

# 从“如来慧日”到“中国禅月”： 佛教中国化的诗学视角

张轶男

(北华大学 文学院,吉林 吉林 132013)

**摘要:**佛教固以“月”说法,然“如来慧日”才是印度佛教的第一象征。中国禅宗对佛教明月、水月意象的哲学阐释与诗意发挥,使“禅月”不惟作为宗教意象与方便说法在教内地位突显;更从宗教说理中抽离出来,富含哲学思辨与批判理性的精神,且诗意盎然、流光溢彩。中国禅月既非印度之禅,亦非印度之月,实为中国禅家的发明。禅宗变“佛日”为“禅月”,是禅宗去印度化、去宗教化、心性化、世俗化的努力和表现,对禅理的广披、禅道的烂熟与禅学的诗化,起到了潜在而重要的作用——这一宗教意象的变革与宗教义理的革命互为表里、相得益彰。由是观之,佛教中国化的本质不是佛教“化中国”,而是佛教“为中国所化”。

**关键词:**佛禅;诗学;月意象;思辨哲学;批判理性;佛教中国化

**中图分类号:**I207.22;B948 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2019)06-0135-10

笔者在研究整理中国月意象的发展演变史时发现一点可疑之处:现有成果仅强调禅佛对中国月象的辐射影响,即中国月象的禅化,将月象与禅佛的关系看作是单向、被动地接受和袭取,而对月意象反作用于禅佛的可能性却少有思考。这一现象在成果较为突出的中国古代文学之月意象个案研究中,表现尤其明显。少量试图宏观把握月意象及对佛禅月意象与诗歌月意象进行影响和比较研究的,亦多偏重于月意象的禅化,且同时存在以下问题:或将佛教月象与诗歌月意象做简单的事实对照,而对两者的影响关系究竟“如何”以及为何“如此”并未涉及<sup>[1]</sup>;或忽视了最能代表佛禅月意象的圆月与水月意象<sup>[2]</sup>;或较多转引、援用他人论著<sup>[3]</sup>;或对“诗歌诗意的表达方式促进了禅诗月意象的审美化”阐释过于粗疏<sup>[4]</sup>。“影响”一定是双向的,只是其先后、大小、深浅、显隐、方式等会有不同,既然禅佛意象极大地影响了中国月象,中国月象亦当反作用于禅佛。那么,这一假说能否成立?何以成立?在翻检印、中佛教典籍后,上述可疑之处愈发可疑。其一,佛教固以“月”说法,然“如来慧日”才是印度佛教的最明光(“犹如世光明,日光为最胜”<sup>[5]第4册,2</sup>);其二,佛经有“佛日”成语(“佛日”出现于《大藏经》2 056 部经卷中,共计 3 535 次),却无佛月、禅月之说(“禅月”在佛经中独立出现是指禅月大师或其《禅月集》);其三,隋初名士李士谦以“日”代佛,谓佛教高于道家、儒家(“佛,日也;道,月也;儒,五星也”<sup>[6]</sup>),“时以为至论”<sup>[5]第49册,360</sup>。若隋初“日”还是佛的象征,那从什么时候起“月”成了中国佛教的专有意象呢?印度“佛日”与中国“禅月”仅是宗教意象的转化和不同吗?中国禅家为何取“月”而弃“日”?中国禅的“月意象化”对于佛教在中国的普及、流布有何影响?

上述问题并未引起学界高度关注,笔者遍检近 30 年国内外月意象研究论著及佛教中国化研究成果,均未见从宗教意象变革这一角度阐释佛教中国化者。以“如来慧日”为检索词、以“如来慧日”

收稿日期:2019-05-27

作者简介:张轶男,文学博士,北华大学文学院,副教授。

基金项目:吉林省社会科学基金项目“古代中国月象史料集成及其研究”(2019B155),项目负责人:张轶男。

“佛日”与“禅月”为联合检索词、以“佛教中国化”“月”为联合检索词在中国知网进行主题检索，唯祁志祥《中国古代美学精神》谈到“佛光之美”时对日、月等佛教光明诸相简单提及<sup>[7]</sup>，然未对佛教日、月意象进行深入或比较研究，更未涉及佛教月象与中国传统月意象之间的影响关系。“禅月”一词虽对当下中国普通民众而言并不陌生，然其真正的内涵、其所从来及演变历程、在中国文化中的作用等，却为中外学界长期习焉不察。至于由“佛日”到“禅月”这一宗教意象的转化之于佛教中国化的关系和影响等，更始终未进入学界视野。鉴于此，笔者对先秦至唐宋月意象进行梳理，比照印、中佛典，以期在全息历史文化系统中把握以“禅月”换“佛日”的历史因缘、“禅月”的形态特征及其在禅学诗化以及佛教中国化进程中的历史作用。尽管对中国禅家来说，以诗月入禅未必有意为之，此或不自觉的历史遇合，使之在某种意义上富有更大的文化启示。若此，本文将为文学意象研究提供一个新路径，为佛教中国化研究补充一个具体而微的新视角。

## 一、印度佛教月象：宗教理性的象征

### (一) 日月并用，日光明于月

印度佛教的光明崇拜，缘于其以光明象征佛法智慧：除暗照幽、破除迷妄。佛教光明有“色光”“智慧光”两种。佛头顶的一轮圆光即“色光”（“身光”），来自“智慧光”。佛陀、菩萨始终以明光相伴，而佛光普照，亦喻佛法慈悲。佛之“光明”与众生“无明”相对，则“光明”能显现法身，此谓“光明”二义：“一是照暗义，二现法义。”<sup>[5]第35册，163</sup>佛光并非指世间的日光、月光，而是“胜于日月之明百千万倍”<sup>[5]第12册，302</sup>的最大光明，能使幽冥之处皆当大明，佛经言：“此光明照十方世界无有障碍，能除十方众生无明黑暗，非如日月珠光但破空穴中暗也。”<sup>[5]第40册，835</sup>“无量清净佛光明殊好，胜于日月之明百亿万倍也。无量清净佛光明，诸佛光明中之极明也；无量清净佛光明，诸佛光明中之极好也；无量清净佛光明，诸佛光明中之极雄杰也。”<sup>[5]第12册，282</sup>“梵音毘卢遮那者，是日之别名，即除暗遍明之义也。然世间日则有方分，若照其外不能及内，明在一边不至一边，又唯在昼光不烛夜。如来智慧日光则不如是。遍一切处作大照明矣，无有内外方所昼夜之别。……如来日光遍照法界，亦能平等开发无量众生种种善根。乃至世间出世间殊胜事业，莫不由之而得成办。……佛心之日亦复如是，虽为无明烦恼戏论重云之所覆障，而无所减；究竟诸法实相三昧圆明无际，而无所增。以如是等种种因缘，世间之日不可为喻，但取其少分相似故，加以大名，曰摩诃毘卢遮那也。”<sup>[5]第39册，579</sup>可见佛火焰远非日月能比，日月只是方便说法（因凡夫所能想象的大光明，唯日月耳）。以故，佛经、佛、菩萨分别有以“日”“月”取名的如《大日经》《大日经义轨》《大日经疏》《大日经义释》及《月喻经》《月藏经》《月灯三昧经》《月光童子经》《月光菩萨经》等、“日光佛”“日天子”及“月光佛”“月天子”“月光王”“月光太子”等，佛教圣地也分别有日宫和月宫。

佛经多日月并用，然终以“日”为最光明。星、月、日三光比较，月光明于星，日光又明于月：“谓星过夜半已，天晴无云蔽，光明有所照；谓月夜欲半，天无云蔽，光明有所照；谁光明最胜上妙好？……月光明于星，光明最胜上妙好。……谓月夜欲半，天晴无云蔽，光明有所照；谓日于夏时，日中光明有所照；谁光明最胜上妙好？……日光明于月，光明最胜上妙好。”<sup>[5]第1册，914</sup>故佛教以“日”喻大光明及众生本有之佛性者尤多：“十地经云：众生身中，有金刚佛，犹如日轮，体明圆满，庆大无边。只为五荫，重云覆障，众生不见。若逢智风，飘荡五荫，重云灭尽，佛性圆照，焕然明净。”<sup>[5]第85册，1285</sup>其他恕不一一列举。印度佛教以“日”胜“月”，意在突出佛法光明。然而，若以意蕴内涵的丰富性与象征性观之，则“月”远胜于“日”——“日”在佛经中唯有光明一种意象，“月”则有明（圆、白、满、秋、皎）月、水月两种主要形态（另有“新月”与“满月”相对、“黑月”与“白月”相对，然“新月”“黑月”意在突出“满月”“白月”，佛教关注的是圆满的明月），两种形态又可分别解作四意。中国禅家正是在这一点上将印度佛月发挥至极致而为己所用，终将佛日换了禅月，在完成宗教义理革命的同时完成了宗教意象的革命。

## (二)佛教“明月”四意

佛教之“明月”有四意。其一，光明。除谓佛法光明外，还象征佛相光明殊特、威德巍巍，“如秋满月晖映众星”<sup>[5]第5册,2</sup>，“如秋满月行虚空”<sup>[5]第11册,458</sup>。龙树在南印度说法时，对大众现异相：“身如满月轮。一切众唯闻法音不睹师相。……提婆曰：此是尊者现佛性体相以示我等。何以知之？盖以无相三昧形如满月，佛性之义廓然虚明。言讫，轮相即隐，复居本座。而说偈言：身现圆月相，以表诸佛体。说法无其形，用辨非声色。”<sup>[5]第51册,210</sup>其二，清静。谓佛法无翳、显露，没有秘密之藏：“如秋满月，处空显露，清静无翳，人皆睹见。如来之言，亦复如是，开发显露，清静无翳。”<sup>[5]第12册,390</sup>“我以见自心，清静如满月。离诸烦恼垢，能执所执等。诸佛皆告言，汝心本如是。为客尘所翳，菩提心为净。汝观净月轮，得证菩提心。”<sup>[5]第18册,302</sup>其三，清凉。谓佛性清凉，能除热恼：“如秋满月，凡所照触，身意清凉。”<sup>[5]第10册,706</sup>“譬如盛热之时，一切众生常思月光，月光既照，郁热即除。”<sup>[5]第12册,481</sup>“譬如清静虚空，十五日夜极圆满月，普放冷光，令热恼众生身心凉乐。”<sup>[5]第13册,330</sup>其四，圆满。谓自性圆满、周遍法界：“皎月圆满，行于虚空，清静无碍。”<sup>[5]第2册,544</sup>“令修行者于内心中观白月轮。……照见本心，湛然清静，犹如满月，光遍虚空，无所分别。”<sup>[5]第32册,573</sup>“凡夫所观菩提心相，犹如清静圆满月轮，于胸臆上明朗而住。……冥目观察臆中明月，作是思惟：是满月轮五十由旬无垢明净，内外澄澈最极清凉，月即是心，心即是月。”<sup>[5]第3册,328</sup>

## (三)佛教“水月”四意

“水月”一词最早出现于2世纪中叶，“有佛名水月光”<sup>[5]第12册,280</sup>，为佛之名号，别无他意。2世纪末，支娄迦讖译《般舟三昧经》有“法不可拥如水月，观察佛道无归趣”<sup>[5]第13册,909</sup>之说，谓佛法性空不可得，如水中月。可见，佛教“水月”最初是指虚幻不定、难以把握之物。通考佛教“水月”，盖有四意。其一，水和月。两者是独立、并列的喻象。常以水、月明净之自然属性，喻佛性、自性清静，无所染著：“心如水月，究竟自然寂静澹泊，是为心法。”<sup>[5]第13册,607</sup>或以水、月净静能照，喻清静光明法界：“佛右手指宝相，清静法界、清静光焰，普照如净水月，出众宝华，出生一切妙宝音声，普现一切诸佛刹海。”<sup>[5]第9册,604</sup>其二，水中月。两者是单向的关系意象。谓水中月影，非有非无，了不可得，佛法真空本性、世法虚幻不实，亦复如是：“晓了三界如响如幻，法无常名如水月形，愍哀一切劝诲众生。”<sup>[5]第11册,894</sup>“佛真法身，犹如虚空。应物现形，如水中月。”<sup>[5]第16册,344</sup>“我今此身，及诸财宝，虚伪非真，如水中月，如热时炎，不可久保。”<sup>[5]第4册,214</sup>其三，月生水。两者亦是单向的关系意象，然其生生关系，使水月意象的形成有了更大的内在因缘：“譬如有人，得月精珠，持向月光而生于水。菩萨摩訶萨亦复如是，得菩提心月精宝珠，持此心珠，鉴回向光，而生一切善根愿水。”<sup>[5]第10册,431</sup>其四，水月交映互摄。两者是双向的关系意象：“譬如净满月，普现一切水。影像虽无量，本月未曾二。”<sup>[5]第10册,122</sup>《华严经》以本月喻法身，以水月喻化身，本月之于水月如真如本性之于森罗万象的影现，圆融互摄，是一非二；佛性之于万物如本月之于水月，月映无穷水中，影像虽无穷尽，却与本月没有不同。前三种水月意象宗教意味浓、喻象浅；第四种华严水月，影影相摄，重叠交映，最富深意，也最为中国禅家、诗家所看重。

## 二、唐宋禅佛明月：由说教走向审美

禅宗对佛典明月的哲学阐释和诗意发挥，贯穿参禅修道各个方面如禅理的开示、禅心的喻示、禅悟的呈示等，禅家明月遂意象丰盈，地位陡然突显，远胜于印度佛教之月。

### (一)以月代禅、以月喻禅

唐人习禅风气使访僧宿寺、夜坐谈禅成为文人雅趣，亦提供了寺中赏月、禅定悟道的契机，如皎然“山中常见月”<sup>[8]第5册,卷812,478</sup>、李端“安禅爱夜深”<sup>[8]第2册,卷274,914</sup>。再如白居易《初入香山院对月》：“老住香山初到夜，秋逢白月正圆时。从今便是家山月，试问清光知不知？”<sup>[8]第3册,卷445,612</sup>诗人以香山月为故乡月，与之相伴，喜不自胜。可见，唐诗中惯见“僧月”“寺月”等意象组合，实有社会风习之缘。

再举几例：孟郊“高僧月为性”<sup>[8]第2册,卷366,1807</sup>；钱起“山月与僧来”<sup>[8]第2册,卷226,385</sup>；贯休“月明僧渡水”<sup>[8]第5册,卷824,574</sup>，“月径多寻银地僧”<sup>[8]第5册,卷823,637</sup>；贾岛“僧敲月下门”<sup>[8]第4册,卷565,130</sup>，“拟看青龙寺里月”<sup>[8]第4册,卷567,162</sup>，“秋江待得月，夜语恨无僧”<sup>[8]第4册,卷565,126</sup>；李端“寻僧月满田”<sup>[8]第2册,卷273,906</sup>，“独夜焚香礼遗像，空林月出始应回”<sup>[8]第2册,卷274,933</sup>，“闻钟投野寺，待月过前溪”<sup>[8]第2册,卷273,916</sup>，“身居霞外寺，思发月明田”<sup>[8]第2册,卷275,935</sup>，“转忆西林寺，江声月下闻”<sup>[8]第2册,卷274,918</sup>，“古寺山中几日到，高松月下一僧行”<sup>[8]第2册,卷274,932</sup>；许浑“月上与僧还”<sup>[8]第3册,卷522,1339</sup>；齐己“僧向月中寻岳麓”<sup>[8]第5册,卷840,706</sup>，“中宵满湖月，独自在僧楼”<sup>[8]第5册,卷837,680</sup>，“相留明月寺，共忆白云岑”<sup>[8]第5册,卷837,676</sup>，“曾从国清寺，上看月明潮”<sup>[8]第5册,卷837,676</sup>，“杉松开寺晚，泉月话心寒”<sup>[8]第5册,卷838,686</sup>；刘禹锡“僧房已闭户，山月方出岭”<sup>[8]第2册,卷347,1611</sup>；岑参“高僧暝不见，月出但闻钟”<sup>[8]第1册,卷189,1652</sup>；皎然“寻僧白岩寺，望月谢家楼”<sup>[8]第5册,卷813,488</sup>；杨巨源“月明多宿寺”<sup>[8]第2册,卷322,1308</sup>；等等。

中唐之后，禅与月构成稳定的象喻关系，谈空论道，月禅互喻，如：李白“清风生虚空，明月见谈笑”<sup>[8]第1册,卷171,443</sup>；刘禹锡“高坐寂寥尘漠漠，一方明月可中庭”<sup>[8]第2册,卷354,1693</sup>；钱起“东方吐月满禅宫”<sup>[8]第2册,卷228,424</sup>；皎然“说经看月喻”<sup>[8]第5册,卷811,470</sup>，“论入空王室，明月开心胸”<sup>[8]第5册,卷809,51</sup>；齐己“明月行禅处”<sup>[8]第5册,卷836,671</sup>，“月江松径访禅人”<sup>[8]第5册,卷839,700</sup>，“明月相逢好展眉”<sup>[8]第5册,卷841,730</sup>。禅月大师贯休在同一首诗《经旷禅师院》中，以月指代修禅问道的各个阶段：问法禅师曰“礼师问师楞伽月”，禅师示法曰“报我却云非日月”，追悼禅师曰“甘露松枝月中折”<sup>[8]第5册,卷822,557</sup>。贯休还常以明月赞禅行高蹈：“手擎清凉月，灵光溢天地”<sup>[8]第5册,卷823,561</sup>，“犹能指孤月，为我暂开襟”<sup>[8]第5册,卷824,571</sup>，“独坐松根石头上，四溟无限月轮孤”<sup>[8]第5册,卷830,616</sup>。唐诗繁多的月意象，实得益于禅佛的浸染润益；而禅与月的既定联想，不惟使禅饱含诗学审美意蕴，亦使其雅俗共赏，广布人心。

明月不仅在称谓上指代禅，更在深层义理上隐托难以形求、不能言明的禅理：“云虽动而常闲，月虽晦而弥照”<sup>[9]第80册,301</sup>；“尘中人自老，天际月常明”<sup>[9]第80册,173</sup>；“幽室寒灯不假挑，虚空明月彻云霄”<sup>[5]第51册,582</sup>。贯休《对月作》：“今人看此月，古人看此月。如何古人心，难向今人说？”<sup>[8]第5册,卷822,554</sup>谓禅理如月，古今不易；而今人不知，为俗世所累，则古今不同。船子和尚《拨棹歌》曰：“千尺丝纶直下垂，一波才动万波随。夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。”<sup>[9]第80册,115</sup>从钓鱼不得鱼（“鱼”乃俗世欲求的对象）到满载明月归（“月”是参禅、审美的对象），“暗示了一个从欲界到禅界的顿悟过程”<sup>[10]</sup>，船子从中悟出了“不计功程得便休”<sup>[9]第80册,115</sup>的禅理。宋代词家对此多有玩味，如：黄庭坚“水寒江静，满目青山，载月明归”<sup>[11]第1册,514</sup>，“深入水云人不到。吟复笑。一轮明月长相照”<sup>[11]第2册,537</sup>；向子諲“收丝垂钓月明中。总是神通妙用”<sup>[11]第2册,1244</sup>。这些都是船子明月的回响。

在佛教日意象与月意象中，禅家独青睐明月，不惟明月光明圆满，与禅家自性自得的不谋而合，更因明月里有诗、诗月里有禅，如：南塘无名僧“此夜一轮满，清光何处无”<sup>[8]第5册,卷846,749</sup>；齐己“万古千秋里，青山明月中”<sup>[8]第5册,卷834,654</sup>；贾岛“君看明月夜，松桂寒森森”<sup>[8]第4册,卷564,123</sup>，“高松月照雕”<sup>[8]第4册,卷565,128</sup>；贯休“月明霜洒松”<sup>[8]第5册,卷829,610</sup>；皎然“清想属遥夜，圆景当空林”<sup>[8]第5册,卷811,467</sup>。以是之故，问道禅师与接引学人常援以月喻：“水自朝东月自圆”<sup>[8]第5册,卷890,1108</sup>，“照壑辉岩不借月，庵头别有一帘明”<sup>[9]第80册,296</sup>，“半夜白云消散后，一轮明月到床前”<sup>[9]第80册,317</sup>。明月高悬，绝去攀援，圆明无染，虚空常在。万物色相皆是禅理的显现。禅理的全部即在于此时此地的当下，在于把握变动不羁的生命，此刻完美充实，也就抵达了禅的至境。又如：“问：‘四海无浪月轮孤时如何？’师云：‘眼里须眉长二尺。’”<sup>[9]第68册,247</sup>“僧问：‘三际不生，是何人境界？’师（义诚禅师）曰：‘白云连雪岳，明月混鱼钩。’”<sup>[9]第80册,287</sup>“见山不是山，见水何曾别？山河与大地，都是一轮月。”<sup>[9]第80册,237</sup>禅理固然“说似一物即不中”<sup>[9]第80册,69</sup>，奈何“明月无踪道可传”<sup>[8]第5册,卷839,694</sup>。以诗月为说、代答，是以“说为不说”取代“不说为说”<sup>[12]</sup>，此乃禅师绕路说禅手段之一种。

## （二）以月喻心

中唐之后，禅家例以清净皎洁之明月喻洒脱无住之禅心。寒山禅月即为显例，其十余首禅悦诗

中每以“孤月”“圆月”“皎月”喻清静自心。如：“吾心似秋月，碧潭清皎洁。无物堪比伦，叫我如何说。”<sup>[13]137</sup> 诗意简明，对禅林影响极大。后世禅师上堂讲法、弟子参禅悟道，往往征以此诗<sup>[13]138-143</sup>。又如：“寒山顶上月轮孤，照见晴空一物无。可贵天然无价宝，埋在五阴溺身躯。”<sup>[13]521</sup> 清空朗月象征佛性，亦即自性。此意在寒山另一首诗中表达得尤其鲜明：“岩前独静坐，圆月当天耀。万象影现中，一轮本无照。廓然神自清，含虚洞玄妙。因指见其月，月是心枢要。”<sup>[13]733</sup> 禅月周遍含容而万象自现，月本无照乃心自照，因指见月证心，月乃万世禅灯。又如：“众星罗列夜明深，岩点孤灯月未沉。圆满光华不磨莹，挂在青天是我心。”<sup>[13]519</sup> “闲自访高僧，烟山万万层。师亲指归路，月挂一轮灯。”<sup>[13]434</sup> “寒山唯白云，寂寂绝埃尘。草座山家有，孤灯明月轮。”<sup>[13]763</sup> 明月如灯，照烛天下，正如禅法光明，可接引迷人。再如“明月夜光浮”<sup>[13]744</sup>、“孤月夜长明”<sup>[13]779</sup>、“孤月照寒泉”<sup>[13]750</sup>、“圆月上寒山”<sup>[13]578</sup>、“心月自精明”<sup>[13]649</sup>、“性月澄澄朗”<sup>[13]580</sup>、“明月照时常皎洁”<sup>[13]520</sup>等，皆表达了即心是佛、无心是道、心月自明、朗照无边的禅理。

寒山禅月尚有较浓的佛理说教痕迹，介于诗偈之间，月意象不甚丰满。与其同时的拾得以明月喻心，诗风相似：“若见月光明，照烛四天下。圆晖挂太虚，莹净能潇洒。人道有亏盈，我见无衰谢。状似摩尼珠，光明无昼夜。”<sup>[8]第5册，卷802,412</sup> 其后诗僧如皎然、贾岛、贯休、齐己等，则渐以审美的月代替了说教的月，禅佛月象走向诗化之路。如：皎然“心境寒草花，空门青山月”<sup>[8]第5册，卷810,459</sup>，“秋天月色正，清夜道心真”<sup>[8]第5册，卷811,469</sup>，“持此心为境，应堪月夜看”<sup>[8]第5册，卷813,487</sup>，“花空觉性了，月尽知心证”<sup>[8]第5册，卷813,499</sup>，“高月当清冥，禅心正寂历”<sup>[8]第5册，卷810,453</sup>，“寂寂孤月心，亭亭圆泉影”<sup>[8]第5册，卷811,472</sup>，“千里万里心，只似眼前月”<sup>[8]第5册，卷813,493</sup>，“孤月空天见心地”<sup>[8]第5册，卷814,454</sup>；齐己“心迹全忘片月同”<sup>[8]第5册，卷840,708</sup>；贯休“衲衣线粗心似月”<sup>[8]第5册，卷823,567</sup>，“似月心常净”<sup>[8]第5册，卷828,607</sup>，“因知心似月，处处有人瞻”<sup>[8]第5册，卷826,589</sup>；孟郊“月中见心近”<sup>[8]第2册，卷368,1820</sup>，“相看陌路同，论心秋月皎”<sup>[9]第68册,187</sup>。中国禅把佛教“月即是心，心即是月”之理发挥得淋漓尽致，把佛性心性化，以心为宗，直捣心源——此禅宗又名“心宗”之本意。

### (三)以月悟道

月华有象能表禅心，禅家以月境喻悟境，更未必自觉地触碰到了诗禅交会的一个侧面，齐己谓：“禅言难后到诗言，坐石心同立月魂。”<sup>[8]第5册，卷842,709</sup> 悟境很难言说，又不得不说，于是禅家找到了月——另一种语言、形象的元语言——援月入偈，以示悟境。试举几例。

“一位才彰五位分，君臣叶处紫云屯。夜明帘卷无私照，金殿重重显至尊。”<sup>[9]第80册,302</sup> 此元实禅师夜宿田里，睹星月灿然、月无私照，顿悟洞山良介“五位颂”<sup>[9]第80册,288</sup>之自然万物圆融无碍的禅理。道宣禅师一夕闻巡更铃声，悟道曰：“一声直透青宵路，寒潭月皎有谁知，泥牛触折珊瑚树。”<sup>[9]第80册,302</sup> 此语如金刚利剑，破除一切诸相、斩断一切葛藤，显示了禅师明心见性、无碍无住的顿悟境界。“皎月”“珊瑚”化用贯休的“珊瑚枝枝撑着月”<sup>[8]第5册，卷821,547</sup>。贯休本意以水中珊瑚与空中月影若即若离、似触未触的交接状态，赞友人佳作之妙，宋代禅人常以此句示法，令学人绝诸思议、转识成智：“上堂：‘太阳门下，日日三秋，从东过西。明月堂前，时时九夏，指鹿为马。会么？珊瑚枝枝撑着月。’”<sup>[9]第79册,364</sup>“问：‘如何是吹毛剑？’师（巴陵颖鉴）云：‘珊瑚枝枝撑着月。’”<sup>[9]第79册,225</sup> 道宣此处则反用其意，以“泥牛触折珊瑚”谓禅境之不可说，“寒潭皎月”只此心知。正是：“心月孤圆，光吞万像。光非照境，境亦非存。光境俱亡，复是何物？”<sup>[5]第48册,944</sup> 伊庵权禅师悟后偈曰：“黑漆昆仑把钓竿，古帆高挂下惊湍。芦花影里弄明月，引得盲龟上钓缸。”<sup>[9]第87册,22</sup> 此言在一片混沌懵懂的境界中，寻禅顿悟，抵达通体澄澈透明、物我合一的禅境。以“弄明月”表达自由解脱、无缚无碍、一切适性的彻悟境界。另如：“任疏慵，忘礼节。时就潺湲弄明月。个中消息若为传，回头笑共青山说。”<sup>[9]第78册,819</sup>“鼓吹轰轰袒半肩，龙楼香喷益州船。有时赤脚弄明月，踏破五湖波底天。”<sup>[9]第80册,431</sup> 亦是此意。悟境难言，禅不可说。上述禅语或声东击西，或将计就计，或以诗代答，虽“不离文字”，然以月作答，借着自然天成的语言，最大化地实现了“不立文字”的初衷。诗僧们对此领会颇深，齐己

曰：“禅冥悟后宁疑物，诗格玄来不傍人。月照经行更谁见，露华松粉点衣巾。”<sup>[8]第5册，卷840,708</sup>皎然曰：“月彩散瑶碧，示君禅中境。真思在杳冥，浮念寄形影。遥得四明心，何须蹈岑岭。诗情聊作用，空性惟寂静。”<sup>[8]第5册，卷810,454</sup>

### 三、唐宋禅佛水月：诗学转向与批判理性

华严水月意象经过中国禅家的大力阐扬发挥，渐从宗教说理中抽离出来，形成了有别于印度佛教的中国水月禅观。中国禅家“水月”去佛教“水”和“月”在形式上的联合，唯强调两者在意蕴上的生生不息、相得益彰。换言之，中国“水月”并非物理意义上的结合(A+B=B+A)，而是化学反应般的结合(A+B=C)——有新物质的生成，即所谓象外之旨、言外之意。

#### (一)哲学与诗学的转向

华严四祖澄观(738—821)对《华严经》宗教水月的哲学发挥，不惟使华严禅学更具象征性，亦使禅佛水月发生哲学转向。澄观《华严疏抄》《华严经疏抄玄谈》中，频现“水月”“水中月”“水分千月”“月落百川”等喻：“性空之满月，顿落万川”；“如长空明月，列宿围绕，万器百川，星月炳现，月如主佛，列宿如伴，一一水中远近皆现”；“法之身为化身，谓如水分千月故”<sup>[5]第36册，4-6</sup>；“犹并安千器，数步而千月不同。一道澄江万里，而一月孤映”<sup>[5]第35册，598</sup>。著名象喻“月落百川”，谓佛性(天月)圆明普施，世间万法与现象(水月)都是它的随缘显现；而佛性并未因遍分万物而减损，如月映一切水中，影像虽无穷尽，却与本月没有不同：“皎性空之满月，顿落百川者，……谓若秋空朗月皎净无瑕，万器百川不分而遍。‘性空’即所依法体，‘满月’即实报智圆，‘百川’即喻物机，‘影落’便为变化。故佛之智月全依性空，惑尽德圆无心顿应。故《出现品》云：譬如净月在虚空，能蔽众星示盈缺，一切水中皆现影，诸有观瞻悉对前；如来身月亦复然，能蔽余乘示修短，普现天人净心水，一切皆谓对其前。智幢菩萨偈云：譬如净满月，普现一切水；影象虽无量，月未曾二；……偈云：譬如净月轮，皎镜在虚空；影现于众水，不为水所杂；菩提净法轮，当知亦如是；现世间心水，不为世所杂。则亦以月喻所说法。”<sup>[5]第36册，4</sup>澄观对“水月”的特别运用，固出于宗教目的，然其所承载的一多之辨、圆融之说，使宗教水月引发出思辨的禅学，为禅宗水月的超越、回向以及诗学转向奠定了基础。

禅宗水月在汲取华严精华的同时，更将水月发挥尽致。禅宗语录、灯录中，众水皆含月，水月成为禅家参禅、悟道、示法、接引学人等一切活动的重要媒介与契机。禅宗水月的辩证意象，初期表现为对禅理的阐释。首以“永嘉水月”为著，唐代禅宗固多受华严宗理论的影响，禅学水月意象的诗化与禅宗吸纳华严学说亦密不可分。然华严宗与禅宗在唐代实则相互渗透、汲取。永嘉早于澄观，其水月观对华严水月观的影响已是共识，不需多说。“一性圆通一切性，一法遍含一切法。一月普现一切水，一切水月一月摄。”<sup>[5]第48册，396</sup>玄觉禅师(665/675—713)《证道歌》以天月为真如佛性，以一切水中之月为人人皆有之佛性，谓佛性圆通一切、遍含一切、“以一统万”“会万归一”<sup>[9]第80册，435</sup>。或以水月言体用不异：“灵山有摄末归本之训。在用如水分千月；为体若镜鉴万形。”<sup>[5]第52册，492</sup>“知见分明，不一不异。……心如境谢，境灭心空。心境双亡，体用不异。真如性净，慧鉴无穷。如水分千月，能见闻觉知。”<sup>[5]第51册，459</sup>慧琳、神会以“水”喻清静佛性，即“体”；以“千月”代指所见、所闻、所觉、所知之万物，“分千月”指能见、能闻、能觉、能知，即“用”。谓真如之性清静，智慧照鉴没有穷尽，就像一水能分映千轮明月，顿悟无生即体用不异。宋明禅人反复以“一月千江”“千江有水千江月”的诗意表达，阐释圆融超越之禅理：“谁知一月千江水，无去无来处处周。”<sup>[14]</sup>“一月千江，波波具涵净月；万灯一室，光光各显全灯。理即一谛，相有千差。”<sup>[5]第47册，389-390</sup>

除禅典灯录外，诗僧更善言水月，如：贾岛“曾吟庐岳上，月动九江波”<sup>[8]第4册，卷565,132</sup>，“落涧水声来远远，当空月色自如如”<sup>[8]第4册，卷567,155</sup>，“石室人心静，冰潭月影残”<sup>[8]第4册，卷565,127</sup>；贯休“修心对闲镜，明月印秋池”<sup>[8]第5册，卷824,574</sup>，“焚香开卷霞生砌，卷箔冥心月在池”<sup>[8]第5册，卷832,627</sup>，“一轮湘渚月，万古独醒人”<sup>[8]第5册，卷824,571</sup>，“一片月出海，几家人上楼”<sup>[8]第5册，卷824,572</sup>，“湖平帆尽落，天淡月初

圆”<sup>[8]第5册,卷824,575</sup>;齐己“心清槛底潇湘月,骨冷禅中太华秋”<sup>[8]第5册,卷841,711</sup>;皎然“后夜池生素月”<sup>[8]第5册,卷810,462</sup>，“心似澄江月正秋”<sup>[8]第5册,卷811,472</sup>，“五湖生夜月,千里满寒流”<sup>[8]第5册,卷812,479</sup>，“湘宫水寺清秋夜,月落风悲松柏多”<sup>[8]第5册,卷813,490</sup>，“江桡随月泛,山策逐云行”<sup>[8]第5册,卷814,454</sup>。中国禅家水月之富含哲学思辨与诗情画意,乃因其不止于宗教目的,而甚至以解构宗教为目的。

## (二) 宗教理性与批判理性的递嬗

在圆融无碍的水月禅观基础上,中唐之后,禅宗进一步强调“水月两忘”的直觉禅境。“宝月流辉,澄潭布影;水无蘸月之意,月无分照之心;水月两忘,方可称断。”<sup>[9]第80册,294</sup>“雁过长空,影沉寒水;雁无遗踪之意,水无留影之心。”<sup>[9]第79册,515</sup>当水月无心两忘之际,万理自现,一理不彰,一切声是佛声,一切色是佛色。禅宗既不在原有的水月宗教意象上打转,也不在水月的内在意蕴上纠缠,而是以否定的方式言语道断,旨在令学人忘言绝虑、破除知见,不执着于真月、水月,而知晓心月常明。试举几例:“(唐顺宗)问师(尸梨和尚):‘大地普众生,见性成佛道?’师曰:‘佛性犹如水中月,可见不可取。’大义禅师曰:‘佛性非见。必见水中月,何不攫取?’”<sup>[15]第25册,377</sup>“师(钦山)与卧龙、雪峰煎茶次,见明月彻碗水。师曰:‘水清则月现。’卧龙曰:‘无水清则月不现。’雪峰便放却碗水了,云:‘水月在什摩处?’”<sup>[15]第25册,454</sup>“僧问:‘三家(三车之谓,引者注)同到请,未审赴谁家?’师(道隐禅师)曰:‘月印千江水,门门尽有僧。’”<sup>[9]第80册,286</sup>“问:‘从上诸圣向甚么处去?’师(清剖禅师)曰:‘月照千江静,孤灯海底明。’”<sup>[9]第80册,290</sup>“(德敷禅师)问:‘直截根源佛所印,摘叶寻枝我不能时如何?’国(护国禅师)曰:‘罢攀云树三秋果,休弄碧潭孤月轮。’师乃顿释所疑。”<sup>[9]第80册,287</sup>“问:‘如何是微妙?’师曰:‘风送水声来枕畔,月移山影到床前。’”<sup>[9]第80册,178</sup>“问:‘师唱谁家曲,宗风嗣阿谁?’师(忠彦禅师)曰:‘云岭龙昌月,神风洞上泉。’”<sup>[9]第80册,284</sup>“(宏智正觉禅师)上堂:‘……风月寒清古渡头,夜船拨转琉璃地。’”<sup>[9]第78册,606</sup>“问:‘如何是转位就功?’师(嗣宗禅师)曰:‘半夜岭头风月静,一声高树老猿啼。’……问:‘入手是功位俱隐?’师曰:‘泥牛饮尽澄潭月,石马加鞭不转头。’”<sup>[9]第80册,301</sup>“(清了禅师)上堂:‘归根风堕叶,照尽月潭空。’”<sup>[9]第80册,297</sup>此或答非所问,或否定反问,或隐语双关。禅家问答所表现出来的这些超出常理的奇特方式,都是以截流之语,封疆断锁;逼拶之下,使学人猛醒,顿悟水月亦是方便说法,禅不在别处,而在清净常明之自心。禅宗强调“外离相”“内不乱”“本性自净自定”,若能自性自度,不妨着相修行;若能返观内照,不向外攀援,何必执着外境。“水月两忘”与“即心即佛”“非心非佛”“无心是道”一样,都是“应无所住而生其心”<sup>[5]第8册,749</sup>的转语,指出禅在自心而非外境,见色闻声时守持心境澄明,不生分别意识,方得本心。

禅宗“水月两忘”是对佛教“见月亡指”的哲学发挥,深刻体现了禅宗的批判理性精神,是继华严思辨哲学水月意象的又一次升华。与华严宗不同的是,禅宗水月没有选择哲学的表达,而是走向了诗学,以形象思维取代逻辑观念,以诗境代言禅境。这既是对语言有限性与遮蔽性的深刻体认,也是对最高智慧不可言说的深刻揭示。既然应该依法不依人、依义不依语,而“语为义指”<sup>[5]第25册,125</sup>,非义本身,则执指为月不可,水中捉月亦枉施功:“见月休看指,归家罢问程”<sup>[15]第25册,380</sup>，“贪观天上月,失却手中桡”<sup>[9]第80册,201</sup>。水月是对真月的否定,意在警醒学人“心月”长明;而“水月两忘”是否定之否定,将念头抽离无关实际的文字,意在指出“水”既不在水,“月”亦不在月,亦当消解对“心月”的执着识见。“心月”无相无住,随缘变化——此乃禅家诗化“水月”的本意。诗的语言是一种非功利的“元语言”,它并不为了它自身之外的任何其他目的;它语焉不详、不求甚解,但追求的却是真正的“准确”;它突破日常的、规范化的、表象上的成见、知识、逻辑、意识和思维,从而贴近最本真的“意义”、那个绝对的“存在”。唯有诗的语言能实现禅家“以心传心”的初衷和使命,直寻究竟,抵达水月境界的核心本质——超越“超越之念”本身,方可明心见性、获得自在开悟的人生。

经过超越之后的超越、否定之后的否定,禅家水月不再是超离现实的遁逃藪,而是与现实人生不即不离的真如妙境——正如惟信禅师三见山水(“见山是山,见水是水……见山不是山,见水不是水……见山只是山,见水只是水”<sup>[9]第80册,361</sup>)之后,“我”与山水不再疏离,自由交流无碍。禅宗与印

度佛教之最大不同,在于否定佛法自佛法、世间自世间,“中国佛教……很早就认识到让出世的佛法‘人间化’才是弘法正途。晋宋之后的中国佛教更倾向涅槃妙有说,认为佛门不是空门,主张理论与修行并重(这既是中国佛教思想的高超智慧,也是其与本土儒道交融并向世俗妥协以求生存的现实结果)。隋唐诸宗更为实现大乘佛法与现实生活的自由来去而努力,……而中国佛教的圣人多为现实中的体道者,将佛性与人心、本体与现象、出世与在世、圣与凡、净与染、理想人格与精神境界融为一体,即是明征。”<sup>[16]</sup>从惠能不离世间的一元禅法,到大慧宗杲斩断一切参差、泯却一切差别对立的极端一元禅论(“儒即释释即儒,僧即俗俗即僧,凡即圣圣即凡,我即尔尔即我,天即地地即天,波即水水即波。酥酪醍醐搅成一味,瓶盘钗钏镕成一金”<sup>[5]</sup>第47册,932),是禅宗超越到极致后的必然回向。禅佛水月因之从对现实的超越返回到现实人生,从不食人间烟火的宗教意象转向充满哲思的审美意象。其引起宋代理学的回响,如朱熹阐释其理一分殊思想时援引“一月普现一切水,一切水月一月摄”<sup>[17]</sup>398-399及“月散江湖”“月印万川”<sup>[17]</sup>2409等禅佛水月喻,强调宇宙本体之理与万物分殊之性之间的关系,实非偶然。需要指出的是,禅佛水月之月皆为明月。禅宗尤其突出水月之明,意在强调心性圆明。如皎然《南池杂咏五首·水月》云:“夜夜池上观,禅身坐月边。虚无色可取,皎洁意难传。若向空心了,长如影正圆。”<sup>[8]</sup>第5册,卷815,507 清净无染的禅心,皎洁如月色、圆满如月轮,此时,天月、水月都已不是那个本然的存在,而是寂照圆明的禅心的象征。丹霞《如意颂》曰:“真如如意宝,如意宝真如。森罗及万象,一法更无余。海澄孤月照,天地洞然虚。寂寂空形影,明明一道如。”<sup>[15]</sup>第25册,382 真如像海上的一轮孤月,光明洞然照见虚空。证得水月,即豁达随缘、超然乐处。另如“此言了如意在弦,此心炯如月临泉”<sup>[18]</sup>、“霜天月落夜将半,谁共澄潭照影寒”<sup>[5]</sup>第48册,178、“时向滩头歌月白。真高格。浮名浮利谁拘得”<sup>[11]</sup>第1册,283、“竹影扫阶尘不动,月穿潭底水无痕”<sup>[9]</sup>第80册,345等,虽未明说,都是明月。水中明月使禅空月象玄妙无穷,尤其符合清幽静寂、静而能照、动静相即与现量直觉的直观禅境,使学人朗悟禅悦,更易进入内证忘言、心行处灭的禅境体验。

综上,唐宋禅月既是印度佛教辐射下的宗教理性的反映,也是中国佛教颠覆印度佛教的生动体现。其高扬的主体意识、深刻的哲学思辨与超越的批判理性精神,深得禅家三昧。只是此“禅”非印度之禅,此“月”亦非佛教之月。月之于中国禅,绝非诗情画意的自然风物,亦非圆满清净的信仰意象,而是一个比语言(理性、思维的载体)更可靠的表达符号;凭借这个天然的符号,可以抵达禅的最高境界,回归初心本性。所谓“见月亡指”“水月两忘”,为的是人的自由和解放。

#### 四、余论:月意象的禅化与化禅

“如来慧日”变为中国禅月,符合中国文化月情结的逻辑,也暗合佛教义旨的初衷。盖佛教主静修、清凉,强调静以生明、凉除热恼。相较而言,“月”的属性更合佛教义旨,“日”的热、闹与之尚有出入,“有日故有热,有热故有恼,有恼故有灸”<sup>[5]</sup>第1册,416。复次,佛教心月之喻(“月即是心,心即是月”),更是中国禅家独取佛“月”而弃“佛日”的本质原因。禅家强调心法、心宗之殊胜,然“佛日”何以喻心?从“佛日”到“禅月”,不惟是宗教意象的变化,亦关涉宗教义理的革命;禅月的批判理性在打破中国传统思维的惯性、去除文化以及自我的蒙蔽性的同时,亦对印度佛教之宗教理性提出质疑,是禅宗去印度化、去宗教化、心性化、世俗化的努力和表现。

正如佛教中国化是一个漫长而渐进的过程,从“佛日”到“禅月”的转化,也经历了数百年的递嬗。此间,诗歌发挥了具体而微的作用。

其一,中国禅月的形成,始于唐代,成于宋代。早期禅典语录如《坛经》《祖堂集》,偏于叙事或说理,语言平白朴实,多日月并用(一如印度佛经)——若“自性常清净,日月常明”<sup>[5]</sup>第48册,339,月象无甚特别之处。唐后灯录在表达相近之意时,渐将“日月常明”变为“朗月当空”“满山明月”,且叙事之风渐为诗歌取代。“一切众生,本源佛性。譬如朗月当空,只为浮云翳障,不得显现。”<sup>[9]</sup>第80册,285“菩提慧日朝朝照,般若凉风夜夜吹。此处不生聚杂树,满山明月是禅枝。”<sup>[19]</sup>第25册,404“明月分形处处新,白



宋代以后，“明月”“水月”入禅渐盛，指月示法、因月悟道日益风行，禅学诗化、月意象化始泛滥，禅月遂脱离原有的宗教意象，走向诗学和哲学，成为兼具诗性与理性的中国佛教象征。“水月”被用来指称中国禅始于初唐，中唐时已成禅宗专属意象。如陈子昂以“水月心方寂，云霞思独玄”<sup>[8]第1册,卷72,593</sup>赞禅师高蹈；李白以“观心同水月，解领得明珠”<sup>[8]第1册,卷160,1368</sup>赞禅师，以“了见水中月，青莲出尘埃”<sup>[8]第1册,卷168,1427</sup>写禅寺。中唐诗人更惯用“水月”代指禅宗，如：钱起“水月通禅观”<sup>[8]第2册,卷226,396</sup>，“梵筵清水月，禅坐冷山阴”<sup>[8]第2册,卷226,401</sup>；刘禹锡“夜深观水月”<sup>[8]第2册,卷353,1682</sup>；李端“松风开法席，江月濯禅衣”<sup>[8]第2册,卷274,914</sup>；白居易“每夜坐禅观水月，有时行醉玩风花”<sup>[8]第3册,卷443,595</sup>；杨巨源“王维证时符水月，杜甫狂处遗天地”<sup>[8]第2册,卷322,1294</sup>；施肩吾“惠风吹尽六条尘，清静水中初见月”<sup>[8]第3册,卷483,946</sup>；齐己“心白未能忘水月，眼青独得见秋毫”<sup>[8]第5册,卷839,693</sup>。中唐盛行水月禅观的社会风习，同时出现了水月观音像，白居易有《画水月菩萨赞》一文，当非偶合。

有关中国佛教在初唐时即表现出对月的偏爱，并将其与印度佛教联系在一起，可从《大唐西域记》的一条记载中略见端倪：“印度者，唐言月。月有多名，斯其一称。言诸群生轮回不息，无明长夜，莫有司晨，其犹白日既隐，宵月斯继，虽有星光之照，岂如朗月之明！苟缘斯致，因而譬月。良以其土圣贤继轨，导凡御物，如月照临。由是义故，谓之印度。”<sup>[20]161-162</sup>有学者注意到这段记载，以之为真，并推论出：“在中国尚没有产生月光崇拜，但是印度佛教却是如此看月亮的。”<sup>[21]</sup>季羨林指出，玄奘以“月”(indu,梵语与“印度”同音)称“印度”的原因是错误的：“虽有斯理，未是通称。……直是其名，更无别义。”<sup>[20]163</sup>此乃中肯之言。即便玄奘所说有误，以其在当时及后世中国的历史影响，这个错误的解释也会影响中国人对月与佛教关系的正向联想。

其二，自唐以后，“诗月”与“禅月”相辅相成，固不便清晰界分，然大体看来，月的禅化在先，月之化禅在后(禅月不仅限于禅家内部——事实上，六朝以降，中国月象皆着禅佛教色彩。限于篇幅，本文仅选取了禅家月象。而受佛教影响的唐宋文学之月反哺禅学，对佛教中国化亦起到了间接而重要的影响，对此拟另文再述)。中国早期涉月禅诗，多言佛理，诗如佛偈，禅化迹象显明而诗意淡薄。如萧纲《水月》：“圆轮既照水，初生亦映流。溶溶如渍璧，的的似沉钩。非关顾兔没，岂是桂枝浮。空令谁雅识，还用喜腾猴。万累若消荡，一相更何求。”<sup>[22]</sup>以水月流光写虚妄无常，直是“三法印”的诗解。初唐诗僧笔下的水月仍带有浓厚的禅教气息，如王梵志诗：“观影元非有，观身一是空。如采水中月，似捉树头风。揽之不可见，寻之不可穷。众生随业转，恰似梦寐中。”<sup>[8]第5册,卷881,1016</sup>中唐之后，诗意禅理两相宜，水月境界渐呈清皎、灵动、随缘、洒脱貌，已是诗意盎然的禅诗。如皎然《溪上月》：“秋水月娟娟，初生色界天。蟾光散浦溆，素影动沦涟。何事无心见，亏盈向夜禅。”<sup>[8]第5册,卷815,510</sup>唐月的禅化还表现在注重月之“明”象、多伴以“孤”字、醒目的“山月”意象组合、超拔绝尘与具足意识，如：贾岛“秋月夜来孤”<sup>[8]第4册,卷566,150</sup>；皎然“孤坐石上月”<sup>[8]第5册,卷809,452</sup>，“寂寂孤月心”<sup>[8]第5册,卷811,473</sup>，“山中万境长寂寥，夜夜孤月我山上”<sup>[8]第5册,卷816,523</sup>，“半秋孤月落花亭”<sup>[15]第25册,401</sup>，“孤猿叫落中岩月，野客吟残半夜灯”<sup>[9]第80册,211</sup>。

随着禅学诗化、诗月入禅之风渐盛，以月说法成为走上自我发展道路的宋禅之独门秘籍：“白云岩上月，太平松下影。深夜秋风生，都成一片境。”<sup>[9]第68册,148</sup>“隔阔多时未是疏，结交岂在频相见。从教山下路崎岖，万里蟾光都一片。”<sup>[5]第47册,667</sup>月境的圆整、本然，将禅人带入时空浑然的一元禅境，时空的分隔并不影响人间的情义，求禅悟道的途中，总能同瞻一月。作为禅宗的宗教意象与方便法门，宋月的世俗情趣对宋禅的世俗化，亦产生了直接或间接的影响。中秋圆月之乐世欢情、清风明月之洒脱不拘，皆可在宋禅灯录中找到可循之迹：“问：‘如何是天柱家风？’师(崇慧禅师)曰：‘时有白云来闭户，更无风月四山流。’”<sup>[9]第80册,50</sup>“百战成功老太平，优柔谁肯苦争衡。玉鞭金马闲终日，明月清风富一生。”<sup>[5]第48册,24</sup>“师(石室禅师)与仰山同玩月次，仰山问：‘这个月尖时，圆相在什摩处？’师曰：‘尖时圆相隐，圆时尖相在。’云岳云：‘尖时圆相在，圆时尖相无。’道吾云：‘尖时亦不尖，圆时亦

不圆。””<sup>[15]</sup>第25册,406 无论以斩断一切思维前提而激发对禅法的体悟,还是以当下之月,回归本初之心,禅月都是借题发挥。两宋禅家在去宗教化的路上越走越远,以至师徒间以艳诗对答,言佛法大意。至真觉胜与其弟子圆悟克勤(1063—1135)的一段著名公案即是一例。觉胜接引学人,曰:“频呼小玉元无事,只要檀郎认得声。”克勤言下大悟,还以:“金鸭香囊锦绣帏,笙歌丛里醉扶归。少年一段风流事,只许佳人独自知。”<sup>[9]</sup>第79册,359

要之,禅家对于诗月的启发,在于使月超离了一己之情而具有了公共的情感,超越了时空的局限而成为永恒的依止,上升到哲学的高度以表现内在的生命体验。由是,形成唐宋文化举足轻重的月情结:“忧虞欢乐皆占月”<sup>[8]</sup>第5册,卷816,523;“因何明月,偏被指点古来传”<sup>[11]</sup>第2册,1080。诗月给予禅家的反哺,使其完全抛弃了印度佛教文化色彩的外套,不在朝市与山林间强作区别。宋代禅月在象与义上均是中土的思想精髓,乃中国禅家对印度佛教全面解构的同时,对自身宗教理论与宗教意象的合理建构,借印度佛“月”之名彰显中国禅学之体。

诗月与禅月,虽然一是审美对象,一是悟道契机,然在相互启发的过程中,将看起来背道而驰的宗教观念、审美理想与现实人生融合在一起。中国禅学的黄金时期与古典诗词的发展高峰处于同时先后期,为禅月普照的历史机缘。此固说明异质文化在交融中的相互适应与包容,然对于中国来说,外来文化能否久存,最终取决于中国文化的选择和阐发——佛教中国化的本质不是佛教“化中国”,而是佛教“为中国所化”。换言之,中国文化将佛教融入自身的文化体系内,又对其进行解构与重构。在这个过程中,佛教、禅学、文学与哲学,各得其利;印度佛教因之而能在中国久存;中国禅学因之而发扬光大;文学与哲学不惟丰富了表达与思考的对象,而且拓展了想象与思维的空间。可见,历史选择的合理性,在于综合利益的最大化。

#### 参考文献:

- [1] 刘艳芬. 佛教月意象意蕴及其与诗学的相互影响[J]. 西北师大学报(社会科学版),2007(4):68-72.
- [2] 刘艳芬. 佛教与六朝诗学[D]. 济南:山东师范大学,2008:95-104.
- [3] 孙海燕. 黄庭坚对传统诗歌意象的禅意化演进——以“月”、“松”、“竹”为例[J]. 文学遗产,2009(6):45-56.
- [4] 朱露露,江守义. “月”之诗韵禅境——论月意象的禅宗美学精神[J]. 安徽农业大学学报(社会科学版),2013(6):95-98.
- [5] 大正新修大藏经[G]. 东京:大藏出版株式会社,1988.
- [6] 魏征,令狐德棻. 隋书[M]. 北京:中华书局,1973:卷77,1754.
- [7] 祁志祥. 中国古代美学精神[D]. 上海:复旦大学,2002:237-242.
- [8] 陈贻焮. 增订注释全唐诗[G]. 北京:文化艺术出版社,2001.
- [9] 卍续藏经[G]. 台北:新文丰出版公司,1968—1970.
- [10] 周裕锴. 满船空载月明归[J]. 古典文学知识,2016(5):108-113.
- [11] 唐圭璋. 全宋词[G]. 北京:中华书局,1999.
- [12] 葛兆光. 门外谈禅[M]. 北京:人民文学出版社,2005:18-24.
- [13] 项楚. 寒山诗注[M]. 北京:中华书局,2000.
- [14] 藏外佛教文献:第6册[G]. 北京:宗教文化出版社,1995-2003:151.
- [15] 大藏经补编选录[G]. 台北:华宇出版社,1985.
- [16] 张铁男. 论杜甫诗歌的大乘悲怀与家国观念[J]. 西南大学学报(社会科学版),2017(5):131-139.
- [17] 朱熹. 朱子语类[M]. 黎靖德,编;王星贤,点校. 北京:中华书局,1986.
- [18] 嘉兴大藏经选录:第23册[G]. 台北:新文丰出版公司,1987:612.
- [19] 大藏经补编选录[M]. 台北:华宇出版社,1985.
- [20] 玄奘,辩机. 大唐西域记校注[M]. 季羨林,等校注. 北京:中华书局,1985.
- [21] 张节末. 禅宗美学[M]. 北京:北京大学出版社,2006:288.
- [22] 逯钦立. 先秦汉魏晋南北朝诗[G]. 北京:中华书局,1983:1937.