

四川大學

中國俗文化

研究所叢書

夢幻與真如

佛教與
中國文學論集

周裕鍇 | 著



中國社會科學出版社

四川大學

中國俗文化

研究所叢書

周裕鍇 | 著

夢 幻與真如

佛教與
中國文學論集

中國社會科學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

夢幻與真如:佛教與中國文學論集/周裕鍇著. —北京:中國社會科學出版社, 2016. 4

ISBN 978-7-5161-7685-6

I. ①夢… II. ①周… III. ①佛教—關係—中國文學—文集
IV. ①I206-53②B948-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2016)第 037591 號

出版人 趙劍英
責任編輯 郭曉鴻
特約編輯 李 英
責任校對 董曉月
責任印製 戴 寬

出 版 中國社會科學出版社
社 址 北京鼓樓西大街甲 158 號
郵 編 100720
網 址 <http://www.csspw.cn>
發 行 部 010-84083685
門 市 部 010-84029450
經 銷 新華書店及其他書店

印 刷 北京君昇印刷有限公司
裝 訂 廊坊市廣陽區廣增裝訂廠
版 次 2016 年 4 月第 1 版
印 次 2016 年 4 月第 1 次印刷

開 本 710 × 1000 1/16
印 張 19.25
插 頁 2
字 數 303 千字
定 價 72.00 元

凡購買中國社會科學出版社圖書,如有質量問題請與本社營銷中心聯繫調換
電話: 010-84083683
版權所有 侵權必究

總序

這套叢書是四川大學中國俗文化研究所部分同人的學術論文自選集。

四川大學中國俗文化研究所成立於1999年6月，2000年9月被批准成爲教育部人文社會科學重點研究基地，是“985工程”文化遺產與文化互動創新基地的主要依託機構，也是“211工程”重點學科建設項目的重要組成部分。研究所下設俗語言、俗文學、俗信仰、文化遺產與文化認同四個研究方向，涵蓋文學、語言學、歷史學、宗教學、民俗學、人類學等多個學科，現有專、兼職研究人員20餘人。

多年來，所內研究人員已出版專著百餘種；研究所成立以來，已先後出版“俗文化研究”“宋代佛教文學研究”等叢書，但學者們在專著之外發表的論文則散見各處，不利於翻檢與參考。爲此，我們決定出版此套叢書，以個人爲單位，主要收集學者們著作之外已公開發表的單篇論文。入選者既有學界的領軍人物，亦不乏青年才俊；研究內容以中國俗文化爲主，也旁及其他一些領域；方法上既注重文獻梳理，亦注重田野考察；行文或謹重嚴密，或議論生新；在一定程度上展示出了我所的治學特色與學術實力。

希望這套叢書能得到廣大讀者和學界同人的關注與批評！

四川大學中國俗文化研究所

自序

我的學術研究與佛教禪宗的因緣開始於 20 世紀 80 年代後期。

1983 年在撰寫碩士學位論文時，我就發現黃庭堅詩中有很多佛典禪語，《山谷全集》中直接關涉禪宗的文本更爲數衆多，但那時深知佛海無邊，有意迴避，不敢涉佛學之深水。不過，在翻檢文獻之餘，我對黃詩與佛禪的關係留下了較深的印象。1984 年年底留校四川大學後，我在唐宋文學研究室當助研，從事《蘇軾文集》的校注，被分配到的蘇文從第十一卷到第二十二卷，文體包括記、傳、塔銘、碑、銘、頌、讚、偈等，其中有不少佛教方面的內容。隨着校注工作的進展，我不得不涉足佛典禪籍，難以迴避。

全集校注不同於選注本，後者可以選擇自己熟悉了解的作品來作注，而前者則必須解決每篇作品需要註釋的難點，不容漏注誤注。一開始我非常苦惱，試着去翻閱《佛學大辭典》，企圖以此解決問題。但後來很快就發現，辭典檢索仍然無法弄懂作品文義，遑論準確註解。比如《東莞資福寺再生柏讚》首二句“生石首肯，柴松肘回”，辭典根本找不到詞條，費盡九牛二虎之力，纔知道第一句出自《蓮社高賢傳·道生法師傳》，即竺道生在虎丘聚石爲徒，講《涅槃經》至一闡提皆有佛性處，羣石皆爲點頭之事；第二句出自《太平廣記》，玄奘將往西域，手摩靈巖寺松枝曰：“吾西去求佛教，汝可西長。若吾歸，即卻東回，使吾弟子知之。”果如其言。蘇軾用有靈性的頑石與松枝來類比資福寺的再生柏，實亦讚美資福寺長老道行如古之高僧。現在看來這二句當然非常簡單，但當年對我這個初涉佛教的外行來說，難度還是相當大的。類似的問題比比皆是，於是逼迫我硬着頭皮去圖書館查閱《大正藏》《卮續藏經》與《禪宗集成》等佛典禪

籍。所以，我與佛教文學的因緣，與其說是緣於自己的學術興趣，毋寧說是來自集體項目的工作需要。

直到1989年後，我的態度纔發生根本變化，佛教禪學在那段最困難的日子裏給我提供了安頓心靈的人生智慧，被動的工作需要一變而為主動的人生需求，研究興趣亦隨之而至。先是中國古代詩與禪的關係吸引了我，於是花兩年時間完成《中國禪宗與詩歌》（1992）；後來又師從項楚教授，以《文字禪與宋代詩學》為博士論文選題，將詩禪的相互影響更進一步具體化、細節化（1998）。然後接受了張節末博士的建議，將博士論文中涉及語言的部分深化拓展，撰成《禪宗語言》一書（1999）。再後來，受淺見洋二先生的邀請，被聘為日本大阪大學大學院文學研究科客座研究員，從事題為“宋代詩歌與佛教禪宗的關係”的研究（2001—2003）。

就在這十餘年間，我與佛教的因緣越來越深，由詩與禪的互動，逐漸擴展至禪與語言的交涉，進而涉及禪思想的問題。本文集中關於詩與禪的《禪門宗風與宋詩派別》《夢幻與真如：蘇黃的禪悅傾向與其詩歌意象之關係》《唐詩中的寺廟鐘聲》《賈島格詩歌與禪宗關係之研究》《宋代禪宗漁父詞研究》等文以及關於禪與語言的《“文字禪”的用例、定義與範疇》《試論禪宗語言的乖謬性及其宗教意義》《禪籍俗諺管窺》等文，都是此期間思考探尋的結果。

在日本客座時，我與大阪大學的師生及訪學的中國學者共同組織了《石門文字禪》讀書會，並參加了京都花園大學由柳田聖山、衣川賢次先生先後主持的《景德傳燈錄》《正法眼藏》讀書會，在增長佛學知識的同時，也得到了文本細讀方面的極好訓練。《惠洪與換骨奪胎法：一樁文學批評史公案的重判》《關於〈惠洪與換骨奪胎法〉的補充說明》兩篇文章，就是在細讀對照《石門文字禪》《冷齋夜話》《天廚禁臠》《林間錄》等文本的基礎上完成的。在此期間，我還發表了《中國佛教闡釋學：佛經的漢譯》《義解：移花接木——中國佛教闡釋學研究》《習禪：見月忘指——中國佛教闡釋學研究》等文，後來都收入《中國古代闡釋學研究》一書，茲不贅述。

回國後這十餘年，我一方面在四川大學文新學院擔任教職，另一方面

被聘為四川大學俗文化研究所專職研究員。雖然我仍繼續從事佛教與中國詩歌的課題，但治學重心逐漸轉移到宋代名僧惠洪的個案研究上來，而且在文學、語言之外，試圖從宗教文化方面進一步探尋佛教的意義，同時更關注佛教思想觀念在文學藝術和其他審美活動中的潛在影響。此外，為了配合研究所的工作，我不得不思考佛教信仰方面的問題，以與俗信仰研究搭上關係。

普及讀物《百僧一案》（2007）是我從語言出發解讀禪宗公案思想意義的粗淺嘗試，《宋僧惠洪行履著述編年總案》（2010）是關於惠洪生平著述及其與同時代僧人、士大夫關係的綜合性年譜，《法眼與詩心：宋代佛禪語境下的詩學話語建構》（2014）則有意從文化語境、思想資源到審美眼光、詩學話語的轉換來討論佛教文學。在上述三本著作之外，我也撰寫了一些單篇論文，其中《惠洪文字禪的理論與實踐及其對後世的影響》以及《典範與傳統：惠洪與中日禪林的“瀟湘八景”書寫》，嘗試將理論分析與文獻細讀結合起來，另將視野延伸到日本五山文學。《法眼看世界：佛禪觀照方式對北宋後期藝術觀念的影響》《“六根互用”與宋代文人的生活、審美及文學表現》，則力圖突破以前學界關於禪悟與詩悟、禪語與詩語對舉的套路，從觀照方式、思維方式的角度來探討佛禪對文學藝術審美的意義。

因俗文化研究所的工作需要，同時也因個人興趣的轉移，這些年我也寫了些關於佛禪文化方面的論文。比如《普請與參禪：論馬祖洪州禪“作用即性”的生活實踐》《老僧已死成新塔：略論禪林僧塔之體制及其喪葬文化觀念》等文，就是對禪宗的思想觀念和制度文化的個案研究。與此相類似的論文還有《作為忌日的“生辰”：一個獨特詞彙中蘊藏的佛教理念與民俗信仰》《“奪胎”與“轉生”：關於惠洪首創作詩“奪胎法”思想淵源旁證的考察》《檢索·傀儡·鎖骨：關於一個獨特詞彙的宗教意義的考察》等，都以《石門文字禪》中出現的詞彙為考察對象，旁引相關文獻，舉一反三，引申演繹，揭示出為學界所忽視的佛教觀念和文化現象。由於這三篇論文以及前舉《典範與傳統：惠洪與中日禪林的“瀟湘八景”書寫》，已編入我與祁偉博士合著的《宗風與實訓：宋代禪宗寫作傳統研究》

一書中，因而本文集不再重收。

隨着研究的逐步深入，我越來越認識到佛教文化和文學博大精深，發現其間尚有不少亟待開拓的處女地和有待討論的新問題，並深信其學術前景廣闊，大有可為。本文集所收的十多篇文章不過是引玉之磚而已，多有“門外說禪”的膚淺和謬誤，敬祈方家不吝指正。同時，我也期待與更多的學者共入佛典之荆山，發掘出真正學術意義上的連城之玉璧。

目 錄

自序	(1)
----------	-------

佛教語言文化學

普請與參禪

——論馬祖洪州禪“作用即性”的生活實踐	(3)
---------------------------	-------

老僧已死成新塔

——略論禪林僧塔之體制及其喪葬文化觀念	(15)
---------------------------	--------

“文字禪”的用例、定義與範疇	(24)
----------------------	--------

試論禪宗語言的乖謬性及其宗教意義	(37)
------------------------	--------

惠洪文字禪的理論與實踐及其對後世的影響	(57)
---------------------------	--------

禪籍俗諺管窺	(83)
--------------	--------

佛禪與文學

唐詩中的寺廟鐘聲	(95)
----------------	--------

賈島格詩歌與禪宗關係之研究	(101)
---------------------	---------

宋代禪宗漁父詞研究	(127)
-----------------	---------

夢幻與真如

——蘇、黃的禪悅傾向與其詩歌意象之關係	(159)
---------------------------	---------

禪門宗風與宋詩派別	(171)
-----------------	---------

晚唐皮日休送日本僧圓載歸國詩解讀	(189)
------------------------	---------

佛禪與文學藝術批評

惠洪與換骨奪胎法

——一椿文學批評史公案的重判 …………… (195)

關於《惠洪與換骨奪胎法》的補充說明

——與莫礪鋒先生商榷 …………… (219)

從法眼到詩眼：佛禪觀照方式與宋詩人審美眼光之關係 …………… (229)

“六根互用”與宋代文人的生活、審美及文學表現

——兼論其對“通感”的影響 …………… (254)

興趣與音節：略談嚴羽詩學中復古傾向的真諦及其影響 …………… (286)

後記 …………… (298)

佛教語言文化學

普請與參禪

——論馬祖洪州禪“作用即性”的生活實踐

在中國禪宗發展史上，馬祖道一開創的洪州宗最具獨創特色，影響也最為深遠。其中“作用即性”的學說，將佛教從尊嚴神秘的國土拉向生動活潑的人間，從此，舉凡運水搬柴、鋤地割草的普請，行住坐臥、著衣吃飯的行為，揚眉瞬目、彈指棒喝的應接，便都作為“道”的表現形式，成為禪宗區別於其他宗派最顯著的特點。本文所要著重討論的是，馬祖的學說如何演化為禪門的規式，禪門規式中的普請法如何發展了馬祖的思想，洪州禪如何在普請的勞動實踐中完成禪理的參究。

一 馬祖的學說

在南禪六祖之後，被燈史稱為“祖”的只有馬祖道一一人，這說明他的思想在禪宗史上具有開創性的意義，足以與六祖並稱。馬祖的思想豐富，門徒眾多，嗣法者各取一端，足以開宗立派。其中較重要的一端，學界以為是其“作用即性”的思想。其後門徒別派，或忠實繼承，或演繹引申，或走向素樸平常，或流於玄虛詭秘，以至於讚揚者有之，批判者亦有之。

什麼叫“作用即性”？中唐禪學大師圭峰宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》評價馬祖的洪州禪說：

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔癡、造善造惡、受苦受樂，皆是佛性。

這就是說，馬祖的洪州禪將人的一切動作、行爲乃至遭遇，都看作佛性的顯現。所謂“佛性”，從本體論的角度來說，是指真如、如來藏，是世界的本質，絕對的真理，通過“緣起”的展開而構成世界的各種現象。從認識論的角度來說，“佛性”是人的存在的本質，也就是所謂的“心”，所以馬祖有“即心即佛”之說。“佛性”既是認識的主體，又是認識的客體，那麼，人們通過什麼來認識“佛性”呢？顯然，“心”不能認識自身，“心”只能感受或意識到現象界。當然，也可以說世界上的各種現象都是“心”——佛性、真如、如來藏的表現。這樣一來，人們便可通過“心”所表現出來的現象界來認識“心”自身。所以馬祖說：“故三界唯心，森羅萬象，一法之所印。凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有心。”（《祖堂集》卷十四《馬祖》）當人們感知、認識森羅萬象之時，便可以見到自身的“心”——“佛性”。

按照這個邏輯，“心”作為認識主體的活動，即“見聞覺知”等認識現象界的知覺活動，便可以看作“佛性”的作用。推而廣之，除了人的“起心動念”的意識活動之外，其他一切所作所爲，也都可看作“佛性”的作用。一旦明白這一點，那麼，參禪學佛者在生活中便獲得了真正的自由。所以馬祖又說：“汝可隨時言說，即事即理，都無所礙。菩提道果，亦復如是，於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。若體此意，但可隨時著衣吃飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？”（《祖堂集》卷十四《馬祖》）只要了解現象界“空”的本質，那麼“心”的作用便沒有任何牽掛拘絆。由此馬祖提出了“平常心是道”的著名學說：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：“非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。”只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。（《景德傳燈錄》卷二十八附《諸方廣語》載《道一禪師語》）

所謂“平常心是道”，其實質是“平常作用是道”——“行住坐臥，

應機接物盡是道”。五祖弘忍提出過“四儀（行、住、坐、臥）皆是道場，三業（身、口、意）咸爲佛事”的觀點（見《楞伽師資記》卷一），而這裏對其進一步發揮，日常生活不僅是“道場”“佛事”，而且直接就是“道”和“佛性”。參禪者和世俗人的區別僅僅在於生活態度的不同，即沒有是非取捨的分別思想，凡事都不執著，不矯揉造作。

自馬祖之後，禪宗修行的方向由息心靜慮轉向任運隨緣，由“清淨心”轉向“平常心”，由對“體”的追尋轉向對“用”的自覺。馬祖開創的洪州禪，重視活生生的日用之事，不僅不同於法相宗的譯經造論、華嚴宗的義理疏解、天台宗的習教明律，而且有別於淨土信仰的持齋念佛以及早期禪宗的攝心靜坐，成爲一種在日常生活中修行的人間宗教。

日本學者土屋太祐注意到，圭峰宗密所說洪州禪將“彈指動目”等一切動作視爲“佛性”體現的說法，遭到石頭希遷一系玄沙師備禪師的批評：“有一般坐繩床和尚稱爲善知識，問著便動身動手，點眼吐舌瞪視。”並指出這是對馬祖“作用即性”的批評。^①需要補充的是，與馬祖同時的石頭希遷早就對洪州禪的這種作風表示不滿，他與潮州大顛和尚之間有段對話：

石頭曰：“何者是禪？”師（大顛）曰：“揚眉動目。”石頭曰：“除卻揚眉動目外，將你本來面目呈看。”師曰：“請和尚除揚眉動目外鑒某甲。”石頭曰：“我除竟。”師曰：“將呈和尚了也。”石頭曰：“汝既將呈我，心如何？”師曰：“不異和尚。”

大顛後來繼承了石頭對洪州禪的批判：“多見時輩只認揚眉動目，一語一默，驀然印可，以爲心要，此實未了。”（《景德傳燈錄》卷十四《潮州大顛和尚》）對照各種語錄、燈史的記載來看，的確自馬祖之後，“彈指動目”或“揚眉動目”成爲洪州禪一系非常顯著的特點，滄仰宗的作勢，臨濟宗的棒喝，“動身動手，點眼吐舌瞪視”的行爲隨處可見。而這些行爲，都可從“皆是佛性全體之用”中找到理論根據。不可否認的是，“彈

^① [日] 土屋太祐：《玄沙對“昭昭靈靈”的批判再考》。

指動目”的極端發展，日漸變為神秘怪誕、故弄玄虛的行為，並日漸成為新的與心靈脫節的、外在的、程式化的符號。

但這只是問題的一個方面，我們還應該看到，馬祖“作用即性”在肯定日常生活的神聖性之時，對於建立洪州禪乃至整個南宗禪的勞動實踐傳統起了重要的理論指導作用。馬祖門下龐蘊居士的一首詩偈簡練生動地概括了洪州禪的宗教實踐觀：

日用事無別，唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處勿張乖。朱紫誰為號？丘山絕點埃。神通並妙用，運水及般柴。（《景德傳燈錄》卷八《襄州居士龐蘊》）

這裏強調的是所有日用事都沒有差別，關鍵在於自心如何與日用事“偶諧”，即馬祖所說的“都無所礙”，也就是說，做任何事都不要有是非取捨之心，不要有分別之心。因為所有顏色本無差異，只不過有“朱”或“紫”的不同命名罷了；而“丘山”之大且重，也與“點埃”之細且輕並無二致。明白這一點，就不必非要做疏經造論、坐禪念佛等傳統佛事，而可在運水搬柴這樣的日常勞動中，同樣能體會到與佛性同在的神通與妙用。龐居士詩偈最值得注意的一點，就是站在“作用即性”的立場解釋了洪州禪運水搬柴之類的勞動實踐的佛學意義。而百丈懷海禪師創立的“普請法”，則正式將“運水及般（同搬）柴”作為禪門的“神通並妙用”之一納入了《禪門規式》中。

二 百丈的清規

百丈懷海與西堂智藏、南泉普願齊名，同號馬祖的入室弟子。所謂“入室”，是指能得到馬祖思想的精髓。那麼，百丈得到的精髓是什麼呢？筆者以為最主要的精髓就是“作用即性”。眾所周知，百丈在禪宗史上最大的貢獻是建立禪門規式，當代學者甚至稱其為“佛教社會主義綱領”。^①

① 杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社1993年版，第258頁。

其中重要的一條，即“行普請法，上下均力也”（《景德傳燈錄》卷六《洪州百丈山懷海禪師》）。而普請法正是“作用即性”的實踐。

《祖堂集》卷十四記載百丈懷海的事蹟：“凡日給執勞，必先於眾，主事不忍，密收作具而請息焉。師云：‘吾無德，爭合勞於人。’師遍求作具，既不獲，而亦忘餐。故有‘一日不作一日不食’之言，流播寰宇。”這種對不勞則不獲的信念的執著，筆者曾將其簡單地解釋為“以流民和下層平民為主的禪宗隊伍，其穿衣吃飯的生存問題比菩提涅槃的解脫問題更來得重要。”^①但實際上這也可看作對馬祖“作用即性”的履行，即解決穿衣吃飯問題的勞動本身，就是佛性真如的作用的顯現。換言之，勞作就是參禪的一種必要形式。既然如此，“行普請法，上下均力也”，就是天經地義的事，只要是參禪學道的人，不管在禪院裏的地位高低，都得參加勞動，除非無意求道，無意修行佛性。

《祖堂集》中還記載了在百丈普請時發生的一個頗有幽默感的故事：

有一日普請次，有一僧忽聞鼓聲，失聲大笑，便歸寺。師曰：“俊哉！俊哉！此是觀音入理之門。”師問其僧：“適來見什麼道理，即便大笑？”僧對曰：“某甲適來聞鼓聲動，得歸吃飯，所以大笑。”師便休。

《景德傳燈錄》卷六也有記載，描寫更詳細，稱普請之事為“鑿地”。這個故事成為百丈的一則著名公案。僧人聽見開飯的鼓聲響了，高興得大笑，因為他挖地勞作，肚子餓了，正想吃飯。而百丈則以為他是“聲聞而覺”，悟到了觀音菩薩的“入理之門”。當然，僧人並不像百丈想象的那麼“俊”，只是受本能的驅使想吃飯而已。這則公案有兩點值得注意，其一，百丈把普請的過程當作參禪學佛的過程，所以當僧人聞鼓大笑時，他馬上想到觀音入理之門，馬上想到“聲聞而覺”的道理，這說明禪宗的參學活動有一部分就是在普請場景下展開的。其二，僧人並沒有百丈期望的覺

^① 周裕鍇：《禪宗語言》第二章《祖師禪：走下如來聖殿》，浙江人民出版社1999年版，第31頁。