

【學術報導】

曹溪南華禪寺建寺一千五百周年禪學研討會召開

黃夏年

中國社科院世界宗教研究所副編審

二〇〇二年十一月五日至六日，曹溪南華禪寺主辦、中國社會科學院世界宗教研究所協辦的「曹溪南華禪寺建寺一千五百周年禪學研討會」在廣東歷史文化名城——韶關市隆重舉行。參加會議百餘人，收到論文七十五篇。參加的佛教界代表有：傳正、妙峰、聖凱、仁空、慧覺、願廣、理淨、道堅、法廣、崇觀、菩提、法緣、崇慈、智楠等，學術界代表有：黃心川、杜繼文、方立天、樓宇烈、楊曾文、李富華、孫昌武、方廣鋁、賴永海、洪修平、宋立道、王邦維、麻天祥、馮學成、魏道儒、班班多傑、邢東風、黃夏年、李建欣、宣方、魏德東、徐文明、劉元春、夏金華、呂建福、鄧子美、董群、謝重光、王榮國、龍晦、張弘、吳言生、崔正森、杜斗城、照空、黃偉宗、馮達文、馮煥珍、劉斯翰、易行廣、戚衛党、張新民、王路平、成建華、伍先林、鄧國偉等；日本學者中島隆藏，韓國學者朴永煥、宗皓，台灣地區學者惠空、惠謙也參加了本次研討會。世界宗教研究所張新鷹副所長到會祝賀，並發表了熱情講話。

學者們深入探討了南華禪寺的歷史與現狀，高度評價了惠能禪師在中國佛教史的重要地位。認為禪宗作為一個佛教宗派，真正的創立當始自六祖惠能，他能對傳統禪學進行了根本性的變革，從而具有中國佛教史上的「六祖革命」。曹溪南華禪寺作為六祖弘法的重要基地之一，而且是六祖真身的所在地，其特殊的歷史地位與影響是其他寺院所無法比擬的。唐代以後，禪宗一花開五葉，從此在大江南北廣泛傳播，這一切都跟南華寺有著深深的淵源。

有人從奧義書探討「禪」的原始奧義——原始形態，指出奧義書哲學家把禪那拔高為一個哲學範疇，賦予它超驗性的內涵，在奧義書哲學家看來，二者同一，似是心物一如的境界。中國禪學來自於印度的瑜伽，但是它並不是對印度瑜伽的生搬硬套，而是創造性的發展，二者同中有異，異中有同。

有人提出，如果說梁啟超所指的「北派」是指黃河文化；其所稱的「南派」，實則是指長江文化的話，那麼，恐怕在於他找到了黃河文化的傳統領袖（哲聖）孔子，找到了長江文化的傳統領袖（哲聖）老子，卻一時尚未找到（或尚未注意到）珠江文化也有其古代領袖（哲

聖)，這就是佛教禪宗六祖惠能。確切些說，我們應當稱惠能是珠江文化的古代哲聖。惠能創始的禪學文化，典型地體現了珠江文化的傳統特質，尤其是在中古興旺時期的思想文化意識，體現了珠江文化在古代的思惟方式和行為方式，標誌著珠江文化與黃河文化、長江文化的明顯區別，創造了與孔子的儒學、老子的道學並駕齊驅、廣傳天下的一套完整哲學——禪學。在中國佛教史上有兩個嶺南人。可以分別代表印度佛教中國化的開始和終結。一個是漢末的牟子，他是中國文化史上第一個討論儒、道、釋三家關係的文化大師；另一個是唐代的惠能，他是佛教中國化的完成者。從這個意義上說，中國的佛教的聖地當在嶺南。

六祖惠能是會議研討的一個最重要的主題。論者認為，真正的中國佛教始於「六祖革命」，而六祖惠能對傳統佛教的革命性變革主要表現在：一是把傳統佛教的真如佛變為心性佛；二是把傳統佛教的強調佛度師度變為注重自性自度；三是把傳統佛教的強調修禪靜坐變為注重道由心悟；四是把傳統佛教的強調經教變為注重不立文字；五是把傳統佛教的強調出世間求解脫變為注重即世間求解脫。作為中國禪史上開一代新風的大師，惠能的出現絕不是歷史發展的偶然，如果從中國文化發展的規律著眼，就可見其有深刻的原因。這其中既有惠能大師對人的生命存在的現實狀態的批判性思考，又有對繁瑣名相、經師之學和陳式化的修行方法的革新，還有老莊的自然主義、玄學的得意忘言和儒家的重視人生等學說的深刻影響。惠能大師正是順應了時代需要，在堅持佛陀創教本懷、繼承發展佛教中國化的基礎上，通過對傳統禪法的變革與創新才使中國禪宗的發展出現了新的氣象。惠能創立的中國化佛教禪宗，以「心即本體，別無本體」、「以心捉心，終不能得」、「說即不中，擬議即乖」、「無念為宗」、「四照用」、「但能無心，便是究竟」、「即心是佛」、「不立文字」、「以心傳心」等理論深化了佛教的認識論哲學。惠能看到了人類認識能力以及概念、語言等媒介具有相對性、局限性，是正確的，他對中國古代認識論哲學的發展作出了重要貢獻。惠能的認識論哲學提倡大膽懷疑，反對權威，取消偶像，成為禪宗貢獻給中國人的一份寶貴的文化遺產。但是對惠能禪宗思想的把握既不應過分拘泥於經論義解的理解方式，也不應把禪宗思想簡單地現代化，而應在兩者之間把握一個適當的尺度。惠能禪宗的思想主要圍繞著覺悟解脫的本體、方法、境界三個問題而展開，這三個層面構成一個大致完整的邏輯系統。惠能以心作為覺悟解脫的根據，甚至將其誇大為萬法的根本，從而高揚了心性本體的地位；他用解構的方法重新解釋傳統的禪修形式，從而既為實現心靈的自由指出了明確的方向，也為突破禪法的固定模式和日後禪法的多樣化打開了缺口；他所提倡的無相，標誌著他把徹底的心靈自由作為覺悟解脫的理想境界，從而將般若性空（或無）的玄理落實為具體的心靈狀態。儘管作為宗派的禪宗在惠能之前就已形成，但惠能才是禪宗思想上的真正創立者。

論者進一步指出，弘忍和尚有意探問獼猴成佛，意味著他已預見到禪門大法將逐漸向南推進，並以庾嶺為中心不斷擴大其傳播範圍的發展趨勢。但是，如果要在嶺南地區推行救度眾生的弘法教化工作，便不能不解決保存獵頭習俗的獼猴人能否成佛的重大理論問題，並在佛法普遍性與文化具體性二者兼顧的前提下，將理論問題化為實踐層面上的與邊地民眾生活習俗有關的靈活施設行為。所以，正是在這一意義上，五祖弘忍與六祖惠能的見面及有關獼猴

能不能成佛的討論，才顯得極為重要，它不僅是禪宗發展內在理路要求下的關鍵性機鋒問答，而且也是禪法未來走向探問式預測必有的歷史性機緣序幕。惠能強調無念為宗、無相為體、無住為本的思想，其精神在於心行清淨、不迷不執。因此，其禪法不注重宗教儀式，而重視德行的培養，要求修行者三業清淨，不起諂曲心、勝負心、顛倒心、矯誑心、嫉妒心、人我心，離十惡業，校正行為，生發善業，從而徹入般若法門，把修行和信仰所體悟的智慧，安立在平常的德行上，利益世間。這就是大乘佛教的菩薩道，與中國社會傳統文化中的人生價值觀相契合，符合中國社會普遍追求聖賢理想的人文精神。惠能融攝《維摩詰經》和《文殊說般若經》，以「真妄一如」的心性觀，深化了一行三昧的不二中道內涵，賦予了它全新的面貌，使之成為禪法的核心。新的一行三昧打破了生活與禪修的隔閡，深刻地影響了禪法的發展。他的禪法首先遵循了前代祖師們的禪法理路，面對人為的、繁瑣的、局限的修行方式，傾向於自然的、簡易的、無限的修行實踐。他並不是反對所有必要的修行禮儀，而是不拘泥於陳舊的規矩，追求適宜的制度，成就生動活潑的生活方式與生命形態。這為後世傳人建立一套自己的禪修制度，奠定了思想基礎。惠能禪法淡化《楞伽經》的影響，重視《金剛經》的作用，從楞伽禪到般若禪，在禪法修行過程中反對尋章摘句，拘泥文字形式，而傾向於樸實自然簡易的修行實踐。這糾正了過去透過貴族和名士們的意境而表現出的玄學清談之風，回歸踏實淳樸的品質。但是，依據般若學本性空寂思想而成立的佛性平等、任性自然等的禪宗精神，容易出現兩種發展傾向：一是個人解脫型的山林佛教，二是入世度人型的都市佛教。前者在禪法修行者中表現出清新、樸拙、灑脫，重禪機、重實修，但也有粗陋、極端、消極的特點，後者表現出熱切、高調、勢利，重宣說、重功利，但也有普世、方便、進取的特點。這成為後世禪宗中的兩大修行法系。中國禪宗乃至整個佛教宗派思想的發展與信仰者的修行活動基本上沿著這兩種軌道，分分合合，在復歸與變異、批判與整合中曲曲折折地前行。惠能與神秀一系列的禪法，同屬於一個法脈傳承，後世弟子們，特別是在神會、普寂時期才產生門派之爭，過分強調了之間的高下、頓漸。他們依據的般若經典都大同小異，原則上沒有根本的不同。只是由於兩人所處的社會地位、生活環境等的不同，其禪法修行的方法、形式不一樣，宣教的社會階層不同，其信仰群體就出現了「精英」與「平民」的差異。惠能以及弟子神會與神秀一系列的禪法修行者都還主張戒禪合一，並把發菩提心作為菩薩戒的根本。但後世弟子們側重發揮「無相戒」的意義，而主張以「見本性為禪」，要徹底地擺脫戒相等規範的約束，走上了「破而不立」的不歸途。惠能、神會等雖然不拘泥於經典，但也提倡誦念《金剛經》等，並不反對必要的教典的修學，但後世弟子們過分強調「行走坐臥皆是禪」，把深刻的禪悟流於淺薄、粗疏的形式上，已經難以擔當起社會與人生的重任，使禪法以及全部的佛教信仰喪失化世導俗的生機。惠能講說「頓教」禪法和授「無相戒」。這二部分是相輔相成、互為依託的。「頓教」禪法是授「無相戒」的理論依據，而授「無相戒」是「頓教」禪法的實踐展開。禪戒相對由來已久。惠能獨創「無相戒」法，提出南禪特有的戒律觀，前承學界融通之理念，於後世則影響甚大。顯然，惠能禪宗吸收了《維摩經》中的這一思想，視戒慎恐懼、誠惶誠恐地奉戒守律的形式主義為異路，而主張名檢內德、涵養德性。這種持戒觀結合惠能禪宗山林佛教的特色，使得南宗禪在會昌法難及唐末五代離亂後，在都市佛教奄奄一息的情形下，開出蕩滌戒律、抖落陳規，自由自在地尋求人生安立與解脫的新路。

惠能是在整個中國文化史上佔有重要地位的歷史人物。要恰當評價惠能的歷史作用和地位，「惠能與中國文化」就成爲不可忽略的研究論題。學者指出，將惠能置於中國文化的發展史中加以考察，可以看出：一是惠能禪學本身作爲中國文化的一個重要組成部分的基本內容和特點，其禪文化，可以說是中國禪文化的代表，基本內容可以從心性論、頓悟論、修行論、方法論諸方面討論。二是惠能對於中國本土文化的回應，涉及到三方面的內容，(一)對於中國本土文化的回應，特別是惠能和儒家、道家乃至墨家一些重要思想之間的邏輯聯繫，從這種邏輯聯繫中瞭解儒、道、墨諸家對於惠能的影響和惠能對於這些思想的回應。(二)要從中國的經濟生活乃至社會的特點角度分析惠能禪學思想的中國化特點。(三)討論惠能對於佛教文化傳統的選擇和繼承。三是惠能對於後世中國文化的影響。(一)對佛教宋明理學的影響，(二)對道教的影響，(三)對士大夫生活方式的影響，(四)對中國文學藝術的影響。六祖惠能的禪學理論和觀點與現代精神文明社會的結合點有：1.啓發人們的自尊自強的信心，發揮自動自覺的精神境界，奉行戒律，以淨化自心，利益國家民眾，服務人群，激發人們自覺自律，止惡行善，積德養善，有益於社會安定團結，努力創造人類文明幸福事業，自利利他、覺行圓滿而達到成佛(即善一佛者善也)的目的。2.指明做人的道德規範和行爲準則。3.指引人間淨土。4.主張奉行傳統美德，提倡修正不良行爲。惠能創立的南宗禪之所以能夠對後世產生這樣大的影響，主要是適應了當時中國佛教的發展，順應了中國社會的情況和潮流，走出了自己的特色。其特色表現在：一、體現出中國人的宗教意識；二、契合了中國人的思惟習慣；三、對佛法的靈活運用。我們學習南宗禪，不是執著於他的各種禪法形式，而是要掌握他的精髓，找到他的生命力所在，然後將他推廣到社會，廣度眾生，讓人類多一種活法、多一種想法、多一種體驗、多一種感覺。這就是南宗禪的現代意義。

參會者強調，中國禪學基本思想的形成，是以六祖惠能的《壇經》問世爲標誌。惠能在《壇經》中反映出的即心即佛的佛性觀、頓悟見性的修行觀、自性自度的解脫觀等，歸根結底是爲了成就修行者高尚的道德人格，推動一種普世的信仰活動趨向，鼓勵在積極的生活實踐中實現內在的精神超越，確立禪宗的精神導向。《壇經》是六祖門徒整理其開示、事跡的典籍，以《金剛經》「無住離相」的宗旨來貫串整部《壇經》。其樞要，無論參究，明悟、徹證，始終離不開一念真心，此真心是超越認識觀念，它是不能用概念推理分別的思想來捕捉疑義的，也不能用文字語言境物來描寫形容，只有真參實悟才能明瞭這一念真心就是諸佛菩薩與一切蠢動含靈的同體大涅槃性，也可以說它是一個行者明心見性而解脫生死得大解脫知見的一個偉大創新的輝煌。《壇經》的樞要，無論參究，明悟、徹證都是自己來得，它始終都離不開一念真心，此真心是超越認識觀念，它是不能用概念推理分別的思想來捕捉疑義的，也不能用文字語言境物來描寫形容，只有真參實悟才能明瞭這一念真心就是諸佛菩薩與一切蠢動含靈的同體大涅槃性，也可以說它是一個行者明心見性而解脫生死得大解脫知見的一個偉大創新的輝煌。在惠能的哲學思想裡，自性佔有核心位置，契嵩本和宗寶本《壇經》的編輯者可能有見於此，就在弘忍給惠能傳法的情節裡，比敦煌本又多加了一段文字以突出自性，並說惠能悟的就是自性，自性就是本自清淨、本自具足、能生萬法、不生不滅而又無所動搖的。這些可以說是《壇經》對自性所作的綱要性、概括性的描述。總之，惠能自性是

佛的思想強調人人從本性上來說就是佛，都有成佛的可能性，這就在宗教信仰主義的前提下發展了人本主義，在思想文化史上是有重要地位的。

研究者認為說，六祖大師除留下《壇經》這部傳世的經典外，還傳下了《金剛般若經口訣正義》一書；而且歷史記載還證明，這部書不僅在唐中葉後中國的民間廣為流傳，還傳入了鄰國日本。然而，六祖大師的這部著作卻沒有被大陸的學術界所關注；近二十年來的關於中國禪宗研究的著作中，沒有一部（或一篇）對六祖大師的這部著作作過考釋，有的專著甚至沒有一字一句提及此書。學者根據有關記載考察了六祖大師這部著作流傳及其演變的歷史；同時就現存署名六祖大師的《金剛經口訣》、《六祖解金剛經》的真偽考辯，說明六祖解說《金剛經》事是存在的。但六祖大師的這種著作很可能是一部語錄體著作，是應弟子所問而解答《金剛經》經義的一部作品，其份量不會太大，也絕不會如同《金剛經解》那樣成系統且十分完整。因此，從總體說，《金剛經解》是後人借大師之名精心編製的，其內容中確有大師所說，但卻被編造者大量的添枝加葉的內容所淹沒，以致使我們在今天已無法從中去鑑別哪些是大師所說的了。已故的國學大師陳寅恪先生曾認為，《壇經》中神秀、惠能二人著名的偈子，是「襲用前人之舊文，集合為一偈」，並且「譬喻不適當」、「意義未完備」，「半通之文」。學者通過援引佛教經論、禪宗祖師語錄和論著、以及近當代佛教著名人士對惠能、神秀求法偈的分析和評論，指出惠能、神秀求法偈是二人實證境界的描述，是符合大乘相關經典以及禪宗傳統的。陳先生誤解了求法偈的思想內容和表現方式，望文生義，對神秀、惠能二人的批評所援引的是敘述層次不同的經典和不相干的典故，所以不能成立。

惠能及其後人與禪宗等是本次會議的又一個重要的議題，有人認為在敦煌只是各種禪宗文獻的雜陳而已，當時的敦煌，到底有沒有禪宗仍是一個需要進一步探討的問題。我們可以在敦煌文獻中發現其他一些相關的禪宗文獻，例如《菩提達磨南宗定是非論》等。這些文獻涉及禪宗各個派別，幾乎包括我們現今所知的所有早期禪宗流派。許多不同流派的著作是抄在同一經卷上的。這種情況雖然看起來有點複雜，但實際並不難理解。關於禪法傳承的競爭，只是僧侶集團內部的競爭而已，對於信仰者而言，並不存在根本的利益衝突。另一方面，禪宗內部的競爭具有一定地域性，這種地域性的局限，促使其競爭的範圍也有一定的局限性。地處邊遠地帶的敦煌在這種競爭中並不扮演任何角色。和其他地區的人民一樣，敦煌人也具有「有神就拜，不論其類」的特點。敦煌雖然發現了禪宗文獻但並不能說明禪宗流行，以惠能為代表的禪宗，在敦煌實際上是不存在的，敦煌發現的這些禪宗文獻很可能是從外地流入或當時人把其作為一門學問來研究的。《壇經》敦煌本、曹溪原本和兩卷本（通稱惠昕本），可分為大梵寺所說和六祖其他史事兩個部分，前一部分諸本基本一致，是研究六祖思想的基本資料。是較為早出且最為詳實的寫本，惠能弟子令韜對此本編訂所起的作用。兩卷本非是惠昕本，真正的惠昕本是三卷十六門本，是曹溪原本的別本。

《圓覺經》對禪宗思想、禪悟思惟都有著深刻的影響。其一，《圓覺經》的本心論從真心本體的角度，強調圓覺妙心超越一切對立，影響了禪宗的真心在纏不染的本心論。其二，

《圓覺經》宣示因最初一念妄動而生起無明，分別取捨。要避免輪迴，必須斷除貪欲，影響了禪宗生死輪迴的根源是分別心的迷失論。其三，《圓覺經》磨鏡空觀、不二法門、層層遣除、頓悟成佛思想，影響了禪宗的開悟論。其四，圓覺境界主要表現為圓融燦爛的一真法界、在塵出塵的生命體驗、脫落身心的悟者情懷，影響了禪宗的境界論。作為禪悟載體的禪宗詩歌，在運思方式、取象特點等諸多方面，也深受其影響，流漾著圓覺了義不二圓融、玲瓏剔透的意趣。《永嘉集》於實際止觀運心部分，分成奢摩他、毘婆舍那、優畢叉三個階次，自淺而深、條理分明，是現時代修行禪宗的方便；且善巧地指陳出禪宗的本質，可以資益禪宗他家禪法的契入永嘉禪法的五大優點：理路清晰、次第分明、身心輕安、注重智慧、便易操作。

有人指出，唐代王維、柳宗元、劉禹錫分別作有惠能的碑銘，涉及惠能行跡和禪法的記載小有差異而大體一致，作為相關的早期記錄，對瞭解惠能生平思想、考訂後出資料真偽意義均十分重大。另一方面，出於三位文壇重鎮的這三篇碑銘所表達的對於惠能禪法的認識，也正代表了當時知識界對南宗禪的具體理解，同時更顯示了惠能在當時的巨大影響。如三篇作品都強調新禪法的「教化」作用，都認為它與儒學在精神上有一致處等等，當時知識階層的這種認識和態度，對禪宗的進一步發展無論是方向還是內容都造成深遠影響。探討惠能及其在中國佛教史上和王、柳、劉在中國文學史上的作用，不能不研究這幾位的關係。北宋王安石在當時調合儒、釋思想的潮流影響下，兼容諸家，肯定禪宗思想的用處，不僅對禪宗經典作註、精通於禪宗妙理，晚年又寫出具有斷塵幽靜、物我兩忘意境的禪趣詩。他的禪詩裡表現的思想有「無心是道」、「萬法皆空」、「清淨之心」等。他的用典較多的特點，對後世宋代詩壇影響較大。六祖惠能、馮山靈祐禪師、黃檗希運禪師的思想給王安石的詩歌創作提供了理論。王安石精通禪宗，晚年歸於釋氏，將所有的財產捐給佛寺，表現了他的曠達胸懷和對佛禪的感情。趙州雖然沒有形成一宗一派，但那樸實自然、生動活潑，信手拈來，不拘一格，不乏趣味，「下下咬著」，無有偏差，看似平易，實為奇崛，充滿人情味而又超脫自在的「平常心」風範，給人印象特別深刻，令人回味無窮。

佛教界人士強調，禪宗的實踐方法是所有宗派中最簡單、最直接不過的了。在其頓悟心性的理念上難易之原因，而且更清楚地得知其從認識到實踐都是用的不二法門。「漸修頓悟」中的「漸修」，是眾生修行成佛的手段或途徑，乃聞教進修，漸悟真理，是為後面的「頓悟成佛」的目的服務。而「頓悟漸入」中的「漸修」則是指覺悟以後的修行，宗門裡稱之這「悟後起修」。這是因為禪宗強調「直指人心，見性成佛」，所走的是「離文顯意——得意明心——明心起行——參究得道」的路子，不涉及經教所說因果事相之理，雖然已經「明心見性」，但見、思二重煩惱不容易斷除，因此，禪師大悟後，仍須廣泛參閱祖師燈錄，抉擇見地；同時依教修行，使煩惱淨盡，做到行解相應，方可出世宏闡宗風。

惠能南宗禪倡導的「無相戒法」及南宗傳人之一懷海創制的「百丈清規」代表了禪宗獨特的戒律觀。「無相戒法」是禪門獨創的弘戒法門，但有其印度佛教思想之源。無相戒法的

倡導，使得南宗禪在會昌法難及唐末五代離亂後開出抖落陳規、自由自在地尋求人生安立與解脫的新路。其後「百丈清規」的創立，表明禪門抖落陳規時，又重新收拾自家戒規的立意，體現了禪門戒律一破一立、破立一體的格局。無相戒法助成了中土佛教戒律「重戒於內心，不重律於外在」的自在解脫的思想特徵，「百丈清規」昭示了禪門獨特的僧團倫理內容及行菩薩戒法、不捨世間、信仰與生活融和的特色，標誌著佛教戒律的中國化走向。

中日學者都對慧寂禪師與南華寺、韶州及嶺南佛教有一段特殊的因緣做了研究。慧寂生於嶺南，出家於六祖惠能所在的南華寺，承繼弘揚的是南宗禪法，晚年又回到韶州居住傳法，確實稱得上是嶺南佛教及南宗的傑出代表之一。陸希聲將慧寂禪法評價為「曹溪心法」，並用《曹溪大師傳》的句子來概括慧寂禪法，同時他對這一句子加以有特色的發揮。在《祖堂集·仰山和尚章》中，六祖惠能的地位特別高，似乎六祖是能夠代表整個禪宗的祖師，也是有能夠預言未來的神秘能力。慧寂的門下對惠能在弘忍門下的經歷特別感興趣，而且裡面提到的「不思善不思惡，正與摩訶不生時，還我本來明上座面目來」，在慧寂禪法中擁有極其重要的位置。慧寂屢次引用《曹溪大師傳》的話，其內容與慧寂喜歡用的滄山靈祐的語句有密切關係。通過這些具體的考察會發現，《塔銘》以及《祖堂集》借著六祖惠能的權威而提高仰山慧寂的地位，不僅如此，裡面引用的《曹溪大師傳》與慧寂禪法有密切的聯繫。也就是說，不管確立慧寂的權威還是建立慧寂的禪法，六祖惠能起了很大的作用。

許多學者對憨山大師做了研究，指出其對《法華》一經的參悟與科判、敷演乃依長期苦修大悟後從本性心地流出，故皆其心中所行法門。他依華嚴宗義通解《法華》，判此經為終教，以如來藏清淨心顯此經實相，以開示悟入貫通全經。憨山大師雖教宗華嚴，而實有過之者與異之者，所過者則顯明如來藏清淨心為萬法因依，所異者則以空、不空以及空不空三義說此清淨心。復依溫陵戒環以華嚴之心信解行證四字收攝《法華》一經，大暢如來說法始終一如之本懷。故憨山大師之《法華》思想堪為「助顯第一義」之大方便。憨山德清雖主要以禪行世，實禪教兼弘，頗多講經著述。其自修，乃以禪入道；其化他，則觀機逗教，禪淨並重，以「念佛參禪兼修之行」為「穩當法門」。以後世行者，多無死心，且無真善知識抉擇，宜落邪見，故不僅以禪淨並重為穩當，且宜以研習經教、藉教悟宗為正途。禪宗史論多舉《楞伽》，謂「清發悟以來，尚無人印證，展《楞伽》印證」，其出處乃在憨師之《自傳》。憨山一生對《楞嚴經》極為重視，不僅多次講解，傳授學人，且有《楞嚴懸鏡》一卷，《楞嚴經通議》十卷行世。在今天無論昌明教法還是振興禪宗，憨山大師之真參實證及藉教悟宗的經驗，以及他的「《楞嚴》印心」，對《楞嚴經》的推崇重視，都是非常值得我們研究的。德清和方冊大藏經刻印事業的關係相當密切。如果不是他特別參與此事業，達觀的其他弟子都不會繼續推進這一事業。德清之所以參與刻藏事業，其原因在於他和達觀二人有著一份真誠的法友關係以及與其富有特色的思想。達觀要憨山像程嬰和公孫杵臼那樣赤心去保護佛法。達觀與憨山又是將梵筴本大藏經改為方冊藏的倡導人，對佛教文化的傳播是很有貢獻的。兩人便志同道合，要重興曹溪祖庭，真正做到了一對活的程嬰和公孫杵臼。如何建立知見？

如何住持佛法？如何破邪顯正？愍公、虛公兩位大德以其卓絕挺拔的道品、德行、人格正氣、言傳身教，給我們做出了高山仰止的榜樣。

現代高僧虛雲老和尚的文章在會議上也有發表。學者說虛雲一生說法弘禪，禪學思想極其豐富，其中比較突出的有「農禪並重」和「各宗平等」的思想。這兩大思想，均來源於六祖惠能當年於南華禪寺所創立的曹溪禪風。因此，虛雲老和尚是曹溪禪風的繼承和發揚者。虛雲老和尚的「農禪並重」思想，表現在他從不住持現成寺院，也不受人豐禮供養。而是到處修復廢棄古刹，領眾搬磚擔土，坐香參禪，同時建立僧伽農場，組織僧眾生產勞動。其「各宗平等」思想，表現在不僅一身兼挑禪宗五宗，而且對佛教各宗同等看待，勸導大家不能讚此毀彼，特別主張禪淨一致。虛雲和尚無論是在鼓山還是在曹溪的重興過程中，都離不開觀本的大力協助。虛雲和尚的重興祖庭和改革寺院計畫正是通過觀本而得到落實。由於觀本在重興南華祖庭和港澳（特別是澳門）佛教文化中所做出的歷史性貢獻，而成爲繼虛雲和尚之後振興近代嶺南佛教文化的又一位重要高僧。虛雲大師的最後十年是新中國建立的頭十年，在當時特殊的政治社會背景下，虛雲提出了三點理念：一是和合，佛教應當外與新生的社會主義相和合，內應加強內部團結；二是重戒；三是禪修與農業生產相結合。他在這個時期的思想和智慧在今天仍然閃爍著智慧的光輝。虛雲弟子惟因法師深入經藏，特別對《金剛經》、《六祖壇經》等經典有獨到創見。他不但致力弘揚六祖禪宗，對神秀大師的「時時勤拂拭，不使惹塵埃」也有所感悟，認爲推崇六祖「本來無一物」的高超的同時也不能把「時時勤拂拭」忽略了。因爲「時時勤拂拭」乃反省工夫，對初發心人，時時檢查自己思想行爲上的塵埃，很有必要。法師講六祖聽《金剛經》至「應無所住，而生其心」句乃大徹大悟說：何期自性本清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，能生萬法。有人忽視這裡的「能生萬法」，只記「本來無一物」就失之偏差了。因爲虛空雖空，能藏日月星宿，山河大地，下雨天晴，一切無礙。所以要學會轉變念頭參禪念佛。惟因法師的看法都是從實際出發，很有意義。既堅持了禪宗的宗本，又適應時代之進步，使之更加光大和發展

對當代高僧印順的禪宗研究，與會者認爲與他的其他研究結果不同。他否定大乘經遭禁書，批評傳統淨土亦爲佛界大不以爲然，禪宗史的研究卻直接爲他贏得了榮譽，儘管由於理性與信仰的衝突，還有他那已經形成而不可更替的，建立在批評真常唯心論基礎上的中國佛教觀念，也有來自各方面的批評，但總的說來，更多的還是成功。或許是《中國禪宗史》居後，印順已有前車之鑑，而表現得更加審慎的原因。印順說禪，與其批判大乘的思想始終一致。他認爲，自印度傳來的達磨禪，爲一貫的如來藏禪，發展至惠能，雖然一變而爲老莊化的中國禪，但其「性在作用」、「即心是佛」、「識心是佛」的宗旨，仍不脫真常唯心論的軌跡。而且，「如來藏，是說來淺易，意在深徹。所以如來藏的體驗者，淺深不一。淺些的類似外道的神我見，深徹的是無分別智證的『絕諸戲論』……曹溪禪的究竟深處，得者實在並不多。不過，印順談史，不是我們通常說的歷史事實，而包含了他一再強調的更爲重要的部分——「禪法的方便施化與演變」，具體就中國禪宗而言，印順索性拋開虛玄的禪意，即不可言說的自證，或者說是自心體驗的「宗」；突出闡明達磨禪老莊化、玄學化的演進過

程，其中當然包含了方便善巧的「教」。印順從方便施化的方法上，考察並突出牛頭禪的玄學化在中國禪宗史上的重要地位，也可以說是振聵發聵，獨闢蹊徑了。印順注重歷史，但不以歷史史料為治禪宗史的唯一根據。正因為如此，他不排斥歷史觀念。但他堅信禪的境界是一切知識和語言文字不可企及的，不過他又不像鈴木將禪看得那麼神秘，否認禪的本質除了自證、體悟之外，無法實證的傳統觀念，因此把研究的重點放在可以言說的「現實時空的方便」上，採取比較分析的方法，力求把握禪宗思想的歷史邏輯進程。他的禪宗史研究瑕不掩瑜。研究東山法門，尤其是研究道信，印順的書不可不讀。

還有學者對百歲老人顧毓琇的禪宗研究做了闡述，認為顧毓琇在恰當理解禪宗人生觀的基礎上，還發掘出其本具的積極意義：即個人來到世界上本是「行雲無蹤」的旅行，不必自增煩惱，盡當放寬心胸。但也不能白白來走一遭，應當給後人留下點什麼。他認為宗教與科學同樣是人類認識未知的途徑，區別在於宗教，特別是佛教禪宗主要以悟性，科技主要以理性。他的禪宗研究特色在於：1.仿照孔子刪訂《春秋》，「述而不作」。主要依據《曆代法寶記》、《景德傳燈錄》、《續燈錄》等禪宗史書記載，大量收集其他材料，加以考訂，裁剪成書，除〈前言〉、〈後記〉外，對其中任何人都不加評價，寓褒貶於敘事。2.重在歷史學與譜系學。與一般著重人物的哲學思想、佛學思想及其影響不同，僅在每章的開首略介紹時代背景，而把重點放在禪宗傳承譜系的對勘修訂考證上。3.重視跨地域、跨流派研究。

此外，學者對鳩摩羅什譯禪經的特色也做了介紹。認為，第一、在思想宗旨上，什譯禪經鮮明地體現出以大乘般若思想統率大小乘禪觀的宗旨。這是什譯禪經最大的總體特色。第二、在思惟方法上，什譯禪經體現出深刻的哲理性和思辨性，它主要體現在對於諸法實相的觀照和思辨上面。第三、在文體風格上，什譯禪經以問答體為主。羅什譯出這些禪學經典，在中國禪學史上有十分重要的理論意義。第一，什譯禪經系統地介紹了大小乘禪學，特別是禪修的實際方法，對禪修實踐的普及發揮了重要作用。第二，什譯禪經向中國佛教界深入地介紹了實相禪的思想，明確了大小乘禪學的區別與聯繫，對禪學在中國的發展有深遠的歷史意義。總之，羅什倡導的實相禪思想深刻地影響了此後中國禪學的追求目標、風格、趣味。從某種意義上講，它確定了中國禪學發展的基本形態和主流傾向。另一方面，什譯禪經也存在著若干不足之處。這主要表現在以下兩個方面。第一，什譯禪經的側重點和中國僧人的關注點之間存在著微妙的差異，因而未能完全滿足僧界對禪修的渴求。第二，羅什介紹的禪法在內在結構上也存在著一些弊端。總之，羅什介紹的禪學根本特色在於標舉實相，其得失，皆在於此。羅什禪學在具體行法上的不足之處，後來由覺賢介紹的有部禪法得到了補正。學者結合傳世的佛教文獻、早期禪宗敦煌文獻以及地方史志、寺志和碑刻等資料，對署名為梁武帝撰的達磨碑文進行了詳細的考釋，從達磨碑文的種類、產生的時間、思想特色以及歷史價值等方面作了全面闡述。認為，達磨碑文不是梁武帝親撰的，而是由禪宗北宗門人弟子在七二八年至七三二年之間假託梁武帝撰寫的，並刊刻於少林寺，此後開始有文字流傳，並被許多著作所引用，後來又先後在二祖寺、少林寺、熊耳山等處重新立碑。其中熊耳山的碑並非是原石原碑，現在所發現的少林寺碑是在元代時重新立的，這兩種碑屬於同一系統；二祖

山的碑與前兩種不同，而與《寶林傳》所收錄的碑文比較接近。達磨碑文反映了北宗禪法的思想特色，但碑文出現後，又為南宗所利用，對後來的燈錄和禪宗史產生過影響，此外，碑文明確記載了達磨的卒年以及去世、埋葬的地點等，作為禪宗門人的記述，具有重要的史料價值。在唐末，南禪宗的禪師遍及福建的福、建、汀、漳、泉五州，福州則是福建南禪宗發展的重心區域。青原系大約從唐德宗朝起先後有五代十二位禪師相繼入閩，而南嶽系則自唐玄宗朝起先後有五代二十位禪師相繼入閩。在唐昭宗朝以前，南嶽系在閩中一直處於優勢，到了昭宗朝，青原系在閩中走向興盛。五代閩國時，青原系在閩傳法的禪師達七十餘人，其中雪峰弟子和再傳弟子多達六十餘人。閩中成為青原系的天下，某種意義可以說是雪峰義存一門的天下，正是在這種佛教文化氛圍下孕育了雲門與法眼兩宗，既壯大了青原系也光大了南禪宗。對禪宗在吐蕃地區的傳播和發展也有藏族學者撰文論及。

學者強調，中國禪宗在唐宋時期相繼傳入鄰國朝鮮和日本，經與當地傳統文化、宗教習俗的會通和結合形成了自己民族的某些特色。韓國的曹溪宗，日本的臨濟宗、曹洞宗和黃檗宗，不僅分別對這兩個國家的歷史文化發生過深遠的影響，而且直到現在仍在社會上廣泛傳播，繼續在思想文化和教育等領域發揮影響。日本學界近十年來對中國禪宗思想的研究，既有對傳統禪宗思想的疏理，尤其對北宗禪、楊岐禪、曹洞禪等思想的研究；又有依西方學術的批判精神，興起批判傳統禪學的「批判佛教」，尤其後者更值得我們去關注、回應。可以看出，日本學術界在禪宗研究方面，注重專題性的研究，重視微觀考察和研究，所以許多書往往都是一些專題的集中，不是很有系統，但是考證論述得很精細。同時，很多從事禪宗研究的學者往往屬於某個派別，並且在本派創辦的大學中任職，所以他們對禪宗的研究不能不受到所謂「宗學」的制約。但是，「宗學」的研究也促進了有關宗派研究的興盛。這方面以曹洞宗最為明顯，駒澤大學為曹洞宗所創辦的大學，因此很重視曹洞宗的研究，但是其研究往往會以道元的思想來作為評價標準。當然，這種情況也不能一概而論，這類成果中也有相當的學術價值。從研究形式來說，研究班的合作、集體研究形式仍然是很盛行的方法，而且也取得顯著的成果，如曹洞宗宗學研究所禪籍抄物研究會、駒澤大學以石井修道為首的研究班。同時，最近幾年來，一些中國大陸與台灣地區、韓國的留學生加入禪宗研究的隊伍，無形中提昇了日本學術研究的力量；同時，一些日本年輕學者留學中國，接受中國老一輩學者的指導，中日的這種學術交流無疑也促進日本學術研究的發展。日本學界對中國禪宗的研究有許多地方值得中國學者借鑑，如重視文獻、歷史的研究，如「批判佛教」重視思想的現代詮釋與反思，如專題性研究、研究班的形式。但是，日本學界對明清禪宗的研究明顯缺乏，另外在思想方面則需要有所提昇等。所以，中國禪宗學者要瞭解國際學術動態，瞭解自己的優勢與不足，取長補短，加強交流與合作，促進中國禪宗研究的興盛與發達。

其他的學者在論及佛教道德時，強調了它具有廣泛適應性的重要原因是它的層次性。佛教道德涵蓋了功利論、義務論和德性論等多個層面，能夠適應不同層次、不同境遇下人們的需求。第一，佛教道德的功利論建立在善惡報應論基礎上，為民間大眾普遍遵循。第二，佛教道德的義務論以佛教道德規範和戒律為核心，分為肯定性規則與否定性規則兩種，是佛教

徒的行爲準則。第三，佛教道德的德性論建立在心性論基礎上，以改善人的道德本性、提高人生境界爲目的，是解脫成佛的根本出路。科學把握佛教道德的層次性特徵，不僅有助於全面理解佛教道德的獨特品格，而且對當代的道德建設亦有啓發。對佛學而言，從某種意義上說，如果沒有了清淨戒律的洗滌和規範，佛法最多也就只能稱之爲「佛學」而已了。狹隘而泛泛的佛學，在天長日久當中很容易不知不覺的變成與物理學、化學、機械學等等一樣，只是一門「學科」而已。這樣的「佛學」便也再沒有那超塵脫俗、巍然挺立、心包太虛、量周沙界的偉大攝受力。如今末法之世，道德淡漠，信仰危機，一般心靈空虛思想迷亂無所依歸的人，反而一知半解的斥佛教信仰爲「迷信」。其中一個很有代表性的原因，就是緣於那麼一句話，僅僅兩個字而已——「隨緣」。這麼一隨，那麼一隨，不知不覺之間早已「隨」得七歪八扭不成樣子了？

總之，本次會議，無論在規模上，還是論文水平上，都是以往佛教學術研討會所少有的。它首先表現在參會學者層次高，人數多，我國研究禪宗的著名學者絕大部分都與會，其中有相當一部分是成長起來的年青一代的學者。其次，學術論文量多質高，而且主題集中，絕大多數論文緊扣主題，會議爭論熱烈，佛教界的代表參與踴躍，爲近年來少見。本次會議適逢黨的十六大舉行與南華寺建寺一千五百周年之際召開，有著重要的紀念意義。它爲古老的南華寺文化寫上厚重的一筆，對研究南華寺、惠能及其禪宗有深遠的影響，也是新世紀伊始取得重要成績的一次盛會，正如南華禪寺方丈傳正大和尚說：「我們今天對『六祖惠能與中國文化』進行研究探討，是爲了繼承和發揚中華民族的優秀文化。這對於更好地認識與瞭解六祖惠能大師的思想、禪宗發展史及宗風精髓，都有十分重大的意義。對於中國佛教史、禪宗思想史的豐富與研究都將產生重大影響作用。在此意義上來說，此次學術研討會有著重要的現實意義和深遠的歷史意義的。我們把握『紀念建寺一千五百周年慶典』這個機遇，大力弘揚禪宗文化，加強與社會各界的溝通，抓住當前精神文明建設的核心要點，開拓禪宗文化的發展空間，以期能達到豐富人們思惟方式，開擴人們視野、拓寬認知領域，使中國佛教禪宗文化這一古老文明，在社會發展的新時期，爲裨益社會、淨化人心做出新的貢獻。」