

解脱论

禅宗解脱哲学研究



应无所住而生其心……

韩凤鸣◎著

宗教文化出版社

解脱论

禅宗解脱哲学研究



韩凤鸣◎著



宗教文化出版社

解 脱 论

——禅宗解脱哲学研究

韩凤鸣 著

中国佛教协会图书馆藏

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

解脱论——禅宗解脱哲学研究/韩凤鸣著. - 北京:宗教文化出版社,2008.6

ISBN 978-7-80254-023-1

I. 解… II. 韩… III. 禅宗-解脱(宗教)-研究 IV. B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 082449 号

解脱论——禅宗解脱哲学研究

韩凤鸣 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 84037602(编辑部)

责任编辑: 王志宏

版式设计: 范晓博

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 20.5 印张 450 千字

2008 年 7 月第 1 版 2008 年 7 月第 1 次印刷

印 数: 1—2000

书 号: ISBN 978-7-80254-023-1

定 价: 48.00 元

宗 祖 宗

——宗祖学概论

宗 祖 宗

河海大学思想政治教育学科科研资金赞助

宗祖学概论

序 言

洪修平

佛教“禅”的种子伴随着佛教的东渐而于两汉之际来到中土，经中华社会和文化的沃土培育而生根、发芽、开花、结果，终于在隋唐时出现了中国禅宗。禅的本义为静虑。静虑者，“谓静心思虑也”^①，它实际上包括了止与观、定与慧两方面的内容，所以唐代宗密称其为“定慧之通称”^②。但止观或定慧都离不开自心，所以“心”在禅观中占有特殊重要地位。中国佛教又继承发展了印度佛教对人心的关怀，突出了“心”在解脱中的重要地位，例如隋唐佛教各宗派的理论都注重对心性问题的探讨与说明，强调依持净心解脱的必要性。尤其是禅宗，以禅命宗，更是把全部理论与实践都落实在“心”的基础上。因而在中国佛教特别是禅宗中，“心”占有核心地位。禅者，何也？禅者，心也。修禅即修心，禅悟即心悟。禅宗强调的以心传心、定慧等学、明心见性、见性成佛等等，都是基于

① 《慧苑音义》卷上(收录于慧琳《一切经音义》)，《大正藏》第54册，第439页中。

② 《禅源诸诠集都序》卷一，《大正藏》第48册，第399页上。

禅即心、心即佛而提出来的。

佛教的根本宗旨在于帮助人实现解脱,解脱是佛教全部理论和实践的最终指归。禅宗也不例外。六祖惠能的禅法思想就是围绕着摆脱人生痛苦、实现人的解脱而展开的,其主要的特点则是将人心、佛性与佛教的般若智慧结合在一起,并将终极的解脱理想与人们当下的实际努力相结合,要人在平常的生活中依自性般若之智而从各种困扰中摆脱出来,获得顿悟成佛的解脱境界。当惠能以一首“菩提本无树,明镜亦无台,佛性常清净,何处有尘埃”而得到五祖弘忍的赏识后,又有机会听闻弘忍为之专说《金刚经》,当听至“应无所住,而生其心”时,惠能言下便悟。弘忍知其得悟,便谓之曰:“不识本心,学法无益;若识自本心,见自本性,即名丈夫、天人师、佛。”^①“本心”即成为禅宗解脱论的理论基点。因而惠能在大梵寺开禅说顿教法,便“普告僧俗,令言下各悟本心,现成佛道。”^②从佛教的发展来看,早在原始佛教时期,佛教就将人的解脱归结为心的解脱,认为“若心不解脱,人非解脱相应。……若心解脱,人解脱相应”^③。惠能禅宗在强调整解脱时,更是突出了心的解脱,正因为禅宗所说的修心和心的解脱,概括了其全部的理论、方法和目标,因而禅宗也称“心宗”,传禅也称“传心”,解脱的境界就是心的开悟。惠能禅宗所谓的“识心见性,自成佛道”^④,说的就是这个意思。

中国禅宗对人心的关怀,既是对佛陀创教本怀的发扬光大,也

① 宗宝本《坛经·行由品》,《大正藏》第48册,第349页上。

② 惠昕本《坛经》,见郭朋《〈坛经〉对勘》第1页,齐鲁书社1981年版。

③ 《舍利弗阿毗昙论》卷二十七,《大正藏》第28册,第698页中。

④ 敦煌本《坛经》第30节,见郭朋《坛经校释》第58页,中华书局1983年版。

是对汉魏以来中国禅特色的继承和发展。从历史上看,中土的早期禅学虽然受汉代社会上神仙道家呼吸吐纳的影响,比较偏重坐禅数息、凝心入定,但随着中土禅学的发展,“心”的地位日益突出。从康僧会的“明心”到僧稠的“佛法要务,志在修心”^①、僧实的“偏以九次雕心”^②,无不强调“修心”的功夫,透露出禅学向“心宗”发展的消息。到菩提达摩来华,更传“南天竺一乘宗”^③的“大乘安心之法”^④。传达摩禅法者都承继了离言相、净自心的传统,并进一步突出了自心清净、本自具足、明心见性、净心解脱。禅宗历代祖师对“修心”、“守心”的强调,在南北禅宗那里得到了充分的继承和发展。北宗神秀以“观心”命宗,其《观心论》强调“心是出世之门户,心是解脱之关津”^⑤,因而“知一切善业由自心生,但能摄心离诸邪恶,三界六趣轮回之业自然消灭,能灭诸苦,即名解脱。”^⑥南宗惠能在融会般若性空与佛性妙有的基础上,进一步把不二之佛性与现实之人及人心结合在一起,以“无相、无念、无住”的当下本觉之心把空与万法、人心与佛性、众生与佛“圆融无碍”地融为一体,以众生当下之心的念念无著为解脱成佛之道,从而更突出了人的当下解脱。这既为众生“明心见性”以顿悟成佛提供了依据,也为平常人生的完善提出了要求。南宗禅在充分肯定每个人的真实生活所透露出的生命的底蕴与意义的基础上,融理想于当下的现实人生之中,化求佛修道于平常的穿衣吃饭之间,要人们在平常的

① 《续高僧传·僧稠传》,《大正藏》第50册,第554页中。

② 《续高僧传·僧实传》,《大正藏》第50册,第557页下。

③ 《大正藏》第50册,第666页中。

④ 《大正藏》第85册,第1285页上。

⑤ 《大正藏》第48册,第369页中。

⑥ 《大正藏》第85册,第1271页上。

生活中保持平常心和清净心,这对当代人来说也依然具有一定的指导意义。

因此,研究禅宗解脱论,是一个既有理论意义又有现实意义的重要课题。然而,一旦真正要着手来研究禅宗解脱论,其实还是会面临许多问题。因为中国禅宗以“禅定”来概括佛教的全部修习,并以禅命宗,倡“定慧等学”,使禅具有了极为广泛的含义。特别在惠能及其后学中,本来是“思惟修”、“静虑”之义的禅,经与儒家心性论和道玄自然论的结合,更被敷演为深奥莫测、包罗万象的代名词——它是虚玄而遍在的道,它是清净的心,它是自然的生活,它是宇宙人生的总根源,它是佛教的第一义谛,它是修行的方法和大彻大悟的境界……,同时,它又什么也不是。这样的禅,既给人留下了广阔的阐释、思索和体悟的空间,显然也大大增加了研究的难度。更为重要的是,禅宗将禅定与般若紧密结合,其“定慧等”突出的是人心的智慧本性,强调的是识心见性,顿悟成佛,而禅宗一向又以“不立文字”相标榜,强调禅的不可说。因此,禅修乃修心,禅悟乃悟心,而禅修禅悟皆不可说,“说似一物即不中”,任何语言文字都只是指月之指,而非月之本身,因而在历史上就有所谓的“绕路说禅”以体现禅的“不说破”原则。这样,一方面“至趣无言,言必乖趣”^①,“故非言所能言也”,另一方面,“言虽不能言,然非言无以传”^②,又要通过文字语言来说不可说的禅,此乃禅宗解脱论研究的又一不易也。

进一步看,禅宗解脱论,具体说来,其实南北禅宗是有差异的。

① 《笔论·答刘遗民书》,《大正藏》第45册,第156页上。

② 《笔论·般若无知论》,《大正藏》第45册,第153页下。

神秀北宗主张“息妄修心”、“拂尘看净”，认为“时时勤拂拭，莫使有尘埃”即可实现解脱，但这遭到了惠能南宗的批评，认为“观心看净”是“障自本性，却被净缚”^①。惠能南宗强调顿悟心性，自在解脱，认为“自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心，若识本心，即是解脱。……于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱。”^②惠能南宗把迷悟归之于当下的一念之心，融修于悟中，强调修禅即修心，禅悟即心悟，而心无形相，故心不起念，自心任运，便“起智慧观照，自开佛知见”^③，即是自在解脱，这实际上是修而无修，以不修为修。由于惠能南宗从唯当下现实之心的即心即佛的自在解脱论出发，因而在修行观上也就提出了许多与传统佛教相异的思想主张。这样，研究禅宗解脱论，既要了解禅宗解脱论的“心”法，又要把握禅宗的流变，兼及不同的法门，更要领悟成为禅宗主脉的南宗禅的解脱论的精神底蕴。这光靠历史的把握和逻辑的分析，显然还是不够的，它还需要研究者“心的体悟”。

正是由于上述种种原因，这些年来，研究禅宗的成果可谓汗牛充栋，其中论及禅宗解脱论的也不在少数，但以禅宗解脱论为专题来研究的学术著作还未出现，韩凤鸣博士在这方面的研究，进一步深化了对禅宗的研究，令人欣喜！尤其值得称道的是，作者具有较好的哲学素养和对人生的体悟，因而在对禅宗解脱论展开全面研究的过程中，无论是在研究的方法上，还是在对研究对象的把握上，以及在对禅宗解脱论主要特点的概括上，都表现出了一定的独到之处，言不易言，说不可说，论他人所未论。

① 敦煌本《坛经》第18节，郭朋《坛经校释》第36页，中华书局1983年版。

② 敦煌本《坛经》第31节，郭朋《坛经校释》第60页，中华书局1983年版。

③ 敦煌本《坛经》第42节，郭朋《坛经校释》第82页，中华书局1983年版。

本书是作者在博士论文的基础上修改而成。记得韩凤鸣在我门下攻读博士学位时,就表现出了好学深思和勤奋努力,因而论文写得有深度,有特色,得到了专家的好评。其后,他在高校从事教学工作的同时,历经数年,又对原稿做了进一步的充实和完善,表现出了对学术的认真和严谨态度。相信凭着这种态度,韩凤鸣博士一定能够在学术的道路上取得更大的进步。我们期待着。

是为序。

2008年春节于南京大学港龙园宿舍

引 子：自在方法和自在的生存

虽然大量的宗教经典有助于人们了解信仰文化的整体状况，但无法将我们的心灵带到信仰者所信的更深远的地方，这要求我们首先有真诚的信和同情式进入；虽然宗教不免于神话，但还是给我们提供了无比朴素的虚诞现象，和幻想中的清晰图景，我们可以跟着它走到信仰的实际中，看看它生存朴素的根源。先贤开创了许多走向真知或实际的方法，帮助我们破除迷障，让我们不要执著或预设什么，不要画地为牢、作茧自缚、因循守旧。要我们用清澈的眼睛去“看”。哲学的反思在信仰和神秘面前止步，在宗教及其神话面前迟疑了，在宗教的大门前瞪大恐惧的眼。纯粹的“看”找到新的进路，引领我们到达本真之域，清静之地，一切原则的原则。

一、自在方法和“我”的世界

一种方法愈原始地搜索着一门学科或一个问题的存在基础，愈广泛和实际地与事实本身发生着联系，就愈有能力接近其真实的存在，就愈有资格成为讨论的基础方法。如果有这种方法，它将带有无情的质疑性和颠覆性，以其纯粹的呈现让事物自身说话。

由于肆意的直指和无畏的揭示,对于惯于方法论者来说,这种方法显得有些刺眼或诡异,所昭示的事物看起来有些陌生,有些天真,不循常情。这种方法所袒露的事物以其不循常情而让人思之不及,但它展现的清澈的图像就像久雨后放晴的天空,引领人来到新的境域。在这种新奇透彻中,世界似乎在悄悄转向,变得不真实。但在此,人们有了某种虚幻而本真的领悟,这是新世界渐开的窗口。新的方法带来事物解释的纯粹性,打开了另一个世界的大门。这一切都实际地指向和代表着存在的“本来面目”,此时我们有从未有过的透彻性相信这种领悟。

如果一种方法有数不清的分析和理论环节杂于其间,并利用了复杂的工具、技术手段解决问题,或者还带有说不清的情感成分,就像清澈的天有了乌云,事物是被捆绑、分割和晦暗的。即使这种方法由于习惯而使用起来十分上手,并且常常得到预期的答案,但我们仍须对它进行三思:看它是否受到了蒙蔽,是否早就走上了岔路?特别是当探索涉及生存最本原、最基础地域,或者说涉及人类之所以幸福或苦难的根源的时候,探索方法的重要性尤其突显出来。因为现在我们发现,那些原来是我们自己、现在却以隐蔽的方式统治着世界的心灵事物笼罩着生存的天空。

原来的自己在此时可能被睿智的眼睛发现了,但它也不是真实的。这个充满生存天空的“我”原来是人类心灵的一般形式或世俗形式,后来被生存的历史积淀成一切劳作的动机,现在却作为富有意义的终点解释着世界。这个世俗的正义说,这就是真实的世界,要人们凭此解放事物和推进生活。

我们或隐或显的生存之“是”决定了心灵内容,因之也决定了事物的意义,但这个“是”是传统的和世俗的。生存之“是”是传统

带来的,它以看得见或看不见的权威衍生着世界,推动着心灵发展,制造着分析工具,在一般世俗历程中不断地得到加强和改善,文明的发展趋向和维护着这个“是”。有时生存之“是”以“非”为方式迷惑着我们的视线,有时带人走上“无为”的路,有时以“无是非”显现其公平,但它们都是生存所“是”的。我们厚重的“是”和费尽心血的“非”,以及种种复杂的理论、高明的技术和神秘的方法,都露出“我”的根基。我是生存或心灵的主人。我们所能设想的最公正和真实的方法,在出发点上就设计了“为我”的归宿,后来的所谓“公道”的方法只是纷纭呈现着的无聊的自我表象。

事物从世俗“是”的形象进入了“我”的本质。事物以前理解的“我”的形象在我们面前示现,光秃秃的事物是没有的,没有光秃秃的心灵。我们看到了一切方法的“人”的宿命。当我们观察事物或对事物进行解释的时候,是在一定程度上接受或理解了它,是我们想得到的或潜在的想好了的形象。因此我们面对事物时并不惊讶,或者虽有一些惊奇但不久就“熟悉”起来——记忆起自我的形式。我们在实际上,是在源头不清的时候就依赖了不明的开始,中间过程是继续着不清不明的意识流。结果是,我们自以为是的创造发明或发现之事,其实是自己最初不明的希冀,还是无明之我。我们对自我做了一些改变形式的解释和想象的超越。

所以当我们遭遇事物时,它一方面是我们赋予了意义的事物,它是我们的“是”;另一方面是我们找到一种恰当的方式与“我”相遇,找不到恰当方式时或许会出现惊讶的情况,但不久还是会找到的——人类自我修缮的技艺和材料都很丰富。当我们与事物遭遇的时候,我们与它之间就藏着宿命,现在我们所做的只不过是把这种关联说出来。

我们因此没有办法接近真相,目前的“我”的基础不明。如果我们以为去掉我们的主观因素而达到“纯粹理性”就接近了事物光秃秃的存在,就接近了纯粹心灵,这种想法固然是好的,但却是幻想而已。所有解释都出自那个不明的起点——包括我们为除掉主观性所做的努力。无论如何“客观”的事物把握或自我把握,无论使用了怎样的“照相”式的客观技术,都是“我”的把握和“我”在照相。所以在面对事物时避免“我”是不可能的,甚至被认为是荒谬的。当世界除了“我”之外没有真实的时候,当整个世界都是“我”的心情时,我们面临的不是丰富多彩的现实世界,而是“我”的面目。当“我之外一无所有”成为真理时,也即意味着世界在主观解释之外一无所有,此时我们虽然可以做任何积极有为的事,但似乎什么也没有做,我们也不真的知道做了些什么。依基督教,我们的一切解释都发生在第一次“堕落”之后,超越是在我们堕落之后的返璞归真;依佛教,尘劫以来我们的心灵就蒙上灰尘,我们首先要做的是回到“父母未生时”。这在人生的某些接近“丧我”时刻感觉特别明显。

我们很难逃脱对事物说明的“无明”的自我意识循环,我们要做的只是简单的事:越过自我,到明确地带。伽达默尔在《真理与方法》中说:“我真正关心的问题过去是、现在仍然是哲学的问题:不是我们做什么或我们应当做什么,而是超越我们所想和所做而对我们发生的东西。”^①我们对事实或公道方法的追问最后落到了“人”的基础,我们首先要敞开自己,超越自己,而后说话。虽然

① 转引自《解释学、现象学与宗教哲学》,中国社会科学出版社,2005年,第135页

世俗生活似乎没有提供超越的可能,但生存苦乐中对纯洁和童年的讴歌,多事之秋对忠贞和安宁的追求,等等,都唤起了对本来之家的乡愁。

二、本质直观的方法及其剩余

每一个生命都有其切身的生存体验,这种主要是靠直觉得来的体验是哲学认识的源头,一些人在这里看到了真理的源头。

哲学在没有分化出来以前,是与生活联成一体的,生活就是真理和哲学。哲学在独立出来成了学科对象后,就与生命之源成了两回事。哲学在概念的竞争和关于本质的猜想中构建自己的体系,维持自己的生存。人们执著于这样的哲学研究而不懂得向生命之源回顾,形成了思想僵化和生存的僵化。人们懂得合乎逻辑地思考和按照科学方式去试验,却是生存的失败和人的意义的丧失。

在这个形而上学的浪潮中值得一述的是现象学方法,这是一场回归的革命。胡塞尔试图用现象学的“直观”来达到对事物本质的认识,可以因之“回到事物自身”,回到本质的生活。胡尔认为,当我们感知时,可以同时具备两种直观,即感性直观和本质直观,同时获得了感性对象和本质。他的方法是,以对感性对象的直观为基础,通过转变自己的眼光而朝向本质,形成观念的直观,本质就显露出来。直观不仅是感觉性的,更是在回归本质的途中,所以感性直观的形式本身就是本质性的或观念性的。胡塞尔具体解释说,作为具有明见性的直观并非一种简单的看,而是一种特殊的方

法,通过想象的变更来摆脱事实之物而达到本质之物。例如对“红”的本质的了解,是通过对各式各样红的事物的直观变更,直观通过想象创造许多红的变项,再从众多变项中把握其中的常项,从而达到“红”的共相了解。它包括三个步骤:由前像通过想象生产众多的后像作为催生本质的基础——在众多项中找到统一性和联结处——确认差别中的同一。^①

但我们进一步思考就会发现,虽然胡塞尔强调自由想象,“我们自由地、任意地创造变项,这些变项中的每一个以及整个变化过程本身都是以‘随意’的主观体验的方式出现”。^② 但当各式各样的“红”来到我们面前时,是我们潜在地以“红”的本质召唤它们过来的。或者说,我们潜在地已经有了红的先在模式——无论它是如何的模糊不清,红本质或红本体先验于头脑中而后才可能有众多的红的想象。所以这种本质直观更像是一种“心理操作”,以掩饰本质的先验性。胡塞尔也担心人们会想到这一步,他说以经验事实为开端的想象过程并不意味着对本质的设定,从感性向本质的过度不仅是理解的,实际上在“直接的融合”中根本不存在过渡问题,在感性变项持续的统一性中,一系列的变项统一意味着有个本质联结。“在这个后像到后像、从相似之物到相似之物的过渡中,所有这些相继出现的任意个别性达到贯穿首尾的一致并且纯粹被动地形成综合统一,在这种综合统一中,所有的这些个别性都显现为相互间的变化,尔后又显现为个别性的随意序列,作为艾

① 胡塞尔《经验与判断》,北京:三联书店,1999年,第394-402、403页。

② 胡塞尔《经验与判断》,见《胡塞尔选集》倪梁康译,上海:三联出版社1997,第498页。