

禪宗與中國文學



謝思煒 著



ISBN 7-5004-1220-7/I · 126

定价: 6.10元



I206.2

X520

I206.2/96

禪宗與中國文學



謝思埈 著

中國社會科學出版社

(京) 新登字 030 号

责任编辑: 曲泓梅

责任校对: 永 和

封面设计: 方 放

版式设计: 张汉林

禅宗与中国文学

Chanzong Yu Zhongguo Wenxue

谢思炜 著

出版发行 中国社会科学出版社

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

编码 100720 电话 441531

经 销 新华书店

印 刷 北京地质印刷厂

850×1168 毫米 32 开本 8.5 印张 210 千字

1993 年 12 月第 1 版 1993 年 12 月第 1 次印刷

印数 1—2700 册

ISBN 7-5004-1220-7/I·126 定价: 6.10 元

内 容 简 介

本书围绕禅宗与文学的专题，以王维、杜甫、韩愈、白居易、王安石、苏轼、黄庭坚等人为典型，论析了禅宗思想在世俗文化及文人创作中的广泛渗透及其对唐宋以来文学发展的深刻影响。作者紧扣禅宗与文学这两种人文现象的特性，探悉它们与人类自我认识相关的意义和价值，从而在更深层次上揭示了两者作为人类精神现象的内在蕴含。全书论证严密，新见迭出，对了解、研究宗教和文学都极有裨益。

目 录

前 言	1
引 论	6
第一章 王维与神韵派	12
一、开风气之先的王维	12
二、从无我论到心性论	19
三、山水诗与禅宗的审美化	33
四、论神韵	50
第二章 从杜甫到韩愈	58
一、晚闻多妙教	58
二、儒与禅：活的综合	68
三、辟佛者的阅世语	83
第三章 白居易与通俗诗派	88
一、持“定”之禅与否“定”之禅	88
二、“鹰”与庸人	97
三、通俗诗与白居易的俗文学实践	107
四、白居易的文学虚构观	123

第四章 王安石与苏轼	130
一、尔必待我合掌膜拜耶	131
二、一性所谓无性	137
三、借禅以为谈	151
第五章 黄庭坚与江西诗派	169
一、道者处至下	172
二、书之韵与诗之韵	180
三、吕本中、杨万里与“活法说”	197
第六章 禅宗与文学批评	208
一、形式化与本体探求	211
二、境象说	231
三、悟入说	245
结 语	261
后 记	266

前 言

禅宗与文学的关系是一个范围广阔的课题。禅宗作为一种宗教思想和意识形态，在过去广泛地影响了中国的哲学、伦理、文学、艺术的历史发展，没有任何一种宗教思想象禅宗这样深入于世俗地主阶级知识分子的人生观和世界观，甚至在现代仍在世界范围内为哲学思想和文学艺术活动提供某种刺激。“Zen”（禅）、“koan”（公案）和“Tao”（道）一样，都成为源于东方而进入世界各国语典的重要概念。

禅宗的思想或文献本身具有某种文学形式，例如公案便是一种形式独特，大量运用反讽、悖论，文学色彩很浓的文体，为许多文学创作乃至哲学写作提供了灵感。禅宗语录运用通俗口语，直接影响了宋代以后语录文体的形成和发展。更不用说许多禅宗僧侣和准僧侣（居士）用诗歌形式写作了大量偈颂、拈唱，有些以通俗诗或白话诗形式写作的以劝世内容为主的诗歌，也往往渗透了禅宗情绪，广泛流传于民间，甚至与民间谣谚相混淆。宋元话本中据说还有“说参请”一类，显然渊源于禅宗的公案问答。这些都是禅宗直接运用文学形式为宣传自己的思想服务。

然而比较而言，禅宗与文学发生关系的更重要方面，是禅宗对世俗文学（主要是士阶层文学）的广泛渗透和影响，从文学创作的内容，直到某种文学风格或创作流派的形成，某些文学批评

思想和方式的发展，都与禅宗纠葛在一起。甚至可以说，不将禅宗影响考虑进去，就无法勾划出唐宋以后中国文学发展的基本面貌。

当然，佛教或禅宗的原有教义是根本排斥文学的，从禅与文学各自的性质出发否定二者之间联系的观点也很常见，其中宋代刘克庄的意见很有代表性：“诗家以少陵为祖，说曰：语不惊人死不休。禅家以达摩为祖，说曰：不立文字。诗之不可为禅，犹禅之不可为诗。何君合二为一，余所不晓。”^① 他从语言问题入手，将禅与文学判断为互不相容。然而如我们将要看到的，禅宗的语言观和文学对语言的运用，都不是单义的，并非单纯的否定或工具式的运用，二者同语言的关系恰恰是将二者联系起来的契机之一。

正如有从本质上否定禅与文学关系的议论，也有从抽象本质上探讨禅与文学的关联、乃至肯定诗禅为一的论调。与其他宗教思想或意识形态相比，禅宗与文学似乎有某种更密切的关系。人们所关心的不限于禅宗与某个阶段、某种类型的文学的关联，而且很早就提出了禅宗与一般文学或文学本质的关系这种问题。这确实是一个值得深入思索的现象，禅宗为现代的“思”或“诗”提供的启示也恰恰是在这个方面。但我们首先要在一个具体的历史领域内提出禅与文学的关系这一课题，这就是首先形成这一问题的中国文学的具体历史领域。事实上，更为抽象的、本质性的问题差不多都是在这个具体领域内形成的。返回到具体领域，才有助于我们理解更为抽象的问题。

而且应当强调的是，禅宗与中国传统文学的关系，正如存在主义与现代文学的关系那样，是一种深刻的人生感受和社会意识形态内容与文学的关系，这种内容自然地进入那个时代的文学，

^① 《后村大全集》（《四部丛刊》本）卷99《题何秀才诗禅方丈》。

为文学所挥之不去。正如禅宗不曾作为一种抽象的理论体系存在过，它也不是作为一种抽象观念、作为一种形而上体系或单纯的思想方法，对文学产生影响。它不是偶尔地被文学选作自己的题材或可资借鉴的创作手法，而是随着禅宗对整个中国思想文化产生的深刻影响，既作为文学所反映的现实内容之一，又作为当时人理解这种现实的方法和手段，与文学结成不解姻缘。因而了解文学与禅宗的关系，必须从这种具体的现实内容、具体的人生感受乃至创作者的具体思想活动入手，这种工作是抽象的观念体系的构建和推演所无法代替的。

因而这本探讨性的著作采取的方法，仍是迄今为止处理文学史现象的最常见的方法，即选择一些有代表性的作家，从他们的具体创作内容乃至思想活动入手，探讨这种内容的逻辑或思想的逻辑与文学形式逻辑的相互关联，在创作实践的基础上进而探讨文学观念和文学批评的发展情况。这种方法也许会带来两方面的遗憾：一方面为了掌握作家思想活动和创作活动的主要方面和意义，我们可能忽略了作家与禅宗接触或使用禅宗语言的其他比较一般的材料，乃至更为广泛的与禅宗有关的文学史料，使得这本书在史料的占有上远远称不上丰富和完备；另一方面我们总是离不开作家的思想分析乃至传记性研究，又可能使人感到太落形迹，既犯了现代文论所批评的执着于作者主观意图的错误，又与禅这个题目本身“不可凑泊”的空灵性质太不相符。

然而，就禅宗所影响的主要是属于精致文化的文人创作而言，选择一些最有代表性的作家仍是掌握这一文学传统的发展脉络的最有效方法。而只要我们无法将思想性这个范畴完全排除在文学之外，我们就不能忽视决定作品个性特征的作家的具体社会环境和思想活动。而在中国文人的带有自传性的主观抒情作品中，我们所接触的作家思想活动实际上并不是主观的创作意图，而是作品的客观内容本身。这种思想活动或心灵活动直接敞开在

我们面前，是我们回避不了的。我们在读这种思想活动时所要注意的，就是不能把它们化简为某种创作意图或动机，而是要恢复其作为一种精神活动在具体生活层次上的完整性，体味属于作者个人的、产生于他的具体生活环境的各种特殊的个性化的思想看法，从而了解禅宗思想如何作为其中一种因素发挥作用。

禅宗思想，尤其是它在文学中的表现，常常被人们描述为一种只能“意解”、“心求”的难以把捉的“禅味”或特殊境界，或者是包含机锋和理趣的一种隽永而逸出常规的特殊概念活动或机智训练。因而，文学中的禅宗思想与其他思想比较起来，似乎是最不适于分析、最缺乏客观判断标准的。然而，这种窘境也恰恰是一般性地论述诗禅关系——无论是古人的片言只语还是近人的煌煌巨著——所难以避免的。它所忽略的恰恰是禅宗影响于文学的具体媒介，即创作者的具体的社会人生感受和思想活动。事实上，如果如一些学者所强调的，禅是超概念、超逻辑的，无法用思想的方法而只能用体验的方法来领悟，那么只要禅宗还是一种以人类共通的意识活动为基础的精神现象，留给它的活动地盘，除去各种神秘化的说法不算，便只有个人的精神活动领域了。而我们所了解的接受禅宗影响的具体作家的思想活动及其在文学作品中的具体反映，在某种意义上也可以说通过文学途径帮助我们认识禅宗。通过我们与这些古人之间的“活的交流”，我们有可能真的是以体验的方法来认识禅宗。体验恰恰是文学阐释中的一个非常有活力的概念。

当然，我们的重点还是在文学活动本身。因而，在许多情况下我们并没有局限于作家与禅宗交往的事迹或谈论禅宗的文字，而是试图在禅宗思想的背景上比较全面地考察作家的创作活动，并通过他们涉及某一历史阶段的一些最主要的文学发展趋势，从而将禅宗的影响综合进文学发展的基本面貌中去。然而从更广泛的意义上说，探讨禅宗与文学的结合这一既属于宗教又属于艺术

的人文现象，是为了在认识这两种不同层次的人文现象本身的性格和特征的同时，认识它们与人类自我认识相关的意义和价值，认识人类文化现象多种层面下所蕴含的人类精神活动本身。因而我们不能满足于实证主义的历史考证方法，尽管我们丝毫也不能轻视史料的发掘和梳理工作。另一方面我们也不能忘记，人类的精神活动本身就是历史的产物，如人们所公认的，禅宗只能产生于中国的特殊历史条件，同样，禅宗与文学的结合也发生于特殊的中国历史环境，始终体现出中国文学的历史特征，因而我们必须从这个历史环境出发。

引 论

一般认为，被尊为禅宗六祖的慧（一作惠）能是禅宗的真正创始人，在禅宗史上是划时代的人物；在他之前，从初祖达摩到五祖弘忍的禅法传承历史，其中掺入许多传说，或者被认为是禅宗的准备阶段，或者被称为旧禅宗或早期禅宗，以区别于慧能以后的禅宗。禅宗之所以产生，当然是因为它对旧禅学进行了彻底改造，在中国佛教乃至整个佛教发展中独树一帜，并产生了深远影响。

禅宗作为佛教中国化的最终产物，自然接受了慧能之前的各种中国化的佛教思想和实践的影响。在这些思想和实践中，僧肇（374—414）最早将佛教般若学与中国的玄学相结合，其特点“在能取庄生之说，独有会心，而纯粹运用之于本体论”^①。自佛教般若学传入以后，玄学人士多用老庄哲学中的“无”来解释般若学的“空”，形成主张绝对的无的“本无”说以及主张无心于万物即为空的“心无”说等思想。僧肇吸取老庄思想中原有的“有无相生”（《老子》二章）、“无无”（《庄子·天地》：“泰初有无无”；《知北游》：“予能有无矣，而未能无无也”）等命题，与《中论》“诸法非有非无”的思想贯通，得出本体实相超于有无的结论，批判了“情尚于无”的本无说；同时也超越了心无说认为圣心“豁如太虚”的观点，强调“用寂体一”（《般若无知论》），也就是体用一如，静

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年版，第240页。

动相即，从单纯的形而上的本体规定转回到主体的人的实践方面来。在主体实践这方面，僧肇反复描述“圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚”（《不真空论》）、“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛”、“至人处有而不有，居无而不无”（《般若无知论》）的境界，实际将《庄子》“至人无己，神人无功，圣人无名”（《逍遥游》）的理想人格融会在内；而他的“即真即有无齐观，齐观即彼此莫二，所以天地与我同根，万物与我一体”（《涅槃无名论》）的表述，又显然成为庄子“齐物我”思想的流变。僧肇的思想于是成为老庄化的佛学，他所提到的“触事而真”等观点，亦直接蕴含在后来禅宗的思想中。

由智顗（538—597）所创立的天台宗，是最早产生的中国佛教宗派。天台宗主张定慧双修（又称止观双修），由定生慧，将般若智慧与禅定修习结合起来，既为禅定修行提供了深厚的哲学基础，改变了将禅定视为单纯冥想或通神手段的看法，也将般若哲学的抽象思考进一步转移到主体的实践和证悟方面来。这种禅与哲学的结合，为禅宗的出现铺平了道路。尽管禅宗排斥任何成体系的哲学，但它的自性觉悟的修行要求实际是沉积了甚深的哲学思想内容的，它只是改变或修正了天台宗的修行实践，以更为自由圆通的方式追求主体的证悟和觉醒。

稍早于禅宗在唐初兴起的华严宗，对禅宗也产生了一定影响，并在以后的发展中经常与禅宗思想发生关联。华严宗的无尽缘起理论认为一切缘起现象都可以从染净、真妄相互贯通中得到解释，进而得出理事圆融、法界归于一心的结论。禅宗则进而以自心觉悟来统摄、取代佛教的其他问题，因而禅宗在兴起时常常借用华严哲学的语言，并与华严宗同样受到《大乘起信论》的真如缘起思想的影响。

就禅学传承而言，禅与定合称，原来完全指静态的心绪安宁专一，是佛教的基本修行方法。禅法在初传入中国时，首先因其

能获致通神能力而吸引许多信徒。后传入的大乘禅法，将禅与空观相结合，将定学归属于慧学，取消禅法原有的神异色彩，也逐渐降低了各种冥想的技术方面的意义，而以般若哲学作为其基础，充实其思想意义。所谓达摩禅法，即属于这种禅法。在被称为禅宗的四祖和五祖的道信和弘忍时期，禅学已发生重大变化，他们已将修行的根本问题转移到自心的溯源和觉悟上来，认为“离心别无有佛”（《楞伽师资记》），同时选择纯一坐禅为修行手段，主张“守本净心”（《修心要论》）。这种纯一坐禅既与所有烦琐的佛教哲学所要证实的根本觉悟问题相联，又是以极朴素的自力修行实践方式来达到这一目的。禅宗则在此基础上进一步肯定自心自性即佛心佛性，进一步革除教条化的修行方式，进一步否定处在权威乃至一切佛教经典，扬弃佛教的全部外在的形而上超越问题，变成“直指人心”的根本觉悟，这种觉悟甚至不假坐禅与修行，心本身、平常心即是觉悟之源。佛教的一切问题都被扬弃、超越了，而只剩下最根本的主体内在超越在最平常的日用生活中的实现，于是成为真正的“教外别传”。

从以上的发展脉络中可以看出，在佛教中国化并最终导致禅宗产生的过程中同时包含了几种思想上的运动。首先是从哲学本体论的外在探求逐步转变为主体精神境界的内在发现，并最终以内精神本源问题取代外在世界本源问题；其次是从形而上的抽象思辨和理论建构逐步转变为建立于具体的实践性修行基础上、包含在当下现实中的直接的、整体性的思想领悟，并最终以后者包含、溶化、取代了前者；最后，经由以上两种运动的迂回进程，最终从适于世俗大众需要的以神异或转世来超越和取代有限此世的宗教信仰，转化为教义朴素然而却只适合更高知识阶层需要的当下即永恒、生死即涅槃的精神哲学。正象生物体的发展一样，思想史的演变进程也常常在个体思想的发生成长中再次呈现出来。许多地主阶级知识分子接受禅宗思想，也往往在某个方面

或某种程度上经历了类似的思想过程。

然而，比较一下禅宗产生前与产生后士人与佛教接触的情况便不难发现，在佛教中国化的关键步骤完成之前，各种佛教思想和修行实践绝没有象禅宗那样与士人的人生道路、精神生活乃至文学创作结合得如此紧密，与士人的人生哲学总显得有些枘凿。我们不妨以谢灵运（385—433）为例，来看看在这之前佛教与士人的人生态度及文学创作的关系。谢灵运笃好佛理，兼通梵文，曾参与南本《涅槃经》的润色。他与慧远、竺道生等著名僧人交往，根据竺道生的“涅槃佛性”和“顿悟成佛”的思想，写成《辨宗论》，调和儒释提出人人皆可成佛的“能至”说。此外，他在《山居赋》等文学作品中也直接描绘了自己的宗教信仰生活。然而，他所掌握的这些佛教义理却并不足以说明他自己的人生态度和行为方式。他似乎看不出竺道生的顿悟成佛和“一阐提皆可成佛”的思想所包含的革命因素，并没有就此针对社会门阀制度或个人道德准则产生出任何联想。尽管他也表示要通过佛典追求“性灵真奥”，但仅限于抽象义理思辩的层次，至于这种“性灵”与他自己的人生态度有何关联，似乎看不出他曾做过认真的内在探求。在文学创作方面，他的大批“但美遨游”的山水游宴诗，确实促进了山水诗的繁荣，其中也可能包含了从外在自然方面寻求形而上超越的涵义，并且也象玄言诗那样加入某些玄学或佛学义理作为点缀，但缺少的却是诗人内在精神活动的表现，牵涉到作者个人的只有一些最一般的行为思想的交待以及与同时代人大体相同的“忧生之嗟”。在他身上，外向式的文学描写与主要关注形而上问题的哲学思辩，似乎表现出某种一致性，表明佛教哲学尚未真正进入他的内在精神世界，转化为他的人生哲学。相反，与他同时代的陶渊明尽管对佛教思想持有相当的保留态度，但由于认真地在返回到最普通的田园生活中寻求自己的人生意义，其解决内在精神问题的方式反而与后来的禅宗思想具有更多的契合之处。

一般说来，在禅宗产生之前，佛教思想远不如神仙或道教思想与文学结合得那样自然紧密。这可以从大量的游仙诗以及从曹操、阮籍、嵇康直到笃信道教的李白作为总结的魏晋至盛唐的文学创作主流中得到证明。在这些文学创作中，长生也好，游仙也好，无论何种诡诞怪异的幻觉想象，均内在化为作者的精神过程和精神需要，非常真切地体现了作者的人生追求。而佛教的抽象义理和过于静止的修行方式，却很难在文学中得到源自于生命的真切生动的表现。甚至可以说，佛教如果不发生根本变化，不真正深入到士人的人生态度和人生观、世界观中，就不可能全面深入地影响到中国的文学创作。这就有待于禅宗的产生了。

被认为是禅宗创始人的六祖慧能，生于唐太宗贞观十二年（638），卒于玄宗先天二年（713），主要在高宗、武后时期活动。他是五祖弘忍的弟子之一，得到弘忍的特别关注，据说弘忍临终时密授以祖师袈裟，作为传法凭证。此后，慧能回到他的出生地岭南，销声匿迹十余年，直到武后垂拱（685—688）年间才出来活动，在韶州曹溪宝林寺传法近三十年，曾被武后、中宗征召入京，均未奉诏。慧能事迹在流传中增加了愈来愈多的神话成分，这里所述是根据王维所撰《能禅师碑》。慧能生前偏处岭南，影响并不大，所接触的官僚士大夫相当有限，当然谈不上对士阶层及其文学创作有很多影响。宋代赞宁撰《宋高僧传·慧能传》中提到，当时著名诗人宋之问曾谒慧能并著长篇，宰相燕国公张说寄香十斤并诗，托慧能俗弟子武平一带至。据《旧唐书·宋之问传》及《张易之传》，宋之问因谄事张易之于神龙元年（705）春贬泷州（今广东罗定）参军，因而在流窜途中得以路经韶州。宋之问诗见《全唐诗》卷51，题为《自衡阳至韶州谒能禅师》：

吾师在韶阳，欣此得躬诣。洗虑宾空寂，焚香结精誓。