引了许多有能力的弟子，由于这些弟子，禅宗得到迅速发展，并分成数个宗派。其中的临济宗和曹洞宗，在唐宋两朝十分盛行，而成就了禅宗的黄金时代。六祖的说法收集成书，称之为《六祖坛经》，列入中文的《大藏经》之中，被认作是禅宗最权威的著作之一（后面我们要引录其中一些说法）。

慧能继承弘忍衣钵的事，有一个有趣的故事。五祖希望在他的许多弟子中选出一个精神上的继承人。有一天，他宣布，不论何人，凡能证明出自己彻底的宗教见解的，就可以得到他的衣钵，并成为他合

法的继承人。神秀在诸弟子间素以博学闻名，并且精通教义，因此被诸弟子认为是无可置疑的继承人。缘着这个机会，他就在禅堂外的墙上写了一首诗偈，表明他的观点：

身是菩提树，

心如明镜台。

时时勤拂拭，

勿使惹尘埃。

所有读了这首诗偈的人，都深为赞扬，私下认为这首诗偈的作者，一定会获得衣钵的传授。第二天早晨当他们醒来，却惊异地发现旁边有另一首诗偈：

菩提本无树，

明镜亦非台。

本来无一物，

何处惹尘埃。

这首诗偈的作者，只不过是一个毫无地位的行者，他大部分时间都是用来为和尚们碓米。他是如此不引人注目，以致没有一个人曾把他放在眼中，因此整个寺院都哄闹起来，要看他向众人所公认的权威挑战，会有什么样的结果。但五祖已经看出来，这个毫不做作的行者，是众人未来的领袖，因此决心把衣钵传给他。然而对于这件事，五祖有他担心的地方，因为他的弟子们大部分还没有开悟到足以看出这

个碓米者的诗偈中深沉的宗教直观；如果他独得衣钵，他们会用暴力对付他。因此五祖暗示慧能，半夜到他的房中来，那时和尚们都已经熟睡。五祖为了慧能无匹的精神成就，将衣钵交给他，作为权威的信物，深信禅宗的未来会比以往更光辉。接着五祖告诉慧能，目前不可露出锋芒，应当等待适当的时机才公开露面，并宣扬善法。

然而，消息立刻传遍了整个寺院，一群愤怒的和尚由惠明带领追逐逃跑的慧能，后者已经遵循五祖的劝告，暗地里离开了寺院。当他要越过一个大庾岭的山道之际，惠明等人赶了上来；慧能把衣钵放在附近的石头上，对惠明和尚说：“这件法衣，代表着我们的信仰，不是武力所可争

夺的，如果你要，可以取去。”

惠明去取，但法衣重得如山一般。他住手，犹豫，因敬畏而颤抖。终于他说：“我为法来，不为衣来，望行者为我扫除愚昧。”

六祖说：“你既然是为法来，请把一切心念止息，不思善不思恶，看看你未生以前的面目是什么。”（原文：不思善，不思恶，正与末时，哪个是明上座本来面目。）

经这样一提，惠明立即悟得了一切事物的根本，而这是他一直寻求却寻求不到的。现在他之了解一切，就如同饮了一杯冷水，感受到它们的沁凉。由于强烈的感

动，他汗泪迸流，恭敬地走近六祖，行礼说道：“除了这深远的话中所含的意义之外，还有其他奥秘的东西吗？”

六祖回答说：“我所指明的事物中没有隐藏的东西。如果你反观内在，你会认出你的本来面目，这本来面目是有世界之前既已有的，奥秘在你心中。”

六祖慧能（歿于713年）之后，禅宗分为两支，代表者是他两个杰出的弟子南岳怀让和青原行思。六祖是禅宗最后的一祖。他没有把衣钵传下去，因为他不希望再因衣钵之争而产生像他所遭逢的事情与派系的划分。因此，我们不得不说，由于六祖，禅宗开了新页，不仅外在如此，内在亦复如此。宗祖体系破除了，正系、旁

系与异端的分别也不再存在；任何领袖，只要在众人公认的大禅师之下接受适当的熏陶，并且他的精神成就得到禅师的认可，就可以用最适合于他个性的方式自由发展禅宗。南岳（歿于744年）与青原（歿于740年）都代表禅宗的正统，只不过一面，另一个强调另一面。

从南岳和青原的时期开始，禅宗进展迅速，并且在各阶层人士间发生日愈扩大的影响，特别是受教育的人士为然。唐朝，可以说是中国文明与文化到达顶峰的时期，而佛教也在这段时期彻底本土化。它抛弃了由印度所借来的不合适的服装，而完全依照中国的习好，用完全属于中国的材料纺织，裁制它自己的衣服。虽然佛教的学说方面，中国人的心灵还没有加以

完全消化，禅宗却沿着它自己的路线发展，而成为完全中国化的产物（稍后我们讲到禅宗的信念与实践时，这点会更清楚）。最伟大的禅师几乎都出现在这一段时期——从唐朝中期到宋末，大约八百年的时间。许多杰出的学者、诗人、政治家与艺术家都叩访禅寺，因与禅师交谈而心神为之开豁。禅宗的这些在家弟子带给中国文化的影响相当大。后来禅宗的真髓虽然已经名存实亡，中国所有重要的庙堂寺院，却几乎全都是属于禅宗的。从这一点我们可以想见，禅宗在唐宋的全盛时期影响是何其巨大。

日本

在日本，我们现在可以看到两派禅

宗，即曹洞宗与临济宗。前者溯源于青原行思，后者则源于临济（歿于866年）。临济宗盛于唐代中期，其本源为六祖的大弟子南岳怀让。曹洞宗由道元于1227年传入日本；他于13世纪早期来到中国，得到师父青原系的天童如净（歿于1228年）的印证。临济宗则由荣西于公元1191年传入。北条家族——当时实际的政府首领——对于禅学的传播殊有贡献。结果这导致中国禅师与日本禅师的经常交流。而随后三四百年间，许多有能力的继起领袖都致力于保持禅门的兴盛。

目前，日本的两派禅宗经历着20世纪佛教的共同命运——处于一种由中世纪的、教条的与保守的精神到进步的、启蒙的与自由主义精神的过渡阶段。临济宗是

较为倾向于观照与智性的，而曹洞宗则较为倾向于寂静。曹洞宗在数量上较盛，临济宗则在质地上较高。

禅宗的几个原则

重事实而不重语言文字

在西方学者的分类看来，他们会把禅宗称为神秘主义（mysticism）——尽管它的典型发展与实践方法和西方的神秘主义不同，正如佛教在各方面与基督教都是不同的。西方的神秘主义常认为有一个客观存在的超越者，或认为宇宙中存在着一一种具有超越性的普遍理性。确实，德国的神秘主义曾几乎把基督教改变为万有神教

（pantheism，泛神论），并意图在自己的生命中去寻见神。但无可否认，基督教的神秘主义者是从原始的犹太教一神论分支出来，而一神论事实上是基督教最明显的

特征。佛教却从一开始就显示出人们所称的万有神教倾向；虽然在它发展的某段时期，有些走向伦理的实证主义，它却一向都鼓励佛弟子以“禅定”作为开悟的方法。当佛教的教义在有害的学究风气影响之下开始枯萎的时候，禅定总是被特别强调，以其为挽救佛教危机的力量。神秘主义尽管经常受到误解和贬抑，它却无可置疑地是宗教生活的灵魂；宗教信仰中的活力、魅力、庄严与稳定性都是来自神秘主义。没有它，则宗教生活就无别于道德生活，因此，不论何时，当宗教信仰变成了一种因循形式，为了某种原因而失去了其原始的热力时，神秘主义必然出现，以为拯救。佛教神秘主义之在印度的复现，以及它之传入中国，乃是由于这一个人心的律

则使然。

禅宗之忽视或摈弃佛教教义的全部宝藏，把它视之为多余，也完全是由于这个道理；因为这些教义只不过是对于心灵的第二手注解，而心灵本身才是开悟之源，是确切的研究对象。禅宗标明自己为“在佛陀正典的教义之外的特殊传递”（教外别传），而它实践的方法则是“直接掌握心灵，而证佛果”（直指人心，见性成佛）。佛经与佛经的注解不论是出自何等崇高的悟者之手，禅宗都不以它们为依赖。因禅的最终权威是在自心之内，而不是在自心之外。为了指月，手指是需要的，但若把手指当成了月亮，则必然会堕入无明，因为若此就完全失去了宗教生活的真义。经典的用途在于指示我们精神的努力应用之

于何方，除此之外就不再有其他用途，因此，禅要面对的是具体的生活事实，而不是语言文字。

无经无书

如此，禅宗并不以任何特殊的正典作为它最后的权威根据，也没有任何现成的一套教义可以让禅宗的追随者供奉为精神上的福祉。它认为它自佛陀所传下来的，乃是佛陀的精神——他开悟的主体，由这个开悟的主体，他产生了那么多圣经。达摩所要注入中国人心中的，也就是佛教创始者的这个精神。

依照《传灯录》（卷三）的记载，当达摩认为他该回国时，曾对他的弟子们

说：“何不告诉我你们所达到的悟境？”

弟子之一道副说：“依照我的理解，道的运作既不依文字，亦不离文字。”达摩说：“你得到我的皮。”

尼姑总持说：“依照我的理解，就像阿难（Ānanda）看到阿*佛国，一见便不再见。”达摩说：“你得到我的肉。”

道育说：“地水火风等四大，自始就是空的，眼耳鼻舌身五蕴本不存在。依照我的看法，无一物可得。”达摩说：“你得到我的骨。”

最后轮到慧可，他走出来，行了礼，又回到他的原位。达摩说：“你得到了我的髓。”

禅师就是这样传递他们的宗教。他们是极为原创性的，绝不受传统的佛教之任何阻碍。事实上，在禅师的手中，佛陀往往遭受颇不公正的非难。譬如说，临济宗的创始人临济义玄有一次就这般说：

“各位求道者，你们不要以为佛是无上完满者。在我看来，他不过是一个粪池。菩萨与尊者——所有这些都不过是枷锁你的器具。因此，文殊剑杀瞿昙，而鸯掘（*Angulimâla*）刀伤释迦。各位修道者，没有什么佛道可得的。所谓‘三乘’、‘天、人、畜生、饿鬼、地狱五性’、‘圆顿’之教等——所有这些都只是用来治疗种种疾病的方法，它们本身是没有实质的。不论它们自称具有何等实质，都只不过是象征性的表现，除了文字的戏论之外无他。”

“各位修道者，有些秃子想抓住某种东西做依附，以便可以让他们解脱世俗的枷锁。大错，求佛失佛，求道失道，求祖失祖。”（译注：见《临济录》）

如此看来，禅师们在传道工作中，所要做的显然是尽量使弟子有独立性与原创性，不仅是对传统佛教的解释上为然，在他们自己的思想方式上亦然。如果有什么事情可说得上是让他们十分厌恶的，那就是对于外在权威的盲目接受，以及对于因循习俗的谦卑屈从。他们要求的是活生生的生命、个体性和灵性。他们给予心灵完全的自由，任其自我展现；这种心灵的自我展现是不可以被任何人为的事物去阻碍的——诸如把佛当作救世主来崇拜，对于经典的盲目信从，或对于何外在的权威之

无条件的依傍。他们告诫弟子，不论任何事物，必得由他们自己证实为真，才可接受。一切事物，不论是神圣的或凡俗的，都要加以摒弃，因为它们不属于自心。他们说，不可执著于感觉，不可执著于理智，不可依傍二元论，不可依傍一元论，不可被某种绝对体所诱，不可被神所诱；你只要是你自己，则你将虚如太空、自由如空中鸟或水中鱼、你的精神将明澈如镜。佛与非佛，神或非神，这一切只不过是遁辞，是文字游戏，没有真实的意义。

公案

如此，禅师们自然没有定型的方法用来教训弟子，而后者也没有固定的过程需得通过。禅师只要愿意随时随地就可提出教训，而弟子有了问题就可去请教师父。在寺院中，每个人都各有他的工作。盖房子、挖地、耕田、炊事、日课，以及种种其他事情，都得和尚们亲身去做。如果他们不觉得有特别的需要，而满足于和尚的日常生活，他们就留在那里，静静地遵守着和尚日常生活中的规律即可。学禅与否，似乎完全是要他们自发去做的。

临济的一个故事，很可以说明盛行于当时及后来中国禅堂中的生活情况。

临济在黄檗希运（歿于856年）门下做和尚，行业纯一，当时的首座和尚认出了他的天才。有一天，首座问他来多久了，临济说三年。首座说：“你有没有去向师父参问过？”临济说：“没有，因为我不知道该问什么。”首座告诉他说：“你可以问什么是佛法大意。”

临济就去见黄檗，把这个问题照说一遍，可是他话还未谈完，黄檗举棒便打。

临济退回来，首座问情况如何。临济说：“我话还没说完就挨了一顿打，我不知道这是什么意思。”首座说：“再去问。”结果得到的回答和上

次一样。首座又促他第三次去问，结果一点也没有好转。

他终于对首座说：“我听你仁慈的劝告，三度发问，却三度被打。自恨愚蠢，不能领会此中的含义。我打算离开这里到别处去了。”首座说：“如果你想离开，须得向和尚辞行。”

然后首座立即去见黄檗，说：“问话的那个后生，很是个成器的料子。他来辞行的时候，方便接他。日后穿凿，会成一棵大树，给天下人荫凉。”

当临济去向黄檗辞行时，黄檗告诉他只向高安滩头大愚那里去就行，因为大愚会给他教训的。

临济就去见大愚。大愚问他从何处来，他说从黄檗处来，大愚问他黄檗告诉他些什么，他说：“我三次问他什么是佛法大意，三次挨打。不知我有过无过。”大愚说：“黄檗真慈悲得像老婆子了，你却还顽愚得问你有过无过。”

这一提醒，临济突然大悟，叫道：“原来黄檗的佛法也不过如此！”大愚抓住他道：“你这个尿床小鬼！刚刚还说不知有过无过，现在却妄胆说黄檗的佛法也不过如此了。究竟是怎么回事，快说，快说！”临济不答，却在在大愚肋下轻打了三拳。大愚推开他说：“你的师父是黄檗，与我什么相干。”

临济告别大愚，又回到黄檗处，黄檗说：“这汉子来来去去，没个了期！”临济说：“只是因为你老婆心切。”

行礼之后，临济站在黄檗一旁，黄檗问道这次他从何来。临济回答说：“昨天奉师父的慈命去见大愚，从他那里来。”询问之下，他把同大愚的事讲了一遍。

黄檗说：“这汉子来了非得痛打一顿不可。”

临济说：“不必等他来，现在就打。”说着就打了黄檗一掌。

黄檗说：“你这疯癫汉好大胆子，

敢来捋虎须！”

临济便喝⁽⁵⁾，黄檗说：“侍者，把这疯癫汉带回参堂去⁽⁶⁾。”

像这类的故事很快就传遍了全国，因为和尚们经常往来于各寺院，而这类故事就变成了和尚们讨论的题材。后来，和尚们把这些故事称为“公案”，意思是“公开的文案”，或“法案”，是要禅僧们去做审查判断的。在宋朝，大约在五祖法演（殁于1104年）的时期，这些公案被禅师用来训练弟子，作为使他们达到开悟的一种方法。下面举几个例子：

1. 和尚问洞山良价（807-869）：“如何是佛？”洞山答道：“麻三斤

(7)。”

2. 和尚问翠微：“什么是佛祖西来意？”（这等于说佛教的第一义是什么。）翠微说：“等旁边没有人的时候，我再告诉你。”他们走进一个园子，那和尚说：“这里没人，请你告诉我。”于是，翠微指着竹子说：“这根竹子这么长，那一根就短了不少。”⁽⁸⁾
3. 临济有一次在法会上说：“你们的赤肉团里，有一个无位真人。他常常从你们的感官出入⁽⁹⁾。那些还没有体验到这个的，注意看看。”一个和尚上前来问：“什么是无位真人？”临济从禅座上下来，抓住这

个和尚道：“你说！你说！”和尚正犹豫不知说什么，临济放开他，道：“好一个干屎橛子，是什么无位真人！”就回到自己房中。

如我们在这些公案中所看到的，禅师们要达到的目标，不是同一个至高的实体之秘密的沟通，也不是催眠似地被吸入某个绝对体之中，也不是梦见某种神圣的景象，也不是把自我遗忘于巨大的空虚之中，而所有各殊的事物消失殆尽，只留下无意识的空白。禅师们所致力的是使我们同生命实际接触，亲自感受它的脉动，如同眼睛接触到光明时，即刻认知它是光明。当一个人具有了这如实的内在感受——西方的哲学家们，会称之为直观知识或直接知识——禅师们就给他一个名字，

称之为佛、菩萨、大善知识。

非禁欲主义

那些只认识到佛教苦修层面或悲观层面的人，会以为禅宗也是如此；但事实上，禅宗是佛教最积极和最有活力的派别之一。禅宗教导说，要合于宇宙的道；而开悟者不再认为感官世界中，何者是该咒诅的，何者是该躲避的，如禁欲主义者或悲观主义者然。就这一点而言，禅者就像其他的大乘佛教徒一样，认为同情与慈悲是他们宗教的根本基础。因为他们不肯停留在精神上的超升地位，而将他们的人类同胞遗留在无名的痛苦中。他们从理论的高处下降到个殊的世界。他们像众生一样生活着，受苦、忍耐和希望；但他们内在

的生活不受此世任何折磨的骚扰。修禅者精神发展的历程，在一本叫做《十牛图》的书中说得很清楚。这本书把禅宗的精神历程，比之于寻牛与驯牛。

禅的哲学

在此处，我并不想对于谜样的公案所寓含的哲学做思考与解释。我只想给读者摘录《六祖坛经》一些的段落；这本书在禅宗历史中，是划时代之作，由六祖的弟子依据他们的随记而成：

师升座，告大众曰：

总净心念摩诃般若波罗蜜多。复云：善知识，菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假

大善知识，示导见性。当知愚人智人，佛性本无差别，只缘迷悟不同，所以有愚有智。吾今为说“摩诃般若波罗蜜”法，使汝等各得智慧。志心谛听，吾为汝说。

善知识，世人终日口念般若，不识自性般若；犹如说食不饱，口但说空，万劫不得见性，终无有益。

善知识，“摩诃般若波罗蜜”是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行，不在口念。口念心不行，如幻如化，如露如电。口念心行，则心口相应，本性是佛，离性无别佛。

何名“摩诃”？“摩诃”是大，心量

广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。

善知识，莫闻吾说空，便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空。

善知识，世界虚空，能含万物色像。日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空中。世人性空，亦复如是。

善知识，自性能含万法是大，万法在诸人性中。若见一切人恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染著，心如虚空，名之为大，故曰“摩诃”。

善知识，迷人口说，智者心行，又有迷人，空心静坐，百无所思，自称为大；此一辈人，不可与语，为邪见故。

善知识，心量广大，遍周法界。用即了了分明，应用便知一切。一切即一，一即一切。去来自由，心体无滞，即是般若。

善知识，一切般若智，皆从自性而生，不从外入。莫错用意，名为真

性自用。一真一切真。心量事大，不行小道。口莫终日说空，心中不修此行；恰似凡人，自称国王，终不可得，非吾弟子。

善知识，何名般若，般若者，唐言(10)智慧也。一切处所，一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。一念愚，即般若绝；一念智，即般若生。世人愚迷，不见般若。口说般若，心中常愚。常自言我修般若，念念说空，不识真空。般若无形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。

何名“波罗蜜”？此是西竺语，唐言到彼岸，解义离生灭。著境生灭

起，如水有波浪，即名为此岸。离境无生灭，如水常流通，即名为彼岸，故号“波罗蜜”。

善知识，迷人口念，当念之时，惟妄惟非。念念若行，是名真性。悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行；不修即凡。一念修行，自身等佛。

善知识，凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷，即凡夫；后念悟，即佛。前念著境，即烦恼；后念离境，即菩提。

善知识，“摩诃般若波罗蜜”，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三

世诸佛从中出。当用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳。如此修行，定成佛道，变三毒为戒定慧。

善知识，我此法门，从一般若，生八万四千智慧。何以故？为世人有八万四千尘劳。若无尘劳，智慧常现，不离自性。悟此法者，即是无念、无忆、无著。不起诳妄，用自真如性，以智慧观照；于一切法，不取不舍，即是见性成佛道。

禅与一般文化

中国

除了佛教对于中国思想的一般影响之外，禅宗的教育似乎特别为东方人所接受。由于禅宗，我们可以说印度佛教彻底在中国与日本本土化。禅宗并不像佛教的其他支派如天台宗、华严宗、中观宗或瑜伽唯识派等那般富于抽象思考；而这种单纯性特别适合中国心灵实事求是的倾向。禅宗并不像道家一般与孔子的学说对立，却将它吸收，成为自己的一部分；这必然很受儒家的欢迎。另一方面，禅宗又同道家有相似之处，因为它主张不要执著于世间的事物，并且有一种对大自然神秘的赞

赏，而这必然可满足中国的老庄弟子。总之，禅是如此富于弹性，如此能够熔诸家于一炉，如此能与环境相应合，以至最后终于包含了中国心灵所需要的一切。无怪唐代中期正式立宗以来，对于有教养的人和一般大众有惊人的影响。在那个时期如果没有禅宗，则一再发生的宗教迫害，可能已经把佛教在中国的影响全部扫除，而宋明理学也可能不会产生。

中国的禅师所应用的是最通俗有力的语言，而不是梵文化的中国语，这件事情对于禅宗的流传，必然有不小的贡献。现今中国所有著名的寺庙，几乎都属于禅宗，尽管其中的和尚已经不再具有古代禅师们的精神。儒家学者或有教养的官吏之认识佛教，大部分是接触禅宗文献所得。

从唐代末期起，知名的学者与政治家们，就经常出现在禅寺，或是潜心于禅的修习，或是沉醉于它奥秘的经典、文学。这个传统，似乎在今日有教养的中国人之间，仍然流行着。奇怪的是，禅师们虽然不用任何语言文字来证明他们的信仰，却产生出许多特别属于他们自己文体的作品。

日本

禅宗之以完美的形式传入日本，是在封建时期开始之际——镰仓时代。它的单纯、直接与实效，立刻赢得日本武士的心，武士们开始拜访禅寺。禅宗并没有早期佛教那种只被有关阶级所接受的特点，同时，它既非悲观也非消极，也不讲求不

抵抗主义。日本的武士阶层，长久以来就在寻求一个可以满足他们精神需求的宗教，这时立刻在禅的教训中找到他们的理想。日本历史中所谓的北条氏时期——这个时期以有效的统治、生活的单纯与军事实力出名——将禅宗成功地建立起来。北条政府的古都——镰仓——现在仍旧存留的许多禅寺，就是当时历史的纪念碑。

继北条家而起的足利将军家，以及当时的皇室，都极其庇护禅宗，而禅宗在那时已经彻底浸透日本生活与文化的每一部分。去拜访禅师的，不仅有皇帝、政治家和将军们，而且还有文学家、艺术家、歌唱家、戏剧家、角力家、商人、茶道家和剑士。他们无法抗拒习禅的潮流，因为他们认为禅宗掌握了生命与宇宙的秘密之

钥。

自日俄战争以后，常为人谈论的武士道，其发展受着禅宗相当的影响。事实上，它是日本三种道德力量的结合产品——神道、儒教与佛教。这三者对于日本的武士道之形成，各有其贡献。各个批评家因立场之不同，而对于三者的贡献各有强调；但公平的观察者将不会否认，禅宗与武士道中的宗教与精神层面有着密切的关系。因为武士道的

Lebensanschauung（人生观）与禅宗的人生观甚为相近。日本人在面对死亡之际，那种显然可见的安静，甚至喜悦，日本军人在面对强敌时，那种无畏以及同对手的公平竞争，都是武士道所特别强调的，而所有这些来自禅宗的精神训练，而不

是来自某些人所认为的东方人特有的盲目命运观。

禅的修行

禅师们用两种方法来训练他们的弟子——智性的方法和意志的或情意的方法。为了发展弟子们智性的能力，禅师们把古代所讨论或形成的公案教给弟子，让他去思考。禅师可能要求他的弟子对诸如下列的公案表示意见：“什么是你未生之前的本来面目？”或“佛法是为叫你认识本心见性成佛，但你的心在何处？”或“万法归一，一归何处？”或“僧问赵州，如何是祖师西来意，他答道：‘庭前柏树子。’这是什么意思？”

弟子在接到这些问题后，会想尽办法去解答。他可能会想“本来面目”是意味存

在的最终道理，或者会想“万法归一”的一是万物的绝对根本，而除了它自己之外，再无处可归。持着这些观点，他去参见禅师，在禅师面前展示他所有的哲学与宗教知识。但是，这些观点虽然可能与一般的佛教神学相合，却会遭到禅师的冷漠。因为禅并不是要去证明、解释或讨论，而是把“信”的事实按其本来面目呈现出来。那些习惯于将从未亲身体验的事情在口舌上搬弄的人，那些把符号（文字、观念）当实物的人，当碰到禅师这种不妥协的反应时，才有生以来第一次发现他们的头脑是多么混淆不清，而他们的信仰之基础，又是何等不稳。如此在禅宗的训练下，他们会学习着清楚而明确地界定他们对事物的观念；他们也开始从一种完全不同的观点

来自省和看待外在的事物。尽管他们不能掌握住公案的意义，但这种日益得到的反省习惯（虽然这不是禅的主要目标），也会在弟子们德行与智性的训练上有相当的帮助。

当一个公案解决之后，另一个或许更为困难的公案，又交给了他，以便弟子可以看出来，在所有的公案中，都普遍存在着一个原理；这种训练可以依照弟子的愿望，无限制地做下去。

禅宗关于意志或情意方面的训练，是用坐禅的方式来实行。弟子在一个规定的时间静坐，思考禅师所交给他的公案。坐禅可由弟子独自实行，也可在专门为此而设的禅堂与大家一同实行。

坐禅的意思不是要造成一种自我催眠状态。它的目的在使心灵得到恰当的平衡，并把注意力依照自己所愿意的方向集中。大部分人，特别是在工商社会的今日，如此易于兴奋、冲动，以致常常过早地耗尽了他们的精力，最后终致丧失心灵的平衡。禅一方面要挽救精力这种无益的浪费，一方面可以说是储蓄心力。

在本文结束之前，读者们或许愿意听听一位现代禅师关于禅的修行所说的一段话。下面我从释宗演老师名为《一个佛教僧正的法语录》（*Sermons of a Buddhist Abbot*）中节录几段，供读者领会。这本书是他访问美国时所发表的演说所收集起来的。他在日本的禅界有崇高的地位，是镰仓的圆觉寺、建长寺的住持，而此处乃是

日本禅宗的发源地。

何谓禅那？禅那在梵文本来的意义是平和、平衡或平静，但就宗教上来说，它更具备着自省或内省的意义。这并不必然是对深刻的形而上学问题做沉思，也不是去思索某个神社的德行，也不是思念世俗生活的短暂。它在佛教中的意义，简单而概略地说，是一种时时从世俗事务的烦扰中挣脱，把某些时间贡献于自省自心的习惯。当这个习惯彻底建立之后，就可以保持心智的澄清与心情的愉悦，即使在日常生活的漩涡中亦复如是。因此，禅那是一种平静训练，旨在使心灵有沉静的时间，免得放野；它把虚幻而卑俗的心意导向真切与诚

实；它使我们对于超越感官的事物感到兴趣；它在我们心中寻见一种精神力的存在，可以沟通有限与无限之间的鸿沟；最后它会救我们脱离无名的枷锁与痛苦，安全地将我们导向涅槃的彼岸。

禅那有时可以作为śamātha或samadhi和samāpatti的同义词。śamātha意味寂静，实际上和禅那同义，后者较为常用。samāpatti本义为“摆平”或“平衡”，在佛教中则谓意识的平衡，在其中既不起惊醒，又不起漠然，而是心灵安静地集中于所思。samadhi意指自动或非自动地完全凝集在所观想的对象中。当一个人的心同万物最终之理合而为一，并且除了这

合一之外不再有其他意识时，就说处于一种三昧状态。就此而言，禅那是达到三昧的方法或历程。

如此说，禅那的训练益处不止一种，它不仅使我们在实际生活中获益，在德行与精神上亦复如是。没有人会否认沉着、节制脾气、控制情感，以及主宰自己所带来的极大益处。在激动之际感情有时会如此猛烈，以致会将自己彻底毁灭，但一个头脑冷静的人知道如何给心灵以必要的休息与沉静时刻，免得投入情感的漩涡之中。而头脑的冷静，虽然有一部分是来自天生，却可以由禅那的训练而获得。

从智性上来说，禅那可以保持头脑的清楚与明澈，而在任何必要的时刻，可以把心意集中在当前的问题上。推理的精确有赖于心灵不受情绪的影响，而科学的观察必赖观察者的持续有定。不论一个人心智的发展是何种状态，训练自己养成平静的习惯，必然有得无失。

在工商文明的今日，大部分人甚少有时间接触精神文化。他们可以说根本不知道还有永久价值的事物存在，他们的心如此纠缠于日常生活的琐屑中，以致他们觉得要想免除这些事物不断的干扰是极端困难的。即使每天结束一成不变的工作回家之后，他们还有许许多多让他们兴奋的事务

要做，以致他们本已虚耗的神经系统消耗殆尽。如果他们不早死，必也精神尽衰。他们似乎从不知道安息的福祉。他们似乎没有能力过内在的生活，并在此中发现永恒的愉悦之源。生命对他们不过是一个沉重的负担，而他们的任务就是背负这个重担。因此，禅那的福音，设若他们能真心诚意去行，必将成为他们天国般的至福。

从生理学意义上来说，禅那是精力的储蓄；它像是一种精神蓄电池，将大量的精力藏在其中，而这个蓄电池在任何需用时都能放出巨大的能量。一个受过禅那训练的心灵从不浪费它的精力，造成无益的虚耗。从

表面上去看，它可能是沉闷的、无趣的，好像半醒半睡似的，但当实际需要，它却会完成奇迹；一般沉于浪费的人，遇到强烈的冲动或刺激，稍作挣扎就完全瘫痪，因而立即投降，因为他没有精力的储藏。这是东方心智与西方心智许多典型的不同之一。东方文化的每一部门都强调精力的储存，要将精神力量的泉源保持充实滋润。东方人训练他们的青年，要把心智内含，不要无意义地显露本领、知识及德行。他们会说，只有浅水才有声音，深的漩涡却无声无息。而西方人，就我的了解所见，却喜欢像孩子般坦诚地把他们的一切所有展示出来；他们喜欢热烈的、不遗余力的生

活，而这种生活不久就干涸了他们所有的精力。他们似乎不会储存任何东西以待闲暇之用。他们确实有坦诚而开放的特点，这些有时似乎是东方所缺的；但西方人显然缺乏东方人的深度，后者似乎从不热切、浮躁与不可抑制。老子的教训或Bhagavadgita的教训，确实是西方人所不易接受的。当然，西方人也有例外，这同东方人相似。不过一般来说，西方是活力的，而东方则是神秘的；因为东方人的理想乃是如绝对者一般不可解、不可测、不思议。禅那的实践可以说是到达这个理想的方法之一。

在*Candradipa-Samādhī*

Sūtra（《三昧经》）中，禅那的实践

有十种益处：（1）当一个人依照规律实践禅那，他所有的感官都变得静定澄澈，他开始享受这个习惯，而自己并不知道。（2）慈悲充满他的心；由于他的心脱却了一切邪恶，而将一切有情众生视作他的兄弟姐妹。（3）诸如贪、嗔、痴等有毒与扰人的热情，逐渐从意识中退却。（4）禅那密切注意着所有感官，不使诸恶侵入。（5）由于心的纯洁、性情的清澈，禅的实践者不会对低俗情念有过度的欲望。（6）由于心灵集中于高层次的思想，一切诱惑、迷恋与自私都被排斥于外。（7）虽然他很懂得虚荣的空虚，但他不会落入虚无的陷阱。（8）生死轮回之网不论何等缠人，他都懂得如

何出离。（9）由于探知了法的最深渊，他住于佛的智慧境。（10）由于他不被任何诱惑所打扰，他如苍鹰逃出樊笼一般，在空中振翅翱翔。

禅那的实践常被人混同为催眠或自我催眠，这是我在此处要加以驳斥的。这两者的不同，是任何具有清晰心灵的人都可以看出的，因为催眠是意识的一种病理性扰乱状态，而禅那却是意识的完美正常状态。催眠是一种自我幻觉，是全然主观的，不能从客观上去证实；但禅那却是一切心智力量保持平衡的意识状态，在这种状态下，没有任何思想或功能是压制其他思想或功能的。禅那如同在激荡的水面上浇油，以平和激荡一般。在一

片广大镜面上，没有涛波起伏，没有泡沫翻动，没有浪花激起。就是在这完美的意识之镜上，亿万反影来去而不打扰它一丝澄澈。在催眠状态下，则是某些心智与生理官能片面制胜，而其他部分完全停顿，因此整个的意识系统陷于错乱；而结果是丧失了有机体的平衡，这正与禅那的实践所得的结果完全相反。

另有一些肤浅的批评家，认为佛教的禅那，是对于某种高度抽象的思想之聚精会神的沉思，而这种集中作用有些像自我催眠，能够将心灵导致一种称之为涅槃的恍惚状态。他们之所以有如此严重的错误看法，是由于他们从未曾了解宗教意识的本质，因

为佛教的禅那同抽象和自我催眠根本无关。禅那所要完成的，是叫我们去实现寓含在我们心灵内的宇宙之道。禅那要我们去认识最具体的生命，因之也是最有普遍意义的生命。干燥无趣又没有生命的抽象问题是哲学家们的题材。佛门弟子所关心的不是这类事情。他们要求直接看到事实本身，而不是以哲学的抽象为媒介。可能有一个神创造天地，也可能没有；我们可能只由于信仰神的善就能得救，也可能不会如此；作恶者可能下地狱，为善者可能升天堂，或者正好相反。但真正的佛门弟子所关心的却不是这类问题。让这些问题随便怎么样吧；佛门弟子不是如此肤浅，如此无所事

事，以致将时间浪费于同我们的宗教生活没有生命关联的问题中。佛门弟子借着禅那所要达到的是事物的根本，并在这根本之处亲手抓住宇宙的生命——而正是这个生命使早晨的时候太阳上升，使鸟在芬芳的春风里啼唱，使称之为人的两足动物渴望爱、正义、自由、真理与善。因此在禅那中，没有抽象之物，没有像骨头一样干、像尸体一样冷的东西，一切都是充满生气的，一切都是活动的，一切都是充满永恒启示的。

然而有些印度哲学家，似乎认为某些幻境与心灵的自我暗示状态是真实的，而禅那的实践乃是为达到这些状态。他们的八禅天（eightfold

dhyana-heaven) 概念，就证明了这种看法，在这八禅天之中，居住着一切诸神。当这些领域中的居住者，实行禅那之际，他们就进入各个不同的三昧阶段：①他们认为他们像云一样升到空中；②他们觉得某种不可描绘的光明出现；③他们体验到一种超自然的喜悦；④他们的心变得如此清晰、透明，像大圆镜一般反映诸世界；⑤他们觉得灵魂似乎脱出了肉体的拘限，而在广阔的空中伸展；⑥现在他们回到一种有限定的意识状态，在此状态中，所有的心智能力都呈现出来，而过去、现在与未来都向他们显示；⑦然后他们有绝对空无的感觉，在这种状态之下，没有任何一丝的精

神搅动；⑧最后，他们不再意识到任何个殊的事物，也没有丧失他们的意识，而这乃是他们所称的最高阶段的三昧。

但是，依照佛教的教义，由禅那而来的所有这些幻觉现象，都在被排斥之列，因为它们对于宗教生活的实现毫无关系。在*Surangama Sutra*（《首楞严经》）中曾提出五十种不正当的意识状态，是禅的实践者所必须戒防的，在其中我们发现具有前述八种恍惚状态。

文献

禅宗虽然与文字为敌，留下来的著作却甚多。它曾产生许多渊博的学者，使我们今日得以追寻其发展史的每个段落。在许多记述禅宗史的著作中，下述几部最为重要：《景德传灯录》，完成于宋代早期；被认为是中国禅宗初祖的菩提达摩，留下了一些著作，只是其历史的真实性尚未确定，这些著作后来收集起来，称之为《少室六门集》；中华三祖僧璨写了一首押韵的《信心铭》；六祖慧能留下一本由弟子集成的《六祖法宝坛经》；八世纪的大珠慧海与九世纪的黄檗希运各留下一部著作，是研究禅宗思想的重要文献：前者为《顿悟入道要门论》，后者为《传心法

要》。

此外尚需加上敦煌出土的两种稿本：
《楞伽师资记》与《荷泽神会禅师语录》。

(1) 禅那 (Dhyāna)，依照禅宗学者的看法，禅那并不恰确是沉思或静观。一个人可以一面实践禅的修习，一面又沉思宗教或哲学的问题，但这只是偶合。禅的真正目标是使人见到自己的本心，而由之断却一切智性的思虑和情绪的骚扰。

(2) 无疑这是一部后人所造的经典。很可能由于同禅宗对立的宗派向禅宗挑战，要禅宗提出历史根据来证明它的正统，禅宗弟子就写出这么一部经典以对。但此说有待查证。

(3) 摩诃迦叶之传与阿难，见《传灯录》。

(4) 禅宗的继承（嗣法）极关重要的，继承与印可证明不可分。每一个禅师都必须由他的师父认可，并授予权威，否则不能代表正法的传递。他对于精神体验的解

释可能与他的师父不同，或者他会强调他认为师父所忽视的某个层面，然而他之有权如此，却必须师父的认可。

⑤ 一种很大的喊声，是禅师们在宗教谈话中常用的。“喝”是中国发音；日本音则是Katsu或Kwatu，最后一个音节声音很轻。

⑥ 这是禅宗历史中最有名的一个公案。就以它的文字记载来看，并没有特别涉及宗教或哲学或禅道的地方。一个未能会意禅之精神的人，或许会以为这只是一场闹剧，没有宗教深意。但禅师们却认为凡能懂得这个公案的人，就懂了太阳之下的一切。为让读者见到一个典型例子，我在此处几乎完全是按照《临济录》译述下来的。

⑦ 著名的《碧岩录》作者圆悟注解谓：“许多禅师都错会这公案。为什么？因为它难咬难嚼，无处下口；因为它淡而无味。对于‘如何是佛’这个问题，古人已经作了许多回答，有人说‘他是殿里的’，有人说‘他是有三十二相者’，还有一些说‘他是杖林山的竹筋鞭’；及洞山却道‘麻三斤’，真个截断了古人的舌头。那些不了解的人，以为他当时是在厨房里称麻，于是就此回答。有些人以为洞山是个问东答西。有的则说，你问这问题的人就是佛，还要问佛，所以洞山绕着圈子回答。啊，这些死汉！更有一批人说，麻三斤便是佛，相去不可以道理计。如果他们用这种方式去解，到弥勒佛生下来，仍旧

连做梦也会不到。为什么？因为语言只是载道之器，如果你不领会古人意，却只在言句中去寻索，永远不能见着古人的道。古人说：‘道本无言，因言显道；见道即忘言。’只有看透这一层的，才到达第一机。麻三斤就如长安大道，举足下足无有不是。”

(8) 木平（善道）和尚有一个类似的故事。当一个和尚问他佛教第一义是什么时，他说：“好大一个西瓜呀！”

有一个人问另一个禅师说，佛教可否在荒凉无人的山顶上找到，他说：“可以。”再问何以可以，他却说：“那里有岩有石，大的石头大，小的石头小。”

(9) 确切的字义为“面门”。

(10) 唐朝的语言，即中国话。

第二章 禅佛教

在菩提达摩将禅佛教从西方（南印度）传入中国之后，经过了两百年安静与稳定的发展，坚定地在这儒家与道家之地生了根。禅的宗旨为：

教外别传，

不立文字，

直指人心，

见性成佛。

这四句话是由谁说出来的我们无法考据，但它出现的时间是唐朝早期，禅宗开始真正深入中国人心之际。传统上认为禅宗的基础是由菩提达摩建立，但使得禅宗成为一个独立的佛教宗派和一种伟大精神力量的，则是慧能与他的继承者们。是这些人强调不可依赖文字（即不可依赖智性）而应该直接抓住本心，而这个本心就是真如。

我想对这四句话作一番分析，借以看出禅宗的本质。当禅宣称“教外别传”时，我们可能会以为禅宗得到了佛教的什么秘传。但这句话的意义只是说不依赖文字或经典，而文字或经典在此处代表着概念，以及概念所代表的一切含义。禅厌恶语言文字与概念，厌恶以它们为基础来作推

理。从意识产生之后，我们就过于依赖以推理的方式来了解真如。我们有一种倾向，想把语言文字及观念当作是事实本身，而这种思想方式已经深入我们意识的结构。我们以为我们既已具有了观念与语言文字，我们就表尽了一切体验的内涵。这说明我们把语言文字当成了事实而忽视了体验，以致不能达到那真正构成我们最深体验的东西。

禅——每种真正的宗教都是如此——坚持对真如的直接体验。它要啜饮生命之泉本身，而不仅是听听关于它们的言辞而已。禅者除非亲手自真如之泉舀取水喝，否则不能满足，因为唯有真如之泉的泉水才能为他解渴。*Gandavyuha Sutra*（中译本名为《四十华严》）把这个态度表白得

很清楚。善财与妙月长者下面一段对话是从中译本第三十二卷录下来的，因为梵文中这一段全缺。

当年青的求法者善财来到屋主妙月长者那里时，像他在长久而热切的巡礼路程中遇到每个教师时一般问道：“我的心已达到至高无上的开悟，但我仍旧还不知如何才能做到菩萨的生活。请告诉我。”

当善财感动于妙月长者因清净的般若光明而达到他所称的解脱时，他表示渴望知道是如何达成的。

妙月长者说：“一个人的心如果是在‘般若波罗蜜’中，并与它密切相

应，他就与这样的解脱面面对了；因为那时他在所知觉、所了解的一切中都达到自我的实现。”

善财：“自我的实现是否可由听闻他人谈论‘般若波罗蜜’而得？”

妙月长者：“不。为什么？因为‘般若波罗蜜’亲自看入一切事物的真理真如。”

善财：“岂不是思考由听闻而来，对物如的认识是由思考与推理而来，自我的实现则由对物如的认识而来？”

妙月长者：“并非如此。自我的实现永不能仅从听闻与思考而来。善男子，我要用一个比喻来向你说。细心

听着。在一片广大的沙漠中，没有泉没有井。在一个春夏之日，一个旅行者从西向东，他遇到一个从东而来的人，就说：‘我极其干渴，请指示我何处可以找到泉水与阴凉，让我能够喝饮、沐浴、休憩、恢复过来？’从东来的人把这旅客所欲知道的一切都告诉了他，这样说：‘再向东走，路会分成两岔，一左一右。你走右边一条，再继续往前，一定会找到清泉与阴凉。’善男子，你想，旅客是否因为听到了关于泉水与阴凉的话，并想只要继续前进就可达到解除他渴热之地，他的焦渴就得解除了呢？”

善财说：“不，并非如此；因为只有当他按着另一个人的指示，真正到

达泉水之处，喝饮它，并在其中沐浴，他才能解除渴热，得到恢复。”

妙月长者：“善男子，菩萨生活亦复如是。仅是听闻、思想与作智性了解，不能实现任何真理。善男子，沙漠即是生死，从西而东者即是一切有情众生；热是一切混乱，渴是贪欲；从东而来者是佛或菩萨，他住于大智慧之中，而透视一切的真性，以及平等实性；饮清泉解渴除热，意指自己亲身实现真理。”

“复次，善男子，我要说另一个比喻。设若瞿昙在世间再留一劫，用尽一切精确言辞，用尽一切方法，让众人得知琼汁的美味与种种妙处，你想

世间众生因听闻佛说琼汁的美好而能亲自尝到它的美好吗？”

善财：“不，实不。”

妙月长者：“因为仅只听闻与思考永不能使我们认知‘般若波罗蜜’的真性。”

善财：“如此，菩萨以何种适切言辞与巧妙说明使众生了解真如？”

妙月长者：“菩萨对‘般若波罗蜜’的真性之亲知，乃是他们一切言辞之渊源。当他得到了解脱，他就能流露适切的言辞，并巧妙为人说明。”

从这里我们可以看出，菩萨处于众生

之间，不论所用的是何种适切的言辞与巧妙的方法，都是来自他自己的体验，而不论我们是否愿意相信这些言辞，除非我们亲自在生活中去体验，并使真如的认识来自生活，否则就不能具有真如之见。

复次，我们在《楞伽经》上读到：“最终的真理（Paramartha）是由阿罗耶识

（Aryavijna）而得的内在体验状态；由于它超越了文字与思辨的领域，因此不是它们所可确切表达的。凡是所能表达者，皆是因果世界之产物。最终的真理超乎我与非我的对立，但语言文字是对立思想的产物。最终的真理即是本心，这本心是不具一切内外形式的。因此，没有任何言辞将心描绘，没有任何分别（思辨）可以将它启示。”

“分别”一词是我们经常在佛教哲学中见到的；它相当于智性或逻辑推论。依照佛教的观点，A与非A的对立，是来自我们对最终的真理之无知，这个对立即是分别。以分别去看世界，即是卷在生死漩涡中，而只要我们仍旧卷在这漩涡中，就没有解脱，就不能到达涅槃，不能成佛。

我们会问：“如何能达到这种解脱呢？禅是否达到了？”当我们说我们生活着，意义是谓我们生活于这个二元的与对立的世界。因此，从这个世界解脱，可能会被人认为是离开这个世界，或者，如果可能，用什么方法把它否定。不论是哪一种，都是把我们自己撤出世界之外。如此，我们可以说，解脱就是自我毁灭。佛教教人自我毁灭吗？不了解佛教真义的人往往产生

这种解释。

事实是，这一种解释还不是“解脱”的解释，它未了解到佛教“无分别”的道理。禅宗就是应此而生，确认它的方法是“教外”的（经典之外的），并且“不立文字”（独立于文字之外）。下面一则问答说明了这一点：

石霜问道吾⁽¹⁾：“你去世之后，如果有人问我佛教的最终真理是什么，我如何说？”

道吾未作回答，却唤沙弥。沙弥应诺。道吾说：“壶里添满净水。”然后他沉默片刻，转过来对石霜说：“你刚才问我什么？”石霜又把问题重复一

次。于此，道吾站起来走开了。

石霜是一个聪慧的佛门弟子，就以他的智性悟力所能触及的范围而言，无疑是能够了解佛家教训的。当他向道吾提出佛教的最终真理问题时，他所缺少的乃是不能以禅宗的方法去抓住这真理。道吾对于这个情形了解得十分清楚。如果他想沿着哲学思想的路途为石霜作解释，他当然可以从诸种经典引用章句，而由此进入语言文字的解释。但道吾是一位禅师，他懂得这种解释的无用。因此他叫他的侍者，侍者立即回应。他叫他把水灌到壶里，而这件事就立刻做了。他沉默了片刻，因为他没有什么其他的话要说，没有什么其他的事要做。佛教的最终真理不能越乎此。

但道吾是个心肠慈善的人，确实是太慈善了，所以他再问石霜问题是什么。然而，石霜还不够聪明，不能看出发生在他眼前的整个事情之意义。于是他又愚笨地把已经回答的问题再问一遍。这时道吾从屋子离开。事实上，这突然的离开，告诉了石霜一切他所要知道的。

有人会说，这样的回答使得询问者不知所从，因为他还是像原先一样无知，甚至比原先更为无知。但是，哲学的解释或定义是否能作任何更好的回答？它能够使发问者对最终的真理有真正的了悟吗？这可能会使得他的知识更富于辩证性，然而，这个辩证性却不能清除他的疑惑——不能坚定他对佛教的信念。仅是知识的堆积，仅是陈旧概念的储藏，正好扼杀了解

脱的可能性。我们太习惯于所谓的解释，而因此以为只要有一个解释，就不再有什么好问的地方。但没有什么解释是更胜于体验的，而真实的体验乃是为达佛境所需的一切。佛教生活的目标乃是在真实的实际中去生活，而不是把生活载满了诸种诸样的解释。

举另一个例子来说明禅宗看待这个问题的方式，德山有一次说：“问亦错，不问亦错。”这等于说：“或左或右——这是问题（To be or not to be - that is the question）。”这个疑问行为，确实是从人类的意识存在以来就与人类福祸相关的。

一个和尚从僧众中出来，依照弟子请问之礼，在德山面前鞠躬。但德

山未等他直起身子就打了下去。这个和尚自然不了解德山的意思，便抗议道：“师父，我刚刚鞠躬，你为什么就打？”德山答道：“用不着等你说话(2)。”

从所谓的“宗教”观点来看，这里面找不出什么意义，或者说，从那个观点来看，这则问答中没有虔诚、信仰、恩宠、爱等。如此则禅的宗教性在何处？这个问题我并不想在此处讨论。我只希望说明，佛教（包括禅宗以及佛教所有的其他宗派）具有一套不同的表达方式，使它的追随者依据他们的心理，以及他们的思考与感觉方式来表达他们的精神体验。

现在我们要看看第三句和第四句“直指

人心，见性成佛”。什么是“心”、“性”、“佛”？

“心”并不是指我们日常行思考作用的心、依照逻辑定律思考的心、或心理学家所描绘的那种有种种感觉、情感的心，而是在所有这些情感与思想之下作为其基础的心。这个心是cittamātra（唯心）——作为《楞伽经》之主题的那个心。这个心也称之为“性”、“真如”（svabhāva），是作为一切基础的东西。心可以说是当我们在心理上对思想与感觉的主体向深处挖掘时，最后到达的底层，而“性”则是我们的本体（ontological）认识所能够认识的界域。本体认识的界域亦是心理认识的界域，反之亦然；因为当我们到达其一，就发现我们也在另一之中。两者只是起点不同；其一

向内，其二向外，而最后却会到达相同点。当我们见到了心，就见到了性；当我们领悟了性，也就领悟了心；它们是同一的。

那彻悟心的人，他的每一个举动都与性完美相合，这样的人就是佛——“觉悟者”。佛乃是性的人身表现。如此我们可以说，性、心、佛只不过是不同的表示法，当我们从不同的立场来指明这同一件事情时，我们就用了不同的名词。而禅宗在它四句话里所表明的理想，乃是直接去抓住真如，而不要用任何智性、德行、仪式或其他作为媒介。

对于真如的这种直接掌握乃是般若的觉悟（般若可译之为trascendental

wisdom，超越智慧）。已经觉醒或到达的般若，即是般若波罗蜜多。这个超越智慧可以将我们关于精神生活的一切疑问尽行解答。因此，智慧并非我们一般所知道的智性，它超越了一切的思辨。它不是分析性的推理，它不是一步一步推论的，它超越矛盾冲突与相互对立的深谷。因此波罗蜜多意为“到彼岸”。

由于般若觉悟是越过智性的死巷，因此它是一种意志的行为。然而由于它是见性功夫，因此有着智性成分。般若既是意志又是直观。这乃是何以禅宗与意志力的培养密切相关的原因。断然斩却无明与分别，不是容易的事；除非穷尽意志之力，永不可能达到。将伸出在深渊之上的唯一枝条——智性——放手，任自己堕入自己

认为的无底深渊——这对一个欲探心之深度的人岂不需极大的努力才能做到？当有人在桥上向一个禅僧问禅河之深度时，他立刻抓住发问的人要丢到湍流之中——倘若不是有人匆忙为他求情。这位禅僧所要做的是叫发问者自己投进去，用他自己的尺去测量它的深度。扑跃是得自己去做；他人所能提供的一切帮助，乃是让当事者认识这种帮助的无用。从这方面来说，禅是粗厉而无情的，至少从表面上看来是如此。

这个要把人丢到河里去的禅僧是临济的一个弟子（定上座），而临济则是中国唐朝最伟大的一位禅师。这位禅僧在还没有领悟禅的道理时，曾问临济什么是佛教的最终真理，临济从他的座位上走下来，

抓着这个和尚的脖子，叫道：“你说！你说！”这个刚刚学禅的和尚在被临济抓住脖子猛力摇撼，并叫他快说之际，会何等困惑啊！他要听临济“说”，不是他“说”。他从没有想象到他的师父会如此“直接”，而他也不知道该怎么做才好。他站在那里好像失魂了一般。由于其他和尚的提醒，他才给禅师行礼，而这时他才突然领悟到经典的意义以及“说”的意义。即使你所得到的的是一个知性的解释，对这个解释的领悟也是内在的成长，而不是外在的添加。禅的领悟便是如此。因之整个禅宗的基本就是在指向内在体验的自我成熟。那些习惯于智性训练，或道德说服，或虔诚的仪式的人，会觉得禅宗中有某些特异之处，是违反他们期望的。但这正是禅在整个宗教

历史中独特的地方。自从马祖道一与石头希迁在唐代把禅宗的特点充分建立起来后，禅宗就一直沿着这个方向发展。其基本的观念是进入事物的本身之内，从而了解它。为了解一件事物，我们一般所做的，是从外面去描绘它，是从客观的立场去论说它，如哲学家所为，并且尽可能从各种观察角度去运用这种方法，只是不用内在的同化合一。客观方法是智性的方法，在实用方面是有其必要的。但我们不可忘记，另有一种唯一的方法，可以使我们得到有效而充分满足的领悟。这个方法就是禅宗的方法。

下面举几个例子，来说明禅宗了解佛教的方法。禅宗是佛教的一个派别，除了大乘佛教所一般接受的哲学之外，并没有

特别的哲学。使得禅如此特殊的是它的方法，这是禅对于生命与真理的态度必然生长出来的果实。

潭州招提慧朗（738-824）想了解禅，去见马祖，马祖问道：“你来何求？”

“我想求得佛的知见。”

“佛无知见；知见属于魔界。”

由于慧朗不了解这句话的意义，马祖就叫他去见当时的禅宗大师石头希迁，因为马祖认为石头会启悟这个求知的和尚。慧朗见到石头，就问：“如何是佛？”

石头道：“汝无佛性。”

慧朗说：“动物有没有佛性？”

“有。”

“那为什么我没有呢？”——这可以说是极端困惑的人自然的问题。

“因为你不肯承当⁽³⁾。”

据说，慧朗的心就这般被石头与马祖打开了。

从表面上看来，这些禅师的话似乎并没有什么道理。知识为什么属于魔界？依照佛教哲学，一切众生本都具有佛性，并因此而以达到佛境为其目的的，现在这个

和尚却为什么没有佛性呢？然而，我们所有的人都是佛，或我们所有的人都秉具佛性，这是一个事实陈述，而不是由逻辑推理所产生的结论。事实在先，推理于后，而不是推理在先，事实于后。既然如此，则禅师所希望于其弟子的，乃是他们亲自与事实本身接触，而后——如果他们愿意——依照他们的体验，建立任何他们认为合宜的哲学体系。

另一位禅师——长沙兴国寺振朗禅师——去见石头，问道：“什么是祖师西来意？”（这是中国早期禅宗史中常常提出的问题，其意义等于“什么是佛教真理”。）

石头说：“去问那边的柱子。”

振朗说：“我不懂。”

石头说：“我更不懂。”

最后这一句话使振朗俄然省悟
(4)。

关于无知者的例子，我们再举一两个。

有一次，石头见药山静坐，便问道：“你在做什么？”

药山答：“什么也不做。”

“这么就闲坐了。”

“闲坐就有所做。”

“你说你什么都不做，你不做个什么？”石头进一步逼问。

“古圣人也说不出来⁽⁵⁾。”

石头希迁（700-790）是慧能的年青弟子之一，而在青原行思的接引下完成他的开悟。

有一次，他的弟子道悟问他：“慧能的意旨什么人得到？”

“了解佛法的人。”

“你得到没有？”

“我不了解佛法⁽⁶⁾。”

禅宗的妙异之处就在于了解佛法的人

不了解佛法，而不了解佛法的人了解佛法了——这确实是贯穿整个禅宗史令人大感有趣的地方。

“如何是佛法大意？”

“只有得到它，才能知道。”

“更向上行还有转处没有？”

“长空无限，任白云飞翔^[7]。”

从较为理性的观点来说，我可以这样解释，佛教教育我们，一切东西在原来的样子都是好的；但人一旦走出来看它是否正好，这就犯了错，而这个错带来了一连串的否定与肯定，于是他得从内在去寻求平和。就艾克哈特来说，每个早晨都是“美

好的早晨”，每一日都是至福日。这是我们个人的体验。当我们得救了，我们知道那是什么。然而，当我们没有得救，不论你问多少遍，拯救仍旧是不会来——用这种方式它永远都不会来。

和尚问石头：“如何是解脱？”

石头说：“谁缚你来？”

和尚又问：“如何是净土？”

石头说：“谁弄脏你？”

“如何是涅槃？”

“谁将生死给你⁽⁸⁾？”

心、性、佛或佛性——所有这一切都

是在表达同一个观念，即大肯定。禅想把这个大肯定带给我们。

(1) 《景德传灯录》卷十四《道吾圆智》。

(2) 《传灯录》卷十五《德山宣鉴》。

(3) 《景德传灯录》卷十四《潭州招提寺慧朗》。

(4) 《传灯录》卷十四《长沙兴国寺振朗禅师》。

(5) 同前《药山惟俨》。

(6) 《传灯录》卷十四《石头希迁大师》。

(7) 同前。

(8) 同前。

第三章 禅体验的解 释

一

禅佛教的哲学是大乘佛教的哲学，因为禅宗是大乘佛学发展的一个果实。但这个发展所发生的地方在中国，而中国人与印度人的心理与智性状态都有大不相同之处。就我看来，在龙树尊者（Nagarjuna）与婆修盘头（Vasubandhu）以及他们直接的继承者之后，佛教已经不能再在它的本土上健康生长下去；如果要把它最为重要

而此前一直疏忽的层面加以发展，必须移植到另一个地方——而佛教确实由于这一个层面的疏忽，生机受到很大的伤害。大乘佛教在中国人的心灵气候中发展出来最为重要的层面就是禅。中国人虽然未能将大乘思想中的华严与天台体系做完美的发展，却产生了禅宗。这确确实实是中国天才对整个文化史特异的贡献，而日本人的贡献则在于谨慎地将禅宗的真正精神活生生地留传下来，并使得禅宗的教育方法得以完成。

说到禅是什么，很难给一般发问者提出一个满意的回答。譬如说，当你问到禅是哲学还是宗教信仰时，我们就无法按照一般的词意说它是哲学，或说它是宗教信仰。禅没有它自己的思想体系；它自由运

用大乘佛教的用词；它不肯将自己套入任何特定的思想模式。再者，它又不是一种信仰，因为它并不促使我们去接受任何教条、教义或崇拜对象。确实，它有庙有寺，里面某个特别祝圣的地方供着佛或菩萨（将成佛者）的像，但禅僧若觉得有利于阐明他们的主旨时，却会毫不迟疑地粗待这些佛或菩萨。禅师们所强调的乃是一种体验，而这个体验要以最为禅宗的方式表达出来。禅师们认为这些表达的方式乃是使禅宗与佛教其他宗派不同之处，也是与世界上一切宗教的或哲学的思想体系不同之处。现代学禅的人所必须去做的，乃是对禅体验做彻底的研究，并对禅体验在禅宗史中所表达的方式做彻底的研究。

二

研究禅意味要有禅体验，否则就没有什么禅可供你研究。但体验本身就包含着它是可以传达与人的；一个体验若不能适当表达，就不再是活生生的东西。喑哑的体验是不属于人的，去体验即是自我意识到体验。禅体验唯有以禅意识为基础，并找到它适当的表达，才算完成。下面我要提供一些了解禅意识的线索。

大沕山大安禅师（殁于883年），有一次对会众说：“有与无（的概念）如同藤绕树。”疏山在听到这段传闻之后，立即长途跋涉，要去弄清大安这句令人大惑不解的话是什么意思。走

到之后，他见大安正在抹泥墙，就走过去问：“你真的说过有与无（的概念）如同藤绕树吗？”

大安道：“是啊，我的朋友。”

疏山再问：“如果突然树倒藤枯怎么办？”

大安丢下了他的抹泥板，大笑回到他的屋子中。疏山跟随在后面，抗议道：“我走了三千里才到这里，卖了我所有的衣物做旅费，就是为了向你求教这个问题，你为什么却同我开玩笑呢？”

大安可怜这个和尚，就叫侍者凑足旅费，打发他回去，对他说：“有一

天你会遇到一个名叫独眼龙的和尚，他会指明你这件事。”

后来疏山遇到明招，把他见大沕山大安的事说了出来。明招道：“大安完全是对的，只是他没有遇见一个真正懂得他的人。”于是疏山又把原先的问题对明招提出说：“如果树倒藤枯怎么办？”明招答道：“你又要叫大安大笑一场！”这突然使疏山悟得了整个的意义，大叫道：“原来大安笑里藏刀！”于是恭恭敬敬向着大沕山的方向行礼。

在这一段故事中，最令我们惊奇的是问题与回答之间的不相干；因为就我们常识或逻辑来判断，关于有与无的言句同大

安禅师的大笑之间并没有什么关联，也同圆悟及大慧重提这件事（稍后要说到）没有关联。有与无的问题是抽象观念和哲学问题。我们一切思想都是以有与无的对立为开始；没有这种对立，我们就不可能有推理行为。因此，疏山的问题是一个基本性的问题：“如果有与无的概念枯萎掉，我们的思想体系会怎么样呢？”当树倒下来，藤子也自然枯死。有必须与无为伴，才成其为存在，反之亦然。只有当我们认识出有与无的基本对立，我们才能对个殊事物的世界有所了解。当这有与无的对立不再存在时，我们将往何处？绝对的空无吗？这似乎也是不可思议的。如此，则这种对立看法是否根本就错了呢？然而它又面对着我们，我们无法消除这个生与死的世

界，而这个生与死的世界，就以其眼前的状态而言，又十分不能满足我们精神上的需要。这种生与死、有与无的对立似乎并不是最终的阶段，而我们又永远都渴切着超过它；它指向某种更高和更深的东西，而这个东西是我们希望抓住的。相互的对立状态是必须超越的，但如何超越？事实上这就是疏山所提出的问题。

只要我们还停留在相互对立的世界，我们就永远不能觉得满足；我们常常被不安感所骚扰。疏山必然深受有与无或生与死的问题所骚扰——或就基督教的说法，深受灵魂不死的问题所骚扰。当他听到大汾山大安和尚说到这件事情时，他想终于有一个人可以为他解决这个问题，并使他精神上得到安定了。他变卖了可怜的一点

衣物，长途跋涉三千里去大洩山。看到大安正在抹泥墙，他就迫不及待地走过去，渴望着获得启悟：“当这个世界在这一劫结束之际，同它的一切万象俱化成灰之后，我们这些人、我们人类的灵魂都会怎么样呢？”

这个问题既是形而上学的又是宗教的。就以它不想沿着纯粹智性的路线来发展而言，它是宗教的；就以它是以抽象的概念为表达方式而言，它又是形而上的。这是禅宗的一个特色。如果我们想选用一个名字，我们可说它是实际哲学，而这种实际性很可以从大洩山大安用大笑来回答疏山的问题表明出来。疏山的心相当倾向于形而上学，因而会诉诸有与无这样抽象的概念，但他的实际心灵又使他把这种抽

象概念化成为松树与藤子之间的具体关系。然而疏山的这种实际性却被大安更进一步的实际性彻底搅乱了：大安丢下了抹泥板，大笑着回到他的屋子去。大安完全是实际行动的，而疏山则还在语言象征的层面；这就是说，他还在概念层面，而离开了生活。

三

就由于我们是群居动物，我们因此是社会动物与理性动物，而我们所经验的一切，不论是一个观念、一件事或一个情感，我们都想传递给他人，而传递必须媒介。我们已经发展出种种不同的沟通媒介，而善于运用这些媒介的就是人类的领导者：哲学家、诗人、各种艺术家、作家、演说家、宗教家等。但这些媒介必须有实质为其基础，必须溯源于个人的真实体验。没有后者，媒介只是空徒应用，永不能发散出生命的力量。

有些媒介比另一些更易伪造，常常被人用各式各样的精巧设计所混淆。语言即

是其中之一，因而它最容易被有意或无意地误用。对于最高的和最基本的体验，最好的传递方式是无言；在这样的体验面前，我们变得无话可说，而且往往瞠目结舌。

关于沟通的问题，还有另一个考虑之处，即是，一项媒介不论是如何具有说服力，倘若对方没有类似的体验（虽然程度上可以稍异），就不能达到预期的效果。就像把珍珠丢在猪前，徒然浪费。反过来说，如果两个人有性质相似的经验，即使竖起一根手指，都会唤起整个精神的响应，而两者都阅历了对方的思想感受。

禅师在媒介的运用上是精纯者，不论有声的媒介或行为的媒介都是如此；他用

他的媒介直指他的禅体验，而向他发问的人倘若心智成熟，会立即抓住禅师的意向。这一种媒介是“直接的”，“立即的”，就如同体验本身一般——因为它是深心对深心的直接呼唤。这一种直接的作用可以比之于明镜之间的照应。

四

在汾山大安与疏山的故事中，后者仍旧是语言文字的困囚，而不能够立即抓住真如事实。他的心仍旧充满了有与无、树与藤、生与死、绝对与限制、因与果、业与涅槃等观念；他对于事实的真如没有直接的领悟，而这乃是他何以长途跋涉三千里，来到这位业余的水泥匠面前。这位业余的师傅，不论从哪一层字义来讲，都确实是位师傅。他根本不同这位逻辑家辩论——而后者绕着有与无问题，就像藤子一般。他却不谈绝对又不谈矛盾辩证，他也不谈在有与无的对立之下的基本存在。他只是把他的泥板丢在地上，开心大笑，回到自己房中。

现在让我们问一问：疏山的问题有什么好笑呢？我们人类总是因我们所见到的事物之毁坏而忧愁，特别是关于我们肉体的存在，以及之后的来生（设若有此来生）为然。这似乎是我们大家共同的情感，何至于引起这位禅师的大笑呢？仅只是笑还不够；他甚至把工作的器具丢掉，停止了抹墙，回到他自己的房中。他这样做是否意味不要问任何东西，只要去过生活，享受生活，当事物展现在我们面前时，就按着他们的样子认识它们，当可笑的事物出现就笑，当使你哭的事物出现就哭——总之，是否意味接受一切，并因此欢愉呢？或者他意味当世界结束之际，他就享受同世界一起结束？或者他意味并无所谓结束——一切都是永恒，相对的世界

只是表象——因之并没有树倒也没有藤枯，由此来截断由相对观念与表象为基础所产生的概念臆想？或者他大笑发问者的愚蠢，这个愚蠢使得他未能认识到他内在正运作着的另一种东西，这种东西是与他对于树倒藤枯的深切关怀完全分开的；或者更确切一些说，是与他对于树倒藤枯的深切关怀交合并进的。所有这些意义上的变化，都可以在大安的行为中览读出来。但从禅的观点来看，此处的当务之急，是在直接体验那意义的本身，而把智性的解释，留待必然随这体验而产生的禅意识去做。

不论怎么说，疏山是不能领会大安的笑声的，或者我们可以说，他不能掌握住这笑声之后或其中的观念。后来他又拜

访“独眼龙”明招，想得到关于这件事的启悟，因为他越陷越深了。然而明招并不给他任何智性的解释，因为智性的解释只能满足哲学问题的询问者；他只说，疏山的问题会使大安再度大笑。这实际上是对大安的问答之认可，而奇怪的却是它帮助了疏山彻入大安的深意之中。整个的一切都突然清楚了，而唯一剩下来的是疏山恭恭敬敬向着大泐山的方向行礼，来表示他衷心的感谢。

五

在整个这个故事里，没有任何形而上学的讨论，没有任何虔敬的宗教行为，如告白、忏悔或苦修等，也没有任何话提及罪恶、神、祈祷，对永恒之火的惧怕或请求宽恕等。它始于对有与无的哲学性询问，将之比于藤绕树；而其解答则完全没有按照原先的路线——而是绝对超乎了一般人在这种情形之下的预期。在整个的人类思想史中，确实再也找不到类似于禅宗这种特异的变化。而更为特异与令人大惑不解的是发问者竟终于了悟了禅师怪异行为的意义，这其中蕴涵的意义显然解除了有与无的对立纠缠。

六

与此类似的是临济的故事，这是我在《禅论集》（*Essays in Zen Buddhism*）中提过的，在此处我把它引录下来⁽¹⁾：

临济（殁于866年）是黄檗的弟子，临济宗的创始者，他的禅体验在公案尚未成为盛行的参禅方式以前，可以说是具有典型意义的体验。

临济在黄檗门下修习了几年之后，首座和尚问他：

“你来此多久？”

“三年。”

“有没有参问过？”

“没有。”

“为什么不去试试呢？”

“因为我不知道要问什么。”

首座和尚就告诉临济说：“你去见和尚，就问什么是祖师西来意。”

临济照着首座和尚的话去问道：“什么是祖师西来意？”但他的问题还未说完，黄檗就给了他几棒子。

首座和尚见临济回来，问他参见的结果。临济沮丧地说：“我照着你的话问师父，师父却给了我几棒子。”首

座和尚鼓励他不要丧气，再去问黄檗。如此，临济三次参问黄檗，三次被打，而可怜的临济比原先一点也没聪明。

最后，临济想还是去跟随别的师父算了。他向首座说，首座叫他先向黄檗辞行。等他向黄檗辞行时，黄檗叫他去见大愚。临济见了大愚，大愚问他：“从何处来？”

“从黄檗处来。”

“黄檗有什么言句？”

“我三次问他佛法的大意，三次挨打。不知我错在什么地方？”

“黄檗为了你得解困，慈悲得像个老婆子，你还问错在什么地方？”

这一提醒，临济突然悟到黄檗那种表面上粗厉的行为所含藏的真意，于是大叫道：“原来黄檗的佛法也不过如此啊！”

大愚立即抓住了临济的领子，说：“你这个尿床小鬼，刚才还说不知错在何处，现在竟然喊起黄檗佛法不过如此来，你究竟是什么意思，快说快说。”

临济没有开口，却在大愚的肋间轻打了三拳。大愚推开他，说：“你的师父是黄檗，干我何事。”

临济回到黄檗处，后者问他道：“怎么这么快又回来了？”

“只因为你老婆心切！”

黄檗道：“待大愚来，我非好好给他二十棍不可。”

临济说：“不必等，现在就打！”说着便开心地打了黄檗一掌。

老黄檗则开心地大笑起来。

七

在临济的故事里，答案不是用笑的方式给予，而是用一种更为令人却步的方式，因为他挨了许多棒打。然而，不论是笑、打、踢或掌，就从它是来自禅师的直接体验而言，却没有什麼大的分别。临济同样未能了解黄檗的用意，因此跑去见大愚，想求得启迪，而这个启迪则因一个好心的注释而达成：“黄檗真是老婆心切！”原来临济所挨的棒打是为了唤醒他的沉睡。

从这些引录中我们可以看出禅体验的性质。它是一种哲学吗？或是一种宗教？它究竟是哪一种精神上的训练？禅体验在

整个人类文化史上是一种绝对独特的东西。

为了把这一点说得更清楚，我要再引一段关于有无问题的禅宗故事。

有与无的问题到了宋朝又在圜悟与大慧间做过讨论。圜悟要他的弟子大慧对树与藤的问题表示意见。但每当大慧表示意见，圜悟就说“不是，不是”。这样约过了半年，大慧终于问圜悟说：“我知道你在随侍五祖法演时，曾向他提出同样的问题，我很想知道五祖怎么回答。”圜悟不言，大慧又说：“你这个问题，是在会众面前问的，我想你现在告诉我，也没有什么不妥。”圜悟无法拒绝，就说：“当我问五祖关于有与无的问题时，他回答道：‘无可描

绘！’我再问道：‘若突然树倒藤枯怎么办？’五祖说：‘你设网自陷！’”圆悟的这一段话，立刻开启了他弟子的心，因为大慧现在完全了解了这个问题的意义，于是圆悟说：“你看，我从来没有欺骗过你。”

八

“有与无（的相对世界）像藤绕树”，这句话对我们当前的状态是一个确切的描绘。从智性上来说，我们不能越乎此。哲学家们想把这个生活中基本的矛盾状态作合理的解释，他们在某种程度上是成功了。有一天或许他们可以发展出完美的逻辑辩论法，作为我们最后的推理之道。但是一般人并不像职业哲学家那般秉赋着知性；是的，甚至哲学家本身也具有着对最深体验的渴望，渴望着精神的安定，而这种安静并不必然是逻辑推理所能提供的；换句话说，我们无法坐等一个完美的思想体系，来完全解决生命与世界所有的秘密；我们焦急地期望着某种更为实际并立

即有效的东西。宗教告诉我们要信仰，它说有某个神在照顾我们，而在如此立论之际，不顾一切智性上所遭遇的困难。有与无的对立，就让它存在吧；因为超乎我们智性的东西，最好是留在神的手中。就我们的创造者而言，一切皆善——这个信仰使我们免于疑惑和忧虑。

然而，禅的解救方式却不是宗教的方式；为了免除疑惑和忧虑，禅诉诸某种内在体验，而不是对教条的盲目接受。禅希望我们在内在去体验到，有与无的对立状态是超乎智性与思辨描绘的；对于生命与世界的“是什么”与“为什么”，我们无法用语言文字作描绘或推论。这听起来或许是消极的，或许对我们的精神生活没有积极的用途，但每当我们谈论超乎智性的事物

时，我们真正的困难在于总是从智性本身开始——当然这可以说是自然的，而且是难免的；因此，当人们谈论禅体验或其他类似事情时，听起来似乎空洞而没有积极价值。禅却要我们做一个完全的激变，先站在禅体验本身，再从这个观点观察事物——观察有无对立的世界。我们可以称这种立足点为绝对立足点。事物的一般秩序在此处完全倒转；原来积极的现在变成了消极，而原来消极的现在变成积极。“空虚”即是实在，“实在”即是空虚。花不再红，柳不再绿。我们不再是业、因果、生死的玩物；这个变迁的世界，其价值不再是永久的；从世俗的观点所认为的好与坏也不再是好与坏，因为它只是一个相对价值。同样，有与无的对立，也仅是从我们

相对性的知识与我们思辨的理性而言为然。在禅体验之后，一种全新的事物秩序显示出来，方向有了全然的变化，而结果是对于这变迁与繁复的相对的世界，会从永恒的观点去观照。从某种层面而言，这可以说是“无可描绘”一词所指的含意。

九

如此，我们能不能说禅宗教导我们用一种神秘的态度观照生命与世界呢？在作回答之前，让我再讲一讲圆悟与五祖的故事；前面我们已经说过两者对有与无的问题也曾花过很大的努力。

当圆悟问五祖，关于树倒藤枯的事情时，五祖强调说：“你设网自陷。”事实是，只是禅体验仍旧不够，如果要想能够对他人传达并对自己传达，必须配以禅意识或禅辩证法。我们可以说，体验需要有其表达方法；它需要说出来，它要肯定它自己，要意识到它自己；而为了这样做，禅有其自己的方式，禅打开了一条十分独

特的路途；我们可以说是一条绝对独特的路途。既然没有任何方式可以把完美的禅体验世界描绘出来，则有与无，树与藤，生与死，综合与对立，内在与超越，毁坏与构成，倒与枯以及化归无物等又是什么呢？所有这些观念与范畴，都是我们为了生活在这个世界，而发明的方便工具；但除非我们知道，如何在得当的机会应用它们，它们就会转过来把我们陷住；这就是说，我们会被它们所奴役所束缚。当禅体验未能被我们适当地掌握，它就变成一个导致不幸的工具。这个体验是一把双刃刀，需要小心谨慎，而在这一种体验的掌握上，禅有其传统，这个传统是发源于大乘佛教哲学，后来融入中国人的精神。

十

我不能确定是否可以把禅认作神秘主义。在西方传统中，神秘主义通常是始于承认世界的对偶，而结束于两者的同一或合一。如果世界上有对偶的存在，禅会按着它的样子来接受，而并不想把它合一。禅既不始于二元论又不始于多元论，它只要求我们要有禅体验，并由此种体验去观照本来样相的世界。它采用大乘的用词，却倾向于以具体事物和事件为据。它并不把这些具体事物和事件简化为一——这个“一”，实际上是一种抽象观念。如果所有的事物都化简为一，禅就要问，这个一可以化简为什么。如果一切都来自神，生活于神又返回于神，则禅就要知道这个神

存在于何处或生活于何处。如果整个世界以及它的万象，都融入婆罗门，则禅就要我们指出婆罗门在何处。如果肉体消失之后灵魂仍然存在，禅就要我们把灵魂指出来，要教它被我们亲眼看到。

有人问一个禅师，他死后到何处去找他，禅师说：“仰卧荒野，四脚朝天。”当另一个禅师被人问到涅槃的安静不变时，他说：“落叶随水流，秋月上孤峰。”另一个禅师走到讲坛上，却只向会众说“珍重”，过了一刻又说：“如果有人不懂的，可以站出来。”一个和尚走向前来，对禅师恭敬行礼，而禅师却大声说：“蠢汉！”那和尚抬头要抗议，禅师却把他喝出去。当另一个和尚走上前来，问道：“什么是最密意（表达最高真理的话）？”禅师却仅答

道：“你说什么？”看了所有这些问答，我们可能在禅中发现神秘主义的痕迹吗？禅师们一直也没有暗示自我的寂灭和融入绝对，或暗示现象世界之投入涅槃的深渊。

十一

下面这些话，我相信是一般神秘主义者会同意的：“神不是人类理解力的一个‘对象’。它完全超出了知识范围，而关于它，不论我们说什么都是不确的。”“艾克哈特在一次布道中这样说：‘关于神不要说任何话，因为不论你说什么，都是谎言，都是有罪的。’“如果说神是善，那是不确的；因为善者可以变为更善；而更善者可以变为至善。这三者（善，更善，至善）离神甚远，因为它超乎三者。’因此凡是一切描绘分别或特性的言辞，都不能用之于神。艾克哈特喜欢用的名字是：‘无言的神’、‘无名的空无’、‘赤裸的神’、‘不动的静’、‘寂静的旷野，其中一无所

在。””（Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion*, London: 1909, pp. 225～226.）

一个人不论何等神秘主义，都不能避免应用“神”这一类的字，或某些与他相当的概念。但禅并非如此，禅不仅有意而必然地避免抽象名词，并且我相信是不可避免地会避免抽象用词。当有人提起这类用词的时候，禅师会把它们打下去，而使发问者认识到他们没有直接掌握到生命本身。

瑞岩师彦问岩头（828-887）：“什么是本来的永恒之道？”（“如何是本常理。”）

岩头答：“动也！”

瑞岩问：“动时如何？”

岩头说：“即不再是本来的永恒之道。”（“不是本常理。”）

这使得瑞岩思索起来。岩头继续说：“当你肯定，你就仍旧在这个感观世界；当你不肯定，你就落入生死之海！”（“肯即未脱根尘，不肯永沉生死。”）

岩头不希望见到他的弟子执著于本来的永恒之道，但又不希望他失却了永恒之道的踪影。他知道禅既非肯定亦非否定，禅即是事物的本来样相。禅师并不是神秘主义者，而他们的哲学也不是神秘主义。

十二

从这一点来讲，当任何人问到关于佛、心与真理的问题时，禾山的回答都是有意义的。

禾山（歿于960年）常常引用《宝藏论·广照空有品》中的一段话：“学习是闻（的阶段）；绝学是近（的阶段）；越乎此二者，乃是走向真理（的阶段）。 ”

一个和尚走出来问道：“什么是真理阶段？”

禾山说：“我会打鼓。”

又有一次，一个和尚问：“什么是

真谛？”

“我会打鼓。”

当又一次一个和尚问道：“我不是问你‘即心即佛’，但我想知道‘非心非佛’是什么意思？”

“我会打鼓。”这位禅师很快地回答。

还有一次，一个和尚问道：“如果一个证了无上慧果的人来到，你怎么对他？”

这位禅师还是回答：“我会打鼓。”

让我说一声，禾山在做和尚以前，可能真是一个打鼓的人，而且不仅他只说“我会打鼓”，他一边说时，还真正打鼓，或者至少他嘴巴上会不停地：“哆！谷！咚！哆！谷！咚！”

当你说“这”、“那”时，不论它是何等抽象和具有普遍性，你仍旧是把个殊的“这”或“那”从万象中分别出来，以便使得它成为万象中的一个。只要我们还是我们，我们就不得不如此。于是就有着如此之多的“这个”和“那个”。唯一能逃脱这无限程序的，就是真正去打鼓，或者像金牛和尚一般，拿着饭桶手舞足蹈，或高唱：“啦！啦！啦！”

十三

一个叫做刘铁磨的尼姑，有一天来见沔山禅师（歿于853年，一般人相信“沔山”是灵佑禅师的谥名，他在大沔山——或沔山——建立了沔仰宗。）这位禅师见到她走来，就说：“老母牛你来啦？”这似乎是说：“一个像你这样的老妇人，最好是舒舒服服地留在屋子里，享受这些春天。你为什么离开那安静的地方呢？这完全是不必要的！”然而，铁磨却说：“明天台山有一个大会。你想不想去参加？”这其实是她编造的故事，因为台山是在沔山北边好几千里，铁磨老尼如何能知道那边发生的事情呢？而沔山又如何能飞到那么远的地方？铁磨的意思是说她自己要去参加集

会，而横越那么远的距离对她不算一回事。不论她多么老迈，她仍旧是她自己的主人，正如太阳从东方升起或猫在花园里跳起来捉蝴蝶。你也能做这样的奇迹吗？但是为山有肯定自己的方式，他在地上一躺。他这样做是什么意思？他是否宁愿安静地小睡片刻，而不愿旅行几千里？他是否意味安静地躺着，也像繁忙地从事于实际生活一样是一种奇迹呢？他是否以为躺下来和起来做事，在绝对意义上，同样是积极的？而那位铁磨老尼的反应又是如何？她没有说一句话，也没有做任何事，便自顾自地走开了。

整个这个故事的意義是什么？或许我把过多的禅道思想加在其中了。其实我们可以把它当作一个日常生活的插曲：一个

客人来了，她受到主人的欢迎，而主客关于生活中的种种事情做了一番欢谈，其中有一件事是某个寺庙中，所举行的一次圣典。老主人很高兴客人的这次造访，但是他累了，就睡着了，而客人也没有再多礼，就径自离开——老朋友们之间就是这样。当这件事情过去，我们对于友情有一个欢乐的回忆，相见就是这样快乐地结束。

像汾山和刘铁磨这样的故事，我是否还要做更为普遍一些的演绎呢？我们是生在这个事件丛生的世界中，我们尽力向善地从这些事件中经历过去，而当时间来到，我们就对这一切说再见。如果要归向净土，那很好；否则也很好。在这一方面，你可以说我们是全然消极的，也可以

说我们是全然积极的——这完全要看你从何种观点来看。禅对于事实的本然，既不加一分，也不减一分。禅是彻底如实的，而不是神秘主义。

然而，我们必须记得，禅宗并不是要忽视我们的道德思想、期望与情感，后面这些东西是决定我们此世生活之意义的。禅主要所关怀的是最基本和最初始的东西，至于关乎我们日常生活的事物，它让它们留在相宜的处所。凡是属于二元层面的事物，都留待道德、哲学、宗教、政治、科学和人心意识的其他领域去处理，而禅的目标则在掌握存在于这一切心灵的现象活动之底层的東西。

十四

鲁道夫·奥图（Rudolf Otto）在他的《东方与西方神秘主义》（在这本书中，他把费希特与艾克哈特的神秘主义并列，而与森卡拉（Sankara）的神秘主义有别）中写道：“就费希特和艾克哈特而言，一个得救者，其真正的关系，是他知道他同‘一’为一体，他的生命同‘生命’为一体，这并不是两者的联合，而是绝对的合一。而同时又立于这个万象与分歧的世界，不是要使它分解，而是要以公正的态度在其中工作（艾克哈特），在其中以生活行为去完成道德文化（费希特）；因此这两位教师，都是要把有与生命带入这无与死亡的世界。而他这样做，必须是以他超越性

的拥有物（合一）为其力量的根源，为道德与文化行为的驱动力⁽²⁾。”

我们可以看出，即使在艾克哈特与费希特的哲学基础中都存在着有与无、生与死、一与多的二元论。确实，有时他们超越了这种二元对立，但他们的思想却主要是绕着二元论的轴心在转动，他们经过一段在合一境界的所谓神秘遨游之后，总是再回到二元世界。禅却永远留在本来样相的世界，在此处，杂多与差别的世界同时又是空（sunyata）与无差别（avikalpa）的超越世界。因此，禅极其留心地的使我们的意识不要越入任何一边。这并不是由计算而使然的平衡。在禅的生活之开端，或许有类似这种事情，但禅的修习之目的则在于超越所有这一切人为观念，而这物如

原理自发自现。

十五

当保福（歿于928年）与长庆（854-932）在山中散步，保福指着山峰说：“你看，这可不就是妙峰顶⁽³⁾！”长庆回答说：“说得不错，但可惜！”禅不喜欢它的经验偏向任何一方，因为那无疑是跛脚的禅意识。长庆的问答所指的就是这个。

百丈怀海（720-814）被一个和尚问道：“世间最奇特的事是什么？”他答道：“独坐大雄峰！”和尚向他行礼，百丈却打他。这一打是意义深长的，它透露出禅的精神，因为禅要人独立自主，免除一切禅面，亦即是免除一切约制与条件。

当一个和尚问马祖什么是佛法第一义时，他打过去，说：“如果我不打你，全世界都会笑我。”另一个和尚来见他，这样说：“菩提达摩西来是为了什么？”马祖叫他更近一些就会让他知道，和尚走上前来。马祖立即给了他一个耳光，说：“秘密老早已经告诉你了。”

从相对的与二元论的观点来看，这些禅宗故事似乎没有什么意义；但从里面来看，则我们就可以看出那巨大的特性——“禅”，而这是前面所述的故事中一切“神秘”的钥匙。禅所最厌恶的是沉思、考虑、多言与利害衡量。只要我们还是观望者、沉思者、批评者、观念贩子、二元论者或一元论者，“直接”就是不可能的。当我们直接投入在我们的感官周遭活动着

的事物时，我们放弃了所谓的常识或逻辑态度，而达成完全的向后转，前述所有的错误都改正了过来，而禅也就向我们启露出来。只有当这种体验发生之后，我们才能了然地谈论禅意识，而铸成禅宗历史的这些禅宗故事与对话就是由这种禅意识所生出来的。

十六

因此，禅并非神秘主义，尽管它有时会让我们联想到后者。禅并不教导我们要融入、同一或合一，因为所有这些观念都是来自二元论的生命观与世界观。在禅来说，万物为一个整体，不能被分析或分离为任何对立者。正如他们所说，它像一铁杵，既没有洞也没有把手可以让你摇动它，你无法掌握它，换句话说，它不隶属于任何范畴。因此，我们必须说，禅在人类文化史——不论宗教或哲学——中是独一无二的教育。

禅常常说到如“电光石火”，似乎它认为在面对生命的基本问题时，瞬时而本能

的行动有很高的价值。当有人向你问道佛或神的问题时，你打发问者，说：“死脑筋的和尚！”在问与打之间毫不犹豫，而你可能以为这就是直接，这是禅。但事实上差得很远。禅与快速意义的“直接”、“立即”根本没有关系，闪电乃是指谓禅体验的非间接性。

或许有人说，禅体验是一种直观，而直观是神秘主义的基础。然而，我们在应用“直观”一词时却必须小心。如果我们在应用它的时候，假定着某种形式的二元对立存在，则禅就不是这种直观——这种直观我们可以名之为静态的或观想的直观。若说禅体验是一种直观行为，则我们必须把它同静态的直观分别。我们可以称它动力的或活动的直观。我希望下面举的一些

例子可以帮助读者了解我所谓的动力直观（禅体验）是什么意思。

十七

因此，让我们再引一些禅宗故事，以便陈明禅意识的路途。这些故事都载于禅宗的著作《景德传灯录》。当我们用心而不带偏见地阅读这些故事时，我们可以发现到有一根看不见的线索贯穿其间。

(1) 一个姓韦的官吏造访玄沙师备(835-908)，玄沙用一盘果子款待他。韦问道：“有人说我们随时在用它，却不知道它。这个‘它’是什么？”玄沙看起来好像没有留意到这番问话，因为他只是把一块果子拿起来给韦吃。后者吃完了，又把问题重复一遍，玄沙说：“就是这个！你天天在用它却不知道它！”

(2) 有一天长沙景岑和尚叫所有的弟子们都到田里去收集薪柴，说：“你们都有我的力量。”那些做工的和尚们就说：“那为什么我们通统要到田里去工作呢？”长沙责备他们说：“如果你们都不去工作，我们哪来的柴火烧饭呢？”

(3) 当南际和尚拜访雪峰时，后者叫他去见玄沙。玄沙说：“一个古人说：‘这是一件只有我知道的事。’你认为这句话怎么样？”南际回答说：“你应当知道，有的人并不想被人知道。”玄沙接着说：“那么你何必辛辛苦苦跑来跑去？”

(4) 和尚问玄沙：“什么是我的自我？”玄沙回答说：“你要你的自我做什么？”

(5) 和尚来见玄沙，想知道他如何谈论禅的第一义。玄沙说：“听者很少。”和尚说：“我希望从你得到直接的知识。”玄沙立即说：“你没有聋吗？”

(6) 雪峰同众僧在田里做工，碰巧看到一条蛇。他用一根棍子把蛇挑起来，对大家叫着说：“看啊！看啊！”然后用刀子把它砍成两节。玄沙走上前来，捡起砍成两段的蛇，丢到大家后面去，然后继续种田，像是没有事情发生。大家都很惊奇，雪峰却说：“多么干脆！”

(7) 一天，玄沙走上讲坛，有一刻时间他安静地坐着，没有说一句话，然后他说：“我对你们的慈悲毫无保留。你们懂吗？”一个和尚问道：“寂寂无言是什么意思

义？”玄沙说：“睡觉时不要说话！”和尚道：“师父请告诉我们，禅学里与我们最关切的是什么。”“做梦没用！”“我可能在做梦，但是你呢？”玄沙道：“你怎么会这么笨？连痛痒也不知道？”

十八

这章所引述的禅宗故事，读者若小心看过，就会知道禅宗有某些东西是我们在人类思想及文化史中，任何处所都找不到的。确实，在开始的时候，它往往十分像似理性主义。因为像我们前面已经注意到的，它讨论着诸如有与无、真与假、佛与涅槃等宗教、哲学的概念，一旦开始之后，事情却向着完全出人意料的方向发展，有时竟似乎以喜剧、闹剧，甚至争吵为结束。确实，禅的历史，充满了这类记录，用一般推理的标准来衡量它们，是完全不得其所的，因为这个标准在此处根本无用。然而有些肤浅的人，坚持要把在此处不能试用的东西，到此处来试用；他们

对于世界的看法，非常狭隘，而他们又不能认识到一个远比他们所见的世界更广阔的世界，这个世界是超乎他们心智能力的。禅在菩提达摩、慧能以及临济之后，能在远东如此兴盛，以及这些禅师与他们的追随者（和尚与俗人）对于精神的界域之扩充，有着相当的贡献，并丰硕了人类的理想，就足以证明禅体验的实际用途。让我再说一遍，关于禅，此处我们唯一能肯定的，就是它完全是东方心灵的独特产物，不能置于任何已知的名目之下，它既不是哲学，也不是宗教，也不是西方所认为的任何神秘主义。禅必须从西方哲学家们所仍旧不知道的观点，去研究与分析，而我确信这项研究，会带给我们丰硕的成果，不仅在哲学和宗教如此，在心理学以

及相关的科学中也是如此。

(1) *Essays in Zen Buddhism*, II (London: Luzac & Co. 1933), pp. 33~35.

(2) *Mysticism East and West*, trans. by Bertah L. Bracey and Richarda C. Payne, New York: 1932, p. 230.

(3) “妙峰顶”出自华严经《入法界品》，此处是指本分与生佛不二的境界。

第四章 佛教哲学中的理性与直观

一

在佛教哲学中，与“直观”一词相类的是“般若”（Prajñā）⁽¹⁾，与理性或“思辨的理解”相类的是“识”（Vijñāna分别或分别意识）⁽²⁾。分别识与般若常常是相对的。

我们在哲学中所拥有的词汇不足以表达我心中所想的東西，但我愿意尽力把佛教的“直观”观念作一番解释，同时也对推

理作一番解释。

般若超过分别识；在感官与智力世界，我们应用分别识；这个世界的特色是二元性，因为有见者与被见者之分，这两者是对立的。在般若中，这个分别却不存在；见者与被见者是同一的；见者就是被见者，而被见者就是见者。当我们把般若像在分别识中一样，分为两个因素，般若即不再是般若。般若圆满自足，分别乃是分别识的特征，而般若正好与之相反；般若是整体对其自身的自我知识，而分别识则忙碌于各个部分；般若是统合原理，分别识却总是分析性的。分别识没有般若作为支持，就不能发生作用；部分永远是整体的部分，部分永不能靠它们自己存在，否则它们就不再是部分——它们甚至会不

存在。但只是部分的集合并没有意义，这乃是何以在佛教哲学中，诸法（诸组成元素）^③若仅从个体存在而观之，被认作无“我”（atman）^④，“我”是统一原理，当一切法同统一它们的东西无涉，则它们只是不相关联的部分，这就是说它们是“非存在”。要使它们相关相联和有意义，则需要般若。佛教的无常观与苦观，不可以仅从道德的和现象学的观点来解释。它具有认识论的背景。分别识而无般若则杀；分别识所行的是分化，而由于使每个个体和其他的个体不相关联，分别识乃使得它们都成为无常者，而受制于因果业报律若。由于般若，一切法可以从一个统一的观点而观之，并获得新生与意义。

般若总是寻求最大限度的统一，因此

没有更超乎于此的统一。因此它所作的表现或陈述，自然超乎分别识的领域。分别识要将这些表现和陈述置于智性分析之下，试图在其中依照它自己的尺度，发现某些可解之物。但分别识显然无法达到目的，因为般若开始于分别识所不能透见之处。分别识，由于是分别原理，永不能见到般若的统一，而由于分别识的本性使然，它总不能进入般若之境。

为了说明这一点，让我们看一看，当般若不受分别识干扰时所作的陈述。其中最为通常的一句是：“我不是我，因此我是我。”这乃是贯穿在《般若波罗蜜经》⁽⁵⁾中的思想。这部经的中文译本有六百卷。在《金刚经》⁽⁶⁾中（属于般若波罗蜜部）我们读到：“佛说般若波罗蜜即非般若波罗

蜜，是名般若波罗蜜。”当我们把这句话用通俗的语言来说，就变成了：“空手把锄头。”⁽⁷⁾“人从桥上过，桥流水不流。”

换一种方式来说，“般若逻辑”会对我们做如下的要求：“这个不是竹篾⁽⁸⁾，如果你说它是，你就是肯定；如果你说它不是，你就否定。既不肯定亦不否定，你说它是什么？速道！速道！”此处我们当注意，般若要它的命令“迅速”被领悟，而不给我们以反省或分析的时间。由于这个原因，般若常被喻之为电光石火。“快”并不意指时间的程序；它意味直接，不做思考，不允许中间命题，不允许从前题到结论的程序⁽⁹⁾。般若是纯粹的行动、纯粹的体验。然而我们必须说明，般若中仍旧有一种明显的睿智素质，就因为这个原因，般

若常被认作是直观行为。但这一种解释仍待澄清。

现在再说“竹篋”的故事。当佛教哲学的大师把竹篋拿出来，要求听众不用智性方法，不用客观方法给它定义时，有一个和尚从会众中走出，拿起竹篋，折成两段，未发一言就走开。另有一次，答案是以这样的形式：“我说它是竹篋。”第三种回答是：“我说它不是竹篋⁽¹⁰⁾。”

拄杖是禅师们出现在“法堂”时所经常携带的东西之一，当他们说法时，也就自然常以它作为比喻。下面我再举一些类似的例子。

一个和尚向一位禅师请问⁽¹¹⁾开悟的普

遍性（触目菩提），禅师拿杖赶他，和尚吓得跑开。禅师说道：“算了算了，以后你碰到别的禅师时，可以再问问看。”在这个故事中，并找不到拄杖的般若定义。这位禅师另一次也提到拄杖，说：“过去三十年住在山上，我得力于这根杖子的真是不少。”一个和尚问道：“你得它什么气力？”禅师答道：“过溪过岭，东拄西拄。”招庆和尚听到这件事情，说：“如果是我，我就不会这么说。”一个和尚问道：“你会怎么说呢？”招庆未说一句话，离开座位，拄着杖子走了。

10世纪的云门文偃，是一位善用拄杖者，让我引一些他的话⁽¹²⁾。有一次他这样说：“天亲菩萨，无端变作一条粗木杖。”然后，用拄杖在地上画了一下

说：“像恒河沙一般无数众佛，都聚在这根拄杖上讨论佛法。”

另有一次，云门也是用拄杖在地上画了一下，然后说：“一切都在这里！”又画一下说，“一切都从这里出去。善自珍重！”又有一次，他把杖子置于会众面前说：“这根杖子变成了龙，吞下了整个宇宙。山河大地还在何处？”另一位禅师，曾就拄杖这般说：“当你懂得这拄杖，你对佛教哲学的修习就已完成。”

在禅师手中的拄杖，是一件十分有用和有效的武器。下面一则云门的故事，虽然没有直接提到拄杖，却可以使我们了解到禅师们如何运用它。云门道：“你们知道古代禅师如何处理这个事吗？德山才见和

尚来，拿起杖子便把他赶走。睦州看见一个和尚进门，立刻说：‘赶快走，三十棒等着你⁽¹³⁾！’”

云门所说的“这个事”就是般若直观；他下面一段话，就是在论这般若直观，虽然从理性主义的观点，他的话并不是直接的：“你们不要这样做，譬如说，当你们听人谈论佛与祖的教训，就问起佛祖的教训是什么。但你们可知道谁是佛谁是祖？你们能告诉我，是什么东西使他们那般谈论？你们又会问，如何脱离三界的束缚。但让我看看这所谓的三界又是什么。有什么东西阻碍你？你的耳闻在阻碍你？你的目见在阻碍你？你所受阻碍着你自由的分别世界在何处？你想逃脱的枷锁又在何处？古代的圣人，看到你们这般困扰于幻

象假设中，就把他们整个生命置于你们面前，大声说：‘这就是全部真理，这里是最终实相！’但我要说：‘就在当前，有什么事情让你们可以分别这个和那个吗？即使片刻犹豫，你就已经丧失了他的踪迹(14)。”

“一刻不可犹豫！”“快说，快说！”“头上打你三十棍！”——所有这些告诫都在指明般若直观的本性，而由于这种直接性是般若直观的特点，所以把它认同为一般的直观是错误的。因此，我认为般若应该归类在一种特殊的直观中，可以名之为“般若直观”，以便同哲学上与宗教上一般所言的直观有所分别。在哲学与宗教中，直观有一个对象，称之为神、实在、真理或绝对。而当主体与对象发生合一状态之际，

直观才被认为是完成。

就般若直观而言，却没有一个确定的对象。假设有，则它可以是任何东西：它可以是路边的一棵小草，也可以是丈六金身佛像⁽¹⁵⁾。在般若直观中，直观的对象绝不是由艰困的推理过程所假定出来的一个概念；它既不是“这个”，也不是“那个”，它永不把自己附着于任何特殊的对象。佛教哲学的大师们之所以常用拄杖，是因为它经常在手，但禅师们随时准备应用任何方便的材料。如果附近有一只狗，他会毫不犹豫地踢它一脚，使它叫起来，以便证明佛性的遍在⁽¹⁶⁾；他会砍断小和尚的指头尖，以便让他了解竖起指头的意义（竖起指头是天龙和尚在回答发问者时，所善用的方法）⁽¹⁷⁾。至于打破碟子、杯子、镜

子(18)，或把摆好的餐桌整个推翻(19)，或不让一个饥饿的行脚僧吃饭(20)，所有这些事情，都是为了帮助寻求真理者，去了解佛教哲学。

由于阐明般若直观的方法，可以有无限的变化，因此对于禅师所提出来的问题，在作回答时，也可以有无限的变化，这些回答，永远不是定型的。就从拄杖的例子中我们可以看出来。要从分别识的思考方法去了解拄杖，则只能在肯定与否定之间择取其一，而不能既是肯定又是否定。但从般若直观而言，并非如此。它宣称这根拄杖不是拄杖而同时又是拄杖；而禅师所要求的超乎肯定与否定，就某种意义而言，完全被忽视，而在另一种意义而言，却完全没有被忽视。然则两种回答都

是对的；这完全要看你是否般若直观而定。如果你有，你可以用当时最适合你的方式，来表达你的看法。你甚至可以把拄杖折成两段；你可以把它从禅师手上拿过来丢在地上；你可以拿着它走开；你可以像一个剑士一般把它挥舞。还有更多的方式，来表明这根拄杖的“秘密”。分别识除非化为般若直观，就不能做到这一点。在所有这些答案中，都含有一个关键之处，而去了悟这个关键，便是般若直观。

这个关键不能够当作一种概念来加以表达，它不是某种可以清楚放在心灵前面的东西。似乎可以说，一切都罩在暧昧之中。它似乎在暗喻着某种东西，但你不能把指尖落在上面。它是十分诱人的，但分别识发现它超乎自己的掌握。分别识要求

每一件事情都轮廓清晰，定义明白，没有互相矛盾的陈述混合，然而般若直观却轻轻地越过此线。

要想界定般若直观的对象，其困难也可以在下面一则问答中看出来；这段问答把般若直观的对象，认为是acintya（不可思议）。当悟性以分别原理为基础，当“你”和“我”仍处于两相对立的状态，就不可能有般若直观。但从另一方面来讲，如果没有这种二元对立，则般若直观亦不可能发生。因此，从分别识的观点来看，般若同分别识可能在某种意义上是相关的，但这正是对般若本性的误解之起源。

唐代的京兆兴善寺的惟宽禅师，有一次被一个和尚问道：“狗有没有佛

性？”他答道：“有。”和尚又问：“你有没有佛性？”“我没有。”“为什么一切众生都有佛性，你却却没有佛性呢？”“因为我不是你所说的‘众生’。”“如果你不是众生，你是佛吗？”“也不是。”“那么你究竟是什么？”“我不是一个‘什么’。”和尚最后说：“那是我们能够看到或想到吗？”禅师问答：“那是不可思不可议的。因此称之为不可思议。”

另一次有人问他：“什么是道？”禅师回答：“就在你前面。”“为什么我看不到？”禅师说：“因为你有一个‘我’，所以你看不到。只要仍旧有‘你’和‘我’，就有着相互的限制，就不可能有真‘见’。”“倘若如此，如果

既没有‘你’也没有‘我’，还能有‘见’吗？”禅师答道：“如果既没有‘你’也没有‘我’，还有谁要见呢？”

如此我们可以看出来，般若直观是一个完全独立特异的直观，而不能够归类于其他任何我们所了解的直观中。当我们看到一朵花，我们说那是一朵花，而这是一件直观行为，因为知觉也是一种直观。但是当般若观照一朵花时，它不但要我们观照一花朵，同时还要观照不是花的东西；换句话说，在花尚未成花以前，看到这朵花——而这样做，并不是由于思想上的假设，而是“直接”见到。用更为形而上学的方式来说，般若会这样问我们：“在世界未创生以前，神在何处？”或者以个人为对象来问：“当你死后，焚化成灰，散在空中，

你的自我在何处？”对于这些问题，般若要求“直下”回答，而不准片刻的反省或推论。

哲学家们当然想用他们所专长的某种逻辑方式，来解决这些问题，并且可能宣布这些问题是荒谬的，因为它们不合于智性推理；或者他们会说要写一本书，来提出可解的答案（倘若有此答案）。但是般若的方法完全不同，如果提出的要求是要看到花开以前的花，般若毫不犹豫地会说：“多么美丽的一朵花呀！”如果是关于世界未创生以前的神，般若就会抓住你的脖子，猛力摇撼，说：“多么没用的一段干屎橛子！”如果是关于你焚化成灰以后在何处，般若禅师会大声叫你的名字，你回答说：“在这里，什么事？”他会说：“你在哪

里？”般若直观当下解决这类严重的问题，而哲学家或思辨家却花费许多时辰，或许多年来寻求“客观证据”和“实验证明”。

二

这是因为般若的方法与分别识的方法或智性方法相对。由于这个原因，般若所说的话，从分别识看来总是如此荒谬、如此莫名其妙，甚至不假思索，便会把它抛弃。分别识是分别原理与概念化原理，并因而是处理日常生活最有效的武器。由于这个原因，我们往往把它认作最根本的方法，以面对相对世界；却忘记了这个世界是另外一个东西的产物，这种东西比智性远为深沉；事实上，智性的存在，以及它八面玲珑的用途，都是得自这个神秘物。分别识的这种推论方法是悲剧性的，因为它使我们的心与精神产生不可言说的痛苦，使得生活成为不幸的重担；但我们不

可忘记，就是由于这个悲剧，我们才觉醒到般若的存在。

因此，在表面上，般若对分别识虽然似乎粗厉，实则对它总是宽容的。般若对它粗厉，是为了提醒它，让它了解它的本位，因而同般若和谐工作，以便给予心和脑自从人类意识觉醒以来就在寻求的东西。因此，当般若粗暴地摧毁一切推理的规律之际，我们必须了解，这是给予智性一个讯号，让它了解到一个十分严重的危机。当分别识看到这个讯号，它就应当悉心谛听，然后彻底审查自己。它切不可再继续采行“合理化借口”之途。

分别识的基础是般若，是般若使得分别识以分别原理而运作，这是不难识别出

来的，因为若没有某种东西行合一作用，分别作用就是不可能的。除非有某种东西存在于主体与客体之下，做它们的基础，但又既不是主体亦不是客体，则主体与客体之分就是不可能的。这个基础乃是主体与客体可以在其中运展的场所，是使得主体可同客体分离，而客体可同主体分离之处。如果这两者没有任何关联，则我们甚至不能说它们是分离的或对立的。在主体中必有客体的成分，在客体中必有主体的成分，这乃是使得两者之分别与关联成其为可能之处。再者，由于这个最基本的原理不能够从智性的分化作用去探讨，因此必须由另外的方法去达到它。它是如此彻底的根本之物，因此一切分别性的工具都无法置喙。我们必须诉之于般若直观。

当我们说般若存在分别识之基本，或般若透入分别识时，我们可能会以为有着一一种特别的部门称之为般若，它行着一切穿透分别识的工作。这种想法是把般若当作了分别识来看待。般若并不是一般判断原理，使主体由此同客体相关。般若超乎一切判断，而是不可表述的。

关于般若，我们所常有的另一个错误想法是以为它倾向于泛神论。因此在学者之间就把佛教哲学列在泛神论之中。这是一个不正确的观点，因为般若不属于分别识的范畴，因此凡是从分别识所引生出来的判断一概不能用之于般若。在泛神论之中，仍有主体与客体之分，而万象世界中有一个无所不透的神——这个观念仍旧是由智性的假设而产生的看法。般若直观截

断这一层。在般若直观中没有一与多之分，没有全体与部分之分。一叶草抬起，整个宇宙在其中展现；在每一个毛孔中跳动着过去、现在、未来三界的生命，而这是由般若直接直观到的，并非由推理的方法推论到的。般若的特色即是这种“直接”。如果我们在此处用推理，那就太迟了，如禅师所说：“远如万里白云斑。”

因此，令人困惑不解的言辞成了般若直观的特色。由于它超越了分别识与逻辑，它就并不在乎同自己相矛盾；它知道矛盾乃是分别作用的产物，而分别作用是分别识使然。般若否定原先肯定的，又肯定原先否定的；它对于这个二元世界有其自己的处理方法。花是红的，又不是红的；桥在流而不是水在流；木马嘶；石女

舞。

说得更为合乎理论一些，般若直观既能如此，则一切与分别识相关的，也就同样属于般若；般若是整体在那里的；即使当它显露在由分别识所做的每个肯定与否定中时，它都是整体不分的。分别识之为分别识，就在其将自身偏于极端，但般若从不丧失它的整体性。对于般若直观的本性，佛教徒所爱用的比喻，是把它比之于映现在清洁程度差异极大的各种水中的月亮，从一滴水到广大的大海都有月亮映现。然而，这一个比喻也很容易受人误会。由于月影虽无限可分，月亮却是一个，所以般若直观可能被认为是由“多”抽象而得的“一”。但用这种方式来谈般若直观是毁了它。它的一或整体或自

足，若必须对我们的分别心来作解释，说到最后仍旧无法作合理或数学式的解释。但由于我们的心总是要求着解释，我们可以这样说：它并非多中的一，也不是一中的多；而是一即多，多即一。换句话说，般若即分别识，而分别识即般若——但这是由“直观”而得，并非得自冗长的、吃力的与复杂的思辨过程。

三

为了说明般若与分别识的微妙关系，让我举一些中国禅宗史中的例子。

一个名叫修山云水的和尚来见五代时的一位大禅师法眼文益。后者道：“古人说，毫厘有差，天地悬隔。你说这是什么意思？”修山仅是把它复述了一遍：“毫厘有差，天地悬隔。”法眼说：“如果你的了解仅及于此，你还没有得到要领。”修山于是问道：“那么你的了解如何？”法眼说：“毫厘有差，天地悬隔。”修山于此彻悟了这句话的意义，行礼致意⁽²¹⁾。

后来有人加上这么一段注文：“修山重复一遍为什么错？当他请教法眼时，法眼也只是重复了一遍，却使他认识到自己的错误。问题出在何处？如果你了解这一点，你就算懂得了一个半个。”

当玄则第一次见到青峰和尚时(22)，玄则问道：“如何是佛？”青峰回答：“火神来求火。”深深触动到玄则的心。后来当他去见净慧，净慧探问他对于青峰的话之领会，玄则答道：“火神即是火，却来求火，这就像我是佛却还问佛。”净慧说道：“我原来以为你懂了，现在我知道你不懂！”

这使玄则极为困惑，花了许多时间去思考净慧的话。由于他得不到结论，最后他去求见净慧，再向他请教。净慧道：“你问我便答。”于是玄则问道：“如何是佛？”净慧回答说：“火神来求火！”这立刻开了玄则的心窍。

德韶禅师（890-971）[\(23\)](#)是一位华严哲学与禅宗大师；在他领会般若道之前，曾参见过许多善知识，自以为已经完全掌握了它。当他见到龙牙遁和尚时，问道：“有人说最伟大的尊者（佛）是人接近不得，为什么？”龙牙说：“这就像火与火。”德韶说：“如果突然遇到水怎么办？”龙牙不给他任

何解释，只说：“你不领会。”另一次他问道：“天不盖，地不载，这是什么意思？”龙牙说：“就是这样。”德韶还是不能领会，再请垂诲。龙牙道：“以后你会自行领会。”后来德韶参见疏山，问道：“请告诉我，什么是超越时间的？”疏山曰：“我不说。”“为什么不说？”“因为有与无的范畴不能用之于此处。”德韶道：“师父，你说得善！”像《华严经》中的善财一般，在参见了五十四位善知识之后，德韶自以为已经很知道佛教哲学中所可知道的一切。当他至临川净慧禅师处时，就只是参加众人听法而已，并不再提任何问题。有一天，净慧上堂，一个和尚问道：“如何是曹源一滴

水？”（曹溪是指慧能的禅寺，而慧能被认作是中国禅宗的真正创始者。问曹溪源流的一滴水，是问般若直观所见的真理。）净慧答：“曹源一滴水⁽²⁴⁾。”发问的和尚惘然而退。可是旁听的德韶这时却完全出乎意料地悟见了般若直观的真理。他顿时觉得原先存积在心中的一切智闻都像水一样融化。

在这个体验之后，德韶在般若直观的哲学上就成了一个真正的大师，而他之处理一切艰难的哲学问题，也真是精辟透彻。下面举几个例子⁽²⁵⁾。

僧问：“死归何处？”

德韶：“我终不告诉你。”

僧：“为什么？”

德韶：“恐怕你不能领会。”

僧：“一切山河大地从何而起？”

德韶：“此问从何而来？”

僧：“伟大的见者，眼睛像什么样
(如何是沙门眼)？”

德韶：“黑如漆。”

僧：“消息全无时如何(26)？”

德韶：“谢谢你的消息。”

僧：“有人说，当我们超越了客观世界(27)，我们就和如来相同。这是什么意思？”

德韶：“你说‘客观世界’是什么意思？”（有这个东西吗？）

僧：“如此，则我们就真的和如来相同了。”

德韶：“不要做野干鸣(28)。”

僧：“有人说，哪吒太子把肉还给母亲，把骨还给父亲，然后坐在莲花座上为父母说法。不知道这太子身是什么？”

德韶：“大家都看到你站在此处。”

僧：“如此则一切世界都同样分得真如性了。”

德韶：“表象都是骗人的。”（译注：此系按英文所译。中文原文为“依稀似曲才堪听，又被风吹别调中。”）

这或许已经足以表明德韶证得了般若直观。就某种方面来说，中国语言极有利于阐明般若，因为它简洁而有力的特点可以同时表达很多东西。般若不推敲、不多言、不详述，因为所有这些分别是智性的特色。推理需要多言；确实，多言乃是哲学的精神。中国语言，或确切些

说，中文的会意用法，会唤起具体意象，其中充满未加分歧的含义——这是般若的极佳工具。般若从来就不是分析性的，并且它厌恶抽象。它让一粒微尘显示出一切存在的真理。但这并不意味会意语文适于讨论抽象题材。

前面所引的德韶问答都是很短截的，但他也常作论证。

僧问：“古人说，若见般若，就被般若缚；若不见般若，亦被般若缚。既见般若，为什么却被缚呢？”

德韶：“你说般若见什么？”

僧：“不见般若为什么被缚呢？”

德韶：“你说般若有什么是不见的？”接着他说，“如果见般若，就不是般若；如果不见般若，亦不是般若。请告诉我，在般若中如何能有见与不见？因此有言谓，如果一物（法——具体实在）缺少，就不成法身（遍在之具体），如果一物（法）多余，亦不成法身。但我要说：‘若有一法，即不成法身，若无一法，亦不成法身。般若真观的全部真理即在此处(29)。”

我恐怕太啰嗦了，但由于我们深深关切般若，因此让我再引用另一位禅师的一些话(30)。

僧问：“什么是摩诃般若（大般若

或绝对般若)？”

清耸道：“雪落茫茫。”

问话的和尚沉默不言。

清耸问道：“你会吗？”

“不会。”

于此，清耸为他说偈一首：

摩诃般若，

非取非舍。

若人不会，

风寒雪下。

对于般若直观的本质特性我已说得不少，但还需再把前面引述的例子重提一下。如果从分别识或智性的观点来看，把说过的句子重复一遍是没有任何意义的。一个说：“毫厘有差，天地悬隔。”另一个人则把它重复一遍；或者，一个说：“曹源一滴水。”而另一个人也说：“曹源一滴水。”在这种对话中，没有智性分析观念的交通。就逻辑头脑的人来说，他不会认为鹦鹉学舌般的反复有任何智性的论证。因此，般若必然是与分别识不属于同一秩序的。般若必然是一种超越性的原理，超乎分别识的界限；这在华严大师德韶对应哲学与宗教问题时可以看得出来；大师的原创性十分显然，而倘若他还留在分别识的思想方法中，他就永不可能得到这种原创

性与灵敏。

四

般若是最终实在，而般若直观是它对自身的意识。因此般若是动态的而不是静态的；它不仅是活动感觉（activity-feeling），而是活动之自身；它并不是一种三昧（正定）状态⁽³¹⁾，不是一种消极状态，不是仅仅注视着一个对象；它不知道有所谓对象，它是活动本身。般若没有预先想的方法；当需要时，它从自身将它们创造出来。方法学这个观念不能用之于它，目的论亦不能用之于它——但这并不意味着它是反复无常和不识规律的。然而，在某种意义上，它确实是不顾规律，因为般若是其自身的创造者，它是出自其自由意志而自行创造的。

如此，分别识是从般若发出，般若借分别识而运作。从分别识的观点来看，般若当然是有目的的，是有方法论的，但我们必须记得，般若并不受分别识的统御，这就是说，般若不被非般若所统御，而由于般若是其自身的创造者，它的世界乃是常新而永不重复的。世界并非千百万年前所创造的，而是每时每刻都在创造，这个创造乃是般若使然。实在界并非一个供分别识的手术刀来分解的尸体。假若它是一个可让分别识解剖的尸体，则当“火神来求火”这句话（白兆志圆语）被重复一次之后，悟性就可以说已经走到最终的地步，但事实远非如是，“火神”还得等待般若在最终极的意义上认识其自身。从认识论的意义来说，实在即是般若；从形而上学来

说，实在即空。因此，空即般若，般若即空。

从心理学上来说，般若是一种经验，但这不可混同于我们日常生活中的经验，后者我们可以类别为智性、情感或感觉。般若确实是最基本的体验。其他一切经验都以它为根基，但我们切不可为它是与后者相分离的特异经验。它是超乎区分的纯粹体验。它是“无”的自我觉醒；没有它，我们可以说不能具有任何精神生活，而不论我们思想什么、感觉什么，我们都会像失去港口的小船，因为这些思想与感觉没有坐标中心。般若是一体原理与调和原理。我们切不可为它是一个抽象观念，因为它绝非如此；是不论在何种意义上它都是具体的。由于它的具体性，般若

乃是我们在这个世界上所能具有的最为动力性的东西。因此，“曹源一滴水”不但可以唤醒人整个的生命，并且可以唤醒充满无限空际的三界生命。

这种创造奇迹的般若能力在所有大乘佛经中都再三说明，我在此要引一个《华严经》的例子：当佛陀开悟之际，整个宇宙都显得完全改变了面貌。

确然，当般若肯定其自身，整个世界都经历改变，这个改变是分别识所不能领会的。这可以说是最伟大的奇迹。但假若这种行为仍旧停留在分别的范围之内，则不论它何等伟大，仍旧不过是一个小花样，因为它不能使我们的分别识在根本上改变——这根本改变称之为pāravritti（转

依)。有些人以为多数大乘经典中的描写都是诗意的想象或精神上的象征，但这种看法完全丧失了般若直观的活动性与意义。

般若直观抹杀一切时空关系，把所有的存在都还原为一尘刹（point-instant）。这就像世界末的大火，将一切夷平，而为一个新的世界之产生做准备。在这个新的般若世界中，没有三向度的空间，没有可分为过去、现在与未来的时间。在我的指尖上大须弥山升起；在我未启齿而你尚未听见之前，宇宙的历史已经说完。这并非诗意的想象之游戏，而是“本来人”（Primary Man）在他自发、自创、无目的的活动中显露其自身。本来人即是肉还给母亲，骨还给父亲之后的哪吒太子，

并且，事实上是骨肉还给父母之后的每个人。这个本来人，既剥去了一切他原先自以为属于他的东西，现在投身于无功用行（anābhoga-caryā无目的行为），而这种活动乃是菩萨行（bodhisattva-carya）——菩萨的实际生活。

本来人在任何地方都是一样的，只不过他的表现因着他的地域限制而有所不同。在印度，本来人的行为有些戏剧化，充满了丰富的想象与意象。但在中国，他是脚踏实地的，直截了当，事实如是；在他的般若表达中，没有辩证性的巧妙；他不耽于华美的想象。让我举个例子。

一个和尚问：“哪吒太子的本来人是什么？”中国佛教的一位哲学大师答

道：“这堂堂六尺之躯是明明白白的。”和尚又问：“只是这本来人合不合取此相貌？”禅师驳道：“你所说的本来人是什么？”和尚不了解，要求再教诲，禅师却没有给他教诲，只道：“谁教诲你⁽³²⁾？”

此处所选的问答，虽然有一些推理成分，恐怕现代人还是不能够理解的。这个故事里的禅师——崇福院庆祥（译注：法眼宗）——并不像另外一些禅师那般直接，因为那些禅师有时候脚踢发问者，或者把他推开，一边这样说：“我不知⁽³³⁾”，或“直在你鼻下⁽³⁴⁾”，或“把这个疯癫汉给我带走⁽³⁵⁾！”让我试用“画蛇添足”的方式使庆祥的故事，更为可解一些。

本来人是意指最终实在或般若。发问的和尚知道他个人的自我终究会要消减；如果可能他想要寻见某种不为生死所触及的东西。因此，他问：“什么是本来人？”庆祥是一个直接教育法的能手。他十分清楚理性的解释法是多么无用，因为这个追求真理的和尚，所真正渴求达到的是最后的开悟。这样的追求者，永远不能满足于逻辑的论证方法。因为他们所要求的不仅是智性了解——这种了解永不能给渴求的灵魂以充分的满足。因此这位禅师就不浪费时间与精力同和尚争辩，他知道用这种方式永远不能将他说服。禅师的问答甚为简捷，而中国语言又十分适合这个用途。他答道：“堂堂六尺甚分明。”他本来很容易就可以说出：“你这个身体。”但是

他不肯详言；他仅指出“这个身躯”堂堂而有六尺之高。至于这个身躯和本来人之间的关系，他没有暗示。如果两者之间有任何关系，也要由和尚自己去发现。因为此处所要做的，乃是由内在的光明、由般若的觉醒而达到领悟。

然而发问的和尚未能达到禅师的期望；他仍旧停留在智性的层面上，因此问道：“本来人合不合取此相貌？”这等于说：“那么，我这个自我就是本来人吗？”这个和尚显然的推论是，最高的实在（本来人）赋身在这个肉体的存在中，以便使他自己能够被人性感官所认识。就以推论而言，这可能并不是错的，但禅师并不要他停留在此处。如果他要他停留在此处，他就会表示赞许，而那个和尚则永远

不会得救，因为整个讨论的重点，由此会完全失落。发问的和尚不可仅停留在智性层面。

这位禅师清楚地知道，发问的和尚弱点何在，因此问道：“什么叫做本来人？”本来人不可以同这个个体的身躯认为同一，也不可以被认为是在这个身躯之外的另一个实体；这个本来人不可以被认作是像这个和尚或这个禅师一般的另一个单元。本来人和个人不可以被认作是全然相同而毫无分别，也不可被认作全然分别和二元性的。其一不可以消失于其二之中；他们是两个而同时又是一个。这种未分别的分别，乃是要般若直观去领会的。

本来人不是从多数的个体存在抽象出

来的普遍概念。本来人不是普遍化作用的产品。如果他是，他就变成了死人，是像无机物一般冰冷的尸体，是一种没有内涵的东西。但实际上，他是活泼泼的、充满生命力——不仅在肉体的意义上如此，而且在智性上、德行上、美感上及精神上都如此。他住在和尚的堂堂六尺之躯中，也住在禅师的身体中，禅师的身体可能没有这般堂堂，没有这般高，却充满生机，极其明敏。和尚的任务，是去领悟这一点，而不是去作论证。因此禅师问道：“你称什么做本来人？你就是他吗？不，从所有的现象看来，你只是被什么是本来人这个问题所困扰的可怜和尚。既然如此，你不可能是他，那么他在哪里？”只要这一段问题没有得出满意的答案，和尚的智慧就未能

越过分别识的界域或推理的界域。

和尚在此十分无助，于是谦恭地请求教诲。但禅师知道，这不是一件传达知识的事情。从开始，它就是超乎教诲范围的。如果能够有任何教诲，则必是从自己的般若中发出。这个和尚既然能够提出关于本来人的问题，他自身中必然具有本来人的某些本性。而认识本来人最好的方式，是由和尚之内的般若觉醒，使他能够“晋见”本来人，因为般若即是本来人。禅师的角色不越乎指示道路，而觉醒则是和尚自己的事，因此禅师道：“谁教诲你？”

对于这则问答，虽然作了那么多解释，我们似乎并不比开始时更为聪明。为

了把这件事让读者更易理解一些，在引述下一个问答之前，我要再说几句话。

身体是意志之表现，而将意志与身体结合为一个个体自我者，乃是内在创造性的生命。身体、意志和个体自我，是由分析性的分别识所产生的概念，但那借着分别识而创造这一切概念的内在创造性生命，却只能由般若直接掌握。当哪吒太子把身体归还给父母（象征他的祖先）他放弃了他的个体自我，这个个体自我，依照分别识看来，是以为自己所拥有的，而他把身体还给父母，可以解释为他的完全消灭。但佛教哲学则告诉我们，这时他才第一度能够显露出他的本来人或原身，而以此这个本来人的身份，他向他的父母说法，他的父母则代表着整个世界。这个坐在莲

花座上的本来人，乃是神的创造力行为。分析性的分别识停顿在此处不能够更向前进；神是它的假设；必需般若直观才能将这个冰冷的假设尸体变为创造性的生命原理。

为了想说明般若在这方面的本性，让我提出一个逻辑性的论证。当我们论“A是A”并认为这同一律是基本定律之际，我们忘记了有一种活生生的综合活动，使主词A和受词A连接在一起。将A分析为主词A和受词A的是分别识；而假若没有般若，则这个分歧就不能复归合一；没有般若，则被分歧的A就一直停留在孤立状态。主体不论如何渴望与客体合一，如果没有般若，就永远不得满足。事实上，是般若使同一律成为不证自明的真理。因此，我们

的思想之基础，其作用是得自般若。佛教哲学是一种关于自我本源和自我同一的般若的体系。

这一段解释，或许可以给我们一些线索，让我们了解“曹源一滴水”和“毫厘有差，天地悬隔”的含义。在“火神来求火”的例子中，如果德韶的分别识把“火神”的概念同“火”的概念分开，他将不能见到它的奥秘。他必须等待他的般若自我觉醒，以便使逻辑的基本同一律变成活的体验原理。我们的分别识总是分析性的，对于其底层的综合原理不加留意。一个A被分成为主体A和客体A，并以一个系词将两者连接在一起，由此建立了同一律；但它忽略了是什么东西使这个连接成为可能。因此分别识根本不能够变成一种活生生的体

验。这种体验只有般若直观才能提供。

构成佛教哲学之本质的般若问题，真是无法说尽的，不论你怎么说仍旧不够。在此处我要再引几则问答，并陈示出其中的思想脉络。除非我们彻底懂得了分别识与般若之间的关系（或般若直观与分别识推论之间的关系）就永不能把 sunyata（空）、tathata（物如）、moksa（解脱）、涅槃等化作活生生的观念而充分吸收。

有一件重要的事情是我们必须先做提醒的，即是，如果我们认为有一种东西称之为般若，另有一种东西称之为分别识，两者永远分开，不能合而为一，则我们就完全走入歧途。事实是这样的，我们这个

世界，就以其由我们的感官与智性所反映而言，是分别识的世界。但这个分别识如果不是安全地停泊在般若港湾中，就无法充分发挥它的能力；再者，虽然般若并不属于分别识的阶层，我们却必须以它与分别识的不同来指陈它。这看起来好似有一种东西叫做般若，并这个般若是包摄在分别识范畴中的。语言文字在思想历程上是有用的，但就因如此，它们也有着误导性。在这个领域中我们必须步步小心。

下面的表中，列在般若一边的项目必须解做分别识被般若所唤醒之后的此种项目；般若本身没有任何可以让我们分辨的。譬如说，空或物如就不可当作是有其客观存在的东西一般来指谓。它们是一些观念，使我们的意识指向其所意指者。不

论何时，般若若要表示它自己，就必须受到分别识所受到的限制，同意分别识时是如此，不同意时也是如此。即使当般若完全否认分别识所肯定之物时，它也不能越出分别识的领域。自以为越出了分别识，实则仍旧是分别识的见识——就以此种意义来说，般若逃不脱分别识。在人类行为的戏剧中，尽管我们强调表示般若的重要性，仍旧不可意会是忽视了分别识。般若直观与分别识，在建立一个综合性的哲学上是同样重要、同样不可少的。在下面一节要引述的问答中，我们可以留意到般若与分别识的关系。

在般若一边我们可以

列举这些：

Sunyata（空）

Tathata（如如）

般若直观

涅槃

菩提（悟）

清净

心（citta）

法（最终实在）

纯粹体验

纯粹行为（akarma）

未分化（无差别）

无分别

无心，或无念

永恒现在，或绝对现在

非二元

等等

在分别识一边我们可以

以这些来平衡：

有与非有（无）之世界

定义清楚之世界

分别识

Samsara（生与死）

Avidya（无明）

污染

感官（vijnān 五官之作用）

诸法（sarvadharmā 单元）

对一切万象之经验

因果世界

分化（差别）

分别

个个别别之意识

相对的时间

二元

等等

五

下面之所以连续引录这么多问答，是期望在这些问与答之间读者可以感觉到有某种东西闪露出来；由此我在这篇文章中关于般若直观所提出的解释，便可以得到支持。再者，在这些问答中，分别识与般若的关系是以更为实际的方式呈现在读者面前，读者由此可以自己从其中去作结论。中国和日本的问答矿藏几乎取之不尽，因此没有理由不把它们发掘出来。

问答的内容是多变的；有时显得与佛教哲学的主题完全无关，因为它们讨论着诸如下类的问题：“百尺竿头立”、“禅院和尚”、“行脚僧所来处”、“无缝塔”，“清夜

明月”、“奏无弦琴”等。至于回答，即使是对哲学与宗教的最高观念问题，也是出以看似最不相干的态度，这是稍后我们可以看到的。那些从未进入佛教哲学之神秘世界的人，必然会觉得这些问答是一团荒谬言辞。但从佛教的观点来看，要证明般若直观的特性，却再没有比问答更好的方式。

让我们从“自己”的问题开始。

石头希迁（700-790）[\(36\)](#)是唐代佛教最伟大的人物之一。有一次，一个名叫尸利的和尚问他：“构成这个我的是什么？”石头反问道：“你想向我求觅什么？”

和尚说：“如果我不问，从何处得到解答呢？”

“难道你失去过？”

金陵报慈道场文遂导师[\(37\)](#)，有一次对他的僧众说：“诸上座，你们在此已经有些时候，冬天过去夏天又来，你们有没有人悟得自己呢？如果有，让我做你们的证明，使你们得到真见，免得被错误的见识所惑。”

一个和尚问道：“什么是我的自己？”

禅师答道：“好一个师僧，倒有一对分明的眼睛。”

圆通院缘德禅师(38)

问：“如何是我的自己？”

答：“是什么使你问这个问题？”

功臣院道闲禅师(39)

问：“如何是我的自己？”

答：“像你和我。”

问：“如此就没有二元分别了。”

答：“十万八千里！”

广利容禅师(40)

问：“当我对我的自己不明之时，
我该怎么做？”

答：“不明就是。”

问：“为什么？”

答：“你不知道一个人自己的事是
什么吗？”

东禅契诃禅师⁽⁴¹⁾

问：“我对自性尚未清楚见到。请
求教诲。”

答：“你何不为此致谢？”

龙华寺的得一大师(42)

问：“如何是我自己？”

答：“你是雪上敷霜。”

“如何是自己？”这个问题的答案有很大的变化。事实上，我们没办法找到一个共同之处，以便可以得出一个一致的答案。对这个问题做答案，需要对自我的本质有所洞见，而这种洞见却不是仅凭智性思考就可达到的。思考固然需要，但这个问题的终究解答却不在智性，而在意志。这个问题是由实存的方法来解答的，而不是由抽象作用或思想上的假设。佛教哲学是建筑在最基本的、超乎理性的般若直观上。当般若直观已经达到，则诸如自我、

最终实在、佛法、道、本源、心等问题就自然解决。禅师们对待这个问题的方法不论何等变异无限，却总有一个线索是可以让我们去领会的。

国泰院瑤禅师⁽⁴³⁾

问：“古镜未磨时如何？”

答：“古镜。”

问：“磨后如何？”

答：“古镜。”

“古镜”是自我在未分状态时的另一名称。“磨后”则意味区分。“古镜”不论磨过还是没有磨过，都是一样。

永明寺智觉禅师(44)

和尚问：

“如何是大圆镜？”

“破古盆！”智觉答道。

这个镜子不但是“古镜”，它甚至是一个破古盆，完全没有用处。禅哲学家们常用这类的言辞，来显明当一个概念用以形容般若直观时是何等无用。

白龙院道希禅师(45)

问：“什么是道？”

答：“骑驴找驴。”

东禅院了空大师(46)

问：“什么是道？”

答：“这个，当前！”

保福院从展禅师(47)

问：“有人说，如果想达到不生之途，必须识本源。什么是本源？”

禅师沉默片刻，然后问随侍的沙弥道：“和尚刚才问我什么？”和尚把刚才的问题又说一遍，这却使得禅师责骂道：“我不是聋子！”

从展禅师有一次问一个和尚

道：“你从何处来？”

和尚回答说：“从江西观音寺来。”

禅师道：“你看到观音了吗？”

“看到。”

“你看到他是在江右岸还是江左岸？”

和尚回答说：“见时既不是左又不是右。”

在像这样的问答中，我们立即可以看出来，问题的中心并不是观音，观音只是用来作为自己、道或最终实在的象征符

号，而看到它，则意味般若直观。在其中是没有左与右的；它本身是一个完整的整体，它是“纯一”之见，答话的和尚显然了解什么是般若直观，而禅师的问话则是一种“试”问（验主问）。

从展禅师问饭头僧：“你的锅多大？”

饭头僧道：“和尚自己量。”

从展就做出姿势准备用手去量。

饭头道：“不要谩我。”

从展说：“你才谩我。”

从展有一次看到一个和尚，说

道：“你做什么业，长这么高？”

和尚答道：“和尚矮多少？”

从展把身子缩着，做矮的姿势。

和尚道：“师父，不要谩我！”

从展回嘴说：“你才谩我！”

西兴寺悟真大师⁽⁴⁸⁾

问：“如何是随色摩尼珠？”

答：“青、黄、赤、白。”

问：“如何是不随色摩尼珠？”

答：“青、黄、赤、白。”

显然，摩尼珠也是一种象征符号。随色的摩尼珠是指从分别的观点来看实在或“无”时的情况，而没有随色的摩尼珠则是实在自体。然而，禅师对两者的回答却是一样的；显然他在两者之间未作区分。从智性或概念上来说，两者是断然有分的，但般若直观却无视于这个区分。另一位禅师由于想叫他的发问者见到般若直观的另一面，因此他的答案有完全不同的色调。这即是前面所引的“古镜”问答。

上蓝院守讷禅师⁽⁴⁹⁾

问：“谁是佛？”

答：“更去问谁？”

覆船和尚(50)

问：“如何是佛？”

答：“不识。”

高丽灵鉴禅师(51)

问：“如何是佛？”

答：“把这个疯汉拖走！”

古贤院谨禅师(52)

问：“如何是佛？”

答：“直在你鼻下。”

保寿匡佑禅师(53)

问：“佛法的最终原理是什么？”

答：“走近一点。”

和尚向前走近，禅师问道：“你懂吗？”

和尚答道：“我不懂。”

禅师说：“像一道闪电，亿万年前行过。”

永明寺智觉禅师(54)

和尚说：“承致有言，一切诸佛及佛法，都出自一本经。这经是什么？”

禅师答道：“长时转不停⁽⁵⁵⁾；核查、论证、言谈都不能捉住它。”

问：“这样我如何能够接受它并掌握它呢？”

答：“如果你想接受它并掌握它，就得用眼睛听。”

大林寺僧遁禅师⁽⁵⁶⁾

一个和尚说：“有人问玄沙：‘我们应如何谈论佛法的最高真理？’”

玄沙回答道：“少有人听。”

“这是什么意思？”

僧遁答道：“把石耳峰移走，我就告诉你⁽⁵⁷⁾。”

后来归宗寺的柔禅师注解道：

“小声点说。”

后来的禅师们对于前人的问答，所作的惊叹似的注解，是十分常见的。这并不必然是一种评论，而是想把在问答中的意含挖掘出来。玄沙道：“少有人听。”而柔禅师则说：“小声点！”禅师们通常总是不合“逻辑”的，他们常常喜欢互相捉弄。他们是机敏而好玩闹的。追随般若直观的人，自然避免陷入对抽象观念的哲学讨论中；他们偏爱日常生活中的对象与事实。下面这则从无数类似例子中择出的例子，

可以表明我的意思。

一个和尚问鹫岭寺善美禅师⁽⁵⁸⁾：

“我知道所有的江河，不论来源何等不同都倾入大海。海中的水滴可有多少？”

善美问道：“你可曾看到过海？”

和尚答：“当我们看到海之后又如何？”

禅师回答：“明天来，我告诉你。”

问话的和尚显然对佛教哲学有所理解，因此他第二个问题是：“到了那里之后

呢？”禅师看出来这一点，因此说：“明天来。”他们两个都了解般若直观的本性，而这则问答也使我们对般若直观的本性有所理解。有人或许会问：“海与般若有什么关系呢？”但此处的海所意指的乃问空海，现象世界的一切都容在其中，而计算它的水滴意指容在其中的万象变成了何等样子。发问的和尚是想知道善美禅师如何领会一与多、般若与分别识之间的关系。但为领会这一点，是任何哲学论证都没有用的；哲学论证只能带来更进一步的混乱，而使得期待中的“明日”永不能到灵隐山清耸禅师(59)来。因此禅师不沉于知识论性质的方法，而只用“我不知”来总括般若直观的本质。

有一次他问一个和尚道：“你了解

佛法（真理或最终实在）吗？”

和尚说：“我不了解。”

“真的不？”

“确实。”

“现在去，明天来。”

和尚行礼说：“珍重。”

禅师于是说：“不对。”

和尚把“明天来”这句话从字义的表面和智性层面去理解，禅师为了提醒他的错误，因此慈悲地说：“不对。”关键在于去理解所不可理解的，去知道所不可知道的。而般若直观实际就存乎于此。

一个和尚问永明寺智觉禅师(60)：“我跟随你已经很长的时间，仍旧不会永明家风。为什么？”

禅师说道：“从不会处去会取。”

“如何能从不会处去会取呢？”

禅师答道：“牛胎生象子；碧海起红尘。”

当清耸(61)仍在净慧门下参习时，净慧指着落下来的雨说：“滴滴落在上座眼里。”

清耸当时不能了解这句话，但是后来当他研究《华严经》时，突然懂了这句话的意义。后来有一次他说法时这样说：“十

方世界，一切诸佛，永远都在你面前。你有没有看到它们？如果你说你看到，则你是用心还是用眼？”

另一次他说：“有人说，当人看到色（形，rupa）就看到心（citta）。让我问你，什么叫做心？山河大地，扩延在你面前，这是一个万象的世界，蓝的、黄的、红的、白的、男的、女的等，形色无限变化；它们是心或不是心？如果是心，如何能够变成为无数的东西？如果不是心，为什么又说，看到形就看到心呢？你了解吗？”

“正由于你不了解这一点，继续用种种方式，保持你诸种混淆的观点，你就错误地看见种种的差别与相同，而实际上并没

有差别，也没有相同。”

“正在此刻，你心的直接悟力，是不许疑虑的，于是你会认识到，那是浩然无一物，没有东西让你看，没有东西让你听……”

“浩然无一物”的观念是令人十分困惑的，常常使人从相对的观点去作了解。佛教哲学意指“有”的字，是用sat，意指“无”（非有）的字是用（asat），而意指“空”的字则是sunyata，“空”具有一种积极的意含，而不仅是一种消极否定。

sunyata超越了“有”与“无”；这就是说“有”与“无”都是以空为其原本。因此当一个佛教哲学家说道无物可看，无物可

听，我们必须了解，那不是对日常生活经验的否认，而是用另一种方式在肯定它们。因此有下面这样的问答：

般若寺启柔禅师(62)来到禅堂，和尚们听到板子敲了三下，都聚集起来，因为这是召集大家的信号。启柔看到这种情形即兴说了一首诗偈：

妙哉三下板，

诸德尽来参。

既善分时节，

今吾不再三。

佛教哲学家，以及我们通常每一个有

情的生命，不仅是听到声音，看到花卉，并且将花供佛，在他面前烧香，以及实行了一切宗教的虔敬行为。我们可能并非每个人都自认是佛教徒，我们甚至不承认自己有宗教信仰；但此处所说的行为却是我们日日实行的。不论我们是佛教徒、基督徒或共产党，并没有什么不同。

终南山翠微无学禅师(63)是丹霞(64)的弟子。一天，有人看见他拿食物供奉罗汉(65)，有一个和尚就说：“丹霞烧了木佛，你却拿食物供奉木罗汉。这是怎么回事？”

翠微答道：“他愿意烧，就让他烧，但他永远不能把佛烧成灰。至于我，我就是供奉罗汉。”

另一个和尚说：“他们来不来吃呢？”

翠微说道：“你岂不是每天吃吗，和尚？”

和尚没有回答。禅师于是说道：“明白得真少啊！”

在结束这一段之前，让我再说几句关于般若与分别识之间的分别，以便有助于理解问答。分别识有其方法，但般若没有方法，因为它总是要求直接，它从不允许任何形式的犹豫与反省。当我们看到花，我们立即知道是花。当你把手浸入冷水，你知道它冷，而且这是直接的，没有经过片刻思考。就从这一点来看，般若直观与

知觉相似。两者的分别在于知觉不越乎感官，而直觉远为深远。当知觉触及这深远的基本时，就变成了般若直观。知觉若要成为般若，必须再加一些东西。然而，这个东西不是自外而加的；它是知觉本身，而要认知（实现）此点，乃是般若直观的作用。换句话说，这是般若直觉到它自身，般若乃是它自己的方法。

当我在纸上画一条线，它并不很直，但我可以在几何学上把它当作是直线，并由它证明一些属于直线的性质。就以视觉而言，这条线是受限制的，但当我们赋予它几何直线的概念时，我们就可以使它有几何直线的功能。同样，在某种意义上说，般若“在禅师还未开口时就使石头点头⁽⁶⁶⁾”，在另一种意义上，则使得禅师在

已化成灰之后，仍旧十分活泼，并使他的骨头彻响如铜。有人会问，第二种情况“如何可能”呢？禅师会说：“当我呼唤沙弥，他不是应诺吗？”但你仍旧会坚持：沙弥不是禅师。如果我是这位禅师，我会把你打倒，说：“痴人，住口！”但我不是，因此我会这样说：“你的视象仍旧被分别识所尘遮。你看到禅师在一边，沙弥在另一边，你依照我们所谓的客观方法来解释经验，把他们两个分离开。你没有看出来他们互相活在对方之中，你没有察觉到，‘客观上’死亡虽然发生在禅师身上，但这个死亡对于使得沙弥回应禅师呼唤的‘这个’没有力量。能看到这个‘这个’，即是般若直观。”

六

这个“这个”，是我们的意识之原本而直接的对象。用诺索普（Northrop）先生的话说，可以称之为“未分的连绵”（undifferentiated continuum）。对西方人来说，“连绵”或许比“空”更容易领会一些，尽管它同样容易被误解，认为它是某种有“客观”存在的东西，是分别识所可以认识的东西。然而，在直接会见的“连绵”中，并没有主客之分，没有见者与被见者之分。它是尚未磨拭的“古镜”，因此分歧万象的世界还没有在其中反映出来。它是本来人，不再有血肉留下，然而他却不但不能够向他父母说法，并且他一切无情与有情兄弟说法。它是“父亲”，其年龄不可

以数字计，因此一切事物都是他由概念化作用而产生的“孙儿”。它同般若相处于绝对的静默状态中，在这个状态里没有两极化作用发生。因此，我们意图把它带到可以分辨的意识表面来，是不能做到的。我们既不能说它是“有”，也不能说它是“无”。由推论所制造出来的诸范畴，完全用不到此处。如果我们想把它从永恒的 neti neti（非此、非此）的沉默中唤醒，我们就“杀”了它，而分别识所知觉的乃是它极其无情被分割了的尸体。

般若居于此，但它绝不是被自己所唤醒。当它被唤醒，总是由分别识使然，但分别识并不知道此点，因为分别识总以为没有分别识就没有要被经验的世界，认为般若若属于此世界，就必须和分别识同一

阶层，因此就可以根本不要般若。但事实是，若没有般若，分别识永不可能是分别识；般若是分别识的必要条件；使同一律得以作用的，是般若，而同一律乃是分别识基础。分别识不是这个逻辑定律的创造者，而是借着这个逻辑定律来作用。分别识把它接取过来，它却不能被分别识所设计出来的任何方法所证明，因为分别识本身是依它而存在的。眼睛不能看到它自己；要想看到自己，需要镜子，但它从镜子里所见的不是它自己，而是它的影子。分别识可以设计出一些方法来认识它自己，但这个认识却是概念性的东西，是假定出来的东西。

然而，般若却是那能够在自己之内转动并看到自己的眼睛，因为它就是同一律

本身。主体与客体之能够同一，是般若使然，而其所以能够如此，绝不凭借任何媒介。分别识在从一个概念移向另一个概念时，总是需要媒介——而这乃是分别识的本性。但般若是同一律本身，它不需要从主体转到客体。因此它挥舞着拄杖；有时肯定，有时否定，宣称“A不是A，因此是A”，这是般若逻辑。“未分的连绵”必须从这个意义来了解。

如果“未分的连绵”是从分别识的辩证所求得，则它就仍是一个概念，而绝不是体验。佛教哲学却是从纯粹的体验开始，从自我同一开始——而这即是自我展开与自我分区的活动，分别识于是存在。因此，在分别识中，一直有般若直观的潜存着。当一朵花以万象世界中的一个对象而

被我们察觉时，我们可以认出分别识的作用，但般若也同时在作用着。然而由于我们大多数人停止在分别识阶段，未能达到般若，我们的视象就受到限制，不能足够深入，到达最终实在或空。因此有言，未开悟的人不能见到花的真如（tathata）实像。从分别识到般若不是连续的程序。如果是连续的程序，则般若即不是般若，而变成了另一种形式的分别识。在般若与分别识之间有一条沟堑，渐渡是不可能的，因此必须扑跃，必须做“实存的扑跃”。从分别识思想到般若直观之间，没有中间概念，没有智性作用的余地，没有思虑的时间。因此佛教大师们催促我们：“速道！速道！”直接、没有解释、没有辩解——这乃是般若直观的秉性。

我开始时说过，般若涵括整体，而分别识则关乎部分。这需要更进一步解释。如果各部分聚在一起，成为不相连的和不相合的堆积，则分别识就不能把它们作为智性分析的题材。分别识之能够处理部分，是因为诸部分同整体相关（个体而言如此，集体而言亦如此）而由于如此，它们才呈现给分别识。每一个单元（或单子）都单独同另一个单元相结合，并同其他一切单元的集合相结合，如一个网状。触其一，则其余皆动。分别识了解这一点，并能够想象其间关系的错综复杂，而承认在它们之下，必有一个整合原理作为基础。不仅如此，分别识还能够列出这些原理是什么原理，如哲学与科学所为者然。但分别识不能够把这种行为遍及整个

实在界；它的视域被限制在有限的界域，这个界域是不能无限扩充的。它必须止于某处。

然而，般若视域却没有界限；它涵括一切事物之整体，超乎空间的无限与时间的无止，而不是一个受限制的连绵。它的这种行为不是历遍每个个体，把它们认作是属于一个整合过的整体，而是一瞥之间就尽收眼底。虽是这般领悟整体，各部却未越出般若的视域。这一个经验，我们最好称之为般若的自我演化，这个演化将整体做动态的收览，而不是静态的收览。

我们不可以把连绵解释为仅是单元或单子堆积；它不是由一个单元加一个单元而得出的观念。它是一个具体的、不可分

的、不可界定的整体。在其中没有部分与整体之分。禅宗哲学家们会说，它是“万里一条铁”，没有“孔”可以让你去抓。它是“暗昏昏”的，没有颜色可资辨别，是一个无底深渊，没有东西可以让你做主客之分。我们会说，这些句子是比喻性的，并不能提供多少关于般若直观的知识。但就那些真正经历过般若直观的人来说，这些比喻性的、象征性的描绘却真正具有意义。禅家所做的只不过是把这些经验译为他所惯用的词汇而已。

连绵不是由单元之堆积而构成的整体，这是显然的；如此，则要成为整体，必须另外增加一些东西，而这即是由般若直观所完成的事情。因此，我们必得承认般若是一种价值赋予原理。当般若贯穿这

连绵，则整体即得到了一种价值，而其中的每一部分也变得有了意义，并且跃动着生命的脉搏。每一个单元，即使是最不足为重的，现在出现在这新的处境中也充满了意义。一片草叶并非与整体无关而可任人践踏的。从洗米钵中不经心漏出的一粒米真真实实是万种事物的源起。这乃是何以有言“般若生”而“分别识杀”的理由。诸部分要变为有意义，须结合为整体，而这种结合——不是机械式的，也不是算术式的——乃是般若直观的成就。分别识只有在同般若相融合时，才能认识到这一点。

当我们说般若连绵未分化（无差别）或已分化时，我们必不可以为这一个分的程序是从外而加给连绵的一种功能。分化是在连绵之内而生，因为般若连绵的本性

不是滞留在空的状态，不是滞留在绝对的不动中。它要求自己无限地分生自己，而同时又仍旧要保持其自身不变。般若永远要保持它的自我同一，然而又仍旧投身于无限的分化。这乃是何以有言空是无限可能性的贮藏所，而不是一种纯粹的空态。分化自己，而同时又不分化，如此永恒地从事于创造——这乃是空，是般若连绵。它不是由智化作用而得出的一个概念，而是由纯粹的行为所得的纯粹体验；它是充满活泼生机的一个点，可以把自己变成直线、平面和三向度的躯体。

现在我们可以理解这句话是什么意思：创造即静观，静观即创造。空留在自身中，是静观；当它投身于分化，即是创造。由于这种分化行为不是外加的，而是

自我分生行为，因此它是创造；我们可以说它是从无而创生的行为。空不可从静态去着想，而得从动态；或者，更恰当些，同时是静态与动态。因此，般若连绵经由静观而创造，并经由创造而静观。

因此，在般若中有一种永恒的进展，而同时又是永不改变的合一状态。永恒的开展，又无尽地限制其自身，般若永不失去它在分别识中的同一。逻辑上来说，般若创造行为包含着无止境的矛盾序列：以一切可能的形式，以一切可能的状态，般若含于分别识，分别识含于般若。因此，般若与分别识有无限的交织穿透。但我们切不可从空间的意义上来理解这句话。因为这个最为彻底的交织穿透，虽然无限复杂，却仍旧可以体系化，它是般若自己编

织的网，分别在其中没有积极的作用。因此，当有了般若直观，所有这一切“神秘”，都吐露出了它们的秘密，而当我们的视域还未越出分别识时，我们则不能穿透它的最底根基，因此自然不能了解般若如何在分别识中作用。

(1) prajñā, pra-jñā, 是基本智慧原理；对整体做综合领会，由般若而成为可能。

(2) vijñānā, vi-jñā-na, 是差别（分化）原理。

(3) 法（dharma）是从字根dhr引申出来，dhr的意思是“维持生命”，“持续”，而法的意义则有甚大的变化如“本质”、“存在”、“物体”、“教导”、“教理”、“原理”、“真理”、“法则”、“关系”、“规则”，等等。

(4) atman是“自己”，“自由意志”、“能主宰自己的人”。当佛教哲学否认“自己”之存在时，其意义是说个体是一个受条件限制的存在，其中没有自己统御的、自由意志的动因，因为个体之生是诸种因缘条件的会合，并

且终归是要消散的，而任何受制于生死变化的东西，都不能说是自由意志的、自我统御的动因。自由意志的动因，意指融合原理。

(5) prajna-paramita是六祖完成（波罗蜜，paramitas）之一：布施（dana）、持戒（sila）、忍辱（ksanti）、精进（virya）、禅定（dhyana）与超越智慧或绝对知识（prajna）。“波罗蜜”平常译为“到彼岸”——意为当这些项目实践之后，可以越过生死之河。“般若”部诸佛经，所说的就是般若直观或sunyata（空）。

(6) 《金刚经》是“般若”经典的一部，包含着般若哲学的要旨。由于它文字不多，是佛门弟子诵读最多的一部经。

(7) 这一首诗是傅大士（497-569）所作，傅大士为菩提达摩的同代人。全诗如下：

空手把锄头，
步行骑水牛。
人在桥上过，
桥流水不流。

(8) 般若哲学大师们利用一切接近他们身边的东西来阐明他们般若直观的逻辑。拄杖或竹篾常常做这个用途。有时问题用这样的方式发出：“我说它不是竹篾，你说它是什么？”

(9) 德山宣鉴（790-865）把快的观念表明得十分好，他经常挥动着他的棒子，不肯听任何人说话。有一

次他说：“道得也三十棒，道不得也三十棒。”一个和尚走上来，向他行礼，准备说话。德山就打，和尚抗议道：“我刚行礼，你怎么就打？”德山道：“等你开口有什么用！”（见《传灯录》卷十五）

(10) 云门文偃（歿于949年）有一次举起拄杖道：“看到拄杖说是拄杖，看到柱子说是柱子；这有什么错？”另一次他拄杖道：“一般人会说它实有其物；小乘宗会分析它，说它是不存在；辟支佛会称它为幻象存在，而菩萨则会说它是空（sunya）。至于禅僧，他们则只称拄杖为拄杖；他们要去就去，要坐就坐；在任何境遇绝不犹豫！”（《五灯会元》卷十五）

(11) 《传灯录》卷二十一《睡龙山和尚》。

(12) 《传灯录》卷十九《云门文偃》。

(13) 同上。

(14) 《传灯录》卷十九《云门文偃》。

(15) 《传灯录》卷十《赵州从谏》。

(16) 《传灯录》卷十九《太原孚上座》。

(17) 《碧岩录》第十九则。

(18) 《传灯录》卷十一《仰山慧寂传》。汾山送一面镜子给弟子仰山。仰山把它放在会众前面，说：“是汾山的镜子还是仰山的镜子？如果你们能够说一句话，我就不打碎它。”和尚们一句话都说不出来，于是仰山就把它摔碎。

(19) 《临济录》。有一天，普化与临济被邀请出去

吃斋，临济说：“一毛吞大海，芥纳须弥山；这是什么意思？”普化没说话，却把桌子踢倒。第二天又有人请他俩出去吃斋，临济道：“今天的斋与昨日如何？”普化又把桌子踢倒。临济说：“太粗了点吧！”普化却反驳道：“佛法说什么粗细。瞎汉！”临济吐舌。

(20) 德山在去台山的途中觉得饿了累了，就在路边茶店歇脚。店主老妇人知道德山是《金刚经》的大学者，就说：“我有一个问题请教，如果你答出来我就免费供奉点心，否则请到别处歇脚。”德山应诺，老妇人说：“《金刚经》有句‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得’，你要点哪个心？”德山瞠目结舌，不能作答。他不得不空着肚子出去。“过去心”等，需要更进一步解释，此处从略。

(21) 《传灯录》卷二十四《文益禅师》。

(22) 《传灯录》卷二十五《玄则禅师》。

(23) 《传灯录》卷二十五《德韶国师》。

(24) 就如“毫厘有差，天地悬隔”一样，“曹源一滴水”也是既短又烈的。

(25) 《传灯录》卷二十五《德韶国师》。

(26) 意指绝对（空）。

(27) “超越了客观世界”原文为“转物”。

(28) 狮子吼时，野干头裂。野干系渺小的动物。（译注：《辞海》载：野干，兽名，与射干同。《翻译名义集》：梵语悉伽罗，此云野干，似狐而小，形色青

黄，如狗群行，夜鸣如狼。《广志》云：“巢于绝岩高木也。”)

[\(29\)](#) 《传灯录》卷二十五《德韶国师》。

[\(30\)](#) 《传灯录》卷二十五《清耸》。

[\(31\)](#) samādhi意味一种强度的精神凝集情态，在这种状态中，主体与客体同而为一。这常被误认为般若直观。在般若尚未觉醒的情况下，三昧只是一种心理现象。

[\(32\)](#) 《传灯录》卷二十六《崇福院庆祥》。

[\(33\)](#) 《传灯录》卷二十六《覆船和尚》。

[\(34\)](#) 《传灯录》《谨禅师》。

[\(35\)](#) 《传灯录》《灵鉴禅师》。

[\(36\)](#) 《传灯录》卷十四《京兆尸利》。

[\(37\)](#) 《传灯录》卷二十五《文遂导师》。

[\(38\)](#) 《传灯录》卷二十六《缘德》。

[\(39\)](#) 《传灯录》卷二十二《道闲》。

[\(40\)](#) 《传灯录》卷二十《容禅师》。

[\(41\)](#) 《传灯录》卷二十一《契訥》。

[\(42\)](#) 《传灯录》卷二十一《得一大师》。

[\(43\)](#) 《传灯录》卷二十一《瑤禅师》。

[\(44\)](#) 《传灯录》卷二十六《智觉》。

[\(45\)](#) 《传灯录》卷二十一《道希》。

[\(46\)](#) 《传灯录》卷二十一《了空》。

[\(47\)](#) 《传灯录》卷十九《从展》。

[\(48\)](#) 《传灯录》卷十八《悟真》。

[\(49\)](#) 《传灯录》卷二十六《守讷》。

[\(50\)](#) 《传灯录》卷二十六《覆船和尚》。

[\(51\)](#) 《传灯录》卷二十六《灵鉴》。

[\(52\)](#) 《传灯录》卷二十六《谨禅师》。

[\(53\)](#) 《传灯录》卷二十四《匡佑》。

[\(54\)](#) 《传灯录》卷二十六《智觉》。

[\(55\)](#) “转”意指诵经。有些经在诵读的时候，只是把它展开，再卷起来，如此反复数次。这些经太长了，不能照一般的方式诵读，教士就采用这种简化的方式。因此，诵经就被称做了“转经”，不过在现在这个例子中，转经同师禅谜样的言辞并没有关系。

[\(56\)](#) 《传灯录》卷二十六《僧遁禅师》。

[\(57\)](#) 如读者已经熟知的，禅师们常做这种事实上不可能的要求。其目的是要使发问者——也就是所有以客观观点来思考的人——反转他们的思考方式。最终的目的则是要我们重新审核我们日常“合逻辑的”推理方式。

[\(58\)](#) 《传灯录》卷二十六《善美禅师》。

[\(59\)](#) 《传灯录》卷二十五《清耸禅师》。

[\(60\)](#) 《传灯录》卷二十六《智觉禅师》。

[\(61\)](#) 《传灯录》卷二十五《清耸禅师》。

[\(62\)](#) 《传灯录》卷二十三《启柔禅师》。

[\(63\)](#) 《传灯录》卷十四《翠微无学》。

[\(64\)](#) 《传灯录》卷十四《丹霞天然》。丹霞是唐代

的一位伟大禅师。有一年冬天夜里，在慧林寺遇到大寒天，他把木佛拿下来烧了取暖。有人责备他这种褻渎的行为，他却说是为了取舍利才烧。那人便道，木头是没有舍利的，他说：“那你何必责怪我呢！”（舍利是一种类乎矿物的物质，有时见之于焚化的遗体中。据谓人的道行越高，舍利越多。）我愿意再说一段丹霞同他的朋友庞居士的女儿的故事。庞居士和他的女儿对禅都有洞达的理解。有一天丹霞去访庞居士，遇见庞居士的女儿正在菜园摘菜。丹霞问道：“你父亲在家吗？”这女孩并没有回答，却放下篮子，两手交叉胸前而立（僧立之正式姿势）。丹霞再问：“他在吗？”这女孩提起篮子就走了。

(65) 佛门弟子将食物、鲜花、香、烛等置于佛像以及其他圣像前面，作为感谢他们之成就的表示。

(66) 这是昔日一个伟大的佛教哲学家的故事。由于他没有人做听众，因此热切地向石头们说法，竟使石头点头。

第五章 禅：答胡适博士

这是答前北京大学校长胡适博士的一篇文章；胡适的文章为《中国禅宗，其历史与方法》。这篇回答原刊于一九五三年四月号夏威夷大学出版社出版的*Philosophy East and West*（卷三，第一期），并附胡适本文。本书所录为胡适博士原文的提纲，以及铃木博士的回答全文，并此致谢 *Philosophy East and West* 的编辑 Charles A Moore 博士的惠允。

对于一篇文章的回答，若非把原来的文章一起刊载，是没有多少价值的。然而，胡适博士对于中国禅宗史意见，铃木博士在回答中已经完全述及，因此可以自成一个整体。铃木博士认为要把禅钉在历史的某个时期，以求解释，是徒劳无益的。下面我们把胡适博士的文章做一个重点提示，以便读者可以知道铃木的答文中所指的是什么。

胡适的文章启首这样说：

禅是否超乎我们的了解？四分之一多世纪以来，我学问渊博的朋友，铃木大拙博士，前日本京都大谷大学教授，就在把禅宗向西方世界做介绍并做解释。由于他不断的努力和他许

多的著作，他已赢得听众，和不少的追随者，特别是英国为然。

自我一个朋友，以及一个中国思想史家，我对铃木的著作一直抱着很高的兴趣在阅读。但我从未隐瞒我对他的研究法之失望。我最大的失望是，依照铃木和他的追随者们的看法，禅是不合逻辑的、非理性的，因而是超乎我们智性了解的。在

《Living by Zen》一书中，铃木告诉我们：“如果我们从常识的观点对禅做判断，我们将觉得脚下的地面沉了下去。我们所谓的理性思考法，在衡量禅的真与不真时，显然没有用处。它完全超乎人类理解力的范围。因此，关于禅，我们所能说的是，它的独特

性在于它的非理性，或者说，在于它超乎我们的逻辑理解力。”

我所坚持拒绝接受的，就是他这种对于智性理解的否认。所谓的禅，难道真的如此不合逻辑、非理性，以致“完全超乎人类理解力的范围”吗？我们的理性思考方式“在衡量禅的真与不真时”竟没有用处吗？禅是中国佛教运动的一部份，而中国佛教是中国思想史的一部份。只有把禅宗放在历史的确当地位中，才能确当了解。这同其他哲学思想宗派是一样的。

禅的“非理性”解释者，最主要的困难出在他们有意忽视这种历史研究法。铃木说：“禅越乎时空关系，因此

自然也越乎历史事实。”任何人采取这种非历史和反历史的立场，绝不能了解禅的运动或伟大的禅师们之教训。同样他也无法使禅学被东方人或西方人确当了解。他至多只能告诉世界禅是禅，而完全超乎我们的逻辑领会能力。

如果我们把禅学运动恢复它的“时空关系”，即是说，把它放在确当的历史处境中，并把它以及它似乎奇怪的教训做“历史事实”来研究。则对于中国文化与宗教历史中的这个伟大运动，仍旧可以有智性和理性的了解，而且唯有如此才能得到这般的了解。

然后对中国禅宗做了一番简短的叙

述，这个叙述是从第八世纪开始。第八世纪的神会认为慧能是菩提达摩之后的第六祖，而胡适则认为神秀是第六祖。神会认为顿悟法门，是佛陀与他一切的后继者唯一的真传，而这与神秀所推崇的渐悟公然相反。由于神会的努力，慧能遂取了神秀的地位，而被公认为禅宗六祖。然后，胡适博士对于第八世纪的禅宗七个宗派，以及第九世纪的佛教迫害做了一番描绘。

接下来是最后一段，论“禅宗方法的发展”，这一部分是铃木博士在文章中详加讨论的：

禅在中国思想史中，约涵盖四百余年——大约从西元七百至一千一百年。最初的一百五十年，是伟大的中

国禅宗建立者们的时期——这是一段冒险思想，勇敢怀疑和明白说出的时期。这段时期，所有可靠的史料都告诉我们，伟大的禅师们，从神会和马祖到宣鉴和义玄，都用明白而不至引人误会的语言来说法，他们并没有诉诸谜样的语言、姿态和行为。马祖和他的弟子们某些令人困惑的回答，无疑是后人的发明。

但是由于禅宗在知识分子及政治圈中受到尊敬，甚至时髦起来，于是就有许多和尚与俗人，采用禅师们的语言来说话及闲聊，却并不真正懂得它的意义。禅宗的建立者们之伟大的观念，真正面临到被歪曲为“口头禅”的地步。再者，禅宗迅速的取代了

佛教其他的宗派，而住在山上的杰出禅师们，常常被召到大城市的寺院中。他们必须去执行许多佛教的崇拜仪式，这是众人或国家的要求，他们不得不做。但他们内心真正相信并没有佛也没有菩萨。他们能够向有权力的保护人（禅宗的组织必须靠这些人的支持）说“佛是谋杀者，它引诱许多人到魔鬼的陷阱中”吗？能不能找到某种巧妙的方法，即可以把早期禅师们所公开说出的话说出，又同样能够激发思考，却不过于平白？

所有这些新的处境，以及其他许多可能的遭遇，使禅宗发展出一种教育法，用许多奇怪的，有时看似疯狂的姿态，语言及行动来传播真理。义

玄本人可能就是第一个发明这些方法的人，因为他以棒打发问者或发出震耳欲聋的喝声出名。他的宗派（临济宗）在以后一百年间，成为取代明白说出的方法之主要宗派，恐怕并非偶然。

但这种方法以及它所有疯狂的技巧，都不像通常所说的那般不合逻辑及非理性。对相当可靠的禅宗记录、以及当时的证人与评论家的证言做过细心而有系统的研究之后，我相信，在所有这些看似疯狂与混乱的表面之下，会看出一种有意识的和理性的方法存在。这种方法我们可以称之为困学教育法，让学者用自己的努力，通过自己日渐广阔的生活体验，

去发现事物的真理。

概略地说，这个方法可以分为三个阶段：

第一阶段，是所谓“不说破”原则。不要把事情为沙弥弄得太容易，是禅师的责任；他一点不可以把事情用平白的语言解释；他必须鼓励沙弥去自己思考，自己去发现真理。五祖法演（歿于1104年）是禅宗的伟大教师之一，他常常引述一位轶名作者的诗句：

绣出鸳鸯任君看，

莫把金针让与人。

这种方法是如此重要，以致十二世纪最伟大的儒者和教育家朱熹

（1130-1200），有一次对他的弟子们说：“儒家和老庄没有伟大的继承人来延续初创者的家风。但禅宗却总能找到继承者，这是由于他们宁冒不做任何明白解释的危险，留着学者们自己去摸索思考。由此才能产生出真正的探讨。”有一位伟大的禅师曾经说：“我一切都得之于我的老师从不对我明白解释任何事情。”

第二阶段，为了把不说破的原则付诸实行，九世纪和十世纪的禅师们，发明了变化无穷的偏颇方法来回答问题。如果沙弥问道：“什么是真理？”或“什么是佛教？”禅师几乎必定

会打他耳光或给他一顿棍子，或保持严厉的沉默。有些比较不粗鲁的禅师，则会叫发问者到厨房去洗碗筷。另一些禅师则用似乎没有意义或完全莫名其妙的话来回答。

因此，当有人问云门宗的创始人文偃（歿于949年）“佛像什么”时，他答道：“一段干屎橛子。”（这句回答是如此亵渎，如此反偶像，以至铃木可能故意把它误译为a dried-up dirt-cleaner，当然，这既不正确亦无意义。）这样的回答绝非没有意义；它追随着精神祖先的反偶像教育，云门的师祖宣鉴，实实在在曾经这样说：“佛是蛮邦的一段干屎橛子，圣人只是空名。”

曹洞宗的创建者之一洞山良价（歿于869年），当被人问到同样的问题时，只静静地说‘麻三斤’，当然，如果我们记得早期的某些禅师们之自然思想时，也就知道这不是没有意义的。

但是，问话的沙弥几乎可以确定是不会懂得的。因此他回到厨房去洗碗筷。他困惑并且由于未能了解禅师的话而觉得羞愧。过了一些时日，禅师叫他离开，到别处去试试运气。以此，他开始第三阶段，也是这个教育法最重要的阶段，称之为“行脚”。

胡适博士说，拿着一根拄杖，一个钵子，一双草鞋，沿途乞食乞宿，这种行脚

生活，会砺炼行脚者的身体与心智。这使得他能够看到世界及各样的人，其中包括当代伟大的智者，而这种方法会把他带到一种地步，因着一件不重要的事情，而能突然顿悟。胡适博士结论说：“这样的禅是不合逻辑、非理性和超乎我们智性理解的吗？”他用十一世纪五祖法演禅师所说的一个故事来做回答，这是一个熟练的窃贼教训他儿子继承衣钵的故事。

铃木博士的回答

胡适博士论中国禅宗的大文，我读过之后，所得的最初感想之一，是他对于历史可能知道很多，对于幕后的角色却一无所知。历史是一种公共财产，每一个人都可以接近，每一个人都可以依照宗教的判断自由整理。就这一点而言，历史可以说是客观的东西，而它的史料或事实，虽然与历史本身可有很大的出入，这些史料的本身，却像科学研究的对象一样，方便于学者的审查。当然，它们无法被人们做有计划的实验。另一方面说，历史的角色或创造者却不是历史家可以做客观掌握的。构成他的个体性或主观性的东西，不能够从历史性的考察去获得，因为它拒绝客观

考察。它只能被各人自己去领会。他的存在是一个独一无二不可复制的存在，而这种独特性，就其形而上学的意义或最深的意义而言，是只能让各人自己去直观的。探入它内在的奥秘，不是历史学家的事情。事实上，不论他如何试验，都会必然受挫。胡适未能了解这一点。

进一步的感想是，在与禅面面对时，至少有两种不同的心态：第一种能够了解禅，因此有权对它作一些谈论；另一种则完全不能领会禅是什么。两者之间的分别是本质上的分别，因此没有调和的可能性。我的意思是说，从第二种心态的观点来看，禅是超乎此种心态领域的，因此不值得浪费时间。第一种心态的人，却十分知道第二种心态的人困陷在什么地方，

因为在他们未达禅境之前，自己也曾困陷在那里。

就我的意见看来，胡适代表着第二种心态，还没有适当的资格来就禅论禅。禅必须从内在去了解而不是从外在。一个人必须先达到我所称的般若直观，然后再去研究它一切表现于外的方式。要想由收集所谓的历史材料，而契入禅本身——或我们每个人最内在的生命所生活于其中的禅——是一条不正确的道路。

作为一个历史学家，胡适知道禅的历史环境，但却不知道禅本身。大致上说，他未能认识到禅有其独立于历史的生命。在他对禅的历史环境做了竭力的研究之后，他并没有察觉到，禅现在仍旧活着，

它要求着胡适的注意，并且，设若可能，要他做“非历史性的”对待。

我说禅是非理性的，并超乎我们的智性理解，胡适似乎为此大感不安，他试图说明当我们把禅放在其历史背景之中，就可容易了解。他认为由于这样做，我们就可发现在中国佛教史中，禅学运动“只是一个大运动的一部份，后者可以确当的说，是佛教的内在改革或革命”。让我讨论一下他是不是对的。

我的辩驳可以分为两点：1. 仅从智性分析是不能解释禅的。由于智性是关乎语言文字与观念的，它永远不能接触到禅。2. 即使把禅做历史性的研究，胡适把它放入历史框架中的方法也是不正确，因为他

未能了解什么是禅。我必须坚持地说，禅必须先从内在来领会；只有在做过这种领会之后，才可以象胡适那般，去研究禅的历史外观。

我要先讨论第二点。

胡适似乎未能了解顿悟在历史背景中的真正意义。他提了许多次道生对于顿悟一词的应用，而以为这就是禅宗思想的开端。但顿悟却是佛教的根本本质，而佛教的所有宗派——小乘、大乘，唯识宗和中观宗，就我看来，甚至于净土宗——都渊源于许多世纪以前，佛在尼连禅河畔菩提树下的开悟体验。佛陀的开悟亦就是顿悟。在强调整体体验的经典中，我可以提出《维摩经》，《楞伽经》，和《圆觉

经》——尽管最后这部经是一部受到争论的经典，它却是最重要的禅宗作品之一。

在禅宗史中，慧能是独步的，在不止一层的意义上，把他认做是中国禅宗的初祖都完全恰当。他的教训确实是革命性的。虽然他被描绘做一个未受教育的农家子，住在远离唐代文化中心的岭南地区，他却是精神上的伟大教师，并且开启了佛学的一个新领域，推翻了在他之前的一切传统。他的教训是：禅那与般若为一（定慧一体）；何处有禅那，何处就有般若，何处有般若，何处就有禅那；它们是不可分的。在慧能之前，这两者被认为是分开的；至少，它们的同一没有被清楚肯定，结果竟至牺牲般若（慧）以强调禅那

（定）。佛陀无上重要的开悟体验被人们

做静态的解释；而不是动态的解释；而空（sunyata）的教训——这本是佛教思想结构的基石——就变成了一个死东西。慧能复活了开悟体验。

依据《楞伽师资录》的记载，道信是众人公认的中国禅宗四祖，他是一位伟大的禅师；他之后是五祖弘忍，弘忍门下有十个或十一个大师，其中之一是慧能。然而，道信和弘忍都未能将禅那与般若的同一和分别说清楚。或许这是没有情势的逼迫使然。但慧能的环境却有转变，因为在慧能的竞争者中有一个神秀，是一个杰出的、几乎盖过慧能的人物。神秀在各方面都与慧能不一样：学术、僧伽训练以及出身地位。慧能留在南方，而神秀则到京城，受着皇室的保护。神秀和他的说教自

然更受尊敬。然而，慧能却没有做任何特别的努力去匹敌神秀，他只是在偏远的城镇里依自己的方式传自己的教训。把慧能法门与神秀法门的不同提供在众人面前，而展开了高下之争的，是慧能最年青的弟子神会，这一点胡适已经描写得很清楚。

然而，神会对顿悟的教训之强调，并未能完全反映出慧能的真精神。顿悟宁可说是定慧一体的教义之旁出。根据我的“历史了解”，这个一体教义在前，领会这一点之后，顿悟自然随之产生。可能由于神秀的门徒所产生的强烈压力，神会不得不强调顿悟。从宗密对神会的注解来看，神会的立场要更容易了解。宗密把神会的说教之特征解释为：“知之一字众妙之门。”此处的“知”意谓般若直观，而非一般所言

的“知识”。知如果——像胡适一般——被认作是知识，则一切尽失，不仅失却神会和慧能，连禅本身都失却。“知”在此处是打开禅宗一切奥秘的钥匙。这一点我容后再讲。

禅那无异于般若（定慧等一），这是慧能的直观；在中国佛教思想史中这确实是革命性的东西。智顗（天台宗第三祖）是一位伟大的佛教哲学家，而法藏（贤首大师，华严宗第三祖）更为伟大。后者代表了佛教思想在中国的顶峰。法藏对于

《华严经》中的观念之整理，是中国心灵令人惊异的成就，也是世界思想史中有最高最重要性的东西。慧能在禅的直观上所达成的成就，其在文化上的价值与智顗和法藏相等，他们的心灵都是最高层的，不

仅在中国如此，在整个世界亦然。

如此，慧能的等一说又是什么呢？它如何对后来禅宗各派的发展有其影响？要回答这些问题，不是我在本文所能做到的。当神会同慧澄禅师在讨论等一问题时，他对东主王维说：“在我同你这样谈话的时候，我就是定慧等一。”这直捷了当地把等一观提出来，或者，说得更确当些，神会自己在此做了它的实际证明者。从这个同一观自然产生马祖的名言：“平常心是道。”他自己解释说：“平常心意谓不特别做什么；意谓免于是非，免于取舍，免于虚无观与永恒观，既非圣人亦非凡人，既非智者亦非菩萨。行住坐卧，以及对应一切发生的事情，这一切都是道。”（原文为：平常心是道。谓平常心无造作，无是

非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云，非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。只如今行住坐卧，应机接物尽是道。）

“等一”说的后来发展，我们可以举几个例子：

和尚问长沙景岑〔南泉普愿（殁于834年）的弟子〕：“什么是平常心？”景岑道：“要睡便睡，要坐便坐。”和尚说：“我不领会。”景岑答道：“热了就乘凉，凉了即向火。”

和尚问景岑：“依照南泉的说法，猫与牛比过去、现在、未来三世诸佛对它有更好的知觉，为什么所有的佛不知道它呢？”

景岑回答说：“在他们没有进入鹿苑时，还知道得多些。”

和尚说：“猫与牛怎么会知道它呢？”

景岑道：“你怎能怪得它们。”

稍后当我把两种知识作分别的时候，这一则问答会更易于领会一些；这两种知识是相对性的知识与超越性的知识。胡适会认为用最为直接的方法要和尚自己去认识真理，是一种“疯狂”的禅宗方法。

从一种意义来说，这种对生活的态度可能被我们认作是一种自然主义，甚至是动物思想论。但我们必须记得人是人，而动物是动物。在人类自然主义和动物自然

主义之间，必有不同之处。我们提出问题，等待，做决定，并且行为，但动物则不提出问题，它们只是做。这是它们比我们得益的地方，也是它们之所以为动物的地方。人类自然主义与动物自然主义是十分不同的。我们饿；有时我们决定不吃；有时我们甚至决定饿死，而这也是人类自然主义所在之处。它可以称之为非自然主义。

然而，在所有这些自然主义的肯定与非自然主义的否定中，都有着一种存乎我们每个人之内的东西，这个东西导致超越的“肯定”态度、或心灵架构。这可以见之于产生们这类的话中：“是么”、“只么”、“如是”、“如此”、“只这是”等等。这些都是禅师在表现他的“肯定”的心灵架

构，或受取佛教的“物如”（tathata）或“空”（sunyata）教义时所说的话；当然，这一类的表达还不只这些。

严格地说，“物如”不可能有哲学，因为“物如”无法变成清晰的定义观念。当我们把它当作一个观念来了解时，就失去了它；它变成了一个影子，而任何建立在上面的哲学都是沙滩上的城堡。“物如”或“只这是”是一种个人必须自己在内在去体验的东西。因此，我们可以说，只有那些曾经有过此等体验的人，才可以以此种基础建立一个暂时性的思想体系。然而，有这样心灵的人往往宁愿沉默，而不喜欢言谈或智化作用的符号。他们不喜欢任何误解，因为他们知道，指月的手指极易被认为月亮。一般说来，禅师们鄙视那些语言贩子

或观念贩子，从这点来说，胡适和我都是大罪人，是佛与祖的凶手，注定要下地狱的。

但若能对他人有些好处，下地狱也不是一件坏事。因此，让我们继续下去吧，而就从我这方面来说，我要引录下面这段《传灯录》中的话（卷十四，药山惟严，751-834），希望能帮助读者了解我所说的“物如”（或“只这是”）体验是什么意思：

有一天，药山静坐。石头（700-790）看到，问：“你在此做什么？”

药山答道：“什么都不做。”

石头说：“这样就是闲坐了。”

药山：“如果是闲坐，就是在做什么。”

石头：“你说你什么都不做。你这什么都不做的‘什么’是什么呢？”

药山：“你召一千个圣人来，也说不出。”

石头于是做了一首诗偈赞叹道：

从来共住不知名，

任运相将只么行。

自古上贤犹不识，

造次凡流岂敢明。

（附铃木英译：

Since of old we have been living
together without knowing the name;

Hand in hand, as the wheel turns,
we thus go.

Since ancient times even wise men
of the highest grade failed to know what
it is;

How then can ordinary people
expect to have a clear understanding of it
in a casual way?)

后来有一次石头说：“言语和动作

都没有用。”

药山答道：“不言语不动作还是没有用。”

石头道：“这里连针也扎不进去。”

药山说：“就象石上种花一般。”

石头甚为赞赏。

米岭和尚将要去世，留言给他的弟子说：“弟子们，要审慎思维，归结到最后，它毕竟‘只是这个，而不是别的’。”（大众审思维，毕竟只这是。）

一个和尚问利山和尚，“如何是达摩西来意？”

利山回答：“我看不到‘如何’。”

和尚问：“为什么如此？”

利山答道：“只为如此。”

“只如此”、“只么”和“只这是”——所有这些都是禅师们用来表示那超乎语言文字之物或不可用观念传达之物的。当他们想更进一步表达时，他们说：“如石上栽花”，或“痴老汉担雪埋井”，或“无底篮子盛菜”。他们越是想表达自己的意思，就越是变得象谜一般令人不解。他们这样做，并不是出于特别的教育法方面。他们只是想去表达他们心中的东西。再者，他们也

不是不可知论的唱合者。他们只是有话想对同胞说的平实禅师而已。

不论我们把禅放入何种历史背景，也不论历史学家如何处理它——说它是革命性的，或破坏偶像的或反传统的——我们都必须记得，这一种讨论禅的方式永不能说明禅的自性（svabhava或svalaksana）。用历史的方式去探讨禅，用不能超乎它与其他所谓历史材料的客观关系。但这一点做完了之后，不论是何等聪明的历史学家，也无法对禅的其他可能层面做了解。事实是，如果我们想了解禅本身是什么，就必须从内在去掌握它。不幸是胡适似乎忽略了这一点。

胡适的这种忽略，表示在他对宗密的

解释上。宗密把神会的教训总结在一个中心字义“知”上，而把它认作是“众妙之门”。胡适把“知”译为“知识”，并以此做为神会知性方法的凭证。这表示胡适除了禅的“历史背景”之外，并不了解禅本身。

神会的“知”并不是智性的知识，而宁是我所称为的“般若直观”。要解释我对“知”的看法，需得许多篇幅，但我必须如此做，因为这是禅的中心。而当我们知道什么是“知”时，我们就对禅略有所知。

当佛教哲学家谈论物如时，当禅师抬起他的眼眉，或挥动他的拄杖，或搓手，或喝，或只是说“是，是”，或说“如此”，或“只么行”等等时，我们必须记得，所有这些都在指我们内在的某种东西——我们

可以称之为纯粹的自我意识，或纯粹体验，或纯粹觉悟，或直观（更确当些说，是般若直观）。这是我们一切经验的最最根本，是无法界定的，因为定义意谓观念化作用和客观化作用。这“某种东西”是最终的实在，或subjectum（主体性），或空（sunyata）。而在此处最重要的是，它是自我意识的——尽管这并非相对意义的自我意识。这个自我意识即是知，而宗密与神会都十分正确的把它认做是禅宗一切奥秘之门。

我很希望胡适记得，所谓知识，就以其一般字义而言，是主体与客体之间的关系。没有这种二分分别之处，就不可能有知识。如果在此中有睿智的成份，我们就不能称它为知识，否则我们会陷入混乱与

种种矛盾之中。当自我在不断的内返意识历程之末，意识到它自己时，这最后的地步乃是我们必须以最深的意义称之为自我意识的东西。这确实是自我的意识，在此处不再有主客之分，而主体就是客体，客体就是主体。如果在此处我们仍旧见到主体与客体的分叉，这就尚不是意识的终极。如此，在这最终地步，我们已越出了主客界线，并且意识到这种超越。在此处不可能有自私的踪迹，而只有非自我的无意识之意识，因为我们现在已经越出了主客关系的领域。

神会把这个称作“知”，这同般若直观无别，或者说，就简单的可以称它为“般若”，以与“分别识”——分别性的知见——对照。此处就是禅的非理性，是超过人类

理性了解的地方。知是般若的绝对对象，同时又是般若自身。中国佛教的哲者们常称它为“般若之智慧”，因为他们要把一般用意的智慧，同般若严加分别。

职业哲学家或史学家，可能会否认我们此处所言的“知”之存在与真实性，因为他们——特别是史学家——会发现这干扰了他对禅做客观的与“历史性”的研讨。史学家在此处采用了奇妙的战术。他把一切“构想”、“幻想”或“发明”等等置于一旁，因为它们放不进他的“历史背景”框架。这一种历史，我并不认为是客观的，而是夹杂着强烈的主观。

现在我准备提供一些禅的认识论。对于真如（事实），我们可以有两类知识来

源；其一是关于它的知识，其二是从真如本身发出的知识。将“知识”二字做最广义的应用，我要说第一种是可知的知识，第二种是不可知的知识。

当知识是主体与客体的关系时，这个知识是可知的。在这种知识中，主体是知者，客体是被知者。就从这种二分法来说，一切以此为基础的知识都是可知的，因为它是公共财产，是每个人都可以接近的。但是，当它不是公共财产，而是完全私有的、不能被他人分享的东西时，它就是不知的、或是不可知的知识。不知的知识，是一种内在体验的结果；因此，它全然是个人性的和主体性的。奇异的是，尽管这种体验是私有性的，任何具有这种体验的人，却绝对相信它的普遍性。他知道

每个人都有它，但并非每个人都意识到它。

可知的知识是相对性的，不知的知识则是绝对性的，是超越性的，并且不是由观念做媒介可以传达的。绝对知识是主体对他自己的直接知识，在他和他的知识之间没有任何媒介。为了知道他自己，他并不需把自己分为诸如主体与客体这样的元素。我们可以说那是一种内在觉察的状态。而这种觉察乃是特别能使心灵免于恐惧与焦虑的。

不知的知识是直观知识。然而，我们必须记得，般若直观全然不同于感觉直观。在感觉直观中，有观者与被观者之分，两者是可分的，并且是分别的，其一

与其二对立。他们属于相对与分别的领域。般若直观却属于同与一的领域。般若直观也不同于伦理直观与数学直观。

般若直观的一般特性我们可以这样说：般若直观不是衍生的而是原本的；不是推论的、推理的、间接的，而是直接的、当下的；不是分析的，而是合一；不是识别的，也不是记号性的；不是有意表现，而是自然流露的；不是抽象的，而是具体的；不是逐步的，不是有目的的，而是事实如是的、最终的、不可略减的；不是永恒的后退，而是无限的包容，等等。如果我们这样说下去，还有更多的话可以用来形容般若直观的特性。但有一个特质是我们在此不可忘记的；即是，般若直观的特殊，在于它的权威，它彻底具有这般

的力量，使你觉得：“我即是最终实在自身”，“我是绝对的知者”，“我是自由而无任何畏惧的。”就一种意义说，般若直观相当于斯宾诺沙的scientia intuitiva（直观知）。依照斯宾诺沙的观点，这一种直观是绝对确定的，不可错的，它与ratio（推理）不同，因为它使人的心灵产生最高的安静与德性。

让我们看看般若直观——这即是禅体验——的这些特点如何在禅师的问答中表达出来。我只举少数例子就可以说明我的观点。

道悟（748-807）问石头：“如何是佛法大意？”

石头曰：“不得不知。”

道悟：“向上更有转处也无？”

石头：“长空不碍白云飞。”

另一次道悟问道：“曹溪意旨谁人得？”（“六祖慧能的意旨谁得到？”）

石头：“会佛法的人得。”（“懂得佛法的人得。”）

道悟：“师还得否？”（“你得到了没有？”）

石头：“我不会佛法。”

表面上看，这个问答可能奇怪，因为

石头年龄很小时曾亲身在六祖慧能门下修习，并在慧能的大弟子青原行思门下悟道。如此，他为什么说他不会佛法（就是禅）呢？在第一则问答中，石头说除非真正懂得佛法，否则就不能说出它是什么，这是当然的。然而，当他说他不懂慧能的佛法时，他是什么意思呢？他的知显然是他的不知。这即是“不知之知”。

一个和尚问大颠：“当其中（内在）的人相见，怎么样？”

大颠回答说：“早不在其中了。”

和尚：“那些在其中的如何呢？”

大颠：“他们不会问这种问题。”

我们可以明白看出来，这种知不是可以传达给他人的知识，就以它是在自己之内生长而言，它是主观性的，并且是绝对属于个人的。我们可以把它称之为“内在知识”。但是当我们说它是内在时，它已跑到外边，不再是它自己了。你既不能肯定它，又不能否定它。它高出此两者，但却既可以是肯定，又可以是否定，这依你的选择而定。

药山说：“我有一句子，从未向人说。”

道吾说：“你已经向人说了。”

后来一个和尚问药山：“你所说得一句子是什么？”

药山道：“是不能言说的。”

道吾却说：“你已言说了。”

药山的“一句子”也就是知，是“不知与不可知”。它是最终的实在，神；在其中没有任何区分，因此，智性也就不能对它做任何描述，不能说它是这或那，好或坏，对或错。谈论它等于否定它。当药山开始谈论它——不论是消极的还是积极的——他的一句子就不再存在。因此，道吾指明他的师父之矛盾时是对的。但我们可以说，道吾也同样犯着这个毛病。只要与人类的智性相关，我们就不能逃避这个矛盾。药山很了解这一点，但由于他是人，他就不得不如是。传灯录十四卷中，有一段把他的立场表明得很清楚：

有一次一个和尚问道：“关于我的自己，我还没有明白的知识，请你指示。”

药山沉默良久，说：“现在我为你道一句亦不难。但你需于言下便见出来。这样还可以得到些。如果你落入思量，就成了我的罪过。因此，我们最好把口都闭起来，免得互相牵累。”

这真是多么诚实的表白。

这“一句子”是一种内在体验，无法用语言文字表达，因为语言文字仅是符号，而不是事物本身。但由于语言文字是我们为了相互交通而发明的方便媒介，我们就易于把它们当做是实在。金钱代表货物，

这货物本身是有真正价值的，但我们已如此习惯于金钱，以致我们操纵它，就如同它是价值本身。语言文字与金钱类似。禅师们知道这一点；因此，他们对于语言文字以及仅关乎语言文字的智性做坚持甚至强烈的反击。这乃是他们诉诸棒喝以及其他种种姿势与表情的理由。然而，即使是这些，也远非最终者本身。禅师们面临着一个非常困难的任务，即是把他们内在所具有的东西传递出来。然而，严格说来，这根本是不能传递的。它实际上是用语言、姿势或禅师认为适合于当时情况的任何事物，来唤起弟子之内的同样体验。在这方面并没有预定好的方法；它是没有方法学以置定公式的。

为了对于“知”或般若直观有更进一步

的认识，让我再引一些传灯录中的记载；传灯录这本书是问答的矿源，也是与问答相关的其他资料之矿源。

一个和尚问道吾圆智（779-835）：“为什么无神通菩萨不留可寻的脚印？”（“无神通菩萨为什么足迹难寻？”）

“不留脚印”在禅宗中有特殊的意义。炉火纯青的禅师即是如此。我们一遍人留下了种种脚印，可以由之寻见我们内在生活的经历。而这种内在生活总是同自私以及由自私而起的动机、和为了达成自私的目的而做的智性计算连在一起。如此，用基督教的用语来说，不留脚印即是超出造物的心灵状态。用形而上学的方式来说，

它既超越肯定，亦超越否定，它运行于与平等的领域，因之渡着一种无意图（anabhogacarya）的和不可得（anupalabdha）的生活。这是禅宗哲学中最为重要的一点。要追寻禅师无踪可寻的足迹，就是要对最终实在有“不知的知识”。现在让我们看看道吾圆智的回答。它只是简简单单这样一句话：

“与他同行的人才知道。”（“他”意指无神通菩萨。）

和尚又问：“你知道吗？”

道吾说：“我不知道。”

和尚为了探寻他不知的原因，问道：“你为什么不知？”

道吾却不接话，只说：“你不了解我的意思。”

道吾并不是不可知论者。他什么都知道。对于这个和尚他知道得透透彻彻。他的“不知”是不可由“智性接近”。这与五峰问他“你识不识药山老和尚”时，他回答的“不识”是同一个范畴。五峰想探究原因，便再问道：“为什么不识？”他却说：“不识，不识。”他的回答是十分强调的，这从他的反复句中可以看出。这对于“历史”事实是一个昭彰的摈斥，因为道吾是药山的大弟子之一，这是当代众人皆知的。因此，五峰所问不在一般人与人的关系所说得知或不知。道吾对于这一点知道得很清楚，因此他答“不识，不识”。

如果我这般继续说下去，真正是没有完结的时候了。我希望，只再举一个例子就足以充分说明神会、宗密与一般禅者用“知”之一字时所含的意义。

云岩昙晟（歿于841年），是药山的弟子，洞山良价的老师。有一次，他对众人说：“有一个人，凡向他提出问题，没有不能答的。”

洞山问道：“他屋里有多少典籍？”

昙晟说：“一个字也没有。”

洞山：“何以他如此多知呢？”

昙晟道：“他日夜都不睡的。”

洞山：“我可以问他一件什么事情么？”

昙晟道：“他的答还是不答。”

禅宗问答的要点若换成现代用语，我们可以得到如下的说法：

一般我们的推理是这样的：A是A，因为A是A；或者，A是A，所以A是A。禅同意并接受这种推理，但禅另有它自己的推理方法，却是一般人所根本不接受的。禅会说：A是A，因为A不是A；或者，A不是A，所以A是A。

我们在世俗层面上的思考是：一切皆有原因；没有事物是没有原因的；因果律

对一切产生作用，并且在一切之内运作着。但禅却会同意基督徒如下的说法：神从无中创造世界，神愿意，于是世界就成了，或“说神昨天或明天创造世界是愚蠢话，因为神在此时创造世界以及其中的一切”。

数学说法是 $0=0$ ， $1=1$ ， $1+1=2$ 等。禅也承认这些，但它对如下的说法却不反对： $0=1$ ， $0=2$ ， $1+1=3$ 等等。为什么？因为零是无限，而无限是零。这是不是非理性的，超乎我们了解的？

几何学上的圆有一个圆周，并且只有一个圆心，既不多也不少。但禅却承认有这样的圆之存在：它既无圆周，亦无圆心，因之有无限的圆心。由于这个圆没有

圆心，因此这个圆心在一切处所，而从这个圆心所发出的每一个半径都是等长——即是，都同样无限长。依照禅的观点，宇宙是一个没有圆周的圆，而我们每一个都是宇宙的中心。更为具体的说：我即是中心，我是宇宙，我是创造者。我举手，而看吧！这里就有空间，这里就有时间，这里就有因果律。一切逻辑与一切形而上学原理都冲过来，形成我的手之实在。

历史所交涉的是时间，禅也是如此，但两者有一个不同：历史对“无时间”一无所知，或者把它认作是“虚构”，禅却将时间与无时间并取——这乃是说，时间在无时间中，无时间在时间中。禅即生活在这个矛盾里。我说“禅生活在”。历史规避一切活的事物，因为活人不喜欢被括入过

去，被括入死的东西之中。对史学家而言，他太活泼了；史学家习惯于从坟墓中挖掘古老的腐烂的东西。禅却不同。禅使死的再活一次，重新叙说他们的生命——尽管在禅宗中没有复活，因为无生无死；我们全都生活在无时间中。“知”意谓察知这一件大事，然而，这件大事却似乎是与史学家无关的。

科学教给我们抽象作用，一般化作用和特殊化作用。这些作用业已蒙蔽了人类的视觉，以致我们把活生生具体的东西放在一边，而用死的、普通的、抽象的——因此也就是实存上的无有——来替代它。经济学家谈着“经济人”，政治家谈着“政治人”；史学家或许也要制造出“历史人”。所有这些都是抽象的东西，是虚构。禅与死

的、抽象的、逻辑的、过去的东西无关。
胡适能同意我这种说法吗？

现在，当我说，把禅适当的安置在某个历史角落，并不能穷尽它的意义时，我希望我的意思能够得到清楚的了解，因为禅绝不仅是历史。历史可以告诉我们许多禅与其他事物的关系，但那全都是“关于”禅，而不是我们每个人都生活着的禅本身。从一个方面来讲，禅是反偶像崇拜的、革命性的，这是胡适说得十分正确的，但我们必须坚持说，禅决不止于如此；禅仍旧站在这个框架之外。

譬如说，禅的反偶像与革命性是由何而来？禅为什么显得喜欢用骂人的话，而这些骂人话常常是十分褻渎的？它为什么

要使用非因袭性的东西，或使用“最褻渎的语言”？——甚至在似乎并非绝对需要时亦复如是？我们不能说禅的追随者们仅是意图破坏，故意要反对一切传统上约定俗成的东西。说禅是革命性的还不够；我们必须探究是什么原因使禅如此。那么，是什么原因使禅反偶像？革命性？不因循？“褻渎”？以及我说得非理性？禅不单是一种消极性的运动。在其中有着某种非常积极、肯定的东西。为了发现这种东西，我得自己做个历史家。

禅确实是世界思想史中一个伟大的革命。它起源于中国，而且，就我看来，它不可能源起于任何其他地方。中国有许多值得骄傲之处。我这样说，并不是意指国粹心理而言，而是就世界的层面上，它对

人类意识的发展之贡献而言。佛教在慧能（歿于713年）以前，仍旧带着高度的印度抽象思想色彩。确实，在这个方向上，中国人的成就是了不起的，而我认为诸如智（岂页）和法藏这样的佛教哲学家，身列世界上最伟大的思想家之中。无疑，他们是中国人的果实，但我们可以说他们的思想方式是由他们的印度先驱所激发，他们是马鸣大士、龙树尊者与世亲等人的直接法嗣。但就一种意义上说，使得中国人的心灵得以完全肯定其自身，而与印度心灵有所不同的，则是禅。禅不可能在任何其他土地和人民间生长出来，而且也只有在中国人的土地上得以如此繁茂。看看唐宋时期它在中国有何等广泛的影响。这在中国思想史中是一个十分值得注意的事。禅

在中国人的德性、智性与精神上发挥如此大的力量，是什么原因呢？

如果有一个民族可以用一个形容词来表明其特性的话，我要说中国人是脚踏头地的（practical）——杰出的脚踏头地；这与印度人的心智不同，因为印度人喜欢玄思，倾向于抽象、超世和非历史性的心智。当佛教僧侣初来中国，中国人反对他们的不工作以及独身状态。中国人想：如果这些和尚不工作，谁养他们？当然是那些不做和尚的人。俗人就必得为那些不工作的僧侣们工作了。如果和尚不结婚，谁来照顾他们祖先的精神遗产？印度人认为精神上的教师可以不必从事操劳工作，因此自然他们依赖世俗人供给他们衣食住。耕田、砍柴和洗碗是他们不屑为之的。在

这种环境之下，禅不可能在印度产生，因为禅最典型的特点之一，就是禅师与弟子共同做一切操劳的工作，而在工作之际又做着高度形而上学的问答。然而，他们小心的避免应用抽象词汇。为了要证明真理的遍在，他们应用身边的一切具体对象为题材。如果他们在摘茶叶，茶树就变成了他们谈话的题材。如果他们在行路，看到的鸟兽就变成了他们谈话的题材。鸟兽是直接取来做为他们活生生的问答之材料的。不仅有生的和无生的东西是他们问答的材料，它们的行动也是问答的适当材料。就禅师来说，生命本身以及它的一切状态，都是道之滔滔表现。

因此，当禅师在编自己的草鞋，或粉刷墙壁，或读经，或饮茶时，和尚可以走

过去向他发问。同样，当禅师看到他的弟子在割草、收麦、扛木头、舂米、推手推车等等时，他会走过去向他提出问题，逼迫他回答；这些问题表面上看起来单纯得很，实则充满了深沉的形而上学意义，或精神上的意义。赵州不分和尚的地位高下，一律用茶水款待，就是一个最为有名的例子。当一个和尚来到时，他可能不意间向他提出问题，依照和尚的回答，对他做不同的接待。这可称之为禅的实际教育。

如果禅沿着智性的玄思路线发展，这种情况绝不会产生。但禅是以般若直观而动，而伴着一个绝对的现在；在这个绝对的现在中，工作进行着，生命生活着。禅的一切修习都随着这个绝对的现在进行。

任何事物、任何工作的道德价值都是事后出现的，是工作完成之后的发展，是将它自工作者分离之后做研究所得的结果。价值是其次的，它并不是在进行时的工作本身。禅的日常生命即是去生活，而不是从外在去看它——因为后者不是实际的生活，却是疏离的生活。生活与工作之后才产生出语言文字、观念、概念等等，而这些是禅所不感兴趣的。

亵渎或圣洁，端庄或不端庄的问题，是抽象作用与疏离作用的结果。疑问一出，禅即已不在那里，而在万里之外了。禅师们是不会被习俗上禁止或不禁止等等无聊的讨论所阻挠的。他们的目的不是破坏偶像，而是他们的价值自动的发自他们的内在生活。我们这些在外的人所给予他

们的判断，所关涉到的只是禅生活的痕迹，是生命早已撤走的尸体。如此，禅同生活保持着密切的接触。我并不是说印度心灵不是如此，而宁是说中国心灵更有土地意识，他们不喜欢同地面离得太高。中国人就这种意识而言是脚踏实地的，而禅深深融铸着这种精神。慧能从未停止过碓米和砍柴，而百丈则是以这种工作原则来为禅堂立规矩的伟大天才。

胡适无疑是一个优秀的作家，也是一位机敏的思想家，但他的逻辑推论——禅的方法，或非理性主义，与“似乎的疯狂”，是由于经济的需要，以便从有力的保护者们得到支持——至少说也是不合逻辑的，并且不能为他的理性历史观增加什么力量。胡适虽然提到“这些新的处境以及或

许其他许多”，他却没有确定指出这些“或许其他许多”是什么。或许，对于这“许多其他”处境的发生——因之逼迫禅师们放弃“明白说”得老方法，而诉诸他们的“疯狂技巧”——之“历史背景”，胡适并没有时间做一番详细审察。

但我们能够想象，这些禅师既能够真正认为无佛、无菩萨——或者，即使有，也不过是“诱拐无辜百姓堕入地狱的谋杀者”——却不能够免于向世俗权威寻求庇护么？在禅师寻求有权者的庇护与“发明”某些其他难解但又同样能激发思想的方法，以表达早期禅师们“明白说出的东西”之间，又有什么必然的关联？

棒与喝难道比早期禅师们的“明白”更

为难解吗？我不懂是什么原因使胡适认为“棒”与“喝”不如此“明白”，而却“像似疯狂”。就我看来，棒与喝就像说“无佛！”“不可执着于任何东西！”一样明白的。是的，如果说它们与后者有所不同，它们只是表达得更生动，更有效，比那所谓的“明白而不会错误的语言”等等更一针见血而已。这并没有什么“疯狂”的地方——不管是“似乎”或“不似乎”。事实上，它们是教导学生的最为明白的办法。发问者既然是佛，又去问佛是什么，岂不是蠢事？给发问者“三十棒”或一声诚心的“喝！”实际上是再有效、再直捷了当不过。虽然发问者本身以及使他来到禅师面前的原因有很大的重要性，但禅师用这种“似乎疯狂”的办法却是恰当得很。无需

说，棒与喝并不总是代表同样的意义。它们有许多不同的用法，而要了解它们在不同的处境所代表的涵义，需有深沉的禅悟力。譬如说，临济就把“喝”分为四种。

现在让我问一问，胡适所说的“早期的禅师们”是什么人？临济是明明白白说的，德山宣鉴也是如此，这是胡适自己承认的。而用棒用喝的却也是他们。从历史上说，他们的棒喝先驱是马祖，马祖连拳头都用。禅宗这种“疯狂”的办法，可以说是始于马祖。与他同代的石头，对于禅也有杰出的悟力，却不似马祖这般“疯狂”，但禅之在中国盛行，——特别是在南方盛行，则是始自江西的马祖，湖南的石头。胡适的“早期禅师”必得是比马祖与石头犹早的人，而这意谓是神会与慧能、南岳怀

让、青原行思等等。但胡适显然把临济、德山与马祖列在用明白的语言说禅的禅师之中。

胡适未能了解“不说破”的真意。“不说破”并不恰是不明白说。我希望他能够记得，般若直观的本性中有某种东西是智性化作用所把握不住的，它排斥一切所谓的明白说出。这并不是有意规避明白说出。由于般若直观越乎二分法的两边，因此它不肯委身于任何一边。我说禅越乎人类理解范围，其意义便是如此；理解一词我是意谓概念化作用。当我们把禅体验——或般若直观，这两者实在是一回事——纳入概念化作用时，它即不再是禅体验；它变成了别的东西。“不说破”不是一种方法学上的办法；它是寓含在这体验本身之中

的，连禅师们也无可如何。为了说明我的观点，我要引述两则问答。两则问答的主题都是古镜，但两者的意思看起来却正好相反。

一个和尚问：“古镜未磨，怎么说？”

禅师答道：“古镜。”

和尚：“磨过以后呢？”

禅师道：“古镜。”

当这个问题向另一个禅师提出时，他对第一句话的回答是：“天地通明。”对第二句话的回答是：“灰黑。”

古镜是最终的实在，是神，是心，与未分之整体。当它已磨，意谓分别，意谓神所创造的世界，万物滋生的宇宙。在第一个问答中，这古镜不论是磨或未磨，都保持同样。在第二个问答中，当它未磨、未分，它照亮整个宇宙，但当它已磨，它就丧失了古老的明亮，而被万物所掩遮了。我们可以说，第一则问答同第二则完全相反，或者，第一则忽视了分别，因之这是不合理的。我们还可以提出更多的问题，来探寻两者各自的意义，以及两者之间的关系。但“不说破”；要想满足我们的理解力，需要太冗长的讨论。当这些做完了，我们所由之开始的原始直观已经远逸而去；事实上，我们已不知道我们确实是在何处，因为论证之尘已经厚厚的盖满了

我们全身。我们开始时所目标的“明白语言”现在把我们推入智力的迷宫中，没有给我们任何坚固的立足点；我们全都汽化了。

朱熹是一位伟大的儒者——这毫无疑问，但他对于古镜没有般若直观。因此，关于“不说破”和刺绣的金针，他的意见是没有入辙的。在“不说破”和金针方面，并没有方法学的成份。关于不说破，我已“说破了也”。

现在谈金针。金针并不是故意不让外边人看到。而是，即使你想拿给他，都做不到。这是我们每个人都得为他自己去获得的。它不是“莫渡”，而是“莫能渡”。因为我们每个人都具有这样一根金针，然而

只有当我们在我们的无意识中寻见了它，它才是自己的。可以由一个人给予另一个人的，必不是那人原来自有的。

香严的故事可以说明这一点。

香严智闲是泐山灵佑（771-853）的弟子。泐山看出香严对禅的慧根，有一次便问他：“我不问你从经卷册子中学得多少。我只问这个：你没有出胞胎、没有分辨事物之前，你本份事试道一句来。”

这“一句”，不论我们如何努力，都是不能说破的；同时它也不是一个人可以传给另一个人的。禅要我们每个人用他自己的方式去抓住它，是从我们意识的深处去

抓住它，甚至从心理学上与生物学上还不可能抓住之处抓住它。因此，它是超乎我们相对的理解力之范围的。我们如何能做到这一步呢？然而这却是为山——一位好禅师——要求他弟子去做的。

香严不知道如何回答。沉思了一刻之后，提出他的种种看法。但所有这些都被为山打回来。于是他要求为山给他正确的回答。为山说：“我可以告诉你我的了解，但对你无益。”香严回到屋子中翻遍他所有的笔记，却找不到一句话可以为他做答的。他心灰意冷。“画饼不能充饥”，于是他把所有这些笔记都烧了。他决心与禅告别，因为他觉得这超乎他的能力。他离开为山，住到一个庙里，那里有忠国师的坟墓。有一天，当他除草的时候，一块石头

碰到竹子上，发出声音；这震醒了他无意识的意识，那是在他未生之前就已有的。他极为高兴，感谢为山当时没有为他“说却”这“一句”。那时他作了一首诗偈，其中开首两句为：

一击忘我知；

更不假修治。

为山之所以没有为香严“说却”那“一句”，并不是因为他想用什么特别的办法来教育他的弟子。因为，即使他想为他心爱的弟子做点什么，他也无能为力。如果他告诉他，不论他怎么说，他所说的得仍旧是他自己的，而不是别人的。知识可以传递，因为它是人类社会的公共财产，但禅

却不能同样传递。就这方面来说，禅是绝对个人的。

还有一件事是我想要说的，我希望这能帮助读者更了解胡适对禅宗的观念。

胡适在对禅宗的历史研究中，必然注意到禅几乎与印度佛教中的“禅那”（dhyana）没有任何关系，尽管禅这个字是从梵文的“禅那”这个字衍译过来的。六祖慧能以后，静观，或沉思或默想，已经不再能用以表示禅的意义。我已说过，是由于慧能革命性的运动，才使禅有了这种改变。

慧能带给中国佛教的福音是般若与禅那的同一。神会在宣扬这个题旨方面，是

最有表现力的。他比马祖、石头等人，在对禅的了解上更为智性，也就是由于这个原因，他的宗派未能抓住中国的人心。中国人的心智不倾向于智性或形而上学，而禅是中国本土心智的产物，它厌恶这种智性的风格。临济禅更为适合禅的精神，与中国人的落实性格甚为相合，它是直指目标的。不论怎么说，般若与禅那的同一——这是禅的本质——已经由神会用相当明白的方式说出来，这是我们在前面已经提过的。

在慧能之前，禅那与般若的关系，并没有如此引起中国人的注意。印度人的心灵自然倾向于强调禅那，甚于般若，而中国的佛教徒们就追随着印度先驱，对这个问题未加十分留意；但当慧能出来，他立

即看出般若才是学佛最根本的因素；只要仍旧以牺牲般若来实践禅那，则真正的中心就易被忽略。再者，禅那已经同天台宗的宗旨samatha（止）和vipasyana（观）混淆在一起。我不认为慧能对这些事情有历史上的认识；他只是要表达出他的般若直观而已。当神秀与他的追随者们大声疾呼的反抗慧能的运动时（慧能的运动以神会为首），这件事便更受到了人们的重视。到现在为止，许多佛教学者仍旧把中国禅混同为印度佛教的禅那之实践。

本来还有好些话是我想在此处说的，但它们要等下一次机会再讨论。我但愿前面的一些话已经足够驱散胡适对禅本身——除却它的历史背景之外——所有的误解。

第六章 问答

禅的教育中，最具特色的方法之一，便是问答。这是在两个人之间的对话，通常是禅师与弟子。然而，后者也不一定是弟子，因为问答往往是任何两个人之间都可以发生的。

问答与对话之间有如下的不同：就以对话平常是以“柏拉图对话”或“佛陀对话”为典型代表而言，它是一系列的问与答。但禅的问答是简短的、截然的、完全没有系列。这是禅体验之本性的自然结果。禅不是一种哲学，不是一种由种种观

念所组成的网，不是概念之展现。就如禅师们所说，它是直指人心。它拒绝用任何媒介来使它自己被认知。但由于我们是人，是社会动物，我们就不得不用某种方式来表白自己。禅师也不能脱离这一层人性限制，因此有问答的产生。

然而，禅一旦用语言来表白自己，就无可避免地要变成寓含在语言中的种种不便、种种限制、种种矛盾的牺牲品。问答只是尽力把这些东西缩减到最低限度。禅之采用警语式的、谜语式的表达方式，这乃是其中的原因之一，由此可以避免言辞变得冗长和流于争论。

然而，问答并非有一个划一的性质；它是随当时的情况与对话者的不同而应变

的。下面举一些例子，这些例子主要是引自《景德传灯录》，这本书包含着丰富的问答矿藏。

宋代一位名叫长水子璇的禅师⁽¹⁾，有一次问一位名叫琅玕慧觉的禅师说：

“本然清浄——山河大地如何从其而出？”

慧觉答道：“本然清浄——山河大地如何从其而出？”

“本然清浄”是绝对或神。在佛教中，清浄意味不具一切分殊，而当它用“本然”来形容时，所作的是时间上的表达。因此，本然清浄是指处于绝对超越状态的

神。用另一种方式说，这个问题是：“万象世界如何从神而出？‘一’如何能造万物？”换句话说，在“有”与“缘起”（becoming）之间的关系是什么？

这是一个形而上学的大问题。从神学上来讲，我们可以说它触及到一切宗教体系的根本。禅对这个问题当然也是十分关心的。但前面所引的这一则问答，回答却只是把问题重复一遍。表面上看来，这几乎无法说是一个问答，因为从我们一般的理性观点来看，这里的答与我们所叫做回答的答没有关系。但据记载，发问的长水由此开悟。

这是什么意义？

要使我们这些相对心灵的人有充分的了解，非得写一本厚厚的书不可。但我在此只要提出下列几个问题，看看会有什么结果：根本说来，究竟是什么使神想创造一个世界呢？他怎么会想到一个念头这样说“要有光”？答案是超乎人类计量的。要想了解神的意志或思想，必须自己是神自己。再者，是什么使得我们去问神的意旨呢——设若创造的背后有所谓意旨——这一种询问，本身岂不是来自神的意志吗？岂不是神本身使我们去询问他的意旨或意志吗？设若如此，能够回答这个问题者必须是神自己。当我们问这个问题而以为它是出自我们自己却不是出自神时，我们岂不是将自己置于歧路？问与答是出于同源。因此，当掌握住问题之源，回答于无

意识间已在我们掌中。

当发问者发问，他即已回答，因为问无异于答。神由创造世界而回答了他自己。长水看到他的问题以他问题的形式而产生回音，他懂了他的问题。这回音便是回答。如果没有回音，问题也就不会有回答。敲门有开门为回答。事实上，敲即是开。张三唤李四，李四回应。呼唤就是回应。悟到这一点，就有禅。

如此，问答意味相互或相应。当本然清静仍旧是清静，即是说，仍旧寓于其自身之内，而不提出问题，即没有分裂，因此也就没有问题，没有相互，没有“参与”。一旦任何问题出现，它就看见自己反映为万物，反映为山河大地。这既不是出

亦不是进。本然清静即是山河大地。当清静呼唤，回音就回响；山起，河流，大地动。神现在看到他自己映在万物之镜中。发问乃是设镜。

洞山来见薯山慧超⁽²⁾，慧超问道：“你已经是一个被公认的领导者，为什么还来这里？”

洞山答道：“但我无奈仍有疑思，不能解决。所以来这里。”

慧超召洞山说：“良价（良价是洞山的名字）！”

洞山应诺。

慧超说：“是什么？”

洞山没有回答。

于此，慧超说：“好一个佛，只是无光焰（光轮）。”

有光焰的佛或无光焰的佛正站在慧超前面。但有一件事是我们须记得的。当我们意识到这光焰时，它就消失了。不但消失，并且它会伤害我们。当我们没有意识到它时，它才最为炽亮。但由于人类秉赋着种种的意识作用，我们总有意识到它的时候，然而，我们对此最好的方式就是把它忘掉。常常记得它，乃是执著它，而执著会对我们造成很大的伤害。因此，让我们就似乎不记得般地记得它——无意识地意识到它。

赵州从谏⁽³⁾是唐代一位伟大的老禅师，有一次，他这样告诫弟子：“有佛处住不得，无佛处急需走过。”这个自身显然是佛的人为什么如此反对佛呢？又有一次他说：“说了佛字，嘴漱干净。”“佛”这个字难道这般污秽肮脏吗？当你意识到光焰时，情形即是如此。如果说老禅师们显得严格，那是因为他们慈悲。

当大随法真⁽⁴⁾在泐山门下修习的时候，他在许多方面（诸如修行、劳动与日常行为）都出类拔萃。泐山禅师很看重他。有一天，泐山召他进来，问道：“你在这里已经有一段时间了，但是你从来没有问过问题。是为了什么？”

大随：“你要我何处插一句呢？”

洩山：“何不问‘佛是什么’？”

大随立即用手掩住洩山的嘴。

洩山：“你真正已经得到髓了。”

用禅者的话说，洩山也真是有些“老婆心切”了。为什么不干脆给大随一顿棒子？——因为他就像懂得了什么似的！但他也同样可以给洩山一顿棒子——甚至在洩山教他问什么之前。

一个和尚问：“如何是吾心？”禅师答道：“问者为谁？”当你发一言，“它”即已不在。但若你不发一言，你如何能够有体认的一天呢？发问确实是重要的，但让我

们记得，发问实是在已有的头上再加一个头。神若不是创造了具有一切悲欢的世界，他就不是神——如果我是基督徒，而有人问我神何以创造世界时，我将如此作答。说实在的，发这个问题的人是个痴人。因为一旦他发出诸如下列的问题时，他就得从这个禅师跑到那个禅师，一直跑到生命完了：什么是心？什么是自己？什么是神？什么是佛？

下面是济龙绍修⁽⁵⁾与一个和尚之间的一则问答。

和尚：“什么是我常在的心？”

禅师：“你曾问过荷玉吗？”

和尚回答：“我不懂。”

禅师道：“如果不懂，夏末去问曹山。”

现在我要介绍另一种形式的问答，在这种问答中处理着肯定与否定的问题。这是一种禅的辩证法。但在此处我们见不到一般见之于西方哲学的辩证痕迹。如你所知，禅不是逻辑推理的，它也不沉于形而上的谈论。这乃是何以问答是禅的一个特色。

一个行者领着一群和尚来见大随法真，大随问道：“那些已经参得禅的人称东为什么？”

行者说：“不叫做东。”

大随大叫：“臭驴汉，不叫东叫什

么！”

行者无语⁽⁶⁾。

当行者说“不叫做东”时，他是对的。但当行者说“东不叫东”而大随骂他臭驴汉时，大随也是对的。因为，东如果不叫做东，又该叫做什么呢？依照我们一般头脑的人说，东是东，西是西。这是自从文明开始就互相共认的。如果东不再是东，西不再是西，则所有的一切必然都要大乱了，因为我们任何人在伦敦街头走路或驾车都不可能安全了。或许我们的生命都落入危险中，因为太阳不再出自东方、落入西方。夜要变成日，日要变成夜。我的笔可能会从我的手中溜出去，变成你的。不然就是我偷了你的东西，或者你丧失了你

的同一感——这并非夸张之词。因为当东不是东，则不但空间坐标体系告终，我们的时间坐标体系也告终。当我们甚至不能移动一根手指时，我们就不能再活一分钟，而由于这个原因，我们连死也不能死。因为不再有死这件事。这一则小小的问答中竟含藏着如此可怕的推论后果，含藏着生死问题，岂不是使人吃惊？

现在我们可以知道，在看似最为平常的言句中可以含藏着最出乎意料的思想。禅宗问答不可认作是没有意义而弃置一旁。禅师的每一句话或每一个动作，我们确实都要善自衡量。

为了使我的意思更为清楚，或许我该再说几句话。

当神（Godhead）肯定他自己，他变成了一个神（God），而这是他自己的否定。神为了成为自己，而不再是神。肯定总是意含着否定，而否定意含着肯定；它们是相互的。没有其二就没有其一。当A欲为A时，A须是“非A”。这一种欲愿只有当否定其自身时才是可能的。神无法不作为创造者。但一旦当他创造，他即不再是他自己；此时已有创造者与被造物的存在。

禅师把一串念珠带拿出来，问弟子道：“如果称它为念珠，你就触，如果不称它为念珠，你就‘背’，不触不背，你怎么称它？”

“触”是肯定，“背”是否定。禅师要求

我们说的是“一句”，这一句是在初始，是在无始之始，因此当世界之末仍不会消失，而世界之末实是无末。这“一句”超乎是与否、东与西、念珠与非念珠，超乎“触”与“背”。当大随责骂行者为臭驴汉之际，他意思是指这个和尚还没有了解到那超乎肯定与否定者，是因为这个和尚离那“一句”还太远。

现在你自然会问，这“一句”是什么。确实，如果我们有它，我们就有了一切生与创造的秘密。下面一则问答是你要去解决的。

虔州处微⁽⁷⁾问仰山：

“你名叫什么？”

仰山道：“慧寂。”

处微：“哪个是慧，哪个是寂？”

仰山道：“就在你目前。”

处微：“仍旧有前后（关系）在。”

仰山：“让我们放下前后（关系）的问题，和尚你看到什么？”

处微：“吃茶去。”

若想使那些尚未步入禅门的人对这则问答有所了解——设若这是可能的——我必须作几句注解。禅师对于新来到禅寺的人习惯于提出这样的问题：

(1) “你从何处来？”

(2) “你往何处去？”

(3) “你的名字叫什么？”

第一个和第二个问题是我们的存在何来何去，第三个问题则是关乎存在本身。禅中的“何处来”并不总是指我们三向度的空间关系。因此，“去何处”也不是指和尚旅行的目的。但我们又最好记得，禅厌恶我们谈论抽象观念的习惯。

在这一则问答中，处微问和尚的名字，而当后者把名字说出来，他却把它分解为两个字。慧字的本意是“超越”的智慧，这是与梵文的般若相等的字，“寂”则是“平静”或“安静”。这两个字连在一起，

意味“超越的智慧之平静”，或者，“清淨的本寂”，这是一个适当的禅僧名字。处微本来用不着问这第二个问题，因为他很了解慧和寂的意义。因此，当他这般问的时候，他心中必另有用意。他想知道这个禅僧对禅的了解。仰山不是一个沙弥；他当然不会向处微解释什么是慧什么是寂。他很清楚处微是什么意思。因此他答道：“就在你目前。”

“超越智慧”或“本然清淨”不是可以用言辞来解释的东西；那不是可以对之做某种肯定或否定的东西。一个在相对与个殊层面上名叫“慧寂”的人，现在正站在另一个于此个殊世界名唤处微的人面前。然而，这仍是一种英文上的说法。在中文原文中，并没有提及任何主体或客体。它仅

是“只在目前”四字。从英文的习惯看来，这没有什么意思，因为我们要问是在谁的目前，谁又在谁面前。所有这些指称都得确定陈明。在中文或日文中，代名词或代名词所代表物体却省略掉，而这往往导致暧昧不明。但在现在这个例子中，这个暧昧性却是处微和仰山所处的境状之确切的描绘。“本然清静”存在，却未特定它是在此或在彼，也没有特定它是在现在或在那时。它在目前，这意味是在任何人的目前，是在每个人的目前——有目可看之处它就在。“只在目前”，对于处微和仰山在作此问答时所面临的状况是一个确切的描绘。

但语言一旦闯入，时空与因果问题就插足进来。因此处微便以前后（关系）的

问题相询。然而，仰山立即抓住处微的用意，因此他说：“和尚，你看到什么？”这种反问是禅宗的特色。仰山不直接回答问题，却要知道处微在他前后看到的是什么。此中有微妙之处。因为只要有看，必有谁在看、看到什么，以及前与后的问题产生。

当一则问答到此地步，必须要有一个转机，将它告终。当智性作用开始，禅就变成了哲学。处微自然要避免这个陷阱。因此，他戏剧化但又恰当以“吃茶去”来结束这段问答。

当我们处在相对的或智性作用的层面上，我们会有种种的意见分歧，因而不得不有一大堆的热烈争辩。禅对于这一点看

得十分清楚，因此要我们统统回到生活本身去，在那里不再有争论。此处有一件最为重要的事情是我们必须记得的。禅不仅要我们去生活而不要缠入逻辑的纠葛中；它还要我们在生活之际有一种觉知的体验，因为这种觉知是使我们人类与所有其他一切生物在本质上有别的。而就是在此处——不论我们各个人间有何等可见的不同——我们寻见我们最终的和平居所，同时这里也是我们原本的家，我们都从那里来，将来也都回到那里去。这里是我们大都可以快快乐乐“吃茶”的地方，而没有“前——后”，没有“何来——何去”，没有“我——你”。

顺便我想提醒我的读者，在“生活的最终实在”这共同的根基上，静静坐在一起吃

茶，并不意味着会阻止我们各自之间无限的不同，也不阻止我们可能会投入无止息的论证。

说到处微的“吃茶去”，有另一个故事或许是读者会感到有趣的。

赵州从谏⁽⁸⁾是唐代中期一位伟大的禅师。一天，一个新和尚来到禅寺，赵州问他：“你以前来过没有？”这个和尚答道：“没有，这是我第一次来。”赵州说：“吃茶去。”后来另一个和尚来见赵州，赵州问：“以前来过没有？”和尚答道：“来过。”赵州说：“吃茶去。”

这时管寺庙的院主和尚说：“这两

个和尚的回答不同，你为什么都叫他们吃茶去呢？一个说没来过，你叫他吃茶去，另一个说来过，你叫他吃茶去。我不懂你的意思。”

赵州便叫道：“院主！”院主应诺。赵州立刻说：“吃茶去。”

如此，凡是来到这位禅师面前的人，不论他们对他是什么态度，都一律“吃茶去”。肯定或否定，是或否，铲子或不是铲子，所有的都不过是语言上的分别。只要是还在语言的领域中，对话就是需要的。但一旦脱离语言领域，问答就成了禅师唯一可以用以表达他们之体验的方式。

让我再引几个投子山大同⁽⁹⁾的问答例

子，来作为结束。

问：“有人说，一法普润一切群生。这法是什么？”答：“雨下也。”

“润”是隐喻《法华经》中的一个故事，故事是说佛解释雨如何润泽一切植物，使它们各依其性而生长，松为松，菊为菊。因此大同问答说：“雨下也。”

问：“有言一粒微尘包罗无尽宇宙。如何？”

答：“一粒已变为数粒。”

问：“金锁未开时如何？”

答：“开也。”

- (1) 《续传灯录》卷七《长水子璇禅师》。
- (2) 《传灯录》卷九《薯山慧超》。
- (3) 《五灯会元》，卷四。
- (4) 同前。
- (5) 《传灯录》卷二十四《龙济山绍修》。
- (6) 《传灯录》卷十一《大随法真》。
- (7) 《传灯录》卷九《虔州处微》。
- (8) 《五灯会元》，卷四。
- (9) 《传灯录》卷十五《投子山大同禅师》。

第七章 禅的自然观

一

在一开始，我们先把“自然”一词的意义作一番说明是有益的，因为这两个字常常有许多歧义。让我在此处略述西方人所言的自然。

第一点是与神相对的自然；自然站在一方，与神圣对立。自然与神圣者相反而行的，就这种意义而言，它常意味“造物”或“地”。神创造世界，世界却奇怪地与他相背，因此神同他自己的造物处于争斗

的立场。

“自然的”这个形容词，在一种意义上虽然与“神圣的”相对，在另一种意义上却与它相合。当“自然”用在同“人为”相对时，它就具有了某种神圣的成分。童稚常与圣洁相连，儿童的生命比成人的生命更为圣洁，更为接近自然。因此，在自然中，并非全然没有神圣的成分。

当我们把“自然”同“人”相对照时，我们却强调它的物理面、物质面，甚于它的德行面或精神面。如此，就从我们人的观点来看，它具有两个方面。就以它是“自然的”而言，它是圣洁的；但以它是“物质的”而言，它又与人性精神或圣洁相背——不论精神或圣洁二词我们所指的是什么。

只要自然被我们视作物质世界，视作我们的感官所察觉的层面，它就是我们所要征服的东西。就这种情况而言，自然是面对着我们的一种力量，而与力量的观念相系之处，就有征服观念。因此，从人看来，自然是人要征服的，是他为了他的物质福利与舒服而要利用的。自然为他提供了种种的机会来发展他的力量，但在人的一面总是有着剥削自然、滥用自然，以逞其私欲的倾向。

我想，自然——人的二分法是来自《圣经》中的记载，在这个记载中说，神给人类以统治一切造物的权力。基本上就是由于这个故事，西方人才如此奢言征服自然。当他们发明一个飞翔的机器，他们说他们征服了大气；当他们登上珠穆朗玛

峰，他们大声宣布他们业已征服了这座山。这种征服的观念是由于把人同自然的关系视作权力关系，而这种关系包含着相互对立，相互毁灭的状态。这种权力关系也同样产生出理性问题。人是理性的，而自然是兽性的，人则致力于使自然依照他的理性观念修改。理性之产生，是与意识自原始的无意识之脱出相并行，意识使人类得以反观他自己的作为，以及他周遭的事物。这一个反观给予他力量超乎自然，并将自然置于他的控制之下。

自然中没有修习，因为它盲目而行。修习是完全属于人的，因此也是人为的，就此而言，它既能为善，亦能为恶。人在他的能力范围之内，为某种确定的目的而训练他自己。反过来说，自然却是无目的

的，而就是由于这种无目的性，自然在一种意义上被人类所“征服”，在另一种意义上则征服人类。因为人不论何等有其目的，他却不知最终走向何处，而推到最后他的骄傲是没有任何基础的。

因此，在这篇文字中，让我们把自然认作是与我们日常所说的神圣相反的东西；它是非理性的，而又仍旧可以依从我们机械的、经济的、功利的处理；它是非人性的，不具有人的情感，并且没有道德意义；它是最后终要压倒人类的东西——尽管人类可以有其片面与暂时的成功。总之，自然是无情的事实，没有客观性的历史，却可以被我们认作是在营利上加以剥削的，但最终要把我们所有的人吞没在不可知之无目的中。

具体地说，自然包含山、河、草、木、石头、泥土、日月星辰、鸟兽虫鱼。自然是一切我们所知之构成人的客观世界者。

二

从这个说法来看，自然似乎已被我们定义清楚；但它有更多的东西向我们说。实际上，自然是一种永远的问题，而当这个问题得以解决，我们就不但知道了自然，也知道了我们自己；自然的问题乃是人生的问题。

从人类的观点说，凡不属于人之本源的，就属于自然。但终究人也是自然的一部分。最基本的，人不是人造的，而是自然造的，就如我们所谓的一切自然造物一样。既如此，则什么是人造物呢？凡是人的，没有不属于自然的。一切人造物都应当视之为自然造物，而非人造物。若说神

造世界，则他是把人造成其中的一部分。神并未把人造成与自然分离的东西，以便他得以站在自然之外，作为一种控制力量，并将“人造物”置于“自然造物”之对方。

但从《圣经》的记载来说，人则是照着神的形象所造，而自然要受人的控制⁽¹⁾。这个观念实是人类悲剧的开始。我很想请问一下这是不是一个正确的想法——这种控制观念。因为，一旦这权力观念——权力即统治——袭入，一切的斗争随之而起，而由于这斗争总是自我中心性的，它的结果非悲剧莫属。

如我们说过，自然包括一切“受造”物。认为所有这一切都在人的控制之

下，是完全不合理的，无法不矛盾。但西方人无意识间遵循着这个观念，而他们对自然的态度因之决定。人，尽管说是依照神的形象而造，却有他自己的作为方式，这个方式却无论如何不是神的方式。就由于这个原因，他被逐出伊甸园。于是，他半是神的孩子，半是撒旦的孩子，而他所做的事情，常常违背神的命令，又时常相背于他自己的利益。至于自然，它也违背神的意旨而行，尽管它除了是神的造物之外，不可能有任何其他来源。

人违背神，自然违背神，而人与自然互相对立。若此，神自己的肖像者

（人），神自己的造物（自然）以及神自己——所有这三者都处于战争。但从我们人自己的想法来看，神不会创造世界仅仅

为了看它反叛自己，并让它自己内争。

但从另一个观点来，一旦有万象世界的存在，就有冲突——这乃是寓含在万物本性中的。当世界一旦从神的手中出来，它就不能控制它；它必定要以一切可能的方式反叛与斗争。于是我们见到的是自然反叛神，而人反叛自然与神。

就《圣经》的词汇来说，自然是“肉体”，是“肉欲”，是“罪恶的肉体”等。这把入同自然的斗争带到更为具体、更为感性的层面上。人的肉体——这乃是神与自然的混合——变成了这两种力量最为悲惨的战场。

从这些思考，我们可以总归西方人对

自然的态度如下：

(1) 自然是与人敌对的东西，当他挣扎向神之际，拖他下坠。以“肉体”为其象征的自然之诱惑，常常是不可抗拒的，并使人呼喊
着：“心灵固然愿意，肉体却软弱⁽²⁾。”

(2) 自然与神处于战争，自然与人也处于战争。或毋宁说，由于神的命令，人总是试图展示他统治自然的力量。

(3) 人无法以调和的、友善的精神接近自然。其一致力于毁坏其二。
自然之中没有东西会对人的精神

进展提供协助。

- (4) 自然是一个物质世界，而物质世界意味是为人所剥削利用的。
- (5) 就另一种意义说，物质世界是无情的事实，是对立于the *en-soi*（本然）的the *pour-so*（自然）[③](#)。智性对它无可如何，只能如其所是的样子接受它，并尽量利用之。
- (6) 自然与人的二分法，意含着敌意，甚至根本的不合，而因此寓含相互的毁灭性。
- (7) 在此处似乎没有观念指示出或暗示出人类对自然的参与，或人同

自然的同一。对西方人的心灵而言，自然与人分别是分别的。

三

人依赖自然供给食物，而不得不受自然的影响。他从事农耕、打猎、捕鱼等，而每种这类事情都构成他性格的一部分，因为自然绝不仅是消极被动的东西，任人作处理。自然也是力量与能量；自然回应人的呼唤。当人同自然相合，它会与人合作，并向人启示它一切的秘密，甚至帮助人了解他自己。我们每一个人，或是农夫，或是猎人，或是木匠，都从自然得到他所需求的，并在他自己的园地里把它消化吸收。就此而言，自然重铸人的性格。

把自然当作无理性的东西来对待，以之与人的“理性”相对，这纯然是西方观

念，而有时候我们觉得这个对立正好相反。人要自然服从他的意志，这是人的无理性，因为自然有自然之道，是与人之道并非常常相同的，而人无权将他的方式强加于自然。

确实，自然缺乏意识。它只是芦苇，而不是“思想的芦苇”。就由于这种意识的缺乏，它被人认作是无情的事实，是没有自己意志、没有自己智慧的东西。它除了绝对的“必然”之外，什么都不知道，它不允许人的干预——除非是依照它的“必然”之道。它不懂偏袒，并拒绝离开它不可避免的道路。它是不和解的，而是人必须同自然和解。自然的“必然”是绝对的，人必须接受它。就此而言，自然有与神圣意志相似的成分。

我想，这乃是何以自然或自发者有其迷人之处。当孩子做出讲求礼仪的社会所认为不庄重、不合宜甚至不道德的事情时，不但可以得到宽恕，并且被成人当作童稚无知而接受。在天然行为中，有着神圣成分，是不受人类的习俗与人为的虚伪所阻碍的。在这种不受约束中有着某种直接而新鲜的东西，显示着神圣的自由与创造性。自然从不思虑；它直接从其自心中发出行动——不论这自心的意义是指什么。就此而言，自然是神圣的。它的“无理性”，超越了人类的疑虑或暧昧，而在我们对它的领受中，我们超越了我们自己。

这种领受或超越是人类的特权。我们有心地、安静地、全心全意地接受自然的“无理性”，或它的“必然”。这不是一种

盲目行为，也不是对不可避免之物的奴隶式屈服。这是一种主动的领受，是一种人的意愿，其中没有排拒的思想。在此中没有包含武力，没有包含割舍，而宁是参与、同化，甚至合一。

四

自然有时被西方人当作已经在“那里”而人走进去的東西；他发现自然在他面前，这使他带着敌意，因为他觉得自己不属于它。他意识到他处于一个被种种滞呆的事物与无情的事实所包围的处境。他不知道他何以在此，他也不知道有什么在等着他。然而，由于秉赋着意识，他以为他能够决定他的前程，他觉得他要为他的决定负责。他孤独无助，因为自然威胁着他，准备把他吞入它的胃中。他吓得心惊胆跳，不知如何是好。依照某些现在思想家看来，这是人同自然遭遇时的状况。在此处没有余地可以让神进来，只有人与自然的二分法仍旧维系着，并且更为尖锐逼

人。自然是无情的事实，与人没有相同之处。人在经济上利用它，而与它没有亲切感，因此既不感恩也没有同情的一家感。

在这种情况下，自然是一种未知的“量体”（quantity），它是不友善的，并且准备拒绝人统治它的企图。除了纯然的空无外，自然不给人任何允诺。人不论在其上建筑什么，都注定要毁灭。就是由于这个原因，现代人不断地受着恐惧、不安与焦虑的袭击。

然而，还有另一个方式来看待人与自然。就以自然为未知的量体矗立于人的面前，而人带着（不是从自然得来的）意识走向它而言，自然与人是不能和谐共处的，因为他们没有沟通之途即他们相互间

是陌生者。但人之发现自己面对自然，此一事实就证明了两者并不是互相无知的。此而言，自然已经把它的某些事情告诉了人，而人也对自然有所了解。如此则人不能说完全是局外人，而是同自然有某种关系的；或许他是来自自然本身。人最终毕竟要做一个在内者。

五

此处就是禅进入之处，并提出它对自然与人的关系之观点。

人虽然与自然分别，却仍旧是自然的一部分，因为人同自然的分别这本身即显示出人是依赖自然的。因此我们可以说：自然从其本身产生出人；人不能站在自然之外，他生命的根仍旧扎在自然中。因此在两者之间不可能有任何敌意。相反，在人与自然之间必然一直有着友善的了解。人来自自然，以便在自身中看到自然；即是说，自然觉醒到它自己，以便在人中看到它自己。

说人是来自自然，而人经由自然看到他自己，或自然经由人看到它自身，这是客观的思考法。要透入这个处境还有另一种方式，即是将我们的立场从客观性移向主体性。这种从客观性向主体性的探入，乃是探入自然本身的根源。

转入主体性，意味从自然转向人自己。我们不再将人同自然对立，以作客观观察；我们现在的任务，可以说是使人退回他自己的内在，看看他在自己生命的深处会发现什么。如此，“观察自然”现在改变成人自身的问题：人是谁，或人是什么？

有一次，南泉普愿问一个和尚：“不思善，不思恶，思总不生的时

候，让我看看你的本来面目。”

和尚回答道：“我没有什么好看的面目可以让你看(4)。”

这种问答自唐代禅宗开始时即发生在禅宗中。就那些从未接触过禅宗对自然与人的问题之处理的人来说，这一则问答可能显得荒诞而不可理解。它完全超出思辨理性的范围。

你可能会问：“这‘本来面目’是什么意思？”“面目”和人同他的处境问题又有什么相干？再则，善恶与思总不生同我们有什么关系呢？在我们谈到禅之前，需先作几句解释。一般说来，禅拒绝用抽象言辞，拒绝沉溺在形而上学的思考中，也拒绝把

自己陷在长列的问与答中。它的对话总是短截的、犀利的、一针见血。当言辞开始走上兜圈子的方式时，禅师会“喝”，而不予一般所谓合理或可解的回答。

同样，当有人告诉他他像一只狗时，他并不会激恼，不会做愤怒的回嘴，反而可能“汪汪”两声，就过去了。

至于拄杖，曾有一位禅师是因善于应用它而出名的。德山（782-865）惯于说：“道得也三十棒，道不得也三十棒。”禅师们通常都携带着一根长拄杖，以便在山道上行走之用。禅宗中的拄杖已经成为非常富于表达的沟通方式。如此，禅尽量避免应用媒介，特别是智性的和概念性媒介为然，这些都以“言语”称之。

如此，在前述的问答中，我们最先看到的的就是善与恶。这与我们一般的道德评价是没有关系的，它所指的只是我们的二元思想习惯。“善与恶”可以代表任何东西：黑与白、是与否、天堂与地狱，等等。当我们被告以不要去思想它们，意思是叫我们超越一切二分法，而进入绝对领域，在那里是“思总不生”。因此，禅师在此处提出的是关乎绝对的问题，而不是道德或心理学的问题。

禅要人显示他的“本来面目”，是什么意思？当我告诉你这是最内在的人或自我本身，或存在真如，你会吃惊，并且说：“禅宗的人所用的语言是多么奇怪！”但这种奇怪是中国语言及禅的语言之部分特色。

“本来面目”是我们每个人都有的。依照禅的说法，它不但是肉体的，而同时是肉体与形而上的，是物质的与精神的，是粗大的和微妙的，是具体的和抽象的。禅师要看和尚呈现给他的这种“面目”。在一种重要的意义上，“这个面目”必须经过“不思善，不思恶”，以及“思总不生”的洗礼。因为在相对心理学思考的层面上我们所具有的面目不是禅师所要求的本来面目。

但是此处有另一个困难，就是和尚所提出的回答：“我没有什么好的面目可以给你看。”这意味说：“抱歉，禅师，我的本来面目拿不出来，不值得你看。”这个和尚似乎是在谈他自己的面孔，这个面孔是张三、李四、王二麻子都可以认得的。这个面孔难道真是“本来面目”？倘若如此，禅

就似乎没有什么奇妙之处了。因为如此何必煞有介事地要超越我们的二元思考呢？对于这类问题，禅师会这样回答：“这是纯粹主体性层面上的事，只有个人到达这个层面时才能了解它的意义。”事实上，禅师所有的问答都是来自这种主体性之体验。

下面是另一则问答：

和尚：“在父母生我之前，我的鼻孔（或面目或自我）在什么处？”

禅师：“你父母生你以后，鼻孔在什么处⁽⁵⁾？”

此处这个和尚以鼻孔来替代面目；但就与禅相关而言，这并没有什么不同。中国的禅师总是喜欢具体。他们不谈“存

在”、“理性”或“实在”，而谈石头、花、云、鸟。

举另一个例子，譬如说，当一个禅师同他的弟子走路时，看到一只野鸭在飞，就问：“这是什么？”和尚答道：“已经飞过去了。”禅师转过来捏住和尚的鼻子，用力一扭。和尚痛得大叫。禅师就说：“还在这里！”此处我们也可以看到，在讨论存有时，鼻子也扮演了一个重要角色。此处没有悬空的抽象言辞，而只有在日常经验上的通常话题。本来面目、痛楚的鼻子、飞鸟，事实上以及所有可见可闻的物体，都变成谈话的题材，在禅师手中具有最深的形而上学意义。

我们有点离题了。在刚刚所引的这则

问答之前的一则问答中，和尚要知道父母在生他之前，或甚至在地球或自然尚未存在之前，他的鼻孔在何处。这与基督的一句话实际相应：“还没有亚伯拉罕就有了我⁽⁶⁾。”鼻孔是基督，而这个和尚热切地要参见在亚伯拉罕未生之前就已有的基督。西方人永不敢提出此类的问题。他们认为闯入这块被一切基督徒或“敬畏神的”人视为不可侵犯的地方，是褻渎的。他们的心灵过于二元化，无法想到越过传统与历史。

禅师的回答也是有意义的，他忽视时间顺序——生死以及人类历史的一切事件都在其中发生的时间顺序。对于时间的先后他不予留意。当和尚向他请问，还未来到这个感官与智力的世界之前，“鼻子”在

何处，禅师却以和尚的“还在”作答。从相对的观点来看，这不是一个回答；它没有指出和尚的鼻孔在何处，而却反问站在禅师面前这个和尚的自身；这个和尚可能穿着褴褛的衣服，脸刮得不很干净，鼻子也不很漂亮。

我所要说明的是，禅开始于时间尚未成为时间之处；这是说，“无时”尚未否定其自身，因此，也尚未有主—客、人—自然、神—世界的二分之际。这是我所称为的“纯粹主体性”之居所。禅在此处，并要我们也在此处。就涉及自然而言，禅存乎一位禅师所说之处：“当我开始学禅，山是山，水是水；当我以为我了解禅，山不是山，水不是水；但是当我对禅有了充分的认识，山又是山，水又是水。”

当我不把山看作对立于我，当见者与被见者融为一体，山即不再是山，它们不再以自然物体而存在。当我把它们看作是对立于我，看作是与我不友善的东西，它们也不是山。当山同化于我的生命之内，而我融入它们之中，它们才是真正的山。当自然是某种与我分离的东西，并在我面前展示为一种不可知的量体，以及单纯的无情事实，则连不友善或积极的敌意也说不上。

反过来说，一旦我把自然认作是自然，是pour-soi，则它就变成我生命的一部分。它绝不能一直是某种与我陌生和与我完全不相关的东西。我在自然之中，而自然在我之中。这不仅是相互的参与，而是基本的同一，因此，山是山，水是水；它

们就在我面前。我之能看到山是山，水是水，是因为我在它们之中，而它们在我之中。如果不是这种同一，就不会有成其为pour-soi的自然。“本来面目”或“我的鼻孔”必得从此处掌握，而不能从任何其他地方掌握。

“同一”是属于空间性的词汇，就时间而言，是“无时”。但仅是无时并不能有任何意义。当自然被看作是立于我的面前，时间已经存在，而“无时”便成了时间。但时间顺序只有在“无时”的领域中进行时才具有意义，这“无时”即是佛教的sunyata（空）概念。在这个“空”中，山是山，而我看它们如此，它们看我如此；我看它们即是它们看我。如此则sunyata便成了tathath（物如）；物如即是空，而空即

是物如。

当我们达到这个思想阶段，纯粹主体性就是纯粹客体性，人就是自然；此处有着人与自然、神与自然、一与多的完美同一。但这个同一并不意含着以其一的消失为代价而成就其二。山并没有消失，它们在我前面。我并没有把它们吸入我之内，它们也没有把我从地上扫除。二分仍旧在此，这却是物如，这物如是空。山是山又不是山。我是我，你是你，而我又是你，你又是我。万象世界的自然并没有被忽视，而人作为面对万象世界的主体，却仍旧意识到他自己。

六

禅避免讨论或辩论，因为这在我们费了许多口舌之后，什么结果都没有。禅并不轻视哲学或驱使我们做哲学思考的东西，但禅的任务是要我们知道，哲学思考并不能穷尽人类追求最终之物的愿望。因此有如下的问答：

药山惟俨问云岩昙晟（782-841）：“听说你懂得弄狮子，是不是？”

云岩：“是。”

药山：“弄得几出？”

云岩：“弄得六出。”

药山：“我亦弄得。”

云岩：“和尚弄得几出？”

药山：“我弄得一出。”

云岩：“一即六，六即一(7)。”

后来云岩到汾山灵佑（771-853）处，汾山问：“听说你在药山处知道如何弄狮子，是吗？”

云岩：“是。”

汾山：“是常弄还是有时让它休息。”

云岩：“想弄时弄；想让它休息时，就让它休息。”

汾山：“休息时狮子在什么处？”

云岩：“休息，休息！”

狮子是自然，而弄者是自我，或 *subjectum*（主体）——我有时如此称呼自我。自然被自我从五官（依佛教心理学，则为六官）所知觉。当云岩说他知道如何弄六个狮子时，他所指的是我们用以掌握自然的五种感官（或六官）。感官像窗子，我们通过它们来观察自然。自然可能比此更多，但我们只有五官，超越这五官之外，我们就没有办法来分辨自然。在超乎五（或六）官的世界中，我们会对自然

有更多的知觉，而我们的生活也会更为丰富。七个窗子必然会让我们对自然知道得更多。然而，这却只是由我们所具有的感官之窗望出去所得出的可能性；依照佛教心理学，这些感官之外，另有分别智或末那识（mano-vijnana）。由此，我们可以想象一个四度或五度或任何度空间的世界。数学家们有各种的数字，虚数、负数、复数等，这些都是在感官上不能证明的。我们实际的物理世界是受限制的。我们可以想象一个无限延伸的空间，但专家们告诉我们空间是有限的，并可以做数学计算。

禅宗所关怀的却是弄六只狮子或从六个窗子望出去的自我——主体，或我称为的纯粹主体性。这是使禅感兴趣，并且也要我们去认识的。但是禅的认识方法是独

特的。因为它并不遵循人一自然或主体一客体的二分法方式。禅立即把我们带到非二分的世界，那是一切事物的无始之始。时间尚未具有它的意识。禅是在这个意识将要升起之处，或者说得更确切些，是在意识从无意识刚刚升起的刹那，将意识捉住。这一个刹那是一个绝对的现在，是时间与无时、意识与无意识的交叉点。这个交叉的瞬间乃是一念发起的刹那

（ekacittakshana），即是无心、无念的刹那，它是无法用语言文字来表达的。这是一个属于个人内在的事。

云岩正在扫地，汾山说：“太忙了点吧！”

云岩说：“有一个不忙的。”

汾山：“这样就是有第二个月亮了。”

云岩竖起扫帚说：“这个是第几个月亮？”

汾山低头而去。

玄沙师备（835-908）听到这件事，说：“这正是第二个月亮⁽⁸⁾！”

“第二月”意指对于自我的一种二元论概念。有一个自己忙碌于工作，另有一个自己却没有工作，而安安静静地看着一切出现在他面前的东西。这不是一种禅的看法。在禅中没有工作者与观察者、运动与动者、见者与所见、主体与客体之分。在云岩的这个故事中，扫与扫者以及扫帚，

甚至被扫的地都是一个。在此没有第二月、第三月，也没有第一月。这是超乎言语表达的。但除非人知道了如何沟通，他就不是人。因此云岩把他的扫帚竖起来。禅的语言有它自己的特色。

另举一个例子：

云岩在煎茶，道吾圆智（779-835）过来说：“为谁煎茶？”

云岩道：“有一个人要。”

道吾：“你为什么不让他自己煎呢？”

云岩：“不巧正是我。⑨”

“我”就是那要茶的人，也是煎茶的人；“我”是煎茶者以及为之煎茶者。

云岩有一次问一个尼姑道：“你父亲仍旧在吗？”

尼姑回答说是。

云岩：“他年龄多大了？”

尼姑：“八十。”

云岩：“你有一个父亲不是八十，你知道吗？”

尼姑：“难道就是来者吗？”

云岩：“他还是（他的）儿孙。”

自我的问题，当仅从分析方面去追求、就蒸馏成了完全抽象的东西，什么都没有留下。禅认识到这一点；因此云岩竖起扫帚，而这是一个善辩的举动。当禅诉诸言语时（禅仍旧是常用言语的），如“父亲”或“我”这类用词，表示出禅在语言文字的应用上所持的态度。

七

纯粹主体性，并不像人们有时所以为的落于“一念未起间”。这个想法被禅师们斥作为“胡说”或“无用”。纯粹主体性也不是纯粹的无时，因为它在时间中运作，并且即是时间。并非人面对着不友善而陌生的自然，而是人完全融入自然之中，出于自然，入于自然，仍又意识到他自己以一种独一无二的方式与自然有所不同的。但人的不同并非概念性的；这个不同可以在无时的时间中，在绝对的现在中，于我所称为的般若直观中，体认出来。

一个和尚问投子山大同禅师（殁于914年）：“如何是大日如

来？”（“如何是毗卢？”[\(10\)](#)）

投子道：“他已有了名字。”

“如何是大日如来之师？”

“在还没有大日如来之前去会取。”

最高的存在是要在甚至未有时间之如去会取的。那时神犹未成为神，神犹未创造世界。这个神是其中还未有人亦未有自然的“一”。“大日如来之师”即是这个神。当他有了名字，他即不再是师。为大日如来取一个“名字”，是使他否定他自己。神由于变为神，变为创造者而否定了他自己，因为如此他就有了“名字”。太初有“道”（the word），但在无始之始，则有

神，他是无名者，并且没有“道”。

禅把这个称为“无心之心”，“无念之念”，“本觉”，“本然清静”，而常常则只称为“这个”。但一旦有名，则神不再是神；人与自然出现，而我们被缠在抽象的、概念化的词汇中。我们已经说过，禅避免这一切。有些人会说，禅颇富于暗示，但哲学则要求更多，因此我们必须更向前行，走入分析、思考与言说的领域。但事实上，禅根本不作暗示；它直指“这个”，或把“这个”置于你面前，以便让你自己亲自看到。然后，你可以为了满足智性而建立哲学体系。因为仅是这样的智性作用，禅并不加鄙视。

从事实上来说，禅不断违反它不立文

字的宣言，而应用着语言文字。就以禅属于人而又不属于人而言，它不得不如此。让我们从下面这个例子看看禅如何应用文字，又如何沟通不可沟通者。

一个和尚问禅师道：“有人告诉我，即使万里无云，天也不是本来天。什么是本来的天？”

禅师答道：“今天是晒麦子的好天(11)。”

从相对的观点来看，这不是一个回答。因为当我们提出这类问题时，我们通常总是想界定“本来天”是什么。禅师之所以提麦子，是因为他们离禾场住得很近，而且甚为依赖收成。麦子随时可以改为稻

子或干草。而如果禅师当时想散步，他就会说：“让我们出去走走吧。我们最近太拘囿在读书中了。”

另有一次，这位禅师采用如下的方式：

他的大弟子石霜庆诸（807-888）有一次问道：“当师父百年以后，有人问最终的真理，我怎么向他说？”

道吾唤侍候他的沙弥，沙弥应诺。道吾叫他在壶里添净水；沉默了片刻，然后问石霜：“你刚才问我什么？”石霜自然又把问题重复一遍。但道吾却不听他的话，离开屋子。

对于生命最基本的问题，这岂不是最

为奇怪的回答方式吗？石霜是认真的，但他的老师似乎不关怀这个问题或发问者。从我们一般的思想方式来看，道吾的行为是太叫人迷惑了，他的教育方法是太奇怪了。对于他以及他表达禅的方法，我们作何解释？

这种“呼应”，是禅师为了使我们达到禅的觉醒所常用的一种方法。觉醒本身是一个单纯的心理事件，它的意义却深入人与宇宙意识的原本。因为我们人类由此透入真如的结构，这结构是超乎主体与客体、人与自然、神与人之二分法的。从时间上说，我们是回到尚未有意识、心或智力作用之处；因之，那是无时之时，是在神的怀抱中一念未起之时。悟即在此时发生，沟通的可能性即在此时第一次发生

——在生物学上来说，这沟通是意识的进化中一件奇妙的事，在其中自然觉醒到其自身，而变成了人，即禅宗所称的“本来面目”、“鼻孔”或“本来人”。事实上，这个“人”还有许多具体的名字。然而，这并不是象征化作用。

有一则故事说，中国的一位伟大的佛教思想家道生（殁于434年），在发现他的直观不被当代人所接受时，就进入平江的虎丘山，对石头说法。在《大涅槃经》的全文尚未完全介绍到中国来以前，学者们尚不能确定是否一切众生（不论有情无情，有意识无意识）都具有佛性。但道生却已经确信一切众生（人或非人）都有佛性。后来，当《涅槃经》译为中文之后，人们才发现佛陀确曾作此言。但这位哲学

家被当时的佛教社团当作异端而驱逐。可是道生由于绝对确信他的直观，据说他就向石头说法。这些石头点头，表示完全同意他的话。

这个故事记载在六朝时代的佛教史中；下面一则问答所影射的即是这件事：

云岩问一个和尚：“什么处来？”

和尚答道：“在石头上谈话来。”

禅师再问：“石头点头没有？”

和尚没有回答，禅师于是说：“你们谈话之前石头就点头了。”

在道生的故事中，是石头点头来回应

他佛性遍在的说法；在这则问答中，云岩却说，在道生还未向石头说法之前，石头就已点头了。自然已经是人，否则人就不能从自然出来。失于意识到这件事的，是我们自己。

八

槐树慧省是药山惟俨的弟子，有一次和尚问他：“如何是佛？”

慧省答道：“猫爬柱子。”

和尚坦白说他不懂得师父的意思。

慧省说：“问柱子去[\(12\)](#)。”

在那些第一次遇见这类问答的人看来，这位禅师会像是头脑有问题。佛与猫、柱子和猫爬柱子有什么关系呢？而柱子又如何能对和尚解释禅师奇怪的言辞？

我们通常的推理不论推至多远，也不

能从这一则问答中求得任何意义。不是我们须越出我们人性智能的限界，就是禅师行走在我们日常所行走不到的地方。无疑，必然有一个超越领域，是所有的禅师们孤高的居所，而大自然则是向我们的感官与智力世界隐藏的。

保福从展禅师（歿于928年）看到一个和尚向他走来，就用拄杖敲柱子，然后敲那个和尚。和尚痛得叫起来。禅师道：“为什么‘那个’不痛？”

和尚无以作答⁽¹³⁾。

这是另一个提及柱子的例子。柱子是自然界中的一个物体。当我们把自然与人对立的时候，它是无智性的，并且没有友

善的表征。但让人去看它或听它吧，它立刻变成了人的一部分，并且在它的每一个部分都感觉到他。因此，据说当一个禅师听到一个和尚在禅堂前面敲板子时，他叫起来：“好疼啊！”

这是何以禅师们常常被人问道：“你的‘境涯’是什么？”境涯所指是自然，而这个问题则是意在探询自然如何影响禅师，或者，更确切地说，禅师们内在里如何回应自然。但即使这样说还是不能确切地解释出“境涯”的含义。关于这两个字，在此处作一些说明并不是多余的，因为在禅与自然的关系中，它有着甚大的重量。

在英文中，我不认为有任何字是能与“境涯”完全相应的。境涯一词原来来自

梵文中的gocara或vishaya或gati，而这三个字所指实是同一种东西。它们是指一个可以发生种种行为的“区域”或“场地”。gocara特别有意义；它意味牛吃草和放牧的草地。牛有放牧的场地，人也有内在生活的场地或领域。智者有他的世界观，他以此看整个世界，而这个世界观就进入他的境涯，变成了他的境涯的内容。境涯乃是一个人的意识之形态或架构、格调，他的一切反应皆由此而出，外界的一切刺激皆被吸入。我们一般相信，我们所有的人都生活在相同的客观世界，以相同的方式来行为。但事实上，我们没有一个人是同另一个人有相同的境涯的。因为我们每个人都生活在他内在的殿堂中，这个殿堂是他的主体性，是不能与他人分领的。这严格的

属于个人的、根本独特的内在意识结构或架构，乃是人的境涯。当和尚问禅师，他的境涯是什么时，他所想知道的是禅师的内在生活，是他的“精神”境涯。因此，这等于问他的禅领会是什么。而无须说，禅的领会即是禅对自然的反应，这包括自然在禅中的意义。

从前面所引的几则问答中，我们可以看出，禅师们是与自然完全一体的。对他们来说，en-soi和pour-soi之间没有分别，而禅师也没有任何企图将他们自己与自然相认同，或使自然参入他们的生命。禅师们仅是在时间尚未切入无时之际表白他们自己而已。然而，更确切一些可以这样说，他们是置身于交叉点或交切点本身上，而就是这个点，使得禅师们成为沟通

的桥梁，以便自然得以意识到它自己。纯粹存在（Pure Being）现在从它的绝对同一性之座位上走下来，变成了二分者，对它自己说话。这乃是禅所称的禅师的境涯，或他的“意识架构”，或他的内在生活，而这乃是他的禅道。

让我再举几个例子，在其中，禅师们不断地提到自然，而看起来自然好像是不同于他们自己的另外一个存在。下面是禅师们对发问的和尚所作的回答⁽¹⁴⁾：

（1）“秋月照万家。”

（2）“山河蜿蜒眼前横，望去无遮拦。”

（3）“千峰顶尽是白云起，翠帘外细

雨默默飘。”

(4) “青竹风中摇，寒松月下颤。”

(5) 僧问：“如何是沙漠中佛法？”禅师答道：“巨岩，细岩。”

(6) 一个和尚急切想知道禅的教训之秘密，禅师就把他带到竹林里，说：“一茎两茎直，三茎四茎斜。”

(7) 一个禅师想告诉一个和尚佛心是什么，便说：“白牛横卧冷泉旁。”

(8) 一位儒者来拜访一位禅师，问道：“禅宗的究竟奥义是什

么？”禅师答道：“《论语》上说‘我对你们没有什么隐藏的’（吾无隐乎尔）。禅对你们也没有什么隐藏的。”

儒者说：“我不懂。”

后来，他们一同走在山路上，木犀花正值盛放。禅师道：“你有没有闻到木犀香？”儒者说有。禅师说：“那么，我没有隐藏你什么。”儒者言下开悟。

- (9) 一个和尚急于学禅，说：“我才开始参学。请师父慈悲指示禅道。”禅师说：“你有没有听到山泉的声音？”和尚说有。禅师说：“从此入。”

(10) 一个和尚请问佛教的最终意义，禅师答道：“溪水流自山间，没有东西可以阻止它的去路。”然后说：“山花放如金锦。这是文殊师利直接现在你的眼前。”“林深处，鸟雀各随自己的方式唱歌。这是观世音充满你的耳朵。”

“和尚啊！是什么使你反观思虑呢？”

(11) 一位禅师有一次将他的山中隐居作了如下一首诗：

桥上峰无尽，
桥下水悠悠，
唯有苍白鹭，
伴我此隐休。

九

《传灯录》是禅宗问答、故事与教说的仓库；我们从其中所引的这些话，足以说明禅与自然的关系，以及自然在禅的构成中所占的地位。事实上，禅不能与自然分离，因为禅不偏执于任何极端。禅由之而始的纯主体性，将一切构成自然或所谓客观世界的东西都容纳其中。

卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）把存在（Being）分为三个领域：于彼存在（Being-there，在3里的存在）、自我存在（Being-oneself）、自体存在（Being-in-itself其内的存在）；然后说，这三种领域“在任何意义下都无法互变”。布莱克汉

姆（Blackham）在《六位存在主义思想家》（*Six Existentialist Thinkers*）中，为雅贝尔斯解释说：

“察觉到这三者的人，可以参与所有这三者；超越者既包容客体世界，又包容主体世界；但逻辑性的理解——它建立在实验的存在客体上，也就是建立在‘于彼存在’上——要想对其他的存在领域作描绘，或将它们导入一个共同的系统，必然会造成谬误；三者的不一致是不可克服的；而唯有在一个人的生命中以及由于对超越者的信仰，这三者才能调和。”

我们可以看到，哲学家的道路是谈“系统”、“一致”、“调和”、“逻辑性理解”，等

等。但哲学家始于“逻辑推理”，然后再试返回生命，却不是反转这个程序。在生命本身，并没有所谓调和，也没有系统化作用，也没有理解；我们只是生活着，而一切皆佳。“觉醒到对超越者的哲学信仰”也是不必要的，因为这是由所谓的逻辑理解而加添上去的。同时生命本身中也没有诸如“三种存在领域”之类的分别。所有这些都是原有的头上又加上的许多头。原有的头在我们继续哲学化的程序中，越埋越深，最后我们终于连看都不能再看到它。

雪峰义存（822-908）有一次对和尚们说：“你们所有这些人都像落在大海里，还伸手求水。”这确实是我们这些称自己为理性动物和思想动物的人类所处的境况。

但人类的生命与其他生物的生命是不同的。我们不要只过动物的生活；我们想知道生命的价值，并有意识的领认。然而，这却正是我们由离开生命自身而否定我们自己之际。就是由于这个原因，我们才做哲学思考，而变成“思想家”。但我们不是由思想而回到生命，也不是由“哲学性的信仰”或“神圣启示”，我们才被带到超越与沉默面前。然而，禅是不喜欢抽象气味的，甚至像“超越”这样的词汇，都发散着这种气味。因为，一旦诉诸语言文字，我们事实上就离开了生命本身，而把我们卷入种种的“逻辑”争论中。我们设阱自陷，然后挣扎着去挣脱，但只要我们还是我们那个样子，就永远逃不出这个困境。只有那些得到般若直观的人才能够从这几乎无

望的智性纠葛中脱出。

同时，我们每个人却都感到一种内在的渴望，想要用某种方法脱出这种纠葛。哲学的方法是诉诸理性——不论理性一词，我们作何解释；“宗教的”方法则是求诸“信仰”与“启示”。禅的逃脱方法——或者，正确些说，禅的解决方法——则是直接抓住“它”或“这个”。

“这个”是纯粹主体性，或物如，或绝对自我。它也称之为“向上一路”，或“独脱无依”。禅的这条道路有许多名称，因为几乎每个禅师都有他自己的用词。尽管用词上有无尽的繁富，所有的禅师却都在意图表示出我们生命中那种活生生的东西，这个东西给我们钥匙，以解除由智力所产生

的一切困扰，并安息由我们执著于相对世界所产生的种种焦虑。

下面几个例子是来自禅师们论及语言之应用时所作的谈话，由其中我们可以瞥见这项真理：

(1) 问：“凡有言句，便有染着。什么是最高之道？”

答：“凡有言句，便有染着。”

(2) 问：“何处是自我存在(15)的唯一之路？”

答：“何烦更问。”

(3) 问：“名言和妙义构成了教说的内容。但师父请告诉我，如何不依这一切，而直接把握住它？”

答：“珍重(16)。”

(4) 问：“凡有言句，尽落罗网。不落罗网，该怎么办？”

答：“你把一切标尺衡量都给我拆断打破，我再告诉你(17)。”

关于“逃避主义”，我在此处想再说几句；这种逃避主义是某些讨论佛教的作家想把它同禅相提并论的。

“逃避”、“解脱”、“断绝”，或任何意含将自己同变动的世界分离的言辞，都不适于表达禅达成“拯救”的方式。即使“拯救”也一个不当的用词，因为禅并不认为有什么东西是我们应当从其中被拯救出来的。我们从最开始就完全被“拯救”了，我

们之大事谈论被拯救、被援救、获得自由，乃是由于我们的无知。至于“逃脱”等亦是如此；禅并不知道有什么陷阱或纠葛是我们得从其中逃脱的。陷阱和纠葛是我们的发明。我们是在找寻我们自己，而当我们认识到这一点，我们便是从太初以来就是的本来面目了。

譬如说，我们发明了三个领域，“于彼存在”、“自我存在”和“存在自体”（依雅斯贝尔斯的说法）；或两种形态——人和自然（依萨特说法），或西方思想中的神与被造物，或神与自然，或人与自然等的两种范畴。所有这些都是人类的发明；然则我们执著它们，犹似乎它们是绝对确定了的，命定而不可开脱的紧紧绑住我们。我们是我们自己的囚犯。我们打败了我们自

己，并信仰这失败主义，而实则它是我们自己的发明品。这是我们的无知，在佛教中称之为无明。当我们了解到这一点，我们就见到我们是自由的，是“无事之人”。

因此，禅并不要求把我们从世界解脱，使我们只做周身营营事物的旁观者。禅不是神秘主义——假若后者之义为逃避主义。禅身临万物缘起的海洋之中。它不图逃避它翻卷的波浪。它并不对立于自然；它不把自然视为待征服的敌人，它也不同自然站得远远的。实际上它是自然本身。

人们常把佛教认作是悲观论，认作是劝人逃避生死的系缚。譬如说，瑞斯·戴维（Rhys Davids）博士就说：“佛教的最终

目的是解开存在之结，并找到一条逃脱之路(18)。”对于佛教的这种解释，一直都在佛教学者和信徒间延续着，但这与得到无上正觉并宣称自己为胜一切、知一切、见一切的佛陀之精神是不相合的。

十

现在我们已经进行到“纯粹主体性”的讨论最终要把我们导致的一点。因为“纯粹主体性”无异于“纯粹客体性”。我们内在的生命在没入自然并同它合一之际，就完成了。禅师的“境涯”毕竟没有什么特异之处。他的境涯乃是在木犀花开的时候，闻着花香，春日聆听鸟雀开心的歌唱。然而，禅师的不同之处是他看到真正的花，而不是在睡梦状态下所见的花——在这种状态下，花不是真正的花，流水不是真正的流水。纯粹主体性——而非幻化了的实在——将所遇见的一切事物还其本来面目。更且，它把无情之物也赋予灵魂，使它们对人有所回应。整个宇宙（亦即自

然)不再像我们从自私的观点看待时,那样对我们呈露着“敌意”。确实,自然不再是我们要去征服或降服的东西。那是我们所从来并将归去的怀抱。

因此,在禅的教训中,并没有逃避主义,没有神秘主义,没有对存在的否定,没有对自然的征服,没有挫折,没有片面的乌托邦,没有“自然主义”。此处所见的乃是原本的世界。生成变化循循不息,种类无限,然则这一切生成变化,超越就在其中。空即真如,真如即空。色的世界即是空的世界,而空的世界即是色界——色界乃是佛教意指自然的用词。

宋代的芙蓉道楷有一首诗如下,是写的空与物如之关系的:

一法原无万法(19)空，

个中哪许悟圆通。

将谓少林(20)消息断，

桃花依旧笑春风(21)。

11世纪的雪窦禅师写了这样一首诗；在这首诗中，他似乎在冥想，而周围是树，眼前是溪流，溪流中映着如幻的山影。他在冥想？或沉湎在梦中？此处他表达的是何种哲学？

春山无限重，

绿树碧层层。

山下春水深，

碧山映水中。

独立无人境，

谁得知其终(22)。

现在我们必须作一个结束了。我虽说了这么多，但对这个问题，我还完全没有说尽我的意思。还有许多重点是我尚未讨论的，其中包括必然与自由的问题。我们以为自然是无情的事实，完全由绝对的必然律所统御；因之没有自由的余地。但禅要说，自然的必然性与人的自由并非我们想象的那般分歧，反倒必然即自由，自由即必然。

在禅对自然的态度中，第二个重要的问题是目的论。当禅说早晨太阳升起，以

及我饿了便吃时，它有何目的？要想充分讨论这个问题，需更多的时间与篇幅。

第三个是善与恶的问题。关于道德，禅要如何说？在禅与西方的神圣命令观念间有何种关系？——我们知道，这神圣命令观念中寓含着惧怕与服从。对于这一点，禅要说，禅是在善恶之彼岸的，但这并不意味着禅不关心伦理道德。

第四个问题是人类的败坏。换句话说，关于魔鬼，禅要说什么呢？自然并无魔鬼；它们是人发明的。是人将自然充斥了种种魔鬼，并任许它们对他做一切邪恶之事。这是一个有趣的问题，特别是当人们大事吹嘘拥有理性之际，却不断地做出诸种无理性的行为——魔鬼行为。

(1) 《创世记》一章二十七—二十八节。

(2) 《马太福音》二十六章四十一节。

(3) 译者注：en-soi相当于英文的in-itself，为“于其自身之内者”，亦即究竟真如；pour-soi相当于英文的for-itself，为“为其自身而存在者”；自然与本然实是对自然的两层看法。剥而取之，则离本然（en-soi）而见自然pour-soi——无情而纯为其自身之存在而存在的自然界。

(4) 《传灯录》卷八《南泉普愿》。

(5) 《传灯录》卷八《南泉普愿》。

(6) 《约翰福音》八章五十八节。

(7) 《传灯录》卷十四《云岩昙晟》。

(8) 《传灯录》卷十四《云岩昙晟》。

(9) 《传灯录》卷十四《云岩昙晟》。

(10) 《传灯录》卷十五。大日如来可以视为相等于基督教的神，不过不是创造者。

(11) 《传灯录》卷十四《道吾圆智》。

(12) 《传灯录》卷十四《槐树慧省》。

(13) 《传灯录》卷十九《保福从展》。

(14) 这些都引自《传灯录》。

(15) 或“超越”，或“脱离”（独脱）。

(16) 有“再见”和“善自保重”之意。

(17) 以上四项皆引自《传灯录》卷十八。

(18) H. S. Wadia于*The Message of Buddha* (London: J. M. Dent 1938) 170页所引。

(19) 法，存在之物。

(20) 少林寺相传为达摩面壁九年之处。

(21) 《续传灯录》卷十《关蓉道楷》。

(22) 《碧岩集》。