

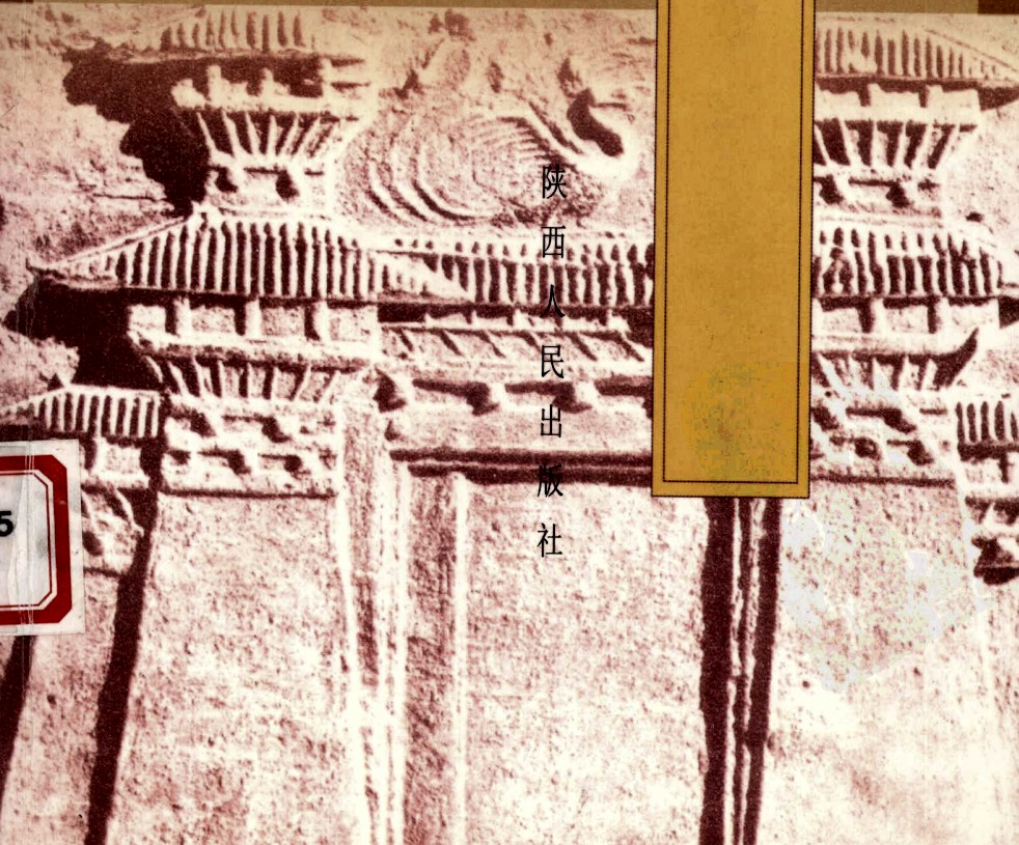
张岂之 主编

西部开发与人文学术丛书

心学与禅学

赵旗 著

陕西人民出版社



西部开发与人文学术丛书

第1111号(期)

心学与禅学

赵旗 著

陕西人民出版社



(陕)新登字 001 号

图书在版编目(CIP)数据

心学与禅学/赵旗编著. —西安:陕西人民出版社, 2000

ISBN 7-224-05563-8

I. 心… II. 赵… III. 禅宗-影响-心学 IV. B244.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 35071 号

心学与禅学

赵旗 著

陕西人民出版社出版发行

(西安北大街 131 号)

新华书店经销 蓝田县立新印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 7.875 印张 4 插页 170 千字

2001 年 2 月第 1 版 2001 年 2 月第 1 次印刷

印数:1-1000

ISBN 7-224-05563-8/B·153

定价:12.50 元

总 序

我们在古都西安筹划人文学术研究丛书事宜,正是我国西部大开发战略提出和起动之际,这给我们以很大的鼓励,促进了人文学术研究丛书的组稿、改稿、定稿等一系列工作。这里所说“鼓励”并不是抽象的,而有着具体实在的思想内容。在我们的理解中,我国西部大开发,经济建设无疑应当是中心课题,而人民整体素质的提高以及与此相联系的教育、文化、科学的开拓和发展也是不可或缺的,应占有重要的地位。在文化和科学中,研究“人”自身以及人与环境、人与社会、人的思想、人的感情等等被称之为“人文科学”,即通常所说的文学、历史、哲学、语言、艺术等人文学科是不能忽视的,这些和人的整体素质的提高,以及与经济建设都有内在的紧密联系。道理显而易见:社会物质文明和精神文明都是由“人”创造的,因而对于“人”自身的研究,并使人在精神世界方面感到充实,具有高尚的理想和情趣,并遵奉道德规范等人文科学就不是可有可无的了。

我国西部有不少优秀的人文学术研究者,就西北地区而言,他们大多集中在西安、兰州,而在敦煌、西宁、银川、乌鲁木齐等地也有人文学者群。西部地区的人文学术研究者基本是在高等学校的研究机构或文化、文物行政机构工作,他们积累了丰富的资料,在敦煌学、历史地理学、中国思想史、周秦汉唐历史学、中

国考古学、民族史、语言学等人文学科的研究中已有不少研究成果；其中有些已经出版，有些正准备出版。在这样的机缘中，我和一些年轻的人文学者决定组织编辑、出版西部开发人文学术丛书，拟分若干辑先后出版。其中既有与西部开发有关的研究内容，也有没有直接关系而属于人文科学普遍问题的研究。总之，出版西部开发人文学术丛书是为了繁荣我国人文学术研究而贡献一点力量。

西部开发人文学术丛书的出版，得到陕西省人民政府和陕西人民出版社的支持，在这里我向他们表示衷心的感谢。

张岂之

2000年2月13日于

西安西北大学中国思想文化研究所

前 言

佛禅学思想对于儒学的渗透是宋明理学得以形成和发展的一个重要原因。其中,禅学思想对于心学形成和发展的影响尤为深刻。准确地把握心学对禅学思想的吸收内容和方式以及禅学思想影响心学的程度,对于准确地理解心学思想的实质具有重要的意义。在心学的研究中,心学与禅学的关系问题是一个不容回避的重要课题。

心学与禅学的关系问题在心学产生伊始便受到了关注。在朱陆学辩中,朱熹以似禅作为批评陆学的一个主要武器。他认为,陆学不重视读书讲学,以发明本心为主要的为学方法,这与禅学的方法无异,其不重视心性区分的做法也与禅学的做法相似,从而给陆学戴上了一顶禅学的帽子。王学产生以后,朱学学者陈建专门撰写了《学菴通辨》一书,明确批评陆王心学为阳儒阴释。他攻击陆王心学以心为本体、以内在精神的调整为主要修养方法的做法与禅学无异。在朱学学者看来,程朱理学与陆王心学的差异基本上就是儒学与禅学的差异。与此相反,心学学者则往往极力回避心学对于禅学思想吸收的一面。如对于明显带有禅学印记的阳明四句教,就有刘宗周等心学学者不惜歪曲历史事实,极力辩解其为王畿伪造,企图抹去王学所带有的禅学印记。这种做法与朱学学者的做法都无助于准确地把握心学

与禅学的关系。

现代研究者抛开了程朱理学和陆王心学之间的门户之见，普遍认为二者的差异是新儒学内部不同派别之间的差异。立足于这种认识，研究者对心学与禅学的关系进行了重新的审视。多数研究者认为，陆王心学在本体论、修养论等方面对禅学思想都有所吸收借鉴。但是，其思想实质是儒学性质的，与禅学存在着本质的差异。

朱学学者虽然有见于心学对禅学思想吸收的一面，但将理学与心学的差异归结为儒学与禅学的差异显然是门户之见。他们对于心学与禅学关系的考察也完全陷入寻章摘句，谈不上客观和系统的比较研究。心学学者对这一问题则基本上采取了回避的态度。现代研究者从客观的立场出发，在对心学与禅学关系的研究方面取得了许多有意义的成果。但总的来说，多数研究偏向于对心学与禅学在本体论、修养论等方面的某些范畴、命题及语言表述形式作静态的比较研究，企图发现二者之间所存在的相似和差异之处。这种研究方法，实际上既难以真正把握心学吸收禅学思想的主要内容和方式，也难以准确地估价禅学思想的渗透对于心学思想的形成和发展的重要作用，从而必然要影响到对于心学思想的实质及其思维方式的特点的准确把握。

心学与禅学是两种不同的思想体系。禅学是佛学中国化的成熟形态，心学则是新儒学的成熟形态。两者在价值追求、对主体修养的内在要求等方面都存在着巨大的差异。作为两种不同的思想文化形态，一方对另一方在范畴、命题及语言表述等方面的直接影响只能说是一种浅层次的影响，难以对其发展产生重大的影响。实际上，心学由于吸收了某些禅学思想，成功地解决

了理学所无法解决的一系列理论课题,将新儒学发展到了一个新的阶段。这就表明,心学对于禅学的吸收是深层次的,绝不仅限于在个别范畴、命题及语言表述方面简单的、直接的吸收和借鉴。

我们认为,心学对于禅学思想的吸收是以二者所具有的某些共同特征作为基础的。其共同特征主要表现在二者在历史走向上的相似性,以及在这种走向中所面临的主要问题和解决这些问题的方法上的相似性。具体地说,禅学表现为对佛教义学的反动,它将为学重心由对教义的探讨转向了修行实践,相应地,将修行重心完全放在了对于主体内在精神活动的调整上。在此过程中,它面临并解决了教义与修行的关系、本体的心性化、修行境界的描述及其体系内在矛盾的消解等一系列重大问题。与此相似,心学在将理学的为学重心由义理探讨转向道德践履、将为学方向由向外求索转向反观内省的过程中,也面临着知识与道德的关系、心与物的关系、意识与行为的关系、本体的心学化、修养境界的描述及其体系的内在矛盾的解决等问题。这些问题与禅学所面临的问题是相似的。心学对于禅学思想的吸收,主要在禅学解决这些问题的原则和方法上,也就是说,主要在思维方式上。由此可见,心学对于禅学思想的吸收是其思想体系形成和发展的内在需要。通过对禅学思维方式的吸收,心学成功地解决了儒学发展所面临的一系列重大问题,将新儒学发展到了一个新的阶段,它是新儒学的成熟形态,与禅学有着本质的区别。

立足于这种认识,我们在本书中并不将比较的重心放在对心学与禅学在个别范畴、命题及语言表述等方面所存在的相似和差异之处的分析上,而是放在对心学和禅学思想形成和发展

的历史考察上,考察二者所面临的主要问题和解决这些问题的原则和方法,以此作为比较研究的基础。这种方法,相对于在范畴、命题等方面作直接比较的方法显然更为迂回曲折。不过,如果能由此而在较深的层次上揭示出心学吸收禅学思想的主要内容和方式,这一尝试是值得去进行的。当然,这种研究要求对于新儒学及佛禅学的思想发展在总体上有所把握,并且要对二者的思想实质有相当的了解,这对于笔者无疑是一个巨大的挑战。幸运的是,在此研究领域,前辈学者为我们留下了大量的成果可供借鉴。同时,导师张岂之先生对于这一选题的意义给予了充分的肯定,对笔者给予了热情的鼓励,并且给予了悉心的指导。这些都使笔者增强了信心,开始了紧张而又艰苦的学习和研究。这里所呈现的是一份很不成熟的学习报告,不足之处,请读者不吝指正。

目 录

前 言	(1)
第一章 禅学思想的形成	(1)
第一节 佛学义理的心性化与禅学本体论的形成	(2)
第二节 佛学实践的哲学化与禅学修行论的形成	(19)
第三节 由出世到入世	(34)
第四节 禅学与华严宗	(45)
第二章 禅学思维方式及其对传统美学的影响	(67)
第一节 禅悟与传统艺术思维	(67)
第二节 禅境与意境	(87)
第三节 禅机与诗法	(104)
第三章 理学与禅学	(123)
第一节 儒学对抗佛禅学的早期努力	(123)
第二节 程朱理学与佛禅学	(137)
第三节 朱陆之辩与禅学	(150)
第四章 阳明心学与禅学	(165)
第一节 王阳明对禅学的态度	(165)
第二节 阳明诚意说与禅学	(176)

第三节 阳明致良知说与禅学·····	(193)
第四节 阳明四句教与禅学·····	(209)
第五章 心学禅学之辨·····	(221)
参考文献·····	(237)
后 记·····	(241)

第一章

禅学思想的形成

禅学是佛学中国化的成熟形态,它号称教外别传,在理论和解脱实践方法上都形成了鲜明的特色,对中国传统文化的发展产生了重大的影响。其理论由三个核心思想组成。在主体方面,它强调即心即佛,提倡自我解脱,任心自运;在客体方面,它强调不离世间,提倡随缘放旷;在修行实践上,它提倡无念无住,反对一切固定机械的修行方法,以不修为修。这三个方面,都有印度佛学理论的依据,但经过若干环节的发展改造,深深地打上了中国传统文化的烙印,从而使禅学不但成为佛学中国化的最后归宿,而且,直接或间接地通过禅学,使中国文化得以吸收佛学的某些因素而获得发展。本章拟通过历史的考察,探讨禅学理论的核心内容。

第一节 佛学义理的心性化与 禅学本体论的形成

般若空观是大乘空宗的核心思想,东晋十六国时期盛行的般若学就是以此观念为中心展开的。然而,中国僧人对于这一思想的把握却一直是不准确的。对此,吕澂曾指出,“在罗什来华以前,中国佛学家对于大小乘的区别一般是不很清楚的,特别是对大乘的性质和主要内容更缺乏认识。”^① 后秦弘始三年(公元401年),罗什入长安,广译大乘经论,并培养了一批佛学人才,准确的般若学思想才得以传播。作为罗什门下四大弟子之一的僧肇曾撰写《不真空论》《物不迁论》《般若无知论》等佛学论文阐述大乘空宗思想。罗什曾对僧肇说,“吾解不谢子,辞当相挹”^②,肯定其对般若的理解符合自己的看法,并且文辞优美。僧肇的作品还得到了当时著名的佛教学者慧远、刘遗民等人的赞赏从而得以广泛传播,促进了当时的般若学研究。

在《不真空论》中,僧肇比较准确地阐述了般若空观思想。“不真空”者,“不真”故“空”,“不真”即“空”。简单地说,“一切事物都是不真的,无自性的,因而也就是空的。”^③ 不真是指事物

① 吕澂《中国佛学源流略讲》,86页,中华书局,1995。

② [梁]慧皎撰,汤用彤校《高僧传》卷六《僧肇传》,249页,中华书局,1996。

③ 方立天《魏晋南北朝佛教论丛》,117页,中华书局,1995。

无自性,其存在需要一定的条件。不真具有三个方面的含义。首先,世界万物无差别,其差别都是人加于其上而不是万物自己本来具有的。万物自身既本不具有差别,可见现象不真实。即“万象虽殊,而不能自异;不能自异,故知象非真象;象非真象,故则虽象而非象”。其次,万物本质就是不实在(空)的,并不是物质毁灭后,物质才空的,因而要观物空,“岂待宰割以求通哉?”第三,一切事物只是虚假的称号,不是真实的存在,即“诸法假号不真”^①。

僧肇较准确地理解了般若空宗理论的核心思想:第一,万物缘起,需要一定的条件才能存在,是不真实的,因而为空。第二,空并非离开万物而存在,并不是宇宙的本体。实际上,并不存在某种宇宙本体。这种彻底虚无的价值取向,不但否定了世界万物现象的真实性,也否定了任何本体的可能存在。当然,更排斥了人格神的可能存在。

这种思想和中国传统文化的价值取向是极为不同的。从东汉到西晋这一佛教传播的最早阶段,带有鲜明“格义”色彩的中国佛教哲学思想,以中国文化去理解佛教,曾产生过佛是帝王神仙、佛教为黄老道术、禅法同于清静无为等观念,未能从理论高度上把握佛学思想。东晋以来,佛玄合流,对佛学思想的探讨达到了相当高的理论水平,出现了般若学的六家七宗学说,其中最重要的是三家。一是本无说,认为无为万化之始,万物之本;二是即色说,主张即色是空,物质现象本身就是空的;三是心无说,

^① 见任继愈《汉唐佛教思想论集》[附]《不真空论》今译,人民出版社,1974年。

强调主观的心不能执著外物,外物不一定是空的。^① 这些学说的共同特点是以无解空,而无则是复兴老庄哲学的玄学思想的中心概念,特指能化生万物的世界本体,这与否定一切本体的般若思想尚有很大的距离,因而受到了僧肇的批判。

从东汉以来中国僧人对佛学理论的曲解不是偶然的,这固然主要是由于两种文化的不同价值取向所致,另一方面,般若空观思想本身具有不可解决的矛盾也是一个重要原因。大乘空宗以缘起性空的观点出发,否定一切实体,主张人无我、法无我。但是,由于佛教讲业报轮回、宗教解脱,必然要碰到轮回主体的问题,这一问题在印度佛学中一直未得到很好的解决,对中国僧人来说,这是一个十分迫切的问题,长期以来中国佛学对于佛、空等观念的各种实体化理解都或直接或间接地与这一问题有关。可以说,对这一问题的恰当解决在很大程度上关系着中国佛学的发展方向。

慧远是东晋佛教界的领袖人物,他对般若空观思想有相当深刻的了解。他受过罗什的影响,并有书信往来讨论佛学问题,又为其所译《大智度论》写过序文,对龙树的中观和毕竟空思想都有研究。但在轮回主体问题上,他受中国传统的灵魂不灭的思想影响,“直到晚年,还是坚持有我的。”^② 他以不变之性的法性论出发,宣扬人的精神是永恒长久的,而此一永恒不变之神,既是报应的主体,又是成佛的根据。他指出,“无性之性,谓之法性。法性无性,因缘以生,生缘无自相,虽有而常无,常无非绝

① 参阅方立天《中国佛教哲学的历史演变》,《历史研究》1992年第3期。

② 吕澂《中国佛学源流略讲》,75页,中华书局,1995。

有,犹火传而不息。”^①这一思想明显背离了般若精神,却反映了中国佛学对解脱主体问题的重视。

东晋末年法显译出六卷本《泥洹经》,立即引起佛教学者的注意。此后北凉县无谶所译四十卷本《涅槃经》传入建康,受到佛教学者的欢迎。慧严、慧观与谢灵运将它改编润色为《南本涅槃经》流传于南方各地,经宋、齐、梁、陈四代,研习者不断,直接促成了佛学研究重心由般若学向涅槃学的转移。涅槃源出般若,《大般涅槃经》说,“从般若波罗密出大涅槃”^②。但是,无论是从价值取向上还是从构造体系的方法上,《涅槃经》都不同于《般若经》。按照《般若经》的看法,假有性空即是实相,实相即涅槃,既否定了现象的真实性,也否定了本体的真实性,“留给人生的只是虚幻。”^③《涅槃经》则一方面承认世俗人生为虚妄不真的无常苦,另一方面,又承认不变而真实的本体世界的存在。本体世界可用法性、如来、法身、涅槃等名称来表达,它是诸法实相,也是解脱的最终结果。法性之性是指作为事物的类和物种而存在的本质属性,它是不受因果条件制约的,属于逻辑的范畴。它的存在是绝对的,所以说“非因缘作,其性自尔”^④。法性等概念显然来自《般若经》作为诸法实相的性空观念。但在《般若经》中否认任何实体的存在,《涅槃经》则不仅确立了不变实体的存在,而且作出了全然不同的价值规定。《大般涅槃经》认为,

① [梁]僧祐撰,苏晋仁等校点《出三藏记集》卷十《大智论钞序》,390页,中华书局,1995。

② 《大正藏》第12卷,449页。

③ 任继愈主编《中国佛教史》第三卷,163页,中国社会科学出版社,1993。

④ 《大般涅槃经·狮子吼菩萨品》之五。

“有常有乐有我有净，是则名为实谛之义”^①，肯定了本体世界的正面价值。在成佛的主体方面，《涅槃经》也作了说明。《大般涅槃经》明确指出，“一切众生，悉有佛性。”^② 佛性主要是指法性。作为诸法实相的法性，是永存的，并体现在世间和出世间的一切事物中，众生无例外地共同体现着法性，如同十二因缘“一切众生等共有之，亦内亦外”一样，“佛性亦尔……是故我说一切众生悉有佛性。”^③ 法性作为诸法实相，最终是毕竟空的，因而佛性主要是指众生本自清净之心。这种佛性论，应该说只是消极意义上的成佛的可能条件，但毕竟留下了可发挥的余地。

《涅槃经》所表现的价值取向与中国传统文化比较合拍，也为中国学者所关心的解脱主体问题提供了经典依据，佛性论遂成为当时佛学的重心，竺道生就是当时影响最大的一位佛性论者。

竺道生否定了灵魂不灭式的解脱主体的存在，但从作为诸法实相的法性的角度明确肯定了众生都有佛性。他指出，“理既不从我为空，岂有我能制之哉？则无我矣。无我本无生死中我，非不有佛性我也。”^④ 竺道生的佛性概念具有多方面的含义，据方立天的研究，主要有五层含义。第一，如同法性是法的本性，佛性是众生的本性。第二，佛性是善性，即知照见诸法实相的智慧。众生“本有佛知见分，但为垢障不现耳”^⑤。第三，佛性是自

① 《大般涅槃经·圣行品》之三。

② 《大般涅槃经·如来性品》之四。

③ 《大般涅槃经·狮子吼菩萨品》之六。

④ 《注维摩诘经》，《大正藏》第38卷，354页。

⑤ 《妙法莲华经疏》，《续藏经》第1辑第2编乙，第23套，第4册，400页。