

《禅宗何以成为禅宗： 关于开悟的争论和宋代禅宗的形成》评述

孔 雁

近年来，马克瑞（John McRae）^①，Griffith Foulk^②，以及弗雷（Bernard Faure）^③ 等都开始关注宋代禅宗的研究。“唐代是禅宗的黄金时代”的论断逐渐被认为是宋代禅师所塑造出来的完美典范^④。然而，或许是因为印刷术的普及使得宋代材料卷帙浩繁，或许是因为禅宗语录的晦涩难解等原因，真正投入宋代禅宗研究的学者却并不多。*Buddhism in the Sung*^⑤ 是一个非常好的尝试，但并不是专门写禅宗。莫舒特（Morten Schlütter）花了许多年做宋代禅宗的研究，在这本书问世之前已经发表了几篇论文。而这本书 *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism*^⑥ 则是此前研究的集大成者，为他在学界赢得了极大的声誉。何秋辉（Chew Hui Ho）在书评中甚至不吝赞词地说道：“这是一本（研究）东亚佛教和中国士大夫历史的专家所不能忽略的重要著作，是所有禅学（研究）学生的必读书目。”^⑦ 截至目前，笔者只查到了两篇书评，除了何秋辉的那篇，还有 Jame A. Benn^⑧ 的，尚未有中文书评问世。笔者的博士论文也是做这一领域的研究，因此反复研读该书数遍，以期学其所长，补其所短。这篇书评便是研读的成果之一。

一、《禅宗何以成为禅宗：关于开悟的争论和宋代禅宗的形成》^⑨

该书的前三章主要是介绍宋代禅宗发展的背景，为后面展开默照禅和看话禅之争奠定了两个重要的基础。其一，禅宗在各佛教僧团中获得主流地位与政府对十方丛林制的推广密切相关。宋代有许多寺庙“易律为禅”的例子。这“易律为禅”指的是从甲乙寺向十方丛林的转换，而不是从律寺变成禅寺。而且，一个寺庙被叫作禅寺并不意味着与禅宗有关。十方丛林制之所以会和禅宗联系起来，是因为十方丛林制度在禅宗内部得到了制

-
- ① John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, p. 253.
- ② T. Griffith Foulk, "Sung Controversies Concerning the 'Separate Transmission' of Ch'an," in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., eds., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 220 - 294.
- ③ Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy—A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Stanford, California: Stanford University Press, 1997, p. 182.
- ④ 马克瑞：《审视传承——陈述禅宗的另一种方式》，《中华佛学学报》第13期（2000年），第295页。
- ⑤ Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., eds., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- ⑥⑨ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- ⑦ Chiew Hui Ho, "How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China (Review)." *China Review International*, vol. 16, no. 4 (2009), p. 572.
- ⑧ Jame A. Benn, "Reviewed Work (s): *How Zen Became Zen: the Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* by Morten Schlütter," *The Journal of Asian Studies*. vol. 69, no. 4 (Nov. 2009), pp. 1267 - 1268.

度化。而统治者之所以要推广十方丛林制，是因为这一系统更利于政府管理和掌控。其二，来自士大夫和地方精英的政治和经济支持对于佛教法脉和十方丛林而言变得更加重要。十方制中知识精英和士大夫在住持的任命上拥有更大的话语权。法脉传承与世俗家庭“传宗接代”一样成为一种“义务”和成功的标志。僧人的“传宗接代”则表现为弟子的“出世”。因此与士大夫结交、参与文人士大夫的文化成为宗派发展的重要部分。那些饱读经典、善写诗文、声誉显著、教学风格独特的禅僧更容易获得来自士大夫的政治、文化和经济资源的支持，从而传承本宗法脉、住持名刹、广收门徒。南宋这样的形势使得佛教各宗派之间，甚至是不同的禅宗派系之间竞争更加激烈。

第四章主要讨论第一代芙蓉道楷（1043-1118）和大洪报恩（1058-1111）在曹洞新宗祖统的建构中发挥的重要作用，以及第二代真歇清了（1088-1151）和宏智正觉（1091-1157）的苦心经营使得曹洞新宗成为典范。通过对投子义青禅师（1032-1083）七种传记的梳理，他发现惠洪（1071-1128）的《僧宝传》对于塑造曹洞新宗的祖统说起到了关键的作用^①。投子义青的传记有着更多的圣徒传记的成分，而这些材料很可能来自大洪报恩的《曹洞宗派录》。《僧宝传》所载“洞山良价（807-869）-云居道膺（?-902）-同安道丕-同安观志-梁山缘观-大阳警玄-投子义青-芙蓉道楷”的系谱为后世广泛接受。这与《传灯录》的记载——“洞山良价-九峰普满（834?-896）-同安威（?-902）-同安观志-梁山缘观-大阳警玄（942-1027）”的说法不同。而九峰普满新材料的出现被解读为把普满从模糊的人物梳理成曹洞宗一代宗师形象的尝试。

第五章主要讨论著名的大慧宗杲（1089-1163）对默照禅的批判，以及他为了对治默照禅而创制的看话禅。宗杲最常用的公案是赵州和尚对他人问起“狗子有无佛性”的回答：

“无”。大慧声称他的看话禅是对传统的继承。然而莫舒特对比了他与佛果克勤（1063-1135）的思想，发现看话禅并非来自克勤。尽管五祖法演（1024?-1104）的语录中有类似的做法，令弟子去思索狗子有无佛性的问题，但这并非是他常用的教导方法。而且这一做法的目的在于敦促学僧把握公案的实际，而不是提倡去谛察“无”字本身，与宗杲的方法和目标都不同。^②他认为宗杲的看话禅与公案不同，一反传统不愿把迷悟并列的倾向，极力强调实现开悟的必要性。只有实际理地上的开悟，才能领会到人人本觉。宗杲认为默照禅最大的问题不在于坐禅本身，而在于对待“悟”的态度问题。而默照禅不信有妙悟的态度混淆了始觉与本觉的区别。

第六章，作者首先列举了诸多例证说明真歇清了是大慧宗杲批评的对象之一；接着说明大慧宗杲曾暗示批评的对象包括宏智正觉，其语录中有不少大慧用来批评默照邪禅的语词，而“默照”一词只在正觉的语录中存在。后来随着正觉更加重视“悟”，宗杲便改变了对他的看法。那些批评默照邪禅的语词大量出现在12世纪曹洞禅师的语录中，而在其他的相关文献中找不到。故而认为对默照禅的批评是对12世纪曹洞宗迅速崛起的反应。宗杲还通过讲述药山在马祖门下开悟的故事来挑战曹洞新宗的祖统说，降低曹洞新宗的地位。而且他并不是第一个批评者。圆悟克勤和五祖法演都批评过道楷与其他曹洞禅师所提倡的默照禅法。不过宗杲首次打破了宋代早期禅宗内部的和谐局面，而这一活动也使得他声名鹊起。

第七章，作者首先梳理了宏智正觉与默照禅的关系，认为他的禅法确实与宗杲的批评相吻合，譬如强调打坐、静、歇、本具佛性，并且轻视顿悟。^③其次，他用了不到两页来阐述真歇清了与默照禅的关系，认为清了确实提倡默照禅法，而且对待“悟”的态度比宏智正觉更加强硬。再次，他通过梳理早期曹洞禅师的禅法与默照禅的关系，认为默照禅并非曹洞早期的传统，也不是曹洞的特色^④。之后又梳理了宏智正觉一代之前曹洞新宗的禅师们与默照禅的关系，认为投子义青的教法不是默照禅，但可以算作默照禅思想的先驱^⑤。曹洞新宗的默照禅始自芙蓉道楷。他确实提倡一种近似于默照禅的禅法，而他的弟子如枯木法成、阐提惟照、洞山道微等

① Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, pp. 91-92.

② Ibid., pp. 114-115.

③ Ibid., p. 153.

④ “洞山良价并没有创立与临济公案禅相对立的基于默照禅的传统。只有石门慧彻的语录中有所涉及，但并没有清楚的坐禅或不重悟的倾向。” Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, pp. 157-158.

⑤ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 161.

也是如此。最后，作者论述默照禅与正统性的问题。曹洞新宗以极力颂扬本具佛性、强调“静”、不重悟和特殊的词汇为特色，与早期禅法并没有本质的背离，对本具佛性的理解也很符合正统，是北宋禅修教法的范式。大慧宗杲的看话禅才真的是“创造”，发展了参究公案的新形态。不过对许多熟悉曹洞新宗教法的时人来说，宗杲对默照禅实践的消极性和不求悟的攻击似乎确实非常有道理。

结论中主要回顾了上述小结，指出宋代的曹洞宗在宗派系谱、祖师传记和禅法上与唐代曹洞宗迥异，故而称之为“曹洞新宗”。大慧对默照禅的批判不仅针对真歇清了，也包括宏智正觉，甚至是整个12世纪的曹洞宗。他认为南宋出现了史无前例的宗派主义，并在大慧攻讦默照禅时达到顶峰。而这种争论可能导致了南宋末禅宗命运的衰微。尽管看话禅看似取得了胜利，完成了对“默照禅”的“污名化”，但默照风格的坐禅却也作为禅修的正统模式流传至今。

二、该书的贡献与价值

莫舒特挑战了一些固有的观点，在宋代禅宗研究领域贡献了不少洞见。他系统梳理了宋代曹洞宗的祖统说，尤其对投子义青七种传记资料的比较研究非常精彩。他使用的材料大多是一手文献，包括藏经文本、宋人笔记、官修史籍等，为该书打下了坚实的文献基础。更为可贵的是，他对于材料的使用非常小心谨慎，几乎每一个使用的文本都标注了版本年代，尽可能选取更为可靠、更接近宋代的版本。譬如宏智正觉的语录就采用的是石井修道编辑的宋版《宏智录》^①，同时标注了《大正藏》中《宏智禅师广录》相关部分的页码，二者记载有不同时也会在小注中注明，而未使用（清）净觉重编的《明州天童景德禅寺宏智觉禅师语录》（《嘉兴藏》第32册）的版本。此外，该书语言流畅，论点清晰，论述简洁清楚。绪论、每章小结和结论的部分叙述和总结都非常到位，为读者清晰地展现了全书的架构、核心论点，帮助读者更好地消化正文的内容。

三、该书种种问题之质疑

（一）关于默照禅的来源问题

作者在第七章讲到早期曹洞传统与默照禅时论述道“几乎不可能主张默照禅是曹洞初始以来的特色法门。”^② 他的证据主要是12世纪以前洞山良价系的资料都没有发现默照禅的痕迹。尽管石门慧彻的语录有相关记载，但他认为并没有清晰的坐禅或轻视悟的倾向。

首先，查看原文会发现石门慧彻有明确提倡坐禅的说法。比如：

问“如何得便休歇去？”师云“截断万重关，并底然灯坐。”^③

问“含胎久矣，啐啄同时如何？”师云“大洋海底攒灯坐，从头第二鬢毛班。”^④

这都是明确提倡坐禅的证据，更不用说他语录中的“九年面壁”^⑤、“休歇去”^⑥、“威音王佛以前”^⑦等莫舒特标识为默照禅的特色语词。他认为曹洞早期没有默照禅的痕迹的观点恐怕难以立足。

其次，暂时撇开上述石门慧彻有类似的思想。作者认为默照禅始自芙蓉道楷，因为他提倡长时间的静坐、休歇、休心。同时提到了“空劫以前”、“初佛以前”、菩提达摩和他的“九年面壁”^⑧。与宏智正觉一样，芙蓉道楷也认为一定的用功对于禅修而言是必要的，这样的修持将会也应该最终导向某种程度的觉悟。这种推论固然有一定的道理，可以说明二者的禅法确实有相似性。作者在梳理曹洞禅师语录时，就是用这些曹洞的“特色”

① [日] 榎井秀雄监修，石井修道编辑《宏智录（上·中·下）》，东京：名著普及会，1984年。

② Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 159.

③④ 《襄州石门山慧彻禅师》，载（宋）李遵勖《天圣广灯录》卷23，《卍新续藏》第78册，第544页下。

⑤ 同上，第542页下。

⑥ 同上，第544页上，第544页下。

⑦ 同上，第544页上。

⑧ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, pp. 162 - 164.

词汇来辨识“默照禅”。若仅从词汇和思想的相似度来判定，却缺乏历史考证的维度，结论恐怕难以立足。比如，与芙蓉道楷禅师同时代的云门宗荐福承古禅师（970-1045）有大量“空劫以前事”与休歇、休心的说法。^①不仅如此，荐福承古禅师亦有默照的思想。譬如在他的语录中，有许多提倡“不言”的语句^②，不言即是“默”。他又说要“回光返照”^③，此即是“照”。他也讲到达摩面壁九年^④，此即是“坐”。是否他也提倡默照禅呢？可见，仅凭词汇和思想的相似并不足以判定这个问题。

再次，尽管作者并不认为投子义青的禅法是默照禅，但他说“义青用一种显著的风格开始他的教法，使其成为默照禅的先驱”，并称他的教法为“默照禅的原型”^⑤。能称其为“原型”的证据大概是他所引用的一段义青的语录：

上堂云“默沈阴界，语落深坑。拟着则天地悬殊，弃之则千生万劫。洪波浩渺，白浪滔天。镇海明珠在谁收掌？”募拈拄杖卓一下云“百杂碎！”便下座。^⑥

作者将这段话的前半部分理解为对坐禅的描述——不能一味依止，也不能弃之不用，并认为义青把禅修中的静意看作是觉悟的关键，并通过提及“达摩九年面壁”来强调坐禅。^⑦然而这段话只是说不应该“默”，也不应该“语”。如果言说，那么真实的道理就会与所说相差甚远。若弃之不用，又无法开示悟入佛之知见。此处只是论述言说与开示实相之间的关系，并没有提及“坐禅”的问题。而且他的语录中有不少反对一味坐禅、面壁的语言，例如“哑人作梦莫闲言，面壁徒劳引瞌睡。”^⑧“少林面壁坐，非定亦非禅。”^⑨“面壁尚亏庵外事，净名何苦太言论。”^⑩“若言不可说，则辜负世尊四十九年灵山演法。若言可说，又枉屈达磨九年少林面壁。未审意旨如何？”师云“少室山前双凤去，鹞峰顶上鹤蜚来。”^⑪义青禅师所强调的是不着一物，无有痕迹，而且反对一味面壁坐禅。因此，如果要论证他是强调坐禅的默照禅法的“原型”或者默照禅的“先驱”，还需要其他证据。

（二）关于宗杲的攻讦指向问题

作者全书非常重要的一个论点就是大慧宗杲批评的不仅仅是宏智正觉、真歇清了，更是整个12世纪的曹洞宗。他的论证逻辑主要是从各代临济禅师的语录中找到他们批评同时代曹洞禅的言论，于是判定宗杲所批判的是整个12世纪的曹洞新宗。

作者迫切希望论证大慧宗杲并非第一个批评曹洞宗默照禅的禅师。在宗杲之前，真净克文（1025-1102）、五祖法眼、圆悟克勤等都批评过。然而，除了真净克文对于“身心寂灭”、“休去歇去”等有确凿的批评外，其余都难以成立。作者从圆悟克勤禅师的语录中摘出“空劫以前”、“威音王外”等字眼，认为圆悟克勤似乎也直接批评过曹洞默照禅。然而证据却是：

道妙至简至易。诚哉是言！未达其源者，以谓至渊至奥。在空劫已前，混沌未分，天地未成立，杳冥

① 如“空劫以前事还得相应也未？”（宋）文智编《荐福承古禅师语录》，《卮新续藏》第73册，第48页上。）“且于空劫以前体取，当人自会修行去！若要体取空劫以前自己事，直须休心。”（同上，第48页中）“且体取空劫以前事，直须是休心去。如今教你诸人休歇去也是大难底事。”（同上，第49页中）“何不休心去！如痴如迷去！不语五七年去！”（同上，第48页上。）

② 如“十语九中，不如一默。”（同上，第49页下。）“所以九年只么面壁坐，殊不措一词。据诸人分上更莫要别人说，说着堪做什么？须是自家回光返照看是什么道理。”（同上，第52页上。）

③④ 同上，第52页上。

⑤ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 161.

⑥ 《舒州投子山青和尚住白云山海会禅院语录》，载（宋）自觉重编《投子义青禅师语录》卷上，《卮新续藏》第71册，第735页下。

⑦ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 160.

⑧ 《投子山胜因禅院语录·纲宗》，载（宋）自觉编《投子义青禅师语录》卷上，第741页上。

⑨ 同上，《投子山胜因禅院语录·拟少林惶古依法灯韵》，第742页中。

⑩ 《颂古》，载（宋）自觉编《投子义青禅师语录》卷下，第747页上。

⑪ 《师答同霖十问》，载（宋）自觉编《投子义青禅师语录》卷上，页739下。

恍惚，不可穷，不可究，不可诘，唯圣人能证能知。是故诚其言。不识其归趣，安可以语此事哉？^① 笔者反复研读，并把该语录中所有关于“空劫”^②的段落找出来，也没有找到这是针对曹洞宗批评的暗示。反而证明了这些词汇并非如作者所说是“曹洞新宗”的“特色”，临济宗圆悟克勤禅师也常用，而且大多是褒义的指向。

五祖法眼禅师批评曹洞的证据是《平石如砥禅师语录》的序中有所暗示。笔者查其原文，仅有一处提及默照禅“宋南渡初，禅学大弊。学者罔识临济机用，往往沦于默照邪禅。吾祖妙喜力排之，而后禅学以正。”^③“妙喜”是大慧宗杲的号，序中指出批评“默照邪禅”的人是他，而不是五祖法眼禅师。因此，作者认为五祖法眼禅师批评曹洞的证据并不成立。此外，该序的落款年代并不是作者标注的1280年^④，而是元顺帝至正十七年，即公元1357年^⑤，平石如砥禅师逝世之年。

每一个时代各个宗派之前相互评判甚至批评是常有的事，有时是因为禅法的对立，有时是因为宗派的竞争。若都按照这样的思路将批评的范围扩大，那么批评没有了具体的对象和特色，又有什么意义？若确有必要扩大批评的范围，那么也应该提供更充分的扩大到该尺度的原因。仅凭真净克文禅师一人尚不足以说明他的论点。

其次，我们要把“默照禅”本身与宗杲口中的“默照邪禅”区分开来。也许“默照禅”的痕迹可以追溯到石门慧彻甚至更远，而宗杲所攻讦的“默照邪禅”的指向则更为狭窄。仔细梳理他的批评，我们会发现有一个因素可以为我们筛选出宗杲所谓“默照邪禅”指向的关键——“不重悟”、“以悟为第二头”（笔者将在第三点中详述）。

作者论证宏智正觉也是大慧宗杲批评的对象，其中很重要的证据是正觉确实曾认为悟是枝叶。^⑥然而，他所引用的原文是“枯寒身心，洗磨田地。尘纷净尽，一境虚明。水月霁光，云山秋色。青青黯黯，湛湛灵灵。自照本根，不循枝叶。”^⑦虽然这里有“本根”重于“枝叶”的叙述，正觉也确实强调本具佛性的重要性，但所谓“不循枝叶”不是不求悟的意思，与“悟”并没有关系。查其前后文也是如此。而大慧宗杲所攻击的是把悟当作枝叶、把静说当作根本。而这并非宏智正觉该句所表达之意。况且宗杲本人也认可人人本具佛性这一理论。

作者为了论证宏智正觉不重悟，对于宏智的《默照铭》的解读略有牵强，偏离了文本的原意。譬如“照中失默，便见侵袭”一句，作者的解释是“如果只追求‘照’，也就是觉悟，而不去修习坐禅，那么就会被渴求所压垮。”首先，“照”是“观”的意思，而非觉悟。其次，之后有“默中失照，浑成剩法”之言。这里宏智正觉想要表达的是“默”与“照”缺一不可，这样才能“莲开梦觉”。这里只是说在默照禅的修习中，默和照兼有是觉悟的必要条件，而并没有如作者所言轻视“悟”甚至以为“悟”是障碍之意。^⑧这种说法只在真歇清了语录中有明确的表达，宏智正觉的语录中并没有。

此外，宏智正觉曾说“只为你（尔）放不下，自筑界墙，便见有自它。是你（尔）自碍三界，三界岂曾碍你（尔）？若自不作障碍，便是普遍底身、普遍底心，是大自在底汉。”^⑨如何停止制造障碍遮蔽佛性呢？作

① 《示英上人》，载（宋）子文编《佛果克勤禅师心要》卷3，《卍新续藏》第69册，第483页中。

② 《寄张宣抚相公》，载（宋）子文编《佛果克勤禅师心要》卷1，第454页上—下；卷1《示显上人》，第459页下；卷1《示一书记》，第461页上；卷3《示黄太尉铃辖》，第476页中；卷3《巨济了然朝奉》，第477页下；卷3《示宁禅人》，第482页下。

③ 释至仁《天童平石和尚语录序》，载（元）文栖等编《平石如砥禅师语录》，《卍新续藏》第70册，第535页下。

④ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 139.

⑤ 释至仁《天童平石和尚语录序》，载（元）文栖等编《平石如砥禅师语录》，第535页下。

⑥ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 135, p. 153.

⑦ [日] 桜井秀雄监修，石井修道编辑《宏智录（上）》，第310页上。《明州天童觉和尚法语》，载（宋）集成等编《宏智禅师广录》卷6，《大正藏》第48册，第77页上。另见《宏智觉和尚语》，载（宋）师明集：《续古尊宿语要》卷2，《卍新续藏》第68册，第387页中。

⑧ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 148.

⑨ [日] 桜井秀雄监修，石井修道编辑《宏智录（上）》，第270页上。《明州天童山觉和尚小参》，载（宋）集成等编《宏智禅师广录》卷5，第66页中。

者说宏智正觉对该问题的回答是强烈提倡坐禅或者寂坐，却并没有给出出处。笔者查了该段的下文，也没有这样的说法。但该段前面有“衲僧自证自到，净而明，虚而灵，默而神，用而冲。在里不遗照，在外不涉缘，只个惺惺能照底。在者边不被诸法转，在那边不被寂灭拘。”^①其中明确说到不能被“寂灭”所障碍。他所提倡的坐禅，至少从理论上讲，并不是大慧所批评的那样。

所以宏智的语录中仅有久坐、静、歇、本具佛性等思想与大慧的批评相吻合，而这些只能证明他教导一种类似于默照禅的禅法，而并不能成为锁定他为大慧主要批评对象的证据。

(三) 关于“开悟”的问题

他虽然提及看话禅与默照禅的交锋点在于对待“开悟”的态度，然而他并没有给出充足的、直接的“默照禅”不重视悟的证据。这大概是因为他的关注点主要集中在宏智正觉的作品上，而对真歇清了的语录没有作深入的研究，从而错过了很多关键的证据。

清了在早期（长芦寺时期）作品《劫外录》中已经明确表达了他对“悟”的看法“莫求悟，本无迷。”^②在清了看来，“悟”是与“迷”相对而成的对待之法。佛性本具，心本自清净，不须求悟，求悟即落于对待。他又说“甚么处更得迷悟生死一丝头来？出家儿灰念枯坐，索性打教脱脱落落、尽底划断，将破皮袋、靛漏子、衣单下子细点捡，不可开眼受瞒去也。”^③出家人只要休歇妄念、寂静默坐，将心尘打教脱落，尽却今时。当眼光落地、纷然失路时便能大死一回，涅槃重生。过失在于今时没有打坐，参究做不到这么彻底。可见，在求悟和打坐中，清了显然认为枯坐最重要、最彻底，在这个意义上可以说他相对而言比较轻视“悟”。他的思想到了《〈信心铭〉拈古》又发生了一些改变。或许这种改变与宗杲对默照禅“不求悟”的猛烈批判有关。如他在拈说《信心铭》“毫厘有差，天地悬隔”一句时说道“不妨道着，只是不知落处大小。大法眼修山主尚似依本画葫芦，何况你如今也随例举一遍便当此事。禅和子，须是悟始得。”^④又说“到几时得醒悟去？直到驴年也未梦见在。”^⑤可见清了又开始主张“悟”。与《劫外录》中讽刺“大彻大悟”是大阐提毁谤佛法^⑥有了很大的改变。又如“禅和子！而今要你放下得失是非直是费力，须是悟一悟。也不消你放下，自然知是一场梦幻。”^⑦既然万法如梦幻空花，不如放下是非得失。放下后，自然能见真道。而所谓“放下”，并非有个实际的东西让你放下。须是领悟这个道理，自然明白一切只不过是一场梦幻。清了又提出“须是悟一悟”，肯定了“悟”的必要性。所悟的对象是祖师言行、空劫前事、无心境界^⑧。然而，他最根本对于“悟”的看法是将迷悟看作对待之法，譬如他说“说迷说悟有什么了期？”^⑨“而今说圣说凡、说迷说悟、说好说恶、说有说无、说定说乱、说心说境、说得说失、说是说非但是对待之法，皆是二边。”^⑩他主张“迷悟一如”，迷与悟也是分别，也是须要消泯的对待之法。

① 《明州天童山觉和尚小参》，载（宋）集成等编《宏智禅师广录》卷5，第66页中。

② 《俄TK133真州长芦了和尚劫外录》，史金波等主编《俄藏黑水城文献》第3册，上海古籍出版社，1996年，第139页。另见《真州长芦了和尚劫外录》，载（宋）德初、义初编《真歇清了禅师语录》卷1，《卍新续藏》第71册，第773页上。宗舜《真歇清了及其黑水城本〈劫外录〉》附录一《重校本〈劫外录〉》，载《中国禅学》第3卷，2004年，第57页。

③ 史金波等主编《俄藏黑水城文献》第3册，第149-150页。另见《真州长芦了和尚劫外录》，载（宋）德初、义初编《真歇清了禅师语录》卷1，第774页下。宗舜《真歇清了及其黑水城本〈劫外录〉》附录一《重校本〈劫外录〉》，第62页。

④ 《真歇和尚拈古》“毫厘有差，天地悬隔”，载（宋）德初、义初编《真歇清了禅师语录》卷2，第780页中。

⑤ “系念乖真，昏沈不好”，同上，第784页上。

⑥ 《俄TK133真州长芦了和尚劫外录》，载史金波等主编《俄藏黑水城文献》第3册，第151页。另见《真州长芦了和尚劫外录》，载（宋）德初、义初编《真歇清了禅师语录》卷1，第775页上。宗舜《真歇清了及其黑水城本〈劫外录〉》附录一《重校本〈劫外录〉》，第62页。

⑦ 《真歇和尚拈古》“得失是非，一时放却”，载（宋）德初、义初编《真歇清了禅师语录》卷2，第785页中。

⑧ “毫厘有差，天地悬隔”，同上，第780页中。

⑨ “迷生寂乱，悟无好恶”，同上，第785页上。

⑩ “一切二边，妄自斟酌”，同上，第785页上。

可见，清了的语录中的确有“不重悟”的言论，只是他不重悟的原因并不是认为“觉悟”的发生不重要，而是从方法论的角度去考虑，否定“求悟”的心态。因为这一心态会障碍真正的修行。当然，这一观点与他的教法十分相关，笔者将另行文论之。

（四）关于十方制与宗派主义的矛盾

莫舒特认为禅宗在宋代的繁荣发展与十方制有着密切的关系，禅宗寺院是这一制度的先行者、推广者和最大的受益者。^①他在讨论《宋代士大夫与禅宗》一节时说“上述为获取文人的精神和支持的竞争促使南宋出现了史无前例的宗派主义，并在大慧攻击默照禅时达到顶峰。”^②然而，他似乎没有注意到这种“史无前例的宗派主义”与十方制之间的矛盾性。既然十方制得以推广，十方制丛林的住持乃是“集十方寺观主首，选举有年行、学业、众所推服”^③的诸方名德尊宿，与师徒相授的甲乙寺不同，便于政府掌控。似乎师承关系的作用被弱化，个人的品行和能力应该更重要^④。为何这一时期基于师徒相授的宗派意识反而更强了呢？“自我身份的建立”足以解释这一现象吗？

他说法脉传承与十方制密切相关，因为出世的弟子越多，僧人的事业越成功，宗派越兴旺。他认为这是受到传统儒家血缘性“传宗接代”思想的影响。“法脉传承”成为僧人的义务和事业成功的标志。可见，在讨论法脉传承和十方制的关系时，他是把法脉传承当作“应然”，把“宗派意识”作为前提，然后讨论十方制如何促进宗派发展、竞争如何激烈，从而论证宗派意识的增强。这其实是个循环论证。为什么以“出世”为标准的法脉传承在此时如此重要？十方制是如何通过选举“四方”贤能而促进宗派发展的？前后的逻辑链条其实是断裂的。

（五）寺院经济层面

莫舒特虽然总在强调僧人积极结交士大夫以获得其经济和政治的支持，然而他对寺院经济方面的具体面向却未做描述。比如他认为11世纪之后赐额越来越少的实际原因是精英佛教寺院财富的减少^⑤。然而，如果查看一些宋代佛教寺院经济的研究成果，就会了解到当时佛教寺院惊人的富裕程度。他没有提及禅寺的经济活动、寺院管理的实际运作以及与此相关的僧人的真实生活。脱离了这些细节的文本考证而对教义和实践的研究所呈现出的禅宗的图景又何尝不是一种新的“传奇”（legend）？而这些寺院经济的内容又确有材料可寻。例如，绍兴二十六年（1156）宗杲结束流放生活回到临安，受命住持，禅衲云集，有一千二百余人，粮食不济。宗杲“常募缘及捐衣孟合缙钱十万，筑海塘、创涂田以养其徒。号‘般若庄’，至今赖之”^⑥。天童寺也大量开垦海涂田，岁入三万五千斛，使得天童寺被推为东南第一大禅刹。^⑦据《淳祐临安志辑逸》卷七记载，乾道二年（1166），宗杲住持的余杭双林院便得“赐吴郡长洲田万亩”^⑧。《四朝闻见录》载宗杲住持径山寺时得赐吴郡田一百顷^⑨。总之，宋代禅宗与地方社会的结合非常紧密，我们不能仅关注灯录中禅僧清修的面向，而忽视其世俗化的面向，反之亦然。而后者恰恰是绝大部分禅僧真实的生活状况，是我们能够逼近历史细节的重要部分。默照禅与看话禅之争或许并不仅仅是义理之争，或者宗派之争；换句话说，宗派之争的背后还有着除了义理不合以及政治立场之外的面向可以发掘。当然，若以此为客观真实的面向，则又有所偏颇。

① Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, pp. 45 - 49.

② Ibid., p. 181.

③ 《住持门道释品》，载（宋）谢深甫《庆元条法事类》卷50，台北：新文丰出版社，1976年，第476页下。

④ 譬如张商英所言，大洪山灵峰寺在改为十方寺后，灵峰寺的创建人慈忍的法嗣皆失去了担任住持的权利。

⑤ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 36.

⑥（宋）胡矩修，方万里、罗澹纂《宝庆四明志》，宋宝庆三年（1227）修、清咸淳四年（1854）《宋元四明六志》本，卷9《仙释》，中华书局编辑部编《宋元方志丛刊》第5册，中华书局，第5112页上。另见（宋）李泳《上塔般若会碑》，载（明）郭子章《明州阿育王山志》卷四下，明万历刻清乾隆续刻本，第62页，及（明）宋濂《阿育王山广利禅寺碑铭并序》，载同书第38页。

⑦ 参见黄敏枝《宋代佛教经济社会史论集》，台北：台湾学生书局，1989年，第44页。

⑧（宋）施谔《淳祐临安志辑逸》卷7《径山能仁禅院》，清光绪二十六年（1900）钱塘嘉惠堂丁氏刻本，第11页。黄敏枝在《宋代佛教经济社会史论集》（第56页）中引用此则材料时标为“双林院”，误矣。

⑨《径山大慧》，载（宋）叶绍翁撰，沈锡麟、冯惠民点校《四朝闻见录》卷一甲集，中华书局，1989年，第34页。

(六) 五代时期禅宗的发展情况

他认为禅宗成为精英佛教的主流派别很大程度上可以理解为是宋代政府政策的结果,即北宋政府对十方丛林体系的推行。然而,在五代时期禅宗已经相当兴盛,丛林制度已经开展^①,作者似乎没有关注到这一部分。这一点何秋辉(Chiew Hui Ho)也注意到了^②。

(七) 依语不依义——文化隔膜造成的文本解读问题

诸多佛教经论中言“依义不依语”^③。对于学僧如是,对于学者也应如此。尽管欧美学者和日本学者对于古代中国的研究成果卓著,却不免“隔靴搔痒”。或许由于语言和文化背景的不同,在解读文本时有时太拘囿于词汇本身,而没有综合考虑词汇所处的语境。^④这个问题莫舒特也在所难免。笔者试举数例:

其一,作者在论述大慧宗杲与看话禅时,说宗杲不认可渐修可以觉悟。他援引《大慧普觉禅师语录》中的话“有或无,通过这个方法,获得觉悟就像尝试射箭一样:也许要试很多次,但要么中要么不中。”^⑤然而原文是“如此做工夫,日久月深。如人学射,自然中的矣。”^⑥这里强调的是要长久坚持用功,并没有作者所言“大慧不认可通过渐修可以觉悟”的观点。

其二,作者认为圆悟克勤在坐禅的时候参究公案^⑦。然而他的证据是“初到大沩参真如和尚,终日面壁默坐,将古人公案翻覆看。及一年许,忽有个省处。”^⑧这里的“面壁”、“默坐”的词汇虽然与坐禅十分相关,但这里显然并不是坐禅,只是面壁默坐参究公案而已。

其三,宏智正觉的语录中曾有言“‘若人欲入佛境界,当净其意如虚空。远离诸相及诸取,令心所向皆无碍’。作么生行履得么相应去?水月澹相对,松风清未休。”^⑨莫舒特把前面那句偈看作是宏智正觉关于坐禅的指导方法。^⑩殊不知这句话是《华严经》中的名句“若有欲知佛境界,当净其意如虚空。远离妄想及诸取,令心所向皆无碍。”^⑪宏智正觉在这里只是引用该句,说明“歇”却意根、不再攀缘的重要性,而并非是表达他坐禅的指导方法。

其四,莫舒特在解读文本时误将李纲(1083-1140)的号混为刘子翬(1101-1147)的号,进而把观点张

① 参见贾晋华《古典禅研究:中唐至五代禅宗发展新探(修订版)》,上海人民出版社,2013年。
② Chiew Hui Ho, "How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China (Review)", *China Review International*, vol. 16, no. 4 (2009), p. 571.
③ (唐)玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷571,《大正藏》第7册,第947页下。(唐)菩提流支志等译《大宝积经》卷58,《大正藏》第11册,第478页上。《大宝积经》卷113,第638页下。(北凉)昙无讖译《大般涅槃经》卷6,第401页中。(北凉)昙无讖译《大方等大集经》卷29,《大正藏》第13册,第205页上。(姚秦)鸠摩罗什译《自在王菩萨经》卷下,《大正藏》第13册,第931页上。(元魏)菩提流支译《入楞伽经》卷6,《大正藏》第16册,第551页下。龙树菩萨造,(姚秦)鸠摩罗什译《大智度论》卷9,《大正藏》第25册,第125页上。(隋)智顓《摩诃止观》卷6,《大正藏》第46册,第82页下。(隋)慧远《大乘义章》卷11,《大正藏》第44册,第679页上。如此等等。
④ 例如,石井修道先生在《宋代禅宗史の研究—中国曹洞宗と道元禅》中校录和训读的《崇先真歇了禅师塔铭》体现了其深厚的文献学功底,巨细无遗,对学界贡献卓著,不过有些句读并不准确,间接地影响到对文意的理解。宗舜法师在《真歇清了及其黑水城本〈劫外录〉》中重新录文校点了《崇先真歇了禅师塔铭》,对石井先生疏漏的部分进行了补正,是为较好的整理本。
⑤ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 108.
⑥ 《答张提刑(旸叔)》,载(宋)蕴闻编《大慧普觉禅师语录》卷27,《大正藏》第47册,第927页中。
⑦ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 112.
⑧ 《普说》,(宋)绍隆等编《圆悟佛果禅师语录》卷13,《大正藏》第47册,第755页上。
⑨ [日]桜井秀雄监修,石井修道编辑《宏智录(上)》,第154页上。另见《宏智禅师广录》卷4,《明州天童山觉和尚上堂语录》,第35页中。
⑩ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 150.
⑪ (唐)实叉难陀译《大方广佛华严经》卷50,第265页中。

冠李戴了。《朱子语类》中有载：

屏山少年能为举业，官莆田，接塔下一僧，能入定数日。后乃见了老，归家读儒书，以为与佛合，故作《圣传论》。^①

“屏山”是刘子翬^②的号。而刘子翬是朱熹的老师，这一条记载是朱熹的回忆。此处“了老”即真歇清了^③。他认为李纲所作《雪峰真歇了禅师一掌录序》中的两首偈子是刘子翬所作^④。尽管刘子翬的确与清了有来往，但序中的两首偈子并非他所作。我们回到原文来看：

了公，自号真歇……有作者之铃锤，真良医之药石。一言一句皆示空劫中眼目，非苟然也。其徒集机缘语句为《一掌录》，以初得法由一掌故。《录》成以示梁溪病叟。病叟赞叹，为说偈言……说偈毕，以其《录》归之。因书其语置篇首云。绍兴四年，岁次甲寅，二月朔序。^⑤

“梁溪病叟”是李纲^⑥的别号。他常以此自称，《梁溪集》中多见之。所谓“《录》成以示梁溪病叟。病叟赞叹，为说偈言”的意思是“真歇的弟子将他的语录编好后拿给我看。我很赞叹，为说偈言。”这与刘子翬有什么关系呢？原来，刘子翬号“病翁”，莫舒特大概误以为“病叟”即是“病翁”（二词翻译为英文是相同的），便以之为刘子翬。末尾又有“因书其语置篇首云”一句，“其”是第三人称代词，故而认为前面“《录》成以示梁溪病叟”是“《录》成以示梁溪病叟”，之后“病叟赞叹，为说偈言……因书其语置篇首云”。但是笔者认为这样的推论是难以成立的。原因有五：其一，刘子翬，字彦冲，号病翁，又屏山病翁。李纲字伯纪，谥定公，别号梁溪先生、梁溪居士、梁溪病叟。序中出现的病叟为“梁溪病叟”，而非“屏山病翁”。其二，在（清）道光刊本《梁溪先生文集》中，李纲有十二次自称“病叟”^⑦，八次自称“梁溪病叟”^⑧，一次自称“梁溪病翁”^⑨，

① 《朱子一·自论为学工夫》，载（宋）黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》卷104，第7册，中华书局，1986年，第2619页。

② 刘子翬，字彦冲，号屏山，亦号病翁，崇安（今福建省武夷山市）人。宋室南渡后，通判兴化军（今福建省莆田市），因不胜吏事，辞归武夷山，主管冲佑观，讲经传道，学者称为“屏山先生”。著有《屏山集》二十卷。

③ Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 126.

④ “在真歇清了《一掌录》的序中，作者李纲（1183-1140）引用了刘子翬称赞该书出版的两首偈。其中一首说道‘自从修习默契宗风之后，我进入到一种禅修的自在状态中。’该序写在大慧宗杲进入福建前，刘的偈说明他是清了默照禅法的追随者，他的偈被收录在序中也说明他与清了关系密切。”Morten Schlütter, *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, p. 126. Morten Schlütter引用的那句偈子的原文是“自从默契宗风后，颠倒纵横总是禅。”

⑤（宋）李纲《梁溪集》卷138，清文渊阁四库全书本（1781），第837页。

⑥ 李纲，字伯纪，号梁溪，邵武（今福建省南平市）人。政和二年（1112）进士及第。靖康初为兵部侍郎，金人入侵，力主迎战，被谪。高宗即位，首召为相，修内治，整边防，讲兵政，力图恢复，黄潜善等沮之，七十余日而罢。卒于绍兴十年（1140），谥忠定。著有《梁溪集》180卷。

⑦ 参见《荔支后赋》（出现3次），载（宋）李纲《梁溪先生文集》卷3，四川大学古籍整理研究所编《宋集真本丛刊》第36册，北京：线装书局，2004年，第265页上，第265页下。《奉寄吕丞相元直》，载同书卷28，《宋集真本丛刊》第36册，第497页下。《松风堂记》，载同书卷133，《宋集真本丛刊》（第37册，第455页下。《雪峰真歇了禅师一掌录序》，载同书卷137，《宋集真本丛刊》第37册，第484页上。《蓄猫说》（出现4次），载同书卷157，《宋集真本丛刊》第37册，第604页上-下。《防盗说》（出现2次），载同书卷157，《宋集真本丛刊》第37册，第604页下。

⑧ 参见《荔支后赋》，载《梁溪先生文集》卷3，《宋集真本丛刊》第36册，第265页上。《序》，载同书卷17，《宋集真本丛刊》第36册，第390页上。《松风堂记》，载同书卷133，《宋集真本丛刊》第37册，第455页下。《迂论序》，载同书卷137，《宋集真本丛刊》第37册，第482页下。《雪峰真歇了禅师一掌录序》，载同书卷137，《宋集真本丛刊》第37册，第484页上。《龙眠居士画十六大阿罗汉赞》，载同书卷141，《宋集真本丛刊》第37册，第506页。《跋山谷书》，载同书卷163，《宋集真本丛刊》第37册，第637页上。《题唐朝贤将传后》，载同书卷163，《宋集真本丛刊》第37册，第638页上。

⑨ 参见《福州圣泉院斋僧疏》，载《梁溪先生文集》卷166，《宋集真本丛刊》第37册，第658页下。

一次自称“病翁”^①。故而，此处的“梁溪病叟”又怎会是“梁溪、病叟”，以“病叟”指代他人？其三，李纲在《梁溪集》中只提到过一次刘子翬，是在他为刘子翬的父亲所写的《刘仲偃大资政哀辞》中“其子子翬，以墓铭谥议来求挽章。余谓‘既葬，则挽章无用。作哀辞以慰其心焉。’”^②李纲此处直呼其名，未称其为“病叟”。其四，刘子翬在所撰《屏山集》中有十三次自称“病翁”^③，从未自称为“病叟”。其五，古籍文献中并未记载李纲与刘子翬共赏《一掌录》、刘子翬为之说偈之事。《屏山集》中也未记载此偈。

那“因书其语置篇首云”中的“其”又是何意？“其”不仅有第三人称代词之意，也可以作指示代词，相当于“那”、“那个”、“那些”。就此来看，此句也可以理解为“因而把那两首偈子写在篇首”。

此外，Zen指的是日本禅，中国禅应该是Chan。作者既然研究的是12世纪的曹洞宗，那么应该用的是*How Chan Became Chan*。如果作者有暗示日本禅学溯源的意思，那么在文中应该进行更深入的阐述。

尽管笔者对该书提出了上述种种疑问，但瑕不掩瑜。鉴于目前欧美学界对于宋代禅宗的研究成果少之又少，这仍是不可忽视的著作。更为重要的是取其所长，补其所短，以期后来研究者能够在该领域继续深入，有所突破，贡献出更好的作品。

(作者孔雁，香港中文大学文化及宗教研究系博士候选人)

(责任编辑：于静)

《二元神论——古波斯宗教神话研究》后记

元文琪

20年前本书得到中国社会科学院出版基金资助，由中国社会科学出版社出版发行，印数仅为1500册。对我这部耗时十余载，在十多篇发表于各种期刊的论文的基础上写就的专著，推荐人给出了蛮高的评价：“本书是国内学者首次对此课题进行独立研究的著作，具有学术开创意义。”作者“对琐罗亚斯德教神话资料、基本内容、历史演变和体系结构作了认真的梳理和研究，在此基础上，提出自己的学术见解，……充分论证琐罗亚斯德教的核心思想——善恶二元论。同时，结合对摩尼教的研究，确认古波斯的两大宗教——琐罗亚斯德教和摩尼教为典型的二元神教（前者为民族性二元神教，后者为世界性二元神教），并提出二元神教是宗教发展的历史形态之一”。今日再次审订此书，深觉对于摩尼教的探究尚欠火候，显得粗糙、浅薄，也不够全面和系统，遂暗下决心，来日必加以弥补和充实之。

当把目光特意转向近百年来国内摩尼教的研究情况时，我发现存在的问题还真不少：诸如对于原生态古波斯摩尼教的传统宗教观念和“二宗三际”的基本教义，以及“人类自身明暗二性”的核心理念缺乏清醒而准确的认知；对于唐季正式入华摩尼教的流变过程，尤其是20世纪初敦煌石窟捡出的《摩尼光佛教法仪略》、《摩

① 参见《药圃》，载《梁溪先生文集》卷31，《宋集真本丛刊》第36册，第518页上。

② 《刘仲偃大资政哀辞》，载《梁溪先生文集》卷164，《宋集真本丛刊》第37册，第647页下。

③ 参见《鬻戏》，载刘子翬《屏山集》卷6，四川大学古籍整理研究所编《宋集真本丛刊》第42册，北京：线装书局，2004年，第237页上，第238页上。卷10《闻药杵赋》（出现两次“病翁”），第258页上。《溽暑赋》，第258页下。卷12《鹅峰居士以地黄遗病翁因为作引》，第276页下，第277页上。《梦仙谣》，第277页上。卷14《次韵致明听琴》，第295页下。卷18《致明携酒来云际》，第323页下。卷19《谢致中瓜二首》，第330页下。卷19《李佐国携致中赠别诗来戏成二首》，第330下。卷20《暮山溪》，第340页上。