

当代中国学术文库

苏轼王安石的 哲学建构与佛道思想

胡金旺◎著

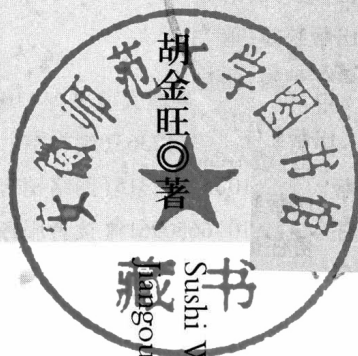
Sushi Wanganshi De Zhexue
Jiangou Yu Fodao Sixiang



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

代
中
国
学
术
文
库

苏轼王安石的 哲学建构与佛道思想



藏书
Sushi Wanganshi De Zhexue
Jigou Yu Fodao Sixiang



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

苏轼王安石的哲学建构与佛道思想 / 胡金旺著.

—北京:中央编译出版社,2015.10

ISBN 978-7-5117-2779-4

I. ①苏… II. ①胡… III. ①苏轼(1036~1101)—
哲学思想—研究②王安石(1021~1086)—哲学思想—研究
IV. ①B244.99②B244.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 220499 号

苏轼王安石的哲学建构与佛道思想

出 版 人:刘明清

出版统筹:董 巍

责任编辑:曲建文

责任印制:尹 珺

出版发行:中央编译出版社

地 址:北京市西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座(100044)

电 话:(010)52612345(总编室)(010)52612363(编辑室)

(010)52612316(发行部)(010)52612315(网络销售)

(010)52612346(馆配部)(010)66509618(读者服务部)

传 真:(010)66515838

经 销:全国新华书店

印 刷:北京彩虹伟业印刷有限公司

开 本:710 毫米×1000 毫米 1/16

字 数:208 千字

印 张:14.5

版 次:2015 年 10 月第 1 版第 1 次印刷

定 价:68.00 元

网 址:www.cctphome.com 邮 箱:cctp@cctphome.com

新浪微博:@中央编译出版社 微 信:中央编译出版社(ID:cctphome)

淘宝店铺:中央编译出版社直销店(<http://shop108367160.taobao.com>)

凡有印装质量问题,本社负责调换。电话:010-66509618



胡金旺（1972—）男，汉，安徽安庆人，宜宾学院副教授，哲学博士，研究方向：宋明理学及现代新儒学。论文散见于《孔子研究》《中州学刊》《学术界》《中南大学学报》《青海社会科学》《南昌大学学报》《湖北社会科学》《兰州学刊》《延边大学学报》《社会科学论坛》等，二十余篇。主持国家级课题、省级课题各1项，省教育厅课题2项。

宜宾学院学术著作出版基金项目资助出版；
2015年四川省社会科学高水平研究团队“现代新儒学及其文化影响研究团队”资助出版；
四川省哲学社会科学重点研究基地项目“苏轼、王安石的哲学建构与佛道思想”（SC12E020）研究成果。

目 录

CONTENTS

绪 论	1
第一章 苏轼的哲学建构	9
第一节 苏轼与理学家在道本体上的分歧	9
第二节 苏轼哲学与其诗歌创作及人生态度的关系	25
第三节 从本体论看苏轼与程颐义利观的对立	45
第二章 苏轼的佛道思想	54
第一节 苏轼的哲学体系及其与佛道之关系	54
第二节 从《续养生论》看苏轼对儒释道的融摄	67
第三节 苏轼的修炼内功与行气、按摩、胎息等道教方术	74
第四节 苏轼采日月华功	80
第五节 是离铅坎汞还是离汞坎铅	86
第三章 王安石的哲学建构	98
第一节 字学：王安石学术嬗变的枢纽	98
第二节 王安石道本体之嬗变	111
第三节 从天命到命运：王安石命论之演进	121

第四节	论王安石《洪范传》的思想架构	130
第五节	王安石《洪范传》作年论辨	140
第六节	论二程与王安石在道本体上的对立	149
第四章	王安石的佛道思想	158
第一节	王安石学术嬗变及其与佛道关系之演进	158
第二节	从学术视角探析王安石的佛教观	168
第三节	王安石与道家道教	179
结 论	苏轼、王安石的哲学建构及其与佛道关系之差异	193
附 录	论牟宗三“即存有即活动”之要义	205
参考文献		219

绪 论

学界对于北宋学术的研究以周敦颐、邵雍、张载及二程即理学家所推崇的“北宋五子”为主,而对以“三苏”为代表的蜀学学派和以王安石为代表的新学学派相比较而言则重视不够,尤其是对后二者的哲学思想更是没有将其提升到应有的地位。这种研究上的畸轻畸重,在一般哲学史的叙述中就表现得更明显。冯友兰先生的《新编中国哲学史》第五册对北宋哲学史的论述只是涉及以上所提及的五子,而对苏轼与王安石则不置一词。甚至有学者在面对为何只重视对理学学术的研究而对诸如王安石等其他学派的研究不屑一顾态度的质疑时,他的回答是王安石学术中没有哲学思想,因此,就可忽略不论。但我们不禁要问,北宋学术真实面目果真是如此吗?其他学派真的缺乏哲学思想吗?其实这个问题只是今人的偏见,而早在南宋时代,就有学者对北宋学术提出了自己的看法,而这个看法实际上成为对今人意见的反驳。^①南宋人陈善对于本朝文章的表述,曾经说过这样的话:“本朝文章亦有三变矣,荆公以经术,东坡以议论,程氏以性理。”^②在这里如果我们对陈善所认为的三变在顺序上的更替暂置不论的话,则他的这种看法基本上是符合学术史的实际的。而陈善对三家学术的分类与今天我们的学术分类不同,他是从主要特点进行分类,而没有否定荆公经术和东坡议论中的哲学

① 王水照、朱刚:《苏轼评传》,南京大学出版社2004年版,第154~163页。

② [宋]陈善:《扞虱新话》,中华书局1985年版,第23页。

思想,经术、议论与性理只是外在的表现形式,而其讨论的问题具有共同性,因为其内容是前后相继的。如果不具有共同性,其前后相继性就无从谈起。所以,陈善认为北宋的学术思想至少要提到王安石、苏轼和二程三家,否则就不全面和不符合学术史的真实情形。金人李纯甫在《鸣道集说·序》中的看法与陈善之说相似,他说道:“浮屠氏之书,从西方来,盖距中国数千万里。证之文字,诂曲侏离,重译而释之,至言妙理与吾古圣人之心魄然而合,顾其徒不能发明其趣耳。岂万古之下,四海之外,圣人之迹,竟不能泯灭邪。诸儒阴取其说,以证吾书,自李翱始,至于近代,王介甫父子倡之于前,苏子瞻兄弟和之于后,《大易》、《诗》、《书》、《论》、《孟》、《老》、《庄》,皆有所解;濂溪、涑水、横渠、伊川之学,踵而兴焉;上蔡、元城、龟山、横浦之徒又从而翼之;东莱、南轩、晦庵之书,蔓衍四出,其言遂大。”

李纯甫还评述道:“自孔孟云亡,儒者不谈大道一千五百年矣,岂浮屠氏之罪耶?至于近代,始以佛书训释《老》、《庄》,浸及《语》、《孟》、《诗》、《书》、《大易》,岂非诸君子所悟之道,亦从此入乎?张子幡然为反噬之说,其亦弗仁甚矣。谓‘圣人不修而至,大道不学而知’,夫子自道也欤。彼淫邪遁之辞,亦将有所归矣。所谓有大过人之才者,王氏父子苏氏兄弟是也。负心如此。宁可计较是非于得失乎。政坐为死生心所流转耳。”(《鸣道集说》卷一“屏山曰”)

从李纯甫的整个议论来看,他的意思是佛教在印度衰落了,却在中土大放异彩。这主要得益于儒家学者在北宋时代对儒释道进行了很好地融会贯通,使得三教获得了共赢的效果,都得到了很好的发展。而表现最出色的人就是王安石父子与苏氏兄弟。理学家虽然也很好地发展了自己的学术,却对佛教进行了大肆批判。李纯甫虽然是从佛教与北宋学术关系的角度来议论北宋学术,但从中可以看出,他所认为的北宋学术不仅包含了王安石父子、苏氏兄弟的儒释道的融合思想,而且以为他们比起二程、张载等理学家的学术和影响来毫不逊色甚或更胜一筹。以上所引李纯甫的后一则议论显然是针对张载的《与吕微仲书》这封书信而言的,其中批判了张载借鉴了佛家思想却又批判佛教的反噬做法。

这样看来,北宋学术的真实面貌并不像有些学者所认为的那样是一家独大,而是至少存在三家学派争奇斗艳的局面。正是因为从中国哲学成为一门学科门类始,学界权威对待北宋学术上的偏差直接影响了一直以来对苏轼与王安石哲学研究的深入开展。当然,随着研究者的不断加入,这种研究上的偏差已有所改变。总体来说,对苏氏蜀学与王安石新学的研究成果的绝对数量还是不少,但是从研究的深度与广度以及研究成果的精品数量上来说还是非常有限。正是从后一种意义上,我们才说对苏轼与王安石的研究,学界还未表现出应有的重视态度,研究还有待进一步拓展深入。

由于苏轼的文学成就炫耀夺目,因而掩盖了其经学与哲学的成就。其实苏轼反倒更加看重其经学成就,并引以为傲。这首先是由于经学在传统学术中的地位所决定的,其次也是更主要的原因在于在苏轼的思想中,学问及文章成就从其思想根源上来说是共同的。它们都有一个共同的渊藪,就是苏轼的核心和最本质的思想,即哲学思想。由于哲学思想对文学成就的根源作用,因而苏轼将其蕴含着深刻哲学思想的经典诠释看得尤为重要,认为它们是枢纽与核心。表面的繁荣是最能吸引人们去观赏的,而这繁荣背后的源泉却往往被忽视了,因而人们对苏轼的哲学思想未能引起足够的重视。明代的焦竑正是有感于此,独具慧眼地刻印了《两苏经解》,为研究苏轼的哲学思想提供了非常有价值的版本。而对于现代学界对苏轼的研究,我们不妨做一个鸟瞰式的总览。

研究者对苏轼思想所具有的融合儒释道的特色基本上达成了共识,对苏轼的《东坡易传》、《东坡书传》与《论语说》都有所研究,对苏轼思想中“道”、“性”与“命”等核心概念都进行了深入的探讨。但是从总体上看,对苏轼哲学思想中各概念之间的内在关联及苏轼哲学体系的整体性与系统性还缺乏必要的提炼和总结。苏轼思想的确是对儒释道思想的兼容并蓄,但是对其融合三教的方式以及三教在其思想中的不同作用与地位还有争论。这些问题的存在都是笔者进行苏轼研究的动力,因而将苏轼哲学的研究作为选题的一个主要方面还是很有价值和必要性的。

与苏轼相类似,王安石也不主要和首先以一位思想家乃至哲学家的印

象留在人们的心中,而是以一位政治家的身份留在历史和我们的记忆中。因而对于王安石哲学思想的研究同样显得与实际的情形不相对应,尤其是王安石变法这个问题像一块磁铁深深地引起人们的研究兴趣,因而对其哲学思想的研究就兴味索然了。但实际上不对有着对变法起着指导作用的王安石的哲学思想加以关注与研究,对其政治变法等深层次问题的研究也无法得到有效地展开。

王安石的哲学思想具有明显的阶段分期的特点,这一点也为学界同仁所指出,但是却没有引起普遍的重视。因为从有些研究成果来看,仍然是对王安石的思想不加分期地予以对待,将其不同思想时期的作品笼统地放在一起加以阐述某一个问题的。这种做法往往引起论述的不能融通,因为其前后思想本来就是有不融通之处,自然就引起了这个问题。因此,对王安石的思想进行分期并将其不同思想时期的作品加以分别对待是非常必要的,这样才能厘清其思想的发展与差别。有感于此,笔者对王安石思想的这个特点进行了重点的研究与阐述,并比较了其前后哲学思想的区别以及与佛道关系的演变。

与苏轼的学术最先以带有战国纵横家习气的史论与经论影响学坛不同,王安石的学问文章首先是以性命道德之说而蜚声学界。北宋的性命道德之说由于王安石的提倡而一时兴盛起来,俨然成了学术界的核心课题。王安石的性命道德之说主要体现在《淮南杂说》这本书中。但是王安石早期的道德性命之说主要是援引儒家自身的思想而发挥创作出来的,没有过多受到佛道思想的影响。后世的学者在批判王安石道德性命之论的时候总是将其与佛道关联在一起,这对于王安石早期的道德性命之论来说无疑是一种误判。此书作于庆历年间,王安石当时初出茅庐,但是志向不凡,以儒家大道为己任,要做一个有抱负不随波逐流“已然而然”的人,当时王安石最崇拜的两个儒家人物就是孟子与韩愈,他要学习孟子以天下为己任的宏大志向,继承韩愈批判佛老的精神。这个思想背景下的人性论不可能过多沾染上佛道思想的痕迹,而是主要站在儒家思想本位立场上立志要干出一番大事业来。

王安石在治平年间渐入佳境的人性论对学界也产生了广泛的影响。他以为人性从本质上讲是善的,但是后天之性却受到了习染的影响。近朱者赤近墨者黑,因而人后天之性就千差万别,各有不同,而这不是人的本性,人的本性却没有什么不同。这种人性论思想对理学家尤其是张载所提出的具有里程碑意义的天地之性和气质之性的概念划分是有影响的,因而为长期以来争论不休的人性善恶问题提供了最终的解决方案,可谓功不可没。

后世的学者动辄就将王安石的人性论与佛老思想联系在一起,是没有将王安石人性论前后期思想的不同情形作细致的甄别,或是将其后期的人性论作为其整个人性论来看待,而对其思想没有进行一个全面的梳理,轻率地将其某个阶段的思想作为整个思想的特征来论述所导致的结果。

在对苏轼与王安石的思想进行分别研究的基础之上,再来对其进行比较研究就是水到渠成的事情了。笔者着重从两个方面来探讨这个问题,第一,苏轼与王安石的道本体及其区别,因为本体论是全部哲学的核心范畴,必须对此进行阐述。第二,苏轼、王安石与佛道思想的关系演变有什么不同。这一点与对其本体论的研究是关联在一起的。从《东坡易传》中所论性与道的关系,是处于同一个层次的概念,具有同一性。而其前期的性论却不是这样,在嘉祐六年应制科所上二十五篇杂论中,有一篇《扬雄论》,其中就阐述了有关人性论的思想:“人生而莫不有饥寒之患,牝牡之欲,今告乎人曰:饥而食,渴而饮,男女之欲,不出于人之性也,可乎?是天下知其不可也。圣人无是,无由以为圣;而小人无是,无由以为恶。圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者御之,而之乎善;小人以是七者御之,而之乎恶。由此观之,则夫善恶者,性之所能之,而非性之所能有也。”^①在《中庸论上》中,苏轼更是明白地说:“人之好恶,莫如好色而恶臭,是人之性也。好善如好色,恶恶如恶臭,是圣人之诚也。”^②

饮食男女是人之性,则我们可以看到苏轼是将人之欲望看作性,这种意

① 孔凡礼点校:《苏轼文集》,中华书局1986年版,第111页。

② 孔凡礼点校:《苏轼文集》,中华书局1986年版,第61页。

义上的性可以称之为自然之性,这是苏轼早期的说法,不是苏轼成熟时期思想的表现。在元丰四年前后完成的《苏氏易传》中,苏轼以为人性是消去善恶之后而不可再消者,就是最后人人都具有的东西。^① 所以,人的本性不是后天所养成的善恶之性,而是与道同一的概念。不可再消者与佛道的空无也并不等同,因此,苏轼所论具有本体性质的道与性就与佛道的本体区别开来。从后面的分析看,苏轼最高本体的道是要将事情做到不可知的程度,是一种境界上的界定。但是苏轼又主张通过佛道的修养论达到对道的领悟和道的境界,同时,其在境界上的不可知的无心状态也具有佛道的影响。因此,我们说苏轼的道本体虽然从总体倾向上看具有儒家积极入世的精神,但是也融汇了佛道的修养方法。可见,苏轼道本体的建构是儒释道思想融合的结果。当然从本体的特性是对世事的积极干预来说,苏轼的道本体从学派属性讲是属于儒家的。

王安石的本体论在前期显然是从儒家的天命论出发引申出其本体的特性,其儒家的性质是很明显的。而以变法为界,王安石的思想发生了嬗变,进入到后期的阶段,其道本体也发生了变化。将寂然不动、无思无为看作道本体的主要特性,由此而将儒释道三教的本体看作是相同的,只是批判佛道不致用的精神。言下之意是儒释道没有什么不同,它们的不同主要体现在儒家重视致用,而佛道轻视致用。以此理论为突破口,王安石就可以毫无顾忌地援引佛道思想为我所用,其他的新学学者在王安石这个理论的鼓动下,也纷纷放开手脚满怀热情地注释外道经典,其兴致与劲头与注释儒家经典毫无二致。

由此可见,苏轼的道本体与王安石后期的道本体都重视无思无为、寂然不动的特性,但是苏轼认为这只是本体的一个特性,而不是道本体本身,苏轼仍然在最高本体上坚守了儒家的精神。而王安石后期的道本体就认为无思无为、寂然不动的状态就是道本体,因而将儒释道之本体混为一谈。

从他们与佛道的关系来看,苏轼的思想虽然在开始阶段的史论与杂论

① [宋]苏轼著、孔凡礼点校:《苏轼文集》,中华书局1986年版,第1380页。

中以儒家的思想为主,但是在诗歌中则多有讨论佛道思想的文字。表明苏轼的思想在早期就对释道的思想予以了特别的关注,只是还没有将佛道思想与儒家思想进行很好的结合。这种结合在黄州期间撰写的《苏氏易传》中得到了实现。从苏轼在此著作中对道与性的阐述来看,其思想明显是综合了儒释道思想的结果,具有三教融合的特色。但是从其本体的入世倾向看,最终的归宿为儒家则又是毫无疑问的。其本体论也不只是局限于伦理道德的范围,这一点与王安石有相同之处,而与二程的本体论从实际上主要指向伦理道德的思想显然不同。因此笔者在本书中也将苏轼与王安石的本体论思想与二程的相关论述进行了对比,以便突显出苏轼与王安石思想的特色及其价值。这也是针对学界在研究苏轼与王安石的哲学思想时,对其道本体所指向的非伦理道德倾向的重视不够的一种补偏。

苏轼在《东坡易传》中所论述的道与性的思想既是对前期有关儒释道思想的一种总结,又在后期思想中得到了始终如一的遵循与坚持。这从苏轼在贬所惠州的一篇作品中的论述可以反映出来。苏轼在《虔州崇庆禅院新经藏记》中写道:“以吾之所知,推至其所不知,婴儿生而导之言,稍长而教之书,口必至于忘声而后能言,手必至于忘笔而后能书,此吾之所知也。口不能忘声,则语言难于属文,手不能忘笔,则字画难于刻珞。及其相忘之至也,则形容心术,酬酢万物之变,忽然而不自知也。自不能者而观之,其神智妙达,不既超然与如来同乎!故《金刚经》曰:一切贤圣,皆以无为法,而有差别。以是为技,则技疑神,以是为道,则道疑圣。古之人与人皆学,而独至于此,其必有道矣。”

在这篇记体文中,苏轼依然认为将某件事情做到不自知的程度,就是“神智妙达”的境界。这种境界苏轼认为也是一种无心境界,但是不是草木无心之无心,而是经过不懈的努力奋斗所到达的无心的熟练程度。该文的落款为“绍圣二年五月二十七日记”,绍圣二年即1095年,时年苏轼59岁,可见有关道论的思想他一直坚持到晚年都没有改变。

从学术上讲,苏轼与王安石在对待佛道的态度上是有差异的。苏轼在学术上从学坛崭露头角开始就一直试图将三教的思想融合在一起,提炼出

一个从最终指向上看是儒家精神但是又融合了佛道的思想的哲学体系。苏轼最终实现了这种本体论建构的设想。而王安石的思想明显不同,在前期特别是早年具有明显排斥佛老的倾向。坚守儒家的本位立场,其最高本体也是具有儒家精神的天命论。后期思想却认为儒释道的本体具有一致性,因而以此为突破口毫无顾忌地吸收佛道思想和注释佛道经典。这种在学术上对待佛道前后判然不同的态度以及与此相关的本体论的嬗变是王安石学术的一个显著特点。本书对苏轼与王安石学术的研究正是围绕这些学术特点与差异展开的。

第一章

苏轼的哲学建构

第一节 苏轼与理学家在道本体上的分歧

—

孔子在评价一个人是否为仁的时候不仅重视其动机也考虑到了效果这个因素。孔子说“我欲仁，则仁至矣”^①，却从未轻许他人以仁。可见使我们的思想行为符合仁的精神并不难，但是能达到仁的境界的人却是凤毛麟角。孔子由此区分了行仁由己与达到此境界的区别。也就是说我们从主观愿望上行仁和将这种仁在行为上完成得很好乃至始终保持这样一种仁的状态还是有层次的不同。苏轼也有此意，他认为在我们身上既不能增加也不能减少的东西就是人性，当我们体认到这种人性时，其心理状态就表现为无心，毫无挂碍。他说：“古之君子，患性之难见也，故以可见者言性。夫以可见者言性，皆性之似也。君子日修其善，以消其不善；不善者日消，有不可得而消者焉。小人日修其不善以消其善；善者日消，亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者，尧舜不能加焉，桀纣不能亡焉，是岂非性也哉？君子之至于

^① 杨伯峻：《论语译注》，中华书局2009年第3版，第73页。

是,用是为道,则去圣不远矣。”^①这种性显然不是伦理善恶意义上的善,这种善只是性之效而已,相当于孔子所说的我欲仁的心理状态,而性要高于这种具体的心理状态的层次。但真正要达到一种在任何事情面前都处于无心的境界则还有待长期的修养磨炼。这种无心不仅包含了在行伦理道德之事上也能够做到得心应手、娴熟有余而不自知,而且在做任何该做的事情上都能做到得心应手而不自知。始终处于这样一种境界就是无心的境界,这种境界是人性的最高境界,苏轼称之为命。苏轼说道:“虽然,有至是者,有用是者,则其为道常二。犹器之用于手,不如手之自用,莫知其所以然而然也。性至于是,则谓之命。命,令也。君之令曰命,天之令曰命,性之至者亦曰命。性之至者非命也,无以名之,而寄之命也。死生祸福,无非命者。虽有圣智,莫知其所以然而然。君子之于道,至于一而二,如手之自用,则亦莫知其所以然而然矣,此所以寄之命也。情者,性之动也,溯而上,至于命;沿而下,至于情,无非性者。性之与情,非有善恶之别也,方其散而有为,则谓之情耳。命之与性,非有天人之辨也,至其一而无我,则谓之命耳。”^②“死生寿夭无非命者,未尝去我也,而我未尝觉知焉,圣人之于性也,至焉,则亦不自觉知而已矣。此以为命也。又曰:命之与性,非有天人之辨也,于其不自觉知则谓之命。”^③也是将命看作娴熟得不自知的境地。

人性就是我们去掉那些可以改变的东西最后不可移异的部分,苏轼以为体认到这一点就是至道,而用道到了一个不自知的程度就是命,即性的最高境地。即便对“我欲仁,则仁至矣”而言,也不是轻而易举的事情,因为要从仁到要自己行仁的自我改变也绝非易事。在这一点上,苏轼认为只有体认到此性的人才有可能做到。因为一个人如果没有私心杂念的干扰而做到无心,其效果就必然表现为在思想和言行上的善。但是我们不能为无心而无心,这就与无知之枯木没有什么区别,我们是思中无思,是在做事情中

① 曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书·苏氏易传》(第1册),语文出版社2001年版,第142页。

② 同上,第142~143页。

③ [宋]朱熹:《杂学辨》,四库全书本。