

禅宗顿悟美学纵横论

杜 道 明

松 山 大 学
言語文化研究 第35卷第2号 (抜刷)
2016年3月

Matsuyama University
Studies in Language and Literature
Vol. 35 No. 2 March 2016

禅宗顿悟美学纵横论

杜 道明

“顿悟”是中国传统文化中独具特色的一种哲学思想，也是自上个世纪八十年代末以来中国美学界屡屡展开讨论的重要学术范畴。笔者以为，顿悟美学是禅宗美学的核心要义，顿悟以及以顿悟为核心的诸美学范畴共同组成了禅宗美学的基本框架。同时，顿悟美学也是儒家和道家思想长期孕育并与佛教禅宗哲学相结合的产物，在中国美学史上占有极其重要的地位。本文就着重对禅宗顿悟美学做一些历史的考察和逻辑的分析。

一 顿悟美学思想产生的理论渊源

1、传统理论渊源

“顿悟”一词作为一种观念或思维方式在先秦道家乃至儒、墨、名、法等各家的典籍中多多少少都有一些痕迹，但客观地讲，在魏晋之前，这一思维方式并未引起人们的重视，既未形成理论也未形成思想，显得零散而模糊。但作为一种思想，总有其开端和发展脉络，这里主要从儒、道两家来分析与考察。

孔孟心法

儒家的创始人孔子的学说以“仁”为核心，其“践仁”工夫是对他“人能弘道，非道弘人”理论的具体实践。“践仁”可以依赖于人内心的道德活动“上达

* 本稿は 2015 年度特別研究助成の成果の一部である。

天德”，这就包含了“理”的观念，也就是佛所说的“东土大乘气象”，因而成就了佛家“顿悟”说的理论根据。“涅槃妙心”之花在印度一直单传二十八代，却在中国只传了六代便见分晓，且一直延续到今天，这正是中土“大乘气象”土壤培育的结果。

孟子秉承了孔子“仁”的思想，讲道德的心性，认为人皆有恻隐、羞恶、辞让、是非四端之心，讲“大而化之”、“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”。在中国思想史上，这代表了秦汉以来主体性原则的哲学思路。慧能有关人性的见解，可以认为本之于此，后传至宋明儒学的陆王一派。陆王承继孟子心性论和禅宗学说，认为心明则性明，走出了一条“尽心、知性、知天”的道德实践之路。所以顺着本心、良知才能讲“心即理”，讲“顿”，这是中国传统儒家思想的正统，正所谓“证能不证所，泯所而归能”，方显煌煌正宗正见。如果认为有一个“天、天命、天命下贯而为性”的秩序存在，便堕入客观唯心论的小乘境界里了。说“性即理”，便没有“顿”的可能，因为没有“顿”的依据。《孟子·告子》“人皆可以为尧舜”和《荀子·性恶》“涂之人可以为禹”二者，“貌之同逾于心之异，为援释入儒者开方便门径¹⁾”，说的就是这个意思。再进一步说，这就是儒家学说中的“佛性论”。牟宗三依“佛性论”，提出儒教“圣性”命题，“所谓圣性，不是圣人之性，而是成圣之性²⁾”，此性人人具有，是成圣的先天根据。并将此“性”与孟子的“理、义、心”、王阳明的“知”、《大学》的“意”等儒家名相等同起来，认为《中庸》、《易传》一路所规定的都是“圣性”，谓此为“成圣”道德实践的先天根据。所以，讲顿、渐，就得讲“心即理”和“性即理”的分别，就得讲能所、主客观，就得讲到孔孟心学。这是一条修心之路，也是“顿”、“渐”问题的本土传统理论渊源。

有学者认为，《黄帝内经·病传第42》：“道，昭乎其如日醒，窘乎其如夜瞑”中的“昭乎”即是在讲个体对于道的“悟”，“其如日醒”是在讲悟后的状态和对道的认知境界。《易传》“寂然不动，感而遂通”一语顿渐俱备，并启发了道安关

¹⁾ 钱钟书：《管锥编》四，北京：生活·读书·新知三联书店2001年版，第2081页。

²⁾ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社2007年版，第71页。

于“悟”的思考。庄子的“心斋”、“坐忘”和“朝彻”的提法则是对老子“涤除玄鉴”命题的丰富和发展。《大学》讲“虑而后能得”，《荀子》的“虚壹而静”、“真积力久则入”是在说修悟。《礼记·大学》也讲：

欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚。

朱熹补注：

至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到；而吾心之全体用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

王阳明认为，“格物”即是去其不正，以全其正，是止至善之功，既知至善，即知格物矣；“致知”是指致吾心之良知焉耳。故“格物致知”即谓“端正事之物境，达致自心良知本体也”，而“致良知”就是阳明的顿悟境界。

溥益智旭以佛学解释其共通之处，他说，“格物”者，作唯心识观，以了知万法皆自心中所现物，心外别无他物也；“致知”者，转第六识为妙观察智也，即是能够洞察一切法的自相、共相、因果、本末的境界；“诚意”者，转第七识为平等性智也，³⁾证入了一切法平等，没有高低、贵贱等诸分别心境界。憨山德清讲，“格”即扞格，“物”即与我作对之外物，乃见闻知视觉听言动所取之境；“致”乃以至诚感通，彼即化而归我；“知”即自体本明之智光；故“格物致知”意为“向之与我相扞格者，今则化为我心之妙境矣！物化为知，与我为一”。⁴⁾“物我为一”即不知哪个是我，哪个是物，从而消除了俱生我执和俱生法执，而消除了俱生我执和俱生法执，正是禅宗的“明心见性”的顿悟境界。

陆桴亭《思辨录辑要》卷三曰：“凡体验有得处，皆是悟。只是古人不唤作悟，唤作物格知至。古人把此境界看作平常。”雍正壬子华希闵在《简端录·重刊序》中也称“格物一义，顿悟者方欲扫除一切”。可见，古代学者对于“顿悟”与“物格知至”含义暗通的事实早就有所认识，只是有的无有依据而妄将三教顿悟之说相互穿凿；有的讨论浅尝辄止，满足于道边工夫，不曾深究；有的又过于

³⁾ 明·智旭：《溥益大师全集 19》《大学直指》，载《国学备要》，北京：北京国学时代文化传播有限公司 2004 年版。

⁴⁾ 憨山德清：《梦游集·大学纲目决疑》，载《国学备要》，北京：北京国学时代文化传播有限公司 2004 年版。

零散，未能予以集中探讨。

晁迥研读《论语》，认为“默而识之，学而不厌，诲人不倦”首句即是讲顿悟意，次句讲渐修，三句讲自觉觉他⁵⁾。钱钟书认为《大学》“虑而后能得”，《荀子·劝学》“真积力久则入”，皆为思力洞彻阻碍、破除艰难之谓；论其工夫即是学，言其境地即是修悟⁶⁾。退而思之，都是妙论也！元代刘壎总结得比较全面、客观，他说：

惟禅学以悟为则，于是有曰顿宗，有曰教门别传不立文字，有曰一起直入如来地，有曰一棒一喝，有曰闻莺悟道，有曰放下屠刀立地成佛。即入妙悟，谓之本地风光，谓之到家，谓之敌生死，而老庄氏亦有所谓致虚极，守静笃，虚室生白，宇定光发，皆悟之义。儒家之学亦有近之者，言之如愚，独乐会之，浴沂泳归，孟子之自得，大学之自明，以至如濂溪之庭草不除，明道之前川花柳，横渠之闻语，亦悟之义。水心又提出愤悱举隅与夫四端四海诸说，以为近悟，是耶非与？⁷⁾

刘壎从体悟方式、体悟状态等角度总结了禅、道、儒各派名家对于“悟”的不同修证渠道、各具特色的语境和不同的表达特点。

由上述可知，在先秦“觉悟”思想的基础上，佛家把中印思想合流，正式将“顿悟”这一思维渠道以概念的方式提炼成为一种观念和思想，首先把古代“悟”的各种观念和理论加以融汇和发扬，形成初步的“小顿悟”说和“大顿悟”说，再由禅宗六祖慧能积极倡导“顿悟顿修”、“直了见性”说，最终推进了中国顿悟思想的正式形成。

庄周“朝彻”论

在先秦“觉悟”思想中，除了儒家学说，还有更为重要和直接的，这就是庄周集大成的道家学说。有历史记录以来的中国文化发展历程是从伏羲作八卦开始

⁵⁾ 宋·晁迥：《法藏碎金录·卷四》，载《国学备要》，北京：北京国学时代文化传播有限公司2004年版。

⁶⁾ 钱钟书：《谈艺录》，北京：生活·读书·新知三联书店2001年版。

⁷⁾ 转引自吴奕菲：《论“悟”》载《美与时代：下半月》2010年1期。

的。到春秋战国时期，道家与儒家分庭抗礼。儒家在经历了和道家融合时期的玄学、和释家融合时期的理学之后，归于心学，显示出一种虽然合流但明显有主有次的状态，即所谓的“儒术为本，释道为枝”，可以说两次文化大融合，最后都是由儒家来收拾的。

《庄子·大宗师》借女偶之口首次提出“朝彻”一词，并对此进行了简要的说明：

以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参（叁）日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。

这里的“朝彻”究竟是什么意思呢？这可从词义和所表境界两个方面来看。

先就词义而言，把“朝”和“彻”分开来看，“朝”的本义是“早晨”，后多有引申。具体到本词，有两种说法，一是朝阳，如成玄英《庄子疏》就说：“死生一观，物我兼忘，惠照豁然，如朝阳初启，故谓之朝彻也。”二是早晨，指的是一个具体的时间概念，如憨山大师《庄子·内篇注》云：“忽然朗悟，如睡梦觉，故曰朝彻。”“彻”的本义为“撤除”，所以有时和“徹”通用，常引申为“通、透”义。《说文》云：“彻，通也。”《庄子》一书共有十二处提到“朝”字，其中六处指早晨⁸⁾或很短的时间⁹⁾，六处指朝廷¹⁰⁾，此外没有提到别的含义，所以，“朝阳”的解释不免隔了一层。

《庄子》一书共有四处提到“彻”字，均指“通”义，如《外物》：“目彻为明，耳彻为聪，鼻彻为颤，口彻为甘，心彻为知，知彻为德。”《庄子·外物》注：“彻，通也。”由此可见，“朝”、“彻”二字含义并不复杂。

那么，作者把“朝”与“彻”合起来想要表达何意呢？庄子认为“道”之在物，可以体践，而体践的时间是以“日”为计量单位的，这就破除了“闻道”的

⁸⁾《庄子·内篇·逍遥游第一》：“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。”

⁹⁾《庄子·内篇·逍遥游第一》：“今一朝而鬻技百金。”

¹⁰⁾《庄子·外篇·天道第十三》：“宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。”

神秘性，使之变得仿佛触手可及。“朝”、“彻”连用是指道家修炼过程中的一种具体境界，是庄周总结的体悟大道的七个步骤之一。成玄英疏文谓：“朝、旦也，彻、明也。”郭司馬云：“朝、旦也，徹、达妙之道。”所以，“朝彻”的表面意思是“一个早晨就悟通大道”的意思，相对于前面所讲的参（叁）日、七日、九日这些较长的时间而言，“朝”是要表达一段较短的时间，所以“朝彻”实际上指“很短的时间就悟通大道”的意思，颇类似于佛家的“顿悟”。

再来看该词所表境界的情况。女偶通过这 112 个字实际上讲明了修圣涉及到的两个问题：一是人选须为“圣人之才”，即上根人也，正是顿悟之旨也；二是方法为“守”。曹础基解释“守”应为“坚持”¹¹⁾意，而陈鼓应、时晓丽¹²⁾则认为是“持守”意，笔者在查阅“守”字在这一时期的词义时发现，它还可以在“持守”的基础上进一步理解为“护持”的意思。那么他护持的是什么？圣人之道啊！“守而告之”不是广而告之，是应如是护持，是做出这个样子来言传身教，但具体的圣人之道是指什么法门，文中并未提及，但无非是他的“坐忘”而已。“忘”即颜回所谓“离形去知”、即无心、即不着想法、即“无念”，护持也是护的这个“无念”的状态。若如此，佛、道两家说的就是同一个道理了，佛家不也常教人要“善护念”吗？

具体到这里的“圣人之道”，很显然，它包括了修圣时间、修圣阶段和修圣法门三种具体内容。

就修圣时间而言，“朝彻”前分参（叁）日、七日、九日三个阶段：参（叁）日而后能“外天下”，七日而后能“外物”，九日而后能“外生”，“外生”而后能“朝彻”。罗锦堂在分析研究后得出两个结论：一是“朝彻”含有“顿悟”义，二是认为庄子的“顿悟”和“见独”有先后次序，是次第修行方法。¹³⁾笔者以为“朝彻”并非含有，而本身就是“顿悟”。“朝彻”、“见独”之后便再无时间上的分别了，即“无古今”、“不死不生”。所以，“朝彻”在修行上是一个重要的关节点和分水岭，此前是阶段、有“先后次第”，是积渐过程；到了“朝彻”就可见

¹¹⁾ 曹础基：《庄子浅注》，北京：中华书局 1988 年版，第 99 页。

¹²⁾ 时晓丽：《庄子审美生存思想研究》，北京：商务印书馆 2006 年版，第 187 页。

¹³⁾ 罗锦堂：《庄子与禅》，载《中国文哲研究集刊》第三期，第 118 页。

道，是顿超过程。所以“朝彻”讲的是对事物生灭次序幻相执着的消泯，是对时间线性连续和二元对立的超越。

就修圣阶段而言，女偶修圣的七个阶段分别是：外天下、外物、外生、朝彻、见独、无古今、不死不生。所谓“外天下”，是指圣人之才须摆脱社会的束缚，开始转向对生命本身进行探求；“外物”即摆脱事物的束缚；“外生”指摆脱生命的束缚，进入对万法唯识的认知，实际与佛家无我相的境界相通。“朝彻”是说摆脱识的束缚，洞彻了真如究竟，实际是佛家无人相的境界，不再单纯从人的观点出发看待问题；“见独”谓摆脱因缘的束缚，是佛家无众生相的境界，脱俗入圣；“无古今”讲摆脱时间的束缚，超越成心；“不死不生”是说摆脱生死的束缚，即非死非生，正是佛家“中道”境也，亦即佛家无寿者相的境界。《楞严经》云：“生灭既灭，寂灭现前，忽焉超越世出世间，十方圆明。”“生灭既灭”即说“外生”也；“寂灭现前”即说顿弃生灭，守于真常，常光现前；“忽焉”者，短时也，与一朝之义同；“十方圆明”，彻之谓也，即说根尘识心应时销落的顿悟瞬间。可见，朝顿同源，彻悟一体，二教互证，无不妥帖。

就修圣法门而言，笼而观之，其实讲的就是通过渐修而达到朝彻的过程，而且这里的朝彻是指修证后的朝彻，因为后面女偶便不再提“守”了，只讲先后次序：朝彻后见独，见独后无古今，无古今后入于不死不生之境。这个次序表明了朝彻后的见地还是有分别的，到不了那个相应的见地还是不能究底。如罗氏所言，庄子的“顿悟”与“见独”的确是分次第的，这和东晋深谙老庄玄理的道林、道安、慧远、僧肇等人所提倡的“顿悟”说简直如出一辙。道林等把成佛的步骤、方法与菩萨修行的“十住”阶次相联系，认为修行在“不退住”以前是渐悟过程，到了“不退住”才能“顿悟”；而后不退转，又经历童真住、法王子住、灌顶住等阶段才能成佛。这在佛学史上被称为“小顿悟”说。

无独有偶，庄子在《达生》梓庆制鐻中也有类似的表述，可取作旁证，也可作为上述体践过程前三个阶段即外天下、外物、外生的补充说明：

齐（斋）三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐（斋）五日，不敢怀非誉巧拙；
齐（斋）七日，辄然忘吾有四肢形体也。

斋戒“三日”以摆脱社会官场上琐事的束缚（无功），斋戒“五日”以摆脱个人

名利的束缚(无名),斋戒“七日”以摆脱自我相的束缚(无我)。在三日、七日中间补充了一个五日,来取代前面“七日”所述外天下、外物的境界,这里的“七日”实际是进入了前面“九日”才出现的“外生”的境界。总之就是要彻底排除一切干扰,是自己达到一种超脱的、不著意的空明心境,不依靠任何主观意志来进行制籙的观照和创作,这样做出来的作品才符合“以天合天”的审美标准,才能达到“惊犹鬼神”的境界¹⁴⁾。那为何这两段文字表述的时间和境界不完全一致呢?文章并没有给出详细的说明和解释,笔者联系庄子其他作品后认为,这是提醒大家在修行时不要执着于这个死的数字,也就是说,数字是虚而不实的,只是用来表述一个大概的时间。这也方便对“朝彻”的“朝”字进行解释。

郭象注解“朝彻”说:“一旦能达于理,故云朝彻。”又说:“遗死生,亡内外。豁然无滞,见机而作,故云朝彻也。”这两例讲的都是时间下的空间变化,与顿悟境相吻合。曾昭旭认为“朝彻”即是“见独”,亦即后世所谓的“观照”,是“当下一念不起之时,心灵便处在一清静虚灵的状态”,或者“心灵便如明镜一般足以照映出万物的自然状态,亦即浑一具整全的状态”,“在虚静心灵的观照下,那本来内在于生命之流中的物我一体的情境,便从生命之流中的物我一体的情境,便从生命之流中被揪出来,成为映现于心灵上一个超绝的境界了。”¹⁵⁾这是从“一念不起”、“明心”的角度来谈“朝彻”的内涵,和顿悟思想明显有着太多的交集。

再看庄子对“朝彻”对象的认知方式

除了对“朝彻”这一修行环节进行详细介绍之外,庄子还就如何把握朝彻的对象——“道”做了十分形象的描述。虽然我们通常认为“朝彻”和“道”是“即”不是“别”,但是从一般认知的角度,这样认识也可成立:

黄帝游乎赤水之北,登乎昆仑之丘而南望,还归遗其玄珠。使知索之而不得,使离朱索之而不得,使喫诟索之而不得也。乃使象罔,象罔而得之。

¹⁴⁾ 叶朗:《中国美学史大纲》,上海:上海人民出版社2005年版,第97页。

¹⁵⁾ 曾昭旭:《论道家美学中的道——境界与虚灵》,《鹅湖月刊》第17卷第11期(1992年5月),第10-11页。

黄帝曰：“异哉！象罔乃可以得之乎？”

黄帝派知（才智）、离朱（明眼）、喫诟（声闻）等人去寻找遗失的玄珠（道）而不得，最后由象罔（无形无心）找到。象罔是无心、忘相、无形无迹的寓名，这段话表明道是不能用心智、眼睛、耳朵去获得的，因为大道超越了六识的境界，要无心无象才能悟到大道。由此可以看出，庄子认为对道的把握不是靠对知识的学习，而是靠直觉和体悟才能得到。只要有悟性，“以圣人之道告圣人之才，亦易矣”，“道”是很容易就能够朝彻得到的。

看来在庄子这里，孔子的“朝闻道，夕死可矣”还只是极为初步的认知，“朝彻夕死”方能安心。

2、佛学理论基础

原始佛教典籍和道林以前传入中土的佛教典籍，均可视为印度佛学顿悟精神的一个源头：佛祖释迦牟尼睹明星成道时，就说出了关于如何顿悟成佛的法门：“一切众生皆具如来智慧德相，只因妄想执著，不能证得。”意即“如不妄想执著当下即证”，这不是早就说过了吗？早期佛典《阿含经》中也有：“如是精进住故，疾得阿耨多罗三藐三菩提等，……如是修习不久，当得速尽诸漏”；《维摩经》：“即时豁然，还得本心”；《甄叔伽经》佛言：得道有种种因缘，未必人人皆须依四谛、三十七道品的渐次逐级修学，只要“总观无我一行亦得，若能明见身心无我，便是见道”；《观无量寿经》：“廓然大悟，得无生忍¹⁶⁾”；《大乘理趣六波罗蜜多经》卷一即有“速疾解脱顿悟涅槃”之语；《菩萨瓔珞本业经》卷下“佛母品”也称“听等觉如来说瓔珞法藏，是故无渐觉世尊，唯有顿觉如来”。

《楞严经》卷八也说：“理则顿悟，乘悟并消；事非顿除，因次第进”，“理”即“自性”，“事”即“五蕴”；“理则顿悟，乘悟并消”是说顿见自性后，乘着见性后的切身体会，当下就消除了所有的疑惑；“事非顿除，因次第尽”是指修行者的五蕴不会因顿见自性而一下子破尽无余，必须通过渐修来完成¹⁷⁾。顿悟是讲

¹⁶⁾ 疏曰：“彻底的觉悟，证到不生不灭的真如实相，不退道心，属于大菩萨的境界。”

¹⁷⁾ <http://amtb0.blog.163.com/>

见地，渐修是讲修证；主张“顿悟不离渐修”。《圆觉经》卷下：“此经名为顿教大乘，顿机众生，从此开悟，亦摄渐修一切群品，譬如大海，不让细流。”《胜鬘经》中说：“我久安立汝，前世已开觉”、“胜鬘已亲近百千亿佛，能说此义。”可见，胜鬘夫人的顿悟是因久劫修学后，才能够在这一劫中一闻顿悟的。《楞伽经·一切佛语心品》》有一大段关于顿渐法门的指示：

尔时大慧菩萨。为净除自心现流故。复请如来。白佛言。世尊。云何净除一切众生自心现流。为顿为渐耶。佛告大慧。渐净非顿。如庵罗果。渐熟非顿。如来净除一切众生自心现流。亦复如是。渐净非顿。譬如陶家造作诸器。渐成非顿。如来净除一切众生自心现流。亦复如是。渐净非顿。譬如大地渐生万物。非顿生也。如来净除一切众生自心现流。亦复如是。渐净非顿。譬如人学音乐书画种种技术。渐成非顿。如来净除一切众生自心现流。亦复如是。渐净非顿。譬如明镜。顿现一切无相色像。如来净除一切众生自心现流。亦复如是。顿现无相。无有所有清净境界。如日月轮。顿照显示一切色像。如来为离自心现习气过患众生。亦复如是。顿为显示不思議智最胜境界。譬如藏识。顿分别知自心现。及身安立受用境界。彼诸依佛。亦复如是。顿熟众生所处境界。以修行者。安处于彼色究竟天。譬如法佛。所作依佛。光明照耀。自觉圣趣。亦复如是。彼于法相有性无性恶见妄想。照令除灭。大慧大士向佛提出疑问，“如何才能够净除一切众生自心念念不停的现心流注？这是顿然净除的呢？还是一步一步净除的呢？”

佛从“修习呈渐”和“佛力显顿”¹⁸⁾两个方面分别予以了举例说明，先说“渐净非顿”：用“渐熟非顿”的庵罗果和“渐成非顿”的制作陶器、地生万物、人学技术等两种情况做了类比，认为针对类似这种情况的众生，应该施以渐法，逐步“净除一切众生自心现流”。

再说“顿净非渐”，佛举了四个例子逐一详细开示“顿”的含义，其中，两个是比喻、两个是修行中出现的实例现象。首先，针对“净除现流”，用“明镜”一喻说明如来净除一切众生自心分别妄想的流注，要顿时呈显无所有的无相清静

¹⁸⁾ 张中行：《禅外说禅》，北京：中华书局2006年版，第169页。

境界；其次，针对“离习气”，用“日月”比喻如来为众生净除自心流注的习气过患，要顿时呈显不可思议智的最胜境界；其三，针对“知自心现”，举藏识为例，说明顿时可以分别了解自心现识及身安立受用境界，唯识教义中阿赖耶识的了别作用属于因明学三量中的“现量”，而且是一种顿了别顿处理的现量；第四，针对“熟众生境”，举一切依报的佛身顿时可以成熟一切众生所处的境界；并就“化身”一说详细开示说，法身所生的正报的佛身，光明照耀，顿时可以产生无量的化身；而已证入自觉圣趣的人能够顿时照见法相，净除执有执无等等邪见妄想。

那么，这四个所针对的对象之间究竟是什么关系呢？“净除现流”、“离习气”两个是境界上的例子，“知自心现”、“熟众生境”两个是所处境界能够产生的作用；“净除现流”是指分别心，所以可见，佛对于“顿”的认识是极其深刻的，暗示了它在修证过程中的重要性，这段话也是禅宗顿渐分流的一个源头。

由此可见，季羨林的论断“这个问题是佛教传入中国以后才提出而且发展了的¹⁹⁾”是有一定依据的。印度佛学所涉及到的顿悟内容不过是顿悟理论变化的一脉滥觞，在传入中土并和中土已有的另一脉融合后，才逐渐发展成为一个严密而完整的体系，而不能简单地认为它就是单纯的印度佛学的遗产。芮沃寿也认为，顿悟与渐悟并非外来，而是中国本土就有，但其明显分化可追溯到支遁的阐述。他说：“支遁的著作，更全面地是竺道生（365-434）的著作，阐释了一种虽然在早期中国思想中已有预示，但是现在才变得明晰的重要两极分化，即‘渐’与‘顿’。”²⁰⁾

二 禅宗顿悟思想的生成与发展

1、神秀“渐修顿悟”法门及其呈心偈分析

《楞伽师资记》记载神秀（约606 - 706）禅法特点是“禅灯默照，言语道

¹⁹⁾ 季羨林：《季羨林谈佛》，北京：当代中国出版社2007年版，第61页。

²⁰⁾ 美·芮沃寿著，常蕾译：《中国历史中的佛教》，北京：北京大学出版社2009年版，第48页。

断，心行处灭，不出文记”。神秀自己也讲过“一念净心，顿超佛地”²¹⁾、“悟在须臾，何须皓首”的话。其弟子所传之法也有以讲顿悟为主的。虽然这些例子都在表明神秀传的不都是“渐悟”²²⁾，他也讲顿悟法门，但他秉承的毕竟只是五祖的东山法门，因为五祖曾明确讲过：“东山之法尽在秀矣。”²³⁾与慧能（638 - 713）顿悟法门不同，神秀不讲适合上根人修的“顿悟顿修”法门，而只是讲中根及以下人修的“渐修顿悟”法门。因为他根据自己的修习实践认为，在“顿超佛地”之前，应该有一个“坐禅习定”、“住心看净”的渐修过程，所以说他的顿悟法门取的是“渐修顿悟”一路。

“渐修顿悟”虽不是以心传心，但却是佛法正道，因为从修行经历来看，佛祖释迦牟尼之后的修行有了正法可依，所以这个法门可说非常正宗。禅宗六祖慧能也曾说：“我此法门，从上以来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”不仅认可“渐修顿悟”是“从上以来”的佛法正道，而且还把这一法门纳入到“我此法门”之中，六祖虽不提倡，但认为也属禅宗顿教。这样一来，就解决了后世“渐修”禅法的宗门依归问题。

来看一下神秀大师在阐说什么？他呈给五祖的《心偈》说：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。”那么，“身是菩提树，心如明镜台”中的“身”是尘身、根身、法身三身²⁴⁾中的哪一身？根据“心如明镜台”一句，按照“说似一物即不中”的说法，说明指的不是法身。神秀“心如明镜台”表明他已是能发明赖耶心者，已经“明心”。但五祖又说此偈尚未见性，所以这个被看作菩提树的“身”是根身。“时时勤拂拭，莫使染尘埃”，表明神秀也是讲无相、无念、无住的。正与六祖慧能所说“我此法门，从上以来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本”相一致，讲求于一切六尘境上不染尘埃，故名无念²⁵⁾。而若要一直“拂拭”，则何时是终？所以“莫使有尘埃”一句便着了“相”

²¹⁾ 唐·神秀：《大乘无生方便门》，见《国学备要》，北京：国学时代文化传播有限公司 2004 年版。

²²⁾ 遍览该门所传典籍，未曾见有“渐悟”二字。

²³⁾ 唐·张说《大通禅师碑铭》，见《国学备要》，北京：国学时代文化传播有限公司 2004 年版。

²⁴⁾ “尘身”即肉身，能借眼耳鼻舌身意前六识明之；“根身”即须泯去前六识，而仗末那和阿赖耶这七八两种清净内识观之；“法身”则要根尘二身俱泯，惟以大觉照之。

²⁵⁾ 尘埃即“念”。

了；另外，无上菩提，须得言下识自本心，见自本性，不生不灭。于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如²⁶⁾，这可不是“时时勤拂拭”的境界所能比拟的。

神秀偈与慧能偈二者一表一遮：表说有，遮说无。二者的根本区别在于体认“佛性”的方法不同：神秀偈执着于“指”对方法和语句，主旨明明白白地是“分别”、“执着”，此偈共提到了九个分别：身心两分、树台两分、菩提明镜两分、净染两分、有无两分、时时非时时两分、勤惰两分、拂不拂两分、是非两分。时间上注重“时时”，暗指了佛法修持的长期性和艰苦性。态度上讲求“勤”，明确了修行须持的积极心和精进心。修行方式上“拂拭”，开示了对染着的被动做法；目的是“莫使染尘埃”，执着在谨慎排斥染著的“净”上。所说无相偈，所表皆有相事。《玄观手抄》云：“吾心如目，妄念如尘埃，必无可入之理。”

若神秀大师能在发明赖耶心之后，以慧剑破末那，则俱生我执失其依据，就会证入“生空真如”之境，得“无生法忍”，就会到达六祖“本来无一物，何处惹尘埃”的层次。但慧能偈也未见性，因为从偈上看，他只是证到了“无”，而没有证到“妙有”。铃木大拙认为自己对于“无”的领悟就是真正的三昧境界，他说“月光下的树和我自己皆澄澈透明”，而在笔者看来这并不究竟，因为没能将“无”的境界空掉，没有当体即是，仍是明显的对立与分别并存。

唐密宗师认为，神秀实证禅宗初关，他所做偈的前两句是描写根身境界。虽然破了“分别我执”和“分别法执”，但未破掉“俱生我执”，当异熟缘到了的时候还会是像常人一样生起烦恼，所以要“时时勤拂拭”，“以防无明熏真如，致迷真逐妄、造业轮回²⁷⁾”。故五祖对门徒说：“依此偈修，免堕恶道；依此偈修，有大利益。”然而神秀只破分别我执、分别法执，尚属清净意识境界，与清净尘身相应；未破俱生我执，即未入生空真如境界，尚未离识见性。²⁸⁾故五祖又说：汝作此偈，未见本性。只到门外，未入门内。五祖评神秀偈说：“若是汝作，应得

²⁶⁾ 明奘：《六祖坛经说什么》，兰州：甘肃民族出版社 2008 年版，第 23 页。

²⁷⁾ 张君梅：《从玄解到证据——论中土佛理诗之发展演变》，《复旦大学》2003 学位论文。

²⁸⁾ <http://boruo.goodweb.cn/books2/1104.htm>

我法”²⁹⁾，是“我法”，不是别的法，是我五祖的东山法门，是五祖禅，不是代代相传、可定衣钵的顿教法衣。五祖所说“依此修行，不堕三恶”、“依法修行，有大利益”、“汝等尽诵此偈者，方得见性，依此修行，即不堕落”便是神秀的见解工夫。但“汝作此偈，见解只到门前，尚未得入³⁰⁾”，未识大意。慧能也认为神秀偈：“慧能一闻，知未见性，即识大意。”

神秀大师东山法门的主要方面是强调“渐修”这个“因”，这种强调掩盖了他对于“顿悟”这个通过“渐修”能够达到的“果”的讲求，所以，对于“顿悟”学说不同侧面的强调导致禅宗“顿悟顿修”和“渐修顿悟”势若水火般的区别，也成为后人“净”的依据。不过，神秀大师仍然是很伟大的，单是能提出此偈，把靶子竖起来便足见其功力：此身已如菩提圣树，此心已能映照万法，若能勤加拂拭，便不堕恶道，能得大福报。

2、慧能“顿悟顿修”法门及其呈心偈分析

佛学发展至唐代禅宗六祖慧能的时候，佛学的核心教义直接显露，这种核心教义在禅宗六祖那里独成一路，即“顿悟顿修”修证法门。六祖着重本心真切的顿悟，轻视本心以外的文字、偶像与仪式³¹⁾。他说：“惟传顿教法，出世破邪宗。”强调禅宗顿教为佛法正宗，这无疑再现了佛陀在世时的原始佛教的风貌：当年世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，惟迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付诸摩诃迦叶。”³²⁾此法门正是世尊如来“正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门”的一脉直传，而其直指本心的独到之处，与中土儒家亚圣孟子的学说甚似。也可以这样认为，道生之后，孟学精义在六祖这里再次复现了。

在六祖禅法中，“顿悟”一语有两个含义：一是能达到“明心见性”的修行法门，即“顿悟顿修”中的“顿修”一面；一是“明心见性”本身，即“顿悟顿

²⁹⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第24页。

³⁰⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第24页。

³¹⁾ <http://www.douban.com/group/topic/10738641/>

³²⁾ 普济：《五灯会元》（上册），北京：中华书局1984年版，第10页。

修”的“顿悟”一面。本论多提“顿悟”少提“顿修”，是因为“顿悟”一语同时涵容了两个含义：“顿修”即是“顿悟”，“顿悟”即是“顿修”。所以，不承认“顿悟”的只是不承认“顿悟”这个修行法门，并非不承认这个入道的境界，这样的话，“顿悟”、“渐修”这两个法门是有个相同的入处的，即“顿悟”。有“当代第一比丘尼”之称的佛学泰斗隆莲法师所言“诸宗诸派，修到最后都是禅宗³³⁾”，实在是难得的正见，可为此说做注。

按照《坛经》的传法过程，来看一下六祖的顿悟顿修法门及其无相偈究竟是一个什么状况？

首先值得注意的是，慧能在讲法前一再要求众善知识“净心”，先是要求“善知识，净心念摩诃般若波罗蜜法”，并“自净心神，良久乃言”，后又强调说：“各须净心闻了，愿自除迷，如先代悟。”可见，在六祖讲解顿悟法门的过程中，“净心”是一个很重要的前提条件。

其次，慧能“忽见一客读《金刚经》。慧能一闻，心明便悟”，六祖初闻人诵《金刚经》便顿时生起智慧心，解悟到无着。此处“心明”和后文的“明心”并无区别，但和“见性”显然不是一个层次。慧能请解书人于西间壁上题着：“呈自本心。不识本心，学法无益；识心见性，即悟大意。³⁴⁾”“不识本心，学法无益”讲拂来拭去、修来修去，不识本心、不见本性，则无益，“识心见性，即悟大意”。六祖认为，大师所说的“悟大意”就是“识心见性”。慧能此说虽和五祖吩咐作偈时语调一致：“吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟为六代。”³⁵⁾但肯定未到五祖境界，否则，五祖便不会深夜独与慧能讲法。所以，可以推知，“明心”和“见性”是两个不同的修证境界。笔者在参悟“明心见性”一语时突然想到，这是否“心明性现”的一种表达？六祖始终站在“人”的角度来讲佛法，从不偏离。“自性”、“顿渐”、“明心见性”、“三无”论等，这是印度佛学中国化的一大表现，和儒家以“人”的社会生活为主是一样的。“见”与“证”都是偏见，

³³⁾ 陈兵：《自在之行·佛法正道论》，北京：华夏出版社2009年版，第330页。

³⁴⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第26页。

³⁵⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第18页。

但由自心向外开出便不同。

第三，“慧能一闻，言下便悟”，这是形容慧能顿悟时的情景，“其夜受法，人尽不知。便传顿教[法]及衣，以为六代祖。将衣为信，禀[为六]代，代相传法，以心传心，当令自悟。”以心传心的是顿教，法衣传的也是从拈花以来微妙无二的顿教。³⁶⁾五祖要求“若入得门，[见]自本性，当付汝衣法。”慧能得得衣钵，可见至少“入得门，见自本性”了。可见，只有“见”了“性”，才能有资格得法，传佛慧命。

第四是关于对慧能两首偈子的境界分析。慧能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清净，何处有尘埃？

“尘埃”即染著，此问是反问，慧能断然否认有染著，此偈贵无贱有：无树、无台、无尘埃。又偈曰：身是菩提树，心为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃？此偈退一步讲，如果说有：有树、有台、有尘埃，则推出“在哪里染的”或者说“染哪里了”？此问是诘问，令人生疑。两偈内容相反，但“佛性常清净”和“明镜本清净”两句意思是相同的，这句话反映出慧能佛性观的另一个方面：本来清净不染。与前言南人北人³⁷⁾，后文愚人智人³⁸⁾“佛性没有差别”，相辅相成。史学大家陈寅恪先生从语言修辞角度指出敦煌本《坛经》记录的慧能两首偈，“菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清净，何处有尘埃”与“心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃”只讲到心的方面，身只用了一个比喻作开头，缺少下文，因此有比喻不适当和意义不完备两大缺失。后人用“颇具新意”四字评判这一说法。³⁹⁾笔者经过仔细阅读和分析后认为，出现这种情况的原因可以说上好几条，例如神秀原偈便不对称，例如作偈的目的是为了展现个人的认识和修证境界，而不是单纯为了写诗等，但最主要的是在佛学的核心要义里根本就不讲什么心物、主客观这种对立分别的概念。而法偈又是佛学悟境最高层次的表达，在

³⁶⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第28页。

³⁷⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第17页。

³⁸⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第33页。

³⁹⁾ 陈寅恪：《禅宗六祖传法偈之分析》，《清华学报》第7卷第2期，1932年6月，收入《现代佛教学术丛刊》第1册，大乘文化基金会1980年版。

这样的法偈里如果出现明显的对称意识便是分别，有分别便不能称之为法偈。

慧能在未得法时所做的两首偈子看来只是谈“无”，这是破俱生我执，顿悟诸法如实空的境界，所以从境界上看，要么是当时还未完全得道，要么就是惠听本不实。笔者倾向于前者说法，空，乃“无自性”义⁴⁰⁾。观慧能后来所说，即可知慧能不讲空而讲中道⁴¹⁾，当年龙树就是为了挽救由于谈空太过而著《中论》及《十二门论》，弟子提婆著《百论》，远离空有二边而说中道。唐密祖师认为：慧能偈前两句指出神秀所证不足之处，后二句是破俱生我执的见地。破俱生我执，则实证禅宗重关，生空真如现前，诸法毕竟空寂，故曰“本来无一物”；也是破七识的境界，因一切不染，故曰“何处惹尘埃”。然而虽破七识，而第八识阴尚在，万法之现仍不离识⁴²⁾。虽破俱生我执但未破俱生法执，只会如实空，不会如实不空；只契真空，未契妙有，明体而不达用。所以五祖看后曰：“亦未见性。”等到五祖秘密开示后，慧能一连说出了五个“何期”：“何期自性本自清静，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法！”说的是真空妙有，明体达用，性相不二，证明已破俱生法执，即证牢关，实证法空真如。从此可以“续佛慧命”、“传佛心印”了，乃传法衣给他为第六代祖师。六祖对此有过总结：

内外不迷，即离两边。外迷著相，内迷著空。于相离相，于空离空，即是不迷。

“外迷著相”是说神秀偈的不足，“内迷著空”是说自己偈的不足，“内外不迷，即离两边”、“于相离相，于空离空，即是不迷”，是五祖秘密开示后自己所证到的境界，亦即“见性”的境界。

第五是关于顿悟法门的具体内涵：

1、无相戒与定慧为本。

在修持实践方面，慧能认为各种具体的戒条、戒律是着相的，因而在这个意

⁴⁰⁾ 陈兵：《自在之行·佛法正道论》，北京：华夏出版社2009年版，第324页。

⁴¹⁾ 法进：《沙弥十诫并威仪经疏》五卷可参。

⁴²⁾ 杨佛兴：《一乘法要》，宗教文化出版社，2009年1月版，第216页。

义上把“戒”定位为“无相戒”，“无相”是指不具有相对的形相而言⁴³⁾，他的顿教法门是以定惠为本的。定惠体一不二，定是惠体，惠是定用，名即有二，体无两般。恰如灯与光：“有灯即有光，无灯即无光。灯是光之体，光是灯之用⁴⁴⁾”。惠之时定在惠，定之时惠在定。如果认为定惠有先后，则有此见解之人即是迷人：心口不能如一，心存分别妄执，不能超离人、我、众生、寿者四相。神秀所教内容只有戒定惠：常谓诸恶不作名为戒，诸善奉行名为惠，自净其意为定。慧能“所见有别”：心地无非是自性戒，心地无乱是自性定，心地无疑自性惠。为何有此不同？“见有迟疾”而已。慧能毫不隐讳，决不以佛法做人情，明白告知学人这是由于“人”的“见”有快有慢所导致的，此“见”系“明心见性”的“见”。又说“得悟自性，亦不立戒定惠”，因为“自性无非、无乱、无疑，念念般若观照，常离法相”，又“自性顿修，无有渐次”，有此二端，所以“不立”。从另一方面讲，刹那是流动的，没有停留，那么顿悟是怎么实现的？而且如果依照禅定就能顿悟的话，那么在释迦牟尼之前就应该有很多佛陀了。所以六祖说：“禅定是二法，不是佛法，惟论见性，不论禅定解脱。”所以，“定”是不能解决顿悟问题的，在禅定中求顿悟类似刻舟求剑，越求越远。所以，禅宗的顿悟是“直下了知，当处超越”的，是不论形式的，若论形式则长短皆误、繁简均乖。

2、一行三昧。

于一切时中，常行直心；于一切法上，无有执着，名“一行三昧”。道须通流无碍、心不著相、无住无缚，迷人整日“直言坐不动，除妄不起心”，形同无情之类，是障道因缘。民国高僧光厚罗汉用“疑参破定，执著起用”八个字开示参禅用功、一行三昧的经验：起疑情、参究、开悟、定住境界、保任、具足。其中“保任”又称“行住坐卧，打成一片”。比如说乘车时，眼见外景，心亦随之起伏，凡境也；外景映射于眼，无动于心，一行三昧境也；外不著相曰禅，内心不乱曰定；非只坐为禅，一切行为动处皆可达禅，只不要心随风幡、随外相，则随时随地可定。

⁴³⁾ 方立天：《论南顿北渐》，载《世界宗教研究》2000年1期。

⁴⁴⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第37页。

3、三无论。

视万物相皆属空无所有，名为“无相”；不纠缠于其间得来的感觉，名为“无住”；不作无住之想，名为“无念”。“无念”是方法，是对分别性、攀缘心和执著心的彻底消解；“无相”是保任；“无住”是境界。“三无”表达的是一个渐次深入的完整修行过程。若以现代哲学术语解释，可以勉强这么理解一下：“无念”是指主观思维所属状态、“无相”是指客观世界的真实状态、“无住”是指主客观应有的关系。

何名“无念”？无念法者，见一切法，不著一切法；遍一切处，不著一切处。悟般若三昧，即是无念。⁴⁵⁾唐密祖师解释说，“无念”即指一念初起，随性运行，不落心事。“一念初起”即进入真如妙体，真如自性起念，真如是念之体，念是真如之用，故真如妙体灵明自在，自然反应神速，言必中肯，契机契理。“不落心事”即不落入既受污染了的意识和阿赖耶识，落到意识和阿赖耶识，人就变得迟钝。⁴⁶⁾“无相”即指外对万法，能离于相，得清净体⁴⁷⁾。“无相为体”的“体”即“性体”，也就是六祖所说的“吾所说法，不离性体”的“体”⁴⁸⁾。“无相为体”的妙旨就是“离识见性”。识和相对立的，能离识，泯识显智时，才能发现性体，故云“无相为体”⁴⁹⁾。六祖对于“无住”的开示甚为精彩，一读之下，豁然开朗：

念念不住，前念、今念、后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即离色身。念念时中，于一切法上无住；一念若住，念念即住，名繫缚；于一切法上念念不住，即无缚也⁵⁰⁾。

人的本来面目是念念不住的，如人行舟：一念断绝，人舟两分，各归其所；一念若住，即如舟停水中，何其险也；念念不住，则顺水行舟，何其顺畅！

六祖认为无念、无住、无相是顿渐的相同之处；“住”是指“念”与“相”

⁴⁵⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第67页。

⁴⁶⁾ http://www.tangmi.com/works/huineng_a.htm

⁴⁷⁾ <http://www.tangmi.com/works/liuzu.htm>

⁴⁸⁾ http://www.tangmi.com/works/huineng_a.htm

⁴⁹⁾ http://www.tangmi.com/works/huineng_a.htm

⁵⁰⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第38页。

的粘连，若念相两分，互不相涉便是“无住”。无念、无住、无相三者皆以不“着”为中，有“着”则有牵附，导致有境，遂迷；无着则无牵附、无境、无迷。熊十力对“着”的解释是：“难言哉着之一字也，如胶之粘物尚不足形容其万分之一。着者，惨毒之至也。”⁵¹⁾此“三无论”按审美观点的概念性可以划分为相分、念分、住分；按审美观点的延伸性属于依相存念、依念显相、念相互离；按审美观点的无执性又可分为无念、无相、无住；按审美观点的相互性又可分为念相合一、相念无住、念相真空三个方面。“念相合一”是讲没有分别；“念相无住”是讲没有缠缚；“念相真空”是讲没有自性。“无念为宗，无相为体”是证果的境界，“无住为本”是修因的法要。所谓“无念为宗”、“无相为体”是要解决心物的融合问题，是要证入到非心非物的自证分无分别智的般若波罗蜜境界。依笔者的体悟，是要证入到一种“万物”仿佛从自心中流出般的境界；而所谓“无住”，要破执才能无住。所以，“悟”不是得到什么，而是力破了迷障、贯通了本来、参透了疑情、印知了始终、洞察了宇宙。

第六是对于明师的重视。六祖以自身悟道经历为立此顿教因缘，认为此法可以令自本性顿悟，但又说，“若不能自悟者，须觅大善知识示道见性”，强调了明师的重要性。六祖说：“教是先圣所传，不是慧能自知。”声明“先圣”的不可替代，根性再利的人若无明师指点，亦不能自知。又说：“善知识，菩提般若之智，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟。须求大善知识，示道见性。”再次强调明师的重要，并说明不能自悟之人如要“顿悟”必须有明师的指点。

第七是讲顿悟法门的坐禅原则。六祖说：“我此法门，坐禅元不看心，亦不看净，亦不言不动。”认为心“是妄”“如幻”，看心实“无所看”。认为人性本净，只要“离妄念”，净性即现，无须再去起心立一净相并看此“净”相。认为“不言不动”与自性高度相契，而“迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背”，讲心口俱善、内外一体、知行合一方可。

六祖之后，禅宗已由“不立文字”变为“不离文字”；也有人说：“禅属悟，不

⁵¹⁾ 熊十力：《佛家名相通释》，北京：中国大百科全书出版社1985年版，第30-31页。

属修；禅是顿，不是渐。禅之为禅，只到六祖为止，以后只是教，不是禅了。”⁵²⁾言简意赅，委实经典。有诗为证：

一花五叶果醇香，无意文字付流光。不是禅家不清楚，只随世人话短长。

第八，明确了顿悟法门中的若干个概念：

1、“坐禅”：“此法门中，何名‘坐禅’？此法门中，一切无疑，外于一切境界上念不起为‘坐’，内见本性不乱为‘禅’”。

2、“禅定”：“何名为‘禅定’？外离相曰‘禅’，内不乱曰‘定’”，又说：“外禅内定，故名‘禅定’。”

3、“见性成佛”：“用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道”。

4、“自性自度”：“何名‘自性自度’？自色身中邪见、烦恼、愚痴、迷妄，自有本觉性。只本觉性，将正见度。即悟正见般若之智，除却愚痴迷妄，众生各自自度。”这段话主要讲了两个问题，一是一切众生自具固有的自性清净心；二是此心须由“正见”来度，这个所谓的“正见”含有正、悟、智、善、菩提等义，是除却邪、迷、愚、恶、烦恼的正法知见。

第九是关于顿悟法门的“三身佛”论观点。认为三身佛，不从外有，从自性上生；思量善恶即行于相应之善善行，不思量性即空寂，思量念念善即是报身，“但悟三身，即识大意。”

第十是关于顿悟法门的两个推论。五祖对慧能说过，迷人“若得心开，与吾无别”，“性行粗恶”的“三品将军”“言下心开”便与五祖无别。那么，这样的“顿悟”岂非一悟便了的“顿悟顿修”？若如此，至少可推理出来两个结论：一是五祖传出来的不仅仅只有一种禅法，至少有神秀以“渐修”为主要特点的东山法门和慧能以“顿修”为显著特色的顿悟法门两种禅法。二是可见禅宗“顿悟”思想并非创自六祖，而是六祖借“顿悟”之词申说由上以来依次传递下来的微妙法门。那么怎样理解只要“顿悟”了“顿修”也就完成了，“顿修”的同时就“顿悟”了这一提法的合理性呢？马祖道一曾在《江西大寂道一禅师语录·卷

⁵²⁾ 元音老人：《略论明心见性》，石家庄：河北省佛教协会2009年版，第36页。

二十八》中给出过一个较为详细的合理解释，他说：

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。认为佛就是指“自家本心”，而对“自家本心”的领悟和把握是不需要修证的，所以“本有今有，不假修证坐禅”，只要让这个“平常心”“自然逍遥”无所执著地任运自在，就能“体会大道”。笔者也认为，“修行”一词说得明白，无论“顿修”还是“渐修”，“修”的是那个“行”，所谓“行”就是指“十二因缘⁵³⁾”中“无明缘行”的那个“行”，指人的眼、耳、鼻、舌、身、意六识所具有的一切业、念和行为功能。当人的“业、念和行为”中不再沾染，“行”随意动，就没有必要渐修苦行了。

第十一，六祖说：“我此法门，从上以来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”这句话表明，顿、渐都是我这个“从上以来”的顿悟法门的一个组成部分，所以，在六祖“顿悟顿修”之后的禅宗学人中出现的“渐修顿悟”、“顿悟渐修”都是“从上以来”的佛法正道，因为这是经由六祖明确说过的。但六祖还是始终对“渐修”持有一定的警惕，并不厌其烦地再三告诫后世学人：

善知识，又见有人教人坐，看心看净，不动不起，从此致功。迷人不悟，便执成颠。即有数百般如此教道者，故知大错。⁵⁴⁾

不见自性本净，起心看净，却生净妄。⁵⁵⁾

看心看净，却是障道因缘。⁵⁶⁾

闻其顿教，不信外修，但于自心，令自本性常起正见，一切邪见、烦恼、尘劳，众生当时尽悟。⁵⁷⁾

六祖担心“渐修”的方法会使学人误入歧途，但法是因“人”而设的，在明师缺乏、学人根钝的后世中，也许只有“渐修”这个虽不是最好但可能是最为适当的

⁵³⁾ 即“无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死”十二个互为条件的因果链环，是“此有故彼有，此生故彼生”的缘起法的具体内容。

⁵⁴⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第35页。

⁵⁵⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第41页。

⁵⁶⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第41页。

⁵⁷⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第62页。

方法能够担当起弘法的重任。

顿悟观其实是一种修行的主次观，讲究见性为主、修禅为次，是要即悟即修、即修即悟，意在破除对“坐”这种禅修方式的执着，但不是对“坐”的否定，因为“坐禅”也是一种“修”的方式。所以，禅不在坐而在悟。坐禅并没有错，但执著于此，便不能成佛，因为生活中处处都是一念顿悟的机缘，何必非得“坐”这样的形式作为获取的唯一途径呢？

第十二，对顿悟的系统讲解。慧能说：

如是一切法，尽在自性。自性常清净，日月长明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万象森罗，一时皆现。世人性净，犹如清天，慧如日，智如月，智慧常明，于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明。故遇善知识，开真正法，吹却迷妄。内外明彻，于自性中，万法皆见。一切法在自性，名为清净法身。⁵⁸⁾

在这里，“如是一切法，尽在自性”是在讲顿悟的本质是自性的发明。“自性常清净，日月长明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰”，讲顿悟前境；“忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万象森罗，一时皆现”，讲顿悟后境；“世人性净，犹如清天，慧如日，智如月，智慧常明，于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明”，再讲顿悟前境；“故遇善知识，开真正法，吹却迷妄”，讲如何顿悟的方法：须是遇见善知识，讲真正法，如风吹去迷云妄见；“内外明彻，于自性中，万法皆见”，再讲顿悟后境；“一切法在自性，名为清净法身”呼应首句，再讲顿悟的本质是自性的发明。所阐述内容完整，言简意赅，实乃顿悟理论的精华之所在。

三 顿悟——禅宗审美的不二法门

从美学的角度讲，禅宗是把“涅槃”境界作为自己的审美理想的，那么，如何才能获得这种审美体验呢？笔者认为，禅宗审美的不二法门，就是它所极力标榜的“顿悟”。

⁵⁸⁾ 唐·慧能：《六祖坛经·敦煌坛经读本》，沈阳：辽宁教育出版社2005年版，第45页。

1、“顿悟”的形式

其实，在世界观上坚持真如缘起论，解脱论上坚持一切众生皆有佛性的思想，是天台宗、华严宗和禅宗等中国佛教宗派共同的立场。但在众生如何成佛的问题上，天台、华严等宗派仍然沿袭传统的渐修方式，而禅宗则另辟蹊径，提出“自心顿现真如佛性”的“顿悟”说。所谓“悟”，如前所说，即心解神会，是一种不依靠概念、判断和推理的逻辑思维过程，直接把握认识对象内在性质和特点的思维能力。“悟”的重要作用，在中国古代哲学和美学中早有显示，从儒、道两家哲学和美学思想中均可看到。但没有一家能象禅宗这样把“悟”的作用发挥到极致，也没有哪一家象禅宗这样把“悟”作为审美的不二法门。正如日本禅学大师铃木大拙指出的：“没有悟就没有禅，悟确是禅学的根本。如果没有悟，就象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。”⁵⁹⁾

众所周知，禅宗有“南顿北渐”之说，以神秀为代表的北派主“渐悟”，而慧能创立的南派则主“顿悟”。北派由于不适应人们的心理承受能力，很快便趋于式微。南派却因迎合了众生急于成佛的心理欲求，迅速发展起来，“顿悟”成佛的思想也成了禅宗修行学说的核心。所谓“顿悟”，就是主体通过一种内省体验和直观心领的方式，于刹那间自见真如佛性，领悟到世间的一切有无、生灭、是非、得失等等都属虚幻不实，不应执着的，于是进入通达无碍、绝对自由的“涅槃”境界。“顿悟”比其它任何佛教宗派的修行方式都要直接了当，用达摩大师的话说，就是“直指人心，见性成佛”，简言之就是“在下即是”。禅宗形成之前的支道林、竺道生等人也曾主张“顿悟”说，但他们都不废渐修，而禅宗的“顿悟”却是一了百了，一通百通，“放下屠刀”就可“立地成佛”。关于禅宗的“顿悟”方式，国内外不少学者都认为是印证的、直感的、下意识的、非理性的，总之是一种排斥语言，排斥逻辑的瞬间认识活动，而事实上否定了它是一种思维活动，进而否定这种思维活动所具有的形式。笔者以为这是以严格的逻辑思维形

⁵⁹⁾ 日·铃木大拙：《禅与生活》，上海：三联书店2013年版，第67页。

式进行衡量的结果，是有欠公允的。事实上，“顿悟”的方式在文学艺术和审美领域是大量存在的，不宜遽加否定。

若从思维形式看，“顿悟”实际上是一种直指式思维，即是说，它是一种一元的、单向的、突发式的思维形式。它以最快的速度，最短的途径，把思维直接投射到认识对象上，这和循序渐进的逻辑思维截然不同。这种思维形式突出地表现在禅宗的一些“公案”故事中。所谓“公案”，就是禅宗认为前辈祖师用以判断是非、迷悟，以启示后人用正确的方法达到对事物正确认识的言行范例。“公案”最基本的思维形式，就是“直指人心”式的“顿悟”。如《五灯会元·蒙山道明禅师》的一段记载：

（蒙山道明）往依五祖法会，极意研寻，初无解悟，及闻五祖密付衣法与卢行者（即后之六祖慧能），即率同志数十人，蹑迹追逐，至大庾岭，师最先见，余辈未及。卢见师奔至，即掷衣钵于磐石曰：“此衣表信，可力争邪！任君将去。”师遂举之，如山不动。踟蹰悚栗，乃曰：“我来求法，非为衣也。愿行者开示于我！”卢曰：“不思善，不思恶，正恁么时，阿那个是明上座本来面目？”师当下大悟，遍体汗流，泣礼数拜，问曰：“上来密语密意外，还更别有意旨否？”卢曰：“我今与汝说者，即非密也。汝若返照自己面目，密却在汝边。”师曰：“某甲虽在黄梅随众，实未省自己面目。今蒙指授入处，如人饮水，冷暖自知。今行者即是某甲师也。”

这里六祖对蒙山道明禅师明确指出：每个人都先天具有一种觉悟成佛之心性，而明心见性并不需要任何繁琐之法，只要感悟到了自己本来的佛性，就完成了修道任务。再如《五灯会元·大珠慧海禅师》记载：

源律师问：“和尚修道，还用功否？”师曰：“用功。”曰：“如何用功？”师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”曰：“一切人总如是，同师用功否？”师曰：“不同。”曰：“何故不同？”师曰：“他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较。所以不同也。”

马祖通过再平常不过的生活内容——吃饭睡觉，直接指出了修道和吃饭睡觉一样，都只是一个顺其自然的过程。任何对佛法的学习、理解和探索，都是徒劳无

益的，只有简单到不能再简单，平淡到不能再平淡，才可能“直指人心”，豁然觉悟，当下便登“涅槃”佛地。马祖那看似平和乃至慵懒的回答，与他最常用的激烈强悍的棒喝吼叫，有异曲同工之妙，同样具有震聋发聩的效果。好象只是轻轻的一下点拨，大千世界、十方道场使统统化为子虚乌有了，剩下的只是个体的本心与宇宙之心的冥会契合。这种直指式的“顿悟”，被禅宗认为是最高的体验，也是最美的体验。

表面看来，禅宗的“顿悟”思维方式，省略了正常思维形式的许多过程和内容，带有浓厚的神秘色彩，这大概也是有人称为神秘主义和非理性主义的主要原因。笔者认为，在禅宗那里，理性的和非理性的思维过程实际上都是存在的，不过它最经常和大量使用的是理性思维形式。它有时表现出的非理性思维（顿悟），常常是理性认识过程的最后阶段。人们往往忽略了它从整个思维过程中切割下来时仍保留着的理性联系，加之禅宗自身也只强调直指式的“顿悟”，而否认“顿悟”之前的理性思维过程，所以使一些人产生了误解。

“顿悟”常常被比喻为“桶底脱”，一“脱”而事事皆空，但如何造成瞬间之“脱”，必然有一个准备过程，亦即先导的理性思维过程。关于这一点，日本学者铃木大拙曾作过分析。他认为，禅宗瞬间“顿悟”的前提，一是在禅宗意识的成熟中有了理论与实践的准备，二是求得解脱的强烈愿望，三是对禅宗终极目的的不断思索，四是在思索之后仍不得其解，进而产生的紧迫感和危机感。有了这几方面的前提条件，再遇到某种信息的刺激，就使得矛盾在一瞬间得到解决，从而使主体心理获得新的平衡。这种现象，用“山重水复疑无路，柳暗花明又一村”差可拟之，尚无“山重水复”之劳，也不会有“柳暗花明”之遇。如此看来，禅宗的“顿悟”，其实就是一种独特的思维方式，即在心理活动达到一定程度之后的豁然贯通。事实上，我们每个人可能都曾有过这方面的体验，只是禅宗仅仅抓住思维过程中的这一特殊阶段加以片面强调，以致给它罩上了一层神秘主义的迷雾。不过，禅宗的这一做法，却给我们研究它的思想特征及其与审美体验的关系提供了方便，这当然是禅宗创始人及其信徒们所始料不及的。

2、“顿悟”的特征

本来，“禅”的原意为“思维修”或者“静虑”，在印度指排除一切干扰，专心致志，沉思冥想，去领悟佛法真谛，使心灵获得解脱的修行方法。中国化的禅宗佛学对此进行了大胆改革，吸收了中国传统的“内向反省”与“直观外推”的思维方式，倡“直指人心，见性成佛”之说，形成了独特的“顿悟”修行方式，从而使禅学真正化为禅宗。既然“顿悟”是禅宗区别于印度佛学与中国其它佛教宗派的主要标示，那么为探索禅宗的美学思想，就必须对“顿悟”的有关特征作一些说明。

首先是“顿悟”具有个体的直觉性特征。禅宗的“顿悟”，宗旨是要使个体之心与宇宙之心融契合一，直入“涅槃”佛地。因此，它是“天机自悟，非人所及”的⁶⁰⁾，正象常言所说：“师傅领进门，修行在个人。”别人是无法传授和代替的。所以禅宗六祖祖师慧能一再强调“令自性顿悟”，“于自性顿见真如佛性”。黄蘗断际禅师亦云：“一等学禅，莫取次妄生异见，如人饮水，冷暖自知”⁶¹⁾。即是说，学道者只有亲自参禅，才可能对“涅槃”境界有真切的实际领悟与感受，这与“大乘”佛学的“普渡众生”理论显然是大异其趣的。

禅宗“顿悟”说的个体实践性取决于它的直觉性。所谓直觉，是指不依靠概念、判断和推理的逻辑思维过程而直接把握认知对象的内在本质及其规律，它依靠的只是直感、体验和心领神会。禅宗“顿悟”的直觉性，又是由认识对象的虚幻性和形而上的特点所决定的。禅宗的认识对象是真如佛性，在禅宗看来，真如佛性是有关整个存在的，它超脱一切对待关系，也超越一切客观色相，“犹如水中月”，“亦空亦不空”，“在声色亦不在声色”、“犹如太虚廓然荡豁”，因而“玄妙难测，无形无相，……（如）水中盐味，色里胶青，决定是有，不见其形”⁶²⁾。因此，真如佛性是无法以感官直接感知的，故曰：“法身无相，不可以音声求”⁶³⁾，“目前无法，意在目前，不是目前，法非耳目之所到”⁶⁴⁾。由于真如佛性

⁶⁰⁾ 唐·慧能著、郭朋校释：《坛经校释》，北京：中华书局1983年版，第122页。

⁶¹⁾ 《黄蘗断际禅师传法心要》。

⁶²⁾ 《五灯会元·卷二》。

超越了一切对待关系，完全是绝对永恒的精神存在，带有无限性和不确定性，所以也非语言文字、逻辑推理所能把握。禅学大师们再三申明：

佛性之理，非关文字。⁶⁵⁾

妙道之言，岂可以文字会。⁶⁶⁾

(真如佛性)不可以智慧取，不可以言语求。⁶⁷⁾

我此禅宗，从上相承以来，不曾教人求知求解。⁶⁸⁾

正因如此，禅宗从一开始就标榜自己是“不立文字，教外别传”。禅宗六祖慧能本人就不识字，却深谙禅家“顿悟”之旨，所以他反对佛徒以理性知解、概念推理的方式去认识真如佛性，并在此基础上创立南派“顿悟”之说。当然，对语言文字破执否定，并非禅宗一家的独创，庄子哲学和魏晋玄学都主“言不尽意”之说，禅宗却有之而无不及，它连庄子和玄学的思辩形式也完全抛到了爪哇国。如果说世尊拈花，迦叶微笑以及达摩面壁等故事，还带有传说的痕迹，可能属后世禅僧的虚构，那么早在禅宗正式形成之前的佛经中，就有了以心传心、不立文字的记载。如《方广宝篋经》就说：“不着文字，不执文字。”《除盖障菩萨所向经》也说：“此法唯内所证，非文字语言而能表示，超越一切语言境界。”《维摩诘所说经·入不二法门品第九》也称：“乃至无有文字语言，是入不二法门。”《菩萨瓔珞本业经·因果品》则更是直截了当：“一切言语道断，心行处灭。”这些都说明，禅宗不仅继承了中国传统的“言不尽意”观念，而且受到了传统佛经有关语言文字观念的启发。但传统佛经还是通过语言概念的思辩推理来表达和论述的，佛教经典之浩繁，逻辑推理之严密也是世所公认的，到了禅宗这里，却都成了“鬼神簿，拭疮疣纸”(宣鉴禅师语)。由于言语道断，思维路绝，所以仅仅借助于直觉就可“顿悟”真如佛性，用禅师们的话说就是“直下了知，当处超

⁶³⁾《五灯会元·卷十四》。

⁶⁴⁾《五灯会元·卷五》。

⁶⁵⁾唐·慧能著、郭朋校释：《坛经校释》，北京：中华书局1983年版，第142页。

⁶⁶⁾《五灯会元·卷十四》。

⁶⁷⁾《黄蘗断际禅师语录》。

⁶⁸⁾黄蘗希运禅师：《传法心要》。

越”⁶⁹⁾，“闻中生解，意下丹青，目前即美”⁷⁰⁾。因此，禅师们修行是不可在佛经祖语里去找现成答案的，即使有所阐发，也大都言在此而意在彼，甚或否定之语。“道个佛字，拖泥带水；道个禅字，满面惭愧。”凡落言筌皆是错误，不疑语句是大危险，真可谓承言者丧，逐句者迷，问者给三十棒，再不悟就断其手指。禅门千百次的棒喝与惩戒，说白了都是要造成语言思维习惯的中断，以便“直指人心”、“见性成佛”。

总之，禅宗既否定语言文字对人性的束缚，也反对理性思维桎梏人的生命。非但不要我注六经，就连六经注我也没必要，只须反观自性，就可照破一切有无诸境，刹那之间便至“涅槃”佛地。如此直截了当，恐怕没有比这种“顿悟”方式的直觉性再彻底的了！

其次是“顿悟”具有瞬间的无意识性特征。禅宗“顿悟”之法，以“净念观心”最为切要。禅宗又称“佛心宗”，禅师认为，众生之心，皆为妄想。只有破法执、我执、体会“心”的正觉，做到彻底无心，才能断除妄念。就是说，无心之后真心乃可见，这时的真心与法界共同一体，无挂无碍，才真正达到了彻底解脱的“涅槃”妙境，所以说“即心是佛，无心是道”。

那么，怎样才能“无心”呢？禅宗主张以“无念为宗，无相为体，无住为本。”所谓“无念”。即无一切念，对一切境界不动不起，亦即完全排除世俗妄念，一切处无心，六根即“无染”；“无相”即一切法无相，在无相中不分别是佛还是众生，若起分别，即见相取相，不见法界平等相，真如佛性，本来“无相”；“无住”即实相，实相即性空，是作为个体人的本心。如慧能所说：“无相者，于相而离相。无念者，于念而无念。无住者，人之本性。……念念之中，不思前境。若前念今念后念，念念相续不断，名为系缚。于诸法上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。”⁷¹⁾总之，一切处无心，不思虑，不念想，方能保持本心的一尘不染，进入与宇宙之心融契合一的“涅槃”境界，这就是我们通常所说的

⁶⁹⁾《五灯会元·卷十八》。

⁷⁰⁾《五灯会元·卷五》。

⁷¹⁾唐·慧能著、郭朋校释：《坛经校释》，北京：中华书局1983年版，第102页。

瞬间无意识。倘若正常的思维路数不被打断，满脑子都是世俗间事，是断断无法“顿悟”的。即使稍有走神，也“自救不了”。《五灯会元·卷二》所载一条公案，就颇为耐人寻味：

温州净居尼玄机，唐景云中得度，常习定于大日山石窟中。一日忽念曰：“法性湛然，本无去住。厌喧趋寂，岂为达邪？”乃往参雪峰。峰问：

“甚处来？”曰：“大日山来”。峰曰：“日出也未？”师曰：“若出则熔却雪峰”。

这是玄机与雪峰的第一个回合，雪峰问：大日山的日出了没有？玄机不正面回答，故意装作无心无执，说日出了就会化掉雪峰。如此利用谐音双关的机辩，当然是很得雪峰称许的，可说是玄机初胜。于是雪峰赶紧调转头。

峰曰：“汝名甚么？”师曰：“玄机”。

峰曰：“日织多少？”师曰：“寸丝不挂。”

这是第二回合，雪峰因玄机之名而扯到织机上去，玄机并未落入圈套，针锋相对地以“空”“无”回应，示以“寸丝不挂”，玄机再胜一次。可是第三回合，玄机却露出了破绽：

（玄机）遂礼拜退，才行三五步，峰召曰：“袈裟角拖地也。”师回首，峰曰：“大好寸丝不挂。”

禅宗之悟“道”，最讲究“无念”，它对真如佛性的领悟，是在瞬间的无意识状态下进行的，若有意寻求，便会有所执着，有所系缚。在上边的公案里，玄机听雪峰说袈裟角拖地了，便信以为真，不禁回头一看。这就不仅否定了她前边说过的“寸丝不挂”，而且证明她在前两个回合中，实际上是处于一种有意识状态中，所以最终还是败下阵来，难入佛地。

禅宗曾把“顿悟”时的无意识状态比喻为婴儿：

汝不见小儿出胎时，可道我解看教、不解看教？当恁么时，亦不知有佛性义、无佛性义，及至长大，便学种种知解出来，便道我能我解，不知总是客尘烦恼。十六行中，婴儿行为最哆哆和和时，喻学道之人离分别取舍心，故赞叹婴儿，可况愈取之。⁷²⁾

⁷²⁾ 《五灯会元·卷五》。

如果说道家的老子将得“道”者喻为“婴儿”，旨在强调超越物我的“天人合一”境界，那么禅宗将悟“道”者喻为“婴儿”，则主要是强调“顿悟”时的“解心释神，漠然无魂”的无意识状态。但是婴儿的无意识是本能的，先天的，而禅师“顿悟”真如佛性却是经过严格训练的，是有意识过程中的瞬间无意识，二者有本质的区别。所以说：“若谓婴儿是道，今时人错会。”⁷³⁾还必须指出，禅宗的“顿悟”只是表现形式上的无意识或潜意识，如日本著名美学家今道友信所说，是“日常意识的垂直切断”⁷⁴⁾，实际上是日常意识向审美方向的转移，即由实用态度迅速飞升、超越到非功利的审美态度，形成日常意识的瞬间空缺和审美意识领域中的凝神观照。我们说，禅宗实际上把“顿悟”作为求美的不二法门，正是以此为依托的。

其三是“顿悟”具有偶然的突发性特征。禅宗的悟“道”方式既然叫“顿悟”，自然带有突发色彩。由于它不是通过严密的逻辑推理，也不是借助科学的思维论证，而是一种瞬间的、非理性的、富于想象与幻想的心理活动，所以它的发生并没有一定的逻辑必然性。禅师在任何时间，任何场合，任何条件下都有可能“顿悟”，正所谓：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，便是人间好时节。”因而“顿悟”又带有明显的偶然性。

促使禅师“顿悟”的契机，往往是某种机缘的触发。著名的世尊拈花、迦叶微笑的故事，就已带有这种性质，迦叶通过世尊手拈的莲花的启示，便获得了认识的飞跃，就是一花引来妙悟天开。再如智闲和尚，“一日芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然醒悟”⁷⁵⁾。“瓦砾击竹作声”这看似平凡而又平凡的琐事，居然也能使人“忽然醒悟”，真是太微妙了。甚至一顿“德山棒”，几声“临济喝”，指头被砍掉，鼻子被扭疼，也都可成为“顿悟”的契机。这种“顿悟”也许经世累岁求之不得，但却可能一时一刻豁然贯通。其实这种现象并没有什么神秘之处，如前所说，“顿悟”不过是禅家思维过程中的最后阶段，是认识活动在由量变达

⁷³⁾《五灯会元·卷五》。

⁷⁴⁾日·今道友信：《关于美》，哈尔滨：黑龙江人民出版社1983年版，第157页。

⁷⁵⁾《五灯会元·卷九》。

到质变的关键时刻表现出的偶然的突发性罢了。这关键禅家称之为“关捩子”，又称“禅机”。一旦参破“禅机”便可左右逢源，头头是道，来去自由，妙不可言。但若无平日自觉的、有意识的孜孜追求，是断断无法“顿悟”成佛的。借用某尼姑之诗来说，就是：“尽日寻春不见春，芒鞋踏破陇头云。归来笑拈梅花嗅，春在枝头已十分。”⁷⁶⁾

3、“顿悟”与审美

禅宗所标榜的“顿悟”之法，符合认识过程中某一阶段的特点，包含感性认识和理性认识的因素，但同时又超越于感性与理性。因此，要精确地分析禅宗“顿悟”方法的认识论意义是很困难的。我们的任务主要是考察“顿悟”与审美活动之间的关系，因此这里只着重从心理学的角度略作分析。

概括言之，禅宗的“顿悟”是由包括感知、理解、情感、联想等心理因素积极参与的，带有一定神秘色彩的直觉感受。

先说感知因素。禅师“顿悟”之际，非但不切断同作为物质的“色相”世界的联系，反而必须借助于感性形象的启示，来参悟超越物质世界的真如佛性。象前面提到的智闲和尚听瓦砾击竹声而忽然醒悟，又象志勤禅师的“见桃花而悟道”⁷⁷⁾，诸如此类，几无例外。“顿悟”虽然包含对具体形象的感知，但感知的对象与最终的认识对象之间并没有必然的联系，而且刹那间就舍弃了感性形象，超越到“涅槃”境界的高峰体验中去了。因此，禅宗“顿悟”中的感知因素，并不同于一般认识论中的感知，正如黄蘖断际禅师所说：“本心不属见、闻、觉、知，亦不离见、闻、觉、知。”⁷⁸⁾

其次是“顿悟”中包含有理解因素。这里所说的理解因素，也不等同于一般认识论中的理解，它往往表现为禅师对真如佛性的执着追求。“顿悟”之际，并非万念俱灭，心如死灰，而是“不断百思想”⁷⁹⁾。只是这里的“百思想”并非胡

⁷⁶⁾ 唐·无尽藏比丘尼《悟道诗》。

⁷⁷⁾ 《五灯会元·卷四》。

⁷⁸⁾ 黄蘖希运禅师：《传法心要》。

⁷⁹⁾ 唐·慧能著、郭朋校释：《坛经校释》，北京：中华书局1983年版，第82页。

思乱想，而是时时刻刻不忘真如佛性。即是说，一方面要随时随地排除尘世俗务之杂念，将一切是非、善恶、美丑统统视为子虚乌有；另一方面，对真如佛性却是“念念不忘”，不可稍有懈怠。如《五灯会元·卷五》所载惟俨禅师参禅：

坐次，僧问：“兀兀地思量什么？”师曰：“思量个不思量底。”曰：“不思量底如何思量？”师曰：“非思量。”

总之，禅师的“顿悟”既含有理解、认知的因素，又旋即升入对佛我合一境界的直接体验，并不以理解为旨归。

其三是“顿悟”包含情感因素，又完全排除尘世间的人之常情。如大珠禅师所说：“今言无情者，无凡情，非无圣情也。”那么何谓“凡情”，何谓“圣情”呢？他的回答是：“若起二性，即是凡情；二性空故，即是圣情。”又说：“不生有无、善恶、爱憎，名二性空。”⁸⁰⁾这就说明，禅师“顿悟”之际的情感因素，其实就是“见色不乱”、“无所住心”的宗教之情。所谓“无情无佛种”（《坛经》），“佛性遍一切有情，不遍一切无情”⁸¹⁾云云，无一不是指这种宗教“圣情”。禅宗的情感说，归根结底还是在宣扬以“无念为宗，无相为体，无住为本”的“净念观心”，这不正是排除一切杂念，“注心一境”的凝神观照——审美么？

其四是“顿悟”包含联想因素。上文曾说到禅师“顿悟”往往借助于某种机缘的触发，若从思维方式上看，大体属于相关式联想。其特点是通过双关、谐音、比喻或暗示等手法，在本来并不相关的事物之间造成一种联想空间，来引导参禅者的自心觉悟。如前所引玄机与雪峰二人互斗机锋即属此类显例。又如《五灯会元·卷三》所载，大梅法师得了马祖道一的真谛，马祖便说：“梅子熟也。”庞居士听说便去相访，问道：“人向大海，未审梅子熟也未？”师曰：“熟也。你向什么处下口？”士曰：“百杂碎。”师伸手曰：“还我核子来。”士无语。这里通过“梅子”、“梅核”的谐音双关词语，就把大梅法师、真实的“梅子”以及对大梅法师旨意的探究联系起来。

通过以上分析，我们可以看出，禅宗的“顿悟”，在心理机制上与审美活动

⁸⁰⁾ 大珠慧海：《顿悟入道要门论》。

⁸¹⁾ 《神会语录》。

确有很多相通之处。审美活动同样不依赖于概念判断和逻辑推理，而是以情感为网结点，揉感知、理解、联想等因素为一体的心理活动。尽管我们还不能把“顿悟”与审美完全等同起来，但也完全有理由认为“顿悟”事实上包含审美的因素。中国美学史上的一个重要现象——以禅喻诗，其所以能“喻”者，不正是依赖于“顿悟”与审美之间的相通之处吗？

事实上，禅宗审美的不二法门——“顿悟”对中国古典美学审美方式的影响，是巨大而深远的。禅宗的“顿悟”法门强调“净念观心”、“法由心生”，空前地提高了人的主体精神的作用，但它又不像道家和一般宗教那样完全舍弃感性形式去追求精神的绝对净化，而是强调在世俗的感性之中向精神的理想境界超越，这就使得禅宗的宗教实践与中国传统的审美实践之间具有更多的相似点；另一方面，由于禅宗是即世间而求出世間，即物而不执着于物，所以当它渗透到艺术和美学领域时，就使得中唐以前以感官验证为主的审美方式，逐渐转向后期以内心感悟为主的审美方式，审美指向也发生了由实向虚、由外向内的重点转移。由是观之，如果说禅宗“顿悟”的审美方式，是中国封建社会后半期美学发展的重要催化剂，是毫不过分的。