

# 禅宗“呵佛骂祖”的真义

丁小平

(湖南师范大学 公共管理学院, 湖南 长沙 410081)

**[摘要]**大乘经典中,对“成佛”之义的阐述可从法身、报身、化身等三个角度展开,其中最根本和核心的是成法身佛。成法身佛的关键在于破除人我执、法我执而当下与真如相应。禅宗将大乘经典的这种言教演成活生生的身心实践,所以杀活纵横、不拘一格。而针对妄执经典言教和外在形象的人,尤其以“呵佛骂祖”的狠辣手法,要令其一刹那间失却一切攀附而悬崖撒手,亲见本性,直证真如而成佛。“呵佛骂祖”的表面形式,恰恰有着“成佛作祖”的佛教真精神。

**[关键词]**禅宗;呵佛骂祖;成佛作祖

**[中图分类号]**B946.5

**[文献标识码]**A

**[文章编号]**1674-117X(2013)03-0052-07

## The Real Meaning of “Scolding Buddha and Blaming Masters” in Zen School

DING Xiaoping

(Institute of Public Administration, Hunan Normal University, Changsha 410081, China)

**Abstract:** In the Mahayana classics, the elaboration about “accomplishing Buddhahood” can be expanded from the three angles of Dharmakaya, Sambhogakaya and Nirmanakaya. Among these the most basic and the core is accomplishing Dharmakaya Buddha. The key of accomplishing Dharmakaya Buddha lies in eradicating the attachment to inherently existent self and the attachment to external objects, immediately corresponding with Tathata. Zen School turns the theory of Mahayana classics into the body and mind practice with a distinctive style. In view of the persons that attach the classics words and the external images, it especially adopts the ruthless method of “scolding Buddha and blaming masters” in order to make them give up the attachment, see the nature, realize Tathata and accomplish Buddhahood. From the superficial form of “scolding Buddha and blaming masters”, we can see the real spirit of “becoming Buddhahood and masters” exactly.

**Key words:** Zen School; scolding Buddha and blaming masters; becoming Buddhahood and masters

季羨林先生在为邓文宽和荣新江两位先生整理的《敦博本禅籍录校》所撰《序》中说:“据个人的看法,禅学是越向前发展,离开真正的佛教越远,到了后来,一直发展到呵佛骂祖,形成佛教的一个反动,一个否定,是人类思想史上一个极其有趣的现象。”<sup>[1]</sup>季先生的这种看法,得到了不少学者的赞同,他们大体认为:呵佛骂祖的现象,意味着佛教发展到禅宗,就走向了自身的反面,即禅宗成了革命

者,佛教成了革命对象,禅宗“革”了佛教的“命”。

“呵佛骂祖”一语,最初是汾山灵祐禅师对德山宣鉴禅师的验证之语。德山宣鉴在龙潭崇信座下得法后,第二天即到汾山法会参学,以迥异于常人言行的方式与汾山相见,汾山验证此人已彻悟心性。之后,汾山灵祐与首座之间有一场著名的对话:“师至晚问首座:‘今日新到在否?’首座云:‘当时背却法堂,着草鞋出去也。’师云:‘此子已后向孤

收稿日期:2013-01-08

作者简介:丁小平(1973-),男,湖南洪江人,湖南师范大学讲师,博士,主要从事佛教哲学研究。

峯顶上盘结草庵，呵佛骂祖去在。”<sup>[2]142</sup> 汾山灵祐的判断，到了后来果然成为德山宣鉴接引学人的作风，例如《五灯会元》中记载道：“僧问：‘如何是菩提？’师打曰：‘出去，莫向遮里屙。’僧问：‘如何是佛？’师曰：‘佛是西天老比丘。’”<sup>[2]142</sup> 大慧宗杲《正法眼藏》中记载德山的法语：“德山老汉见处即不然，遮里佛也无，法也无。达磨是老臊胡，十地菩萨是担粪汉，等、妙二觉是破戒凡夫，菩提、涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿、拭疮脓纸，四果、三贤、初心、十地是守古冢鬼，自救得也无，佛是老胡屎橛。”<sup>[3]574</sup> 从文字表面上看，佛、法、僧三宝全部被德山宣鉴给骂遍了，将佛教的“命”给彻底地“革”掉了。

与德山同时的临济义玄禅师亦以“呵佛骂祖”而驰名禅林。他说：“三乘十二分教，皆是拭不净纸，佛是幻化身，祖是老比丘。尔还是娘生已否？尔若求佛，即被佛魔摄；尔若求祖，即被祖魔缚。”<sup>[4]499</sup> 在临济禅师看来，只要有所求，即是着魔，求成佛则着佛之魔，求作祖则着祖之魔。此外，临济禅师甚至还要“杀佛杀祖”：“道流！尔欲得如法见解，但莫受人惑，向里向外，逢着便杀：逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱。”<sup>[4]499</sup> 从文字表面上看，临济的做派不仅“革”了佛教的“命”，要杀佛杀祖杀罗汉，而且“革”了儒家伦理道德的“命”，要杀父杀母杀亲眷；其思想、言行简直可以说是禽兽不如。但是，不可思议的是，临济禅师所创立之临济一宗，后来却成了禅宗的代表，历千年而不衰，遍布天下而有“临天下”之称。如果单单从文字表面去看，那么这种现象是很难理解的。

要想透过文字表面，而对禅宗史上的“呵佛骂祖”现象有确当的理解，我们必须了解禅宗的精神实质，了解呵佛骂祖现象的精神实质，从而弄清呵佛骂祖之类现象是不是真的意味着禅宗“革”了佛教的“命”。

### 一 “佛”、“祖”之真义

我们知道，大乘佛教以“成佛”为终极目标。“佛”的梵语是 Buddha，为“佛陀”之略称，音译又作

休屠、佛陀、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部陀、母陀、没驮等，意译则为觉者，或智者。“觉”有觉察、觉悟二义，觉察烦恼，使不为害，乃至转化而为智慧；觉知诸法之事、理，了了分明，以此而自觉、觉他。自觉、觉他而至于圆满地步的人，就是佛。所谓“成佛”，就是要使自己成为这样的人。

“佛”有三个方面的义理，即三身佛：法身佛、报身佛、化身佛。其中，“法身佛”指的是一切事物不生不灭的本性，此本性被称为空、真如、法性、法界等等，又叫法性身、自性身等。《成唯识论》卷十说：“自性身，谓诸如来真净法界，受用、变化平等所依，离相寂然，绝诸戏论，具无边际真常功德，是一切法平等实性，即此自性亦名法身，大功德法所依止故。”<sup>[5]57</sup> 从众生的角度来说，是迷而不觉此本性；从佛来说，是觉而不迷此本性。众生与佛的本性都是没有实体之性，即无性之性（空）；佛的本性随清净因缘而有无量的清净功德，<sup>[6]488</sup> 即成就报身佛和化身佛之功德。众生的本性随染污因缘而有无尽的烦恼业用，所以众生的法身又叫素法身，即无尽烦恼业用尚未转化为无量清净功德。也正是因为一切事物的本性都是空，在自性身、法身上是一致的，所以天台宗说“无情有性”（理佛性、真如佛性），禅宗说“青青翠竹尽是真如，郁郁黄花无非般若”，“佛是干屎橛”等，皆是从这个层面来说的。对此本性的如实证入，即此心与法身佛的相应无二，即是见佛、成佛。

“报身佛”指此心与法身佛相应，智慧开显至于圆满而成佛（报身佛），即从众生破除、转化烦恼障和所知障而为智慧、慈悲、无量清净功德来说；而圆满成就报身佛，被视为成佛的究竟义。报身佛分为两类，一类是自受用身，即诸佛修习无量福慧，发起无边真实功德，受用广大法乐；另一类是他受用身，即诸佛由第 7 识所转平等智示现微妙净功德之生命体，居住于净土，为登地以上菩萨显现神通，以第 6 意识所转妙观察智转正法轮，度化登地以上菩萨。“化身佛”即诸佛依据前 5 识所转成所作智变现无量随类化身，居净土和秽土，为未登地的菩萨、小乘圣者、凡夫等，根据其根机，而显现智慧神通，

对机说法。<sup>[5]55</sup>

法身佛、报身佛、化身佛之间的关系,是“性、相、用”之间的关系,即“觉性是法身,以无相为相;觉相为报身,用四智为体;觉用名化身,即随类变现。”<sup>[7]283</sup>《坛经》中六祖大师从人心的角度来阐述此性、相、用之义理,说:“清净法身,汝之性也;圆满报身,汝之智也;千百亿化身,汝之行也。”<sup>[8]356</sup>虽然角度略有不同,实际义理上毫无二致。法身佛是“真有”,即性,法身佛并不是一个具体的生命体,不是人,也不是物,而是报身佛、化身佛的本性;报身佛、化身佛是“假有”,即相、用,并非永恒不变的人或者物,而是以“空”(法身)为本性的生命体。

大乘诸宗所说的“成佛”,各各有其侧重,近代太虚大师结合天台宗的“六即佛”义,判定“禅宗即心成佛,虽通天台之观行即佛乃至究竟即佛,而以观行即及分证即为多”。禅宗之外,“密宗之三种成佛,理具成佛是天台之理即、名字即,而理即为多;加持成佛是天台之观行即、相似即,而相似为多;显德成佛是天台之分证即、究竟即,而分证为多”。<sup>[9]261</sup>禅宗的“即心成佛”是从法身(心性)的角度来说,密宗的“即身成佛”是从幻化身的角度来说,“均非报身成佛,报身要修因感果,则净土宗二生、华严三生为极速,常途则三阿僧祇劫乃成佛也”。<sup>[10]101</sup>不同宗派因其见地偏圆有别、方法顿渐有异,所以成佛速度自然万别千差。如果从三身佛义进行分析,大师认为“佛之一名,依教理指其确切之实体,常唯‘自受用身’,乃四智菩提之总体也。盖法性身为一切生佛之平等性,而他受用身及三类化身,则不过应机之所现;故未圆四智菩提,不得名佛”,<sup>[11]126</sup>即圆满成就报身佛,才是真正的、彻底的成佛;报身佛成就,同时意味着法身佛、化身佛的圆满成就。这就将各种方便说法与究竟真义进行了严格而清晰的区分。

此外,“祖”即“祖师”,指开创一宗一派之人(开祖),或传承其教法之人(列祖)。开祖有宗祖、派祖之别,例如一般尊称菩提达摩为禅宗之宗祖,义玄、良价则分别为临济宗、曹洞宗之派祖。佛教各宗派皆重视列祖相承,例如禅宗有西天二十八祖和东土六祖,天台宗有东土九祖或十七祖,华严宗

有五祖或七祖或十祖,真言宗有八祖,净土宗有五祖或十六祖等。永明延寿禅师在《宗镜录》中说:“夫宗门者真唯识量,但入信心便登祖位。”即证入十信位,便为祖师。而从实际上的情况来看,往往也并非决定如此,例如智者大师临终前便说自己仅仅“位居五品”,<sup>[12]810</sup>满益大师则说自己仅仅入“名字位中”。<sup>[13]428</sup>太虚大师认为:“祖位亦人、亦佛、亦圣者、亦凡夫,都无所住,一切不舍。”<sup>[14]85</sup>从其实实在在的修行境界来说,一念若迷,当念即是人,即是凡夫;一念若与真如相应,从所断烦恼而言,当念即是小乘须陀洹;从真智角度而言,当念即是佛;而从其功德俗智而言,当念即是十信位菩萨。由此可见,“祖师”乃是大乘修行人在修道过程中,修福修慧达到一定层次而为后人尊崇的人。

总之,“佛”“祖”并非人格神的形象,不是基督教的上帝之类的主宰者形象,不是一个供人崇拜、求佑的对象,而或者是人的本性,或者是智慧和福德达到圆满或一定境界的人本身。在佛教看来,这不是一个悬空的理想,而是一个可以实践和实现的生命境界。

## 二 禅宗“见性成佛”的真义

禅宗作为印度佛教的真精神与中国传统文化背景相结合最为成功的大乘佛教之一支,以高唱“见性成佛”而闻名于世。《坛经》说:“若识自性,一悟即至佛地。”<sup>[15]351</sup>强调的是见性成佛,与心性真如相应,则此心纯然本来面目,一法不立而能建立万法;若能“念念自见”,每一刹那都与心性真如相应,则可视作“即至佛地”。然而,绝大多数悟道之人,并不能“念念自见”。汾山灵佑禅师就说:“初心虽从缘得,一念顿悟自理,犹有无始旷劫习气未能顿净,须教渠净除现业流识,即是修也。”<sup>[16]577</sup>《净土旨诀》说:“参禅者纵得一念从缘顿悟,犹有无始习气,一生功行未能卒尽。”<sup>[17]29</sup>太虚大师认为,禅宗所谓“见性成佛”,从破除烦恼障而言,相当于小乘须陀洹果;从破除所知障而证平等如真的真智而言,则全同清净法身如来;从成就功德庄严的俗智而言,相当于十信位菩萨,尚未入十住中初发心住。于此可见,禅宗所说的“成佛”,仅仅是从如

实真智的角度来说的。结合前文成就“自受用身”方为真正究竟成佛的义理,可知禅宗参禅开悟,证得法身佛、根本无分别智(根本智),而在报身、化身功德及后得无分别智(后得智)上,则一般仅能证得观行即佛位或相似即佛位或分证即佛位,距离究竟即佛位则尚遥遥不可以道里计。

太虚大师在《太虚大师法语集》中,认为禅宗的本意,在于要接引全不懂佛法或全不信佛法的人,以种种方便逼他拼死舍命去参,参到极处,忽然亲见本来面目,发起无上信心,或一切具足无须再修,虽修亦自知修法,不必再说。然而后世根机渐劣,宗旨和方法随之有变,但不脱亲证“法身”而成佛的纲宗。也就是说,不管是禅宗初期的“言下见性”,还是后来的“机锋转语”“拳打脚踢”,乃至“坐禅”“默照”等等而下之之方法,都是以“直了”此心为目的的。禅宗一宗,独独重此一着,重此转凡入圣的关键一着。

大乘经典中,对于从“法身”佛层面见佛、念佛、成佛的阐述非常之多,这些言教从理论上给禅宗的“见性成佛”提供了充足的依据。《仁王护国般若经》卷上释迦牟尼佛问波斯匿王是如何看待和认识“佛”的,波斯匿王回答说:“观身实相,观佛亦然——无前际、无后际、无中际,不住三际不离三际;不住五蕴不离五蕴;不住四大不离四大;不住六处不离六处;不住三界不离三界;不住方不离方;明无明等非一非异;非此非彼;非净非秽;非有为非无为;无自相无他相;无名无相;无强无弱;无示无说;非施非悭;非戒非犯;非忍非恚;非进非怠;非定非乱;非智非愚;非来非去;非入非出;非福田非不福田;非相非无相;非取非舍;非大非小;非见非闻非觉非知;心行处灭,言语道断;同真际、等法性——我以此相而观如来。”<sup>[18]836</sup>波斯匿王对“佛”的看待和认识,是从“真际”“法性”的角度,即三身佛中的“法身佛”的角度进行的,其表述主要是以遮诠的方式,破斥一切的二元对立,不即一切法亦不离一切法,行于不二中道。这种看待和认识是从根本上着手,所以释迦牟尼佛对此表示赞同,并且说:“应如是观,若他观者名为邪观。”<sup>[18]836</sup>《摩诃般若波罗蜜经》卷二十七说:“诸法如、不动相,诸法如即是佛。

善男子!无生法无来无去,无生法即是佛。无灭法无来无去,无灭法即是佛。实际法无来无去,实际法即是佛。空无来无去,空即是佛。善男子!无染无来无去,无染即是佛。寂灭无来无去,寂灭即是佛。虚空性无来无去,虚空性即是佛。善男子!离是诸法更无佛。诸佛如、诸法如,一如无分别。”<sup>[19]421</sup>这里则集中以“八不”中的“无来无去”(不来不去)来表述佛,“不来不去”之外的其他“不生不灭”“不一不异”“不断不常”等六不,都是对“空”“真如”等的遮诠。而一切法的本性皆是“空”“真如”等,所以说“诸法如即是佛”,“诸佛如、诸法如,一如无分别”。从“空”“真如”的角度来说,一切法就是佛,佛就是一切法,其根本特性都是“八不”。实际上,这种表述在大乘经典《华严经》《佛藏经》《思益梵天所问经》《诸法无行经》《大乘起信论》等,尤其是在《大品般若》《小品般若》《仁王般若》《胜天王般若》《大乘理趣般若》等般若系经典中,非常之多,可谓老生常谈。

如果从生命的角度来说,那么心与真如、空相应,就是成佛,这样的人就可称为佛。而此中的“相应”,表述的是侧重在生命的主体对真如、空的全体证入,主体与客体、能证与所证等一切二元对立全体打破、消解,行于不二中道。《小品般若经》卷二说:“佛不以身故,名为如来;以得萨婆若故,名为如来。”<sup>[20]542</sup>得到一切种智(萨婆若)的人,就是佛。《思益梵天所问经》卷三说:“诸佛、世尊通达诸法性相如故,说名如来、正遍知者。”<sup>[21]52</sup>《摩诃般若波罗蜜经》卷二十二说:“知诸法实义故名为佛。复次,得诸法实相故名为佛。复次,通达实义故名为佛。复次,如实知一切法故名为佛。”<sup>[19]379</sup>通达了一切法的真如、实相、实义等,所以被称为是佛、世尊等。《华严经》卷十六说:“了知一切法,自性无所有,如是解法性,则见卢舍那。”<sup>[22]81</sup>如实了知诸法“无所有”之空性的人,就是真正见到了佛。《佛藏经》卷一说:“无有分别,无取无舍,是真念佛。”<sup>[23]784</sup>又说:“是法皆空无有体性。不可念。一相所谓无相。是名真实念佛。”<sup>[23]784</sup>如果能打破能分别与所分别、取与舍等一切二元对立,当下证入大乘无分别智,如实知见诸法之空、无相的本性,这

种人是真念佛人,这样念佛才是真念佛;其根本义即在于,与诸法的真如相应,即是成“法身佛”,如此念佛,即是当下成佛,所以是真念佛:念佛即成佛,成佛即念佛。这种念佛法门,即是后世净土宗大德所提倡由“事一心”念佛进入“理一心”念佛的关键之所在。

禅宗作为奠基于经典教下的“宗门”,其最突出的特点即在于以身心的参究,一刹那证入空性、真如,将大乘经典所阐述的义理全盘实现,使之成为活生生的生命现实,当下“见性成佛”。当然禅宗的以二空之智直见真如,实际上也是大乘佛教八宗中其他任何一个宗派的共同意趣。如果我们观察教下诸宗,则可发现空宗侧重破除一切戏论,即是破除二我执而见实相;相宗则在能变之识与所变之法上,离掉遍计执则为依他起法相,于依他起相上二空所显之平等真如,即唯识实性;华严宗要达理事无碍法界和事事无碍法界,须经的理法界观即是二空观;天台宗“一心三观”,空假中非一非异,即空即假即中,“空”乃其不可缺少的特性;密宗以为根本观的阿字,即是本空观;净土宗由“事一心”入“理一心”,“大概与观心、系念法界、参禅而见性相通……即是离能念所念、能觉所觉的二元对待(二我空)时,所念佛的法身或心性当会自然显现,亲见‘自性弥陀’”。<sup>[24]532</sup>大乘其他宗派入手方法虽然各有自宗的特色,与禅宗有异,但是一旦涉及到关键一着、临门一脚,则皆与禅宗无异。所以太虚大师说:“修学大乘者,必以二空观之革命贯澈之,不能苟安图便。”<sup>[25]141</sup>“若自发心求悟入大乘者,必入宗门;其真悟大乘者,亦未有不契宗门。”<sup>[14]83</sup>从实践上界定对大乘的悟证,即是见得二空所显真如,禅宗以此为宗旨;而其他任何宗派,如果谈到悟道见性,正是妙契禅宗宗旨,与禅宗的精神相应一致。

### 三 “呵佛骂祖”的真义

禅宗与教下诸宗的不同,关键应在于其所用方法的独特,如前文所述,禅宗初期,由禅师的指点而“言下见性”,这时候是本无方法可谈的,任何于自心、于外境的妄执,皆要于言下当体彻底打破,毫不

留情,即要在一刹那打破无始以来与末那识相应的人我执、法我执。“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”,即于言教之开、示,当即悟、入自性,“于自心常起正见,烦恼尘劳,常不能染”,外不著于境,内不著于空,“内外不住”,“念念不住”,<sup>[8]350</sup>彻底打破自他、内外、生佛、染净等一切二元对立,即是“见性成佛”。

禅宗发展到后来,众生根机渐陋,无法言下见性,于是即以“疑”为手段,起“疑情”而参究心性,即烦恼而为道,要靠怀疑的力量,将全盘心力集中于一点,以求能一刹那直了此心而成佛。此种方法的原理,不出《解深密经》卷三所言“毗钵舍那”:“即于如实三摩地影像所知义中,能正思择,最极思择,周遍寻思,周遍伺察,若忍若乐若慧若见若观。”<sup>[26]697</sup>太虚大师说:“禅宗以参究的方法用功,用到得力的时候,一方面不落到独头意识的名言境界,一方面以这种深厚的疑情,专去参究到第七识的无明根上,认真的去参究他打破他……在一刹那间,能够使独头意识完全不起,第七识恒审思量的我见也得一刹那的暂伏”,<sup>[27]361</sup>打破人我执和一分法我执,获得的智慧是妙观察智和平等性智;以这样的二我空之智,直接亲见真如,即是证“法身”而成佛。

不管是“言下见性”还是“起疑参究”,其原理都在于一刹那破斥与意识和末那识相应的分别我执和俱生我执,从而做到能见与所见、能证与所证的二元对立一刹那间打破,能所不二,平等一如,即是“见性成佛”。《楞严经》卷五说:“知见立知,即无明本;知见无见,斯即涅槃、无漏真净。”<sup>[28]124</sup>《大方等大集经》卷七说:“不见之见,乃名正见。”<sup>[29]44</sup>如果无能见、无所见,当下打破我与非我等一切的二元对立,就在此心上实现了真如的不二本性,那么此心即是佛,即是涅槃,即是无漏,即是成佛,无所见而见佛,无所成而成佛。这是侧重从主体的“知见”上去打破我执之缚,即破内心末那识我执之“识缚”。《胜天王般若经》卷二说:“远离诸相,不见内外相,离戏论相,离分别相,离求觅相,离贪着相,离境界相,离攀缘相,离能知、所知相。”<sup>[30]694</sup>如

此“于相而离相”，<sup>[8]353</sup>证入“无相”，即是侧重从客体的“诸相”上去打破我执之缚，即破斥外境动摇内心而起种种无明烦恼的“相缚”。实际上，破斥内在的“识缚”和破斥外在的“相缚”，归根结底都在破斥与末那识相应的俱生我执。《瑜伽师地论》卷五十一说：“又复意识，染污末那以为依止，彼未灭时相了别缚不得解脱，末那灭已，相缚解脱。”<sup>[31]580</sup>灭除了与末那识相应的俱生我执，则末那识刹那刹那进行无我思量，没有自我与非我、内与外等一切的二元对立，也就无所谓内识与外相，无所谓识缚与相缚。因此，《坛经》讲“无念”、“无相”、“无住”，即是内破识缚故“于念而无念”，外破相缚故“于相而离相”，中破二缚故“于诸法上念念不住”，<sup>[8]353</sup>三而一，一而三，非一非三，即一即三。

在禅宗这种“直了此心”“见性成佛”的要求下，一切形式上的妄执都是障碍，都成为破斥的对象。六祖慧能大师将禅宗发扬光大之时，正是佛教极度兴盛的盛唐时期，其时义理之学臻于巅峰，天台、华严、唯识、律宗、净土等诸宗皆盛极一时。然而，在佛教的本怀，义理之学仅仅是闻慧、思慧的层次，远非终点；由禅定、禅观而得修慧，并进一步打破二我执而悟道以得般若无分别慧，才是佛教修行实践的真正起点。《华严经》卷十三说：“如人设美膳，自饿而不食，于法不修行，多闻亦如是。如人善方药，自疾不能救，于法不修行，多闻亦如是。如人数他宝，自无半钱分，于法不修行，多闻亦如是。”<sup>[22]68</sup>美食满桌，药方精熟，熟知他宝，皆与自身无关；只浮于义理之学，而无法破除无明烦恼，无法证入真如、觉悟本性，那么精妙的佛学终归无用。甚至，佛陀的言教还由人们的妄执而成为一种纯粹的思想、学说，使人们“倒想力故，贪着诸见”，<sup>[32]5</sup>使人们因为见解的不同而相互争论，成为互争高下、为稻粱谋的工具，成为“诤根生死因”。所以百丈怀海说：“夫读经看教语言，皆须宛转归就自己。但是一切言教，只明如今鉴觉自性，但不被一切有无诸境转，是汝导师；能照破一切有无诸境，是金刚慧，即有自由独立分。若不能恁么会得，纵然诵得十二韦陀典，只成增上慢，却是谤佛，不是修行。”<sup>[33]477</sup>如果不能将经教文字一一用来破除妄执，破有破

无，直成无分别智，那么就会因经教而成增上慢，以“读经”“念佛”的形式，行“谤佛”之实。

于此，以破除一切妄执为目的的“呵佛骂祖”之行为，就成为透过一切外在的形式，直指心性的参禅之要。这，可谓禅宗特有的狠辣手段，即于妄执最易、最重、最敏感、最发人深省之处，“痛下杀手，采取‘呵佛骂祖’‘棒打脚踢’等迥异常情的教法，一举将顽固的盘踞在学人心中的对于佛祖、经教、父母、亲眷之贪念扫荡干净，方能使其得到彻底觉悟。”<sup>[34]227</sup>让人去实践和实现义理之学所指向的成佛之终极目的，顺其义理之能指而见所指之明月。此外，参禅人一旦参禅有所妙悟，也极需防范耽着于高妙见解的“禅病”，即“那些对禅有初步体悟的人往往对于公案、经典知识、甚至对于神通妙用产生执着。真开悟后如果还是放不下解析公案的习惯，心中就会随着玄妙见解的主宰而产生骄傲、产生更多的渴求，产生许多辨别是非、分判高下的意愿。这些，对于参禅有见地的人来说，绝对是难以割舍、难以觉察的执着误区。反过来说，呵佛骂祖，反复勘验的公案，针对这些人就有了很关键的意义。”<sup>[35]57</sup>可以说，与“读经”“念佛”相对的“呵佛”“骂祖”的行为，却恰恰是实践佛法精髓、直成佛道的修行方式；即以“呵佛”“骂祖”的形式，行“成佛”之实。

《金刚经》说：“不可以三十二相，得见如来。”<sup>[36]750</sup>《华严经》卷十六说：“假使百千劫，常见于如来，不依真实义，而观救世者。是人取诸相，增长痴惑网，系缚生死狱，盲冥不见佛……凡夫见诸法，但随于相转，不了法无相，以是不见佛。”<sup>[22]81</sup>如果以为有32相、80种好的那么一个长相庄严的佛陀，就是我们所要见、所要成的佛，那么这种人，即使天天跟佛陀呆在一起，甚至呆上百千劫的时间，实际上只是一个越来越愚痴的瞎子，并没有见到佛，也无法成为佛。于此可知，季羨林等先生的误会的根本，在于取相说禅、“望形生义”，将“呵佛骂祖”的行为视为对佛教的反动；殊不知，在众多的大乘佛经中，却将“随于相转”的读经、念佛人视为不能见佛、不能成佛的愚人，视为对佛教的真正反动；殊不知，大乘经典中的这种精神，恰恰被禅宗

予以活生生的实践,演成形式上“呵佛骂祖”而实际上“成佛作祖”的真佛教!

### 参考文献:

- [1] 南宗顿教大乘坛经[M]. 邓文宽,荣新江,录校. 南京:江苏古籍出版社,1998:1.
- [2] 普齐,集. 五灯会元:卷七[M]//大正藏:80册. 东京:大正一切经刊行会,1934:142.
- [3] 大慧宗杲. 正法眼藏:卷一[M]//大正藏:67册. 东京:大正一切经刊行会,1934:574.
- [4] 慧然,集. 镇州临济慧照禅师语录[M]//大正藏:47册. 东京:大正一切经刊行会,1934:499.
- [5] 护法等. 成唯识论:卷十[M]//大正藏:31册. 东京:大正一切经刊行会,1934:57.
- [6] 憨山德清. 大乘起信论直解:卷上[M]//卮续藏:45册. 台北:新文丰出版社,1983:488.
- [7] 道 诚. 释事要览:卷二[M]//大正藏:54册. 东京:大正一切经刊行会,1934:283.
- [8] 六祖大师法宝坛经(宗宝本)[M]//大正藏:48册. 东京:大正一切经刊行会,1934:356.
- [9] 太 虚. 编阅附言[M]//太虚大师全书:33册. 北京:宗教文化出版社,2005:261.
- [10] 太 虚. 答徐恒志问[M]//太虚大师全书:30册. 北京:宗教文化出版社,2005:101.
- [11] 太 虚. 答或问[M]//太虚大师全书:19册. 北京:宗教文化出版社,2005:26.
- [12] 灌 顶. 国清百录:卷三[M]//大正藏:46册. 东京:大正一切经刊行会,1934:810.
- [13] 智 旭. 灵峰蕩益大师宗论:卷十[M]//大正藏:36册. 东京:大正一切经刊行会,1934:428.
- [14] 太 虚. 佛法导言[M]//太虚大师全书:1册. 北京:宗教文化出版社,2005:85.
- [15] 坛经[M]//大正藏:48册. 东京:大正一切经刊行会,1934:351.
- [16] 语风圆新,郭凝之. 潭州泐山灵佑禅师语录:卷一[M]//大正藏:47册. 东京:大正一切经刊行会,1934:577.
- [17] 道 霏. 净土旨诀[M]//大正藏:62册. 东京:大正一切经刊行会,1934:29.
- [18] 仁王护国般若经:卷上[M]//大正藏:8册. 东京:大正一切经刊行会,1934:836.
- [19] 摩诃般若波罗蜜经:卷二十七[M]//大正藏:8册. 东京:大正一切经刊行会,1934:421.
- [20] 小品般若经:卷二[M]//大正藏:8册. 东京:大正一切经刊行会,1934:542.
- [21] 思益梵天所问经:卷三[M]//大正藏:15册. 东京:大正一切经刊行会,1934:52.
- [22] 华严经:卷十六[M]//大正藏:10册. 东京:大正一切经刊行会,1934:81.
- [23] 佛藏经:卷一[M]//大正藏:15册. 东京:大正一切经刊行会,1934:784.
- [24] 陈 兵. 佛教心理学[M]//广州:南方日报出版社,2007:532.
- [25] 太 虚. 略评新唯识论[M]//太虚大师全书:28册. 北京:宗教文化出版社,2005:141.
- [26] 解深密经:卷三[M]//大正藏:16册. 东京:大正一切经刊行会,1934:697.
- [27] 太 虚. 真现实论宗体论[M]//太虚大师全书:21册. 北京:宗教文化出版社,2005:361.
- [28] 楞严经:卷五[M]//大正藏:19册. 东京:大正一切经刊行会,1934:124.
- [29] 大方等大集经:卷七[M]//大正藏:13册. 东京:大正一切经刊行会,1934:44.
- [30] 胜天王般若经:卷二[M]//大正藏:8册. 东京:大正一切经刊行会,1934:694.
- [31] 弥勒,无著. 瑜伽师地论:卷五十一[M]//大正藏:30册. 东京:大正一切经刊行会,1934:580.
- [32] 世亲. 俱舍论:卷一[M]//大正藏:29册. 东京:大正一切经刊行会,1934:5.
- [33] 瞿汝稷. 指月录:卷八[M]//大正藏:83册. 东京:大正一切经刊行会,1934:477.
- [34] 冯焕珍. 说“无念”为宗[M]//六祖坛经研究:二册. 北京:中国大百科全书出版社,2003:227.
- [35] 史文. 圆悟克勤禅法述要[J]. 中华文化论坛,2012(4):57.
- [36] 金刚经[M]//大正藏:8册. 东京:大正一切经刊行会,1934:750.

责任编辑:李 珂