

静一学术论丛

佛教禅宗与唐代诗风
之发展演变

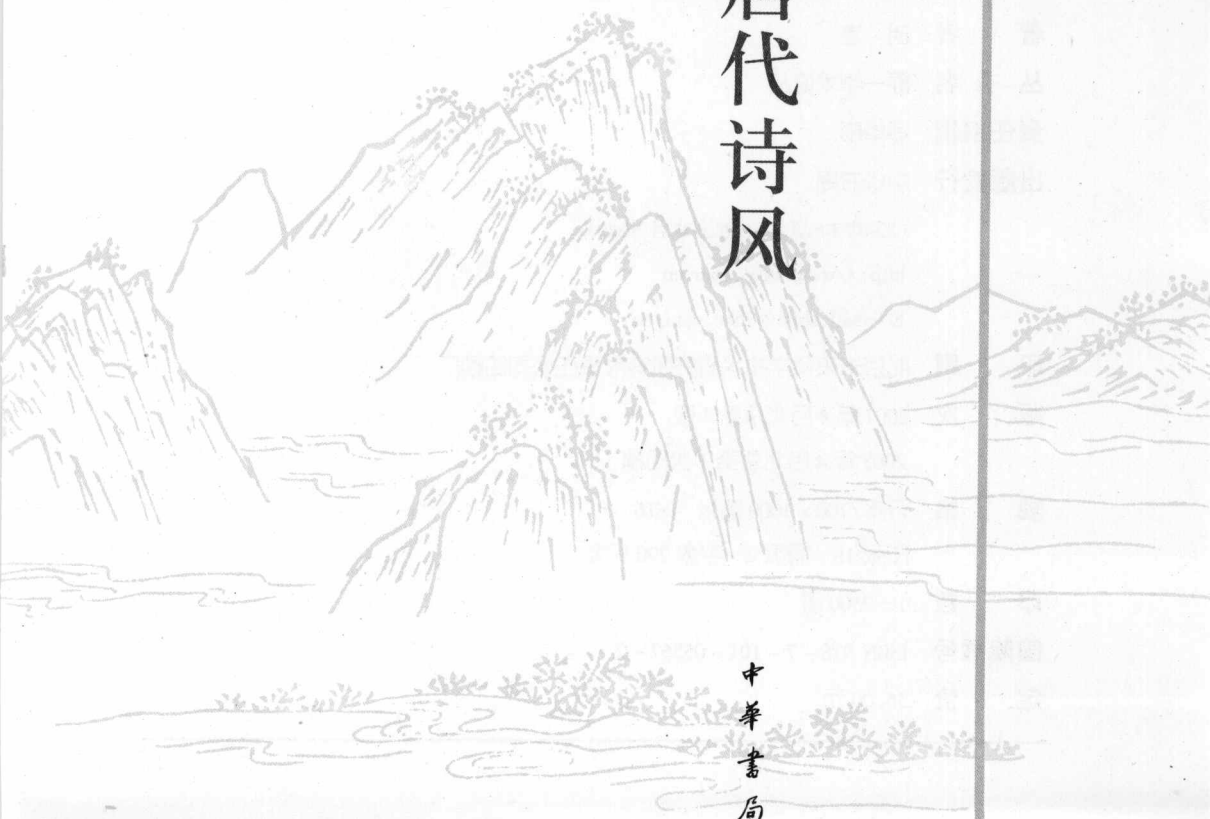
胡遂著

中华书局

静一学术论丛

佛教禅宗与唐代诗风
之发展演变

胡遂著



中華書局

图书在版编目(CIP)数据

佛教禅宗与唐代诗风之发展演变/胡遂著. —北京:中华书局,
2007.4

(静一学术论丛)

ISBN 978-7-101-05567-2

I. 佛… II. 胡… III. ①禅宗-佛教史-中国-唐代
②诗歌史-中国-唐代 IV. B946.5 I207.209

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 034162 号

书 名 佛教禅宗与唐代诗风之发展演变

著 者 胡 遂

丛 书 名 静一学术论丛

责任编辑 罗华彤

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京未来科学技术研究所有限责任公司印刷厂

版 次 2007 年 4 月北京第 1 版

2007 年 4 月北京第 1 次印刷

规 格 开本/700×1000 毫米 1/16

印张 18 插页 2 字数 270 千字

印 数 1—2500 册

国际书号 ISBN 978-7-101-05567-2

定 价 36.00 元

静一学术论丛总序

湖南大学坐落于风景秀丽的麓山之畔、奔腾浩荡的湘水之滨，秉承岳麓书院的办学传统，千百年来弦歌不歇。从1926年正式定名湖南大学、转型为一座现代学府开始，国学就理所当然地成为其核心学科之一。曾运乾、杨树达、宗子威、骆鸿凯、马宗霍、王啸苏、彭昺、李肖聃、谭戒甫、刘湘生、谢善继、方授楚等先生，都曾在国文系任过教席。尤其是曾、杨两位国学泰斗，先后担任国文系主任多年，遂使湖大国文系群贤会集，雄据学林。

笔者曾在学校档案馆查得一份1929级国文系本科生课程表，四年所开课程如下：国学概论、《荀子》、诸子学、文字学、中国文学史、英文、法文、军事学、各体文选、中国哲学史、周秦诸子文、《尚书》、《毛诗》、中国文化史、训诂学、佛经文、文章学、声韵学、经学、《仪礼》、目录学、律吕学、《易经》、三礼、中国通史、宋元哲学、西洋文学史、散文选、近代文选、诗赋、史例、文始、骈文、赋选、春秋三传、《管子》、金石学、文选学、《周礼》。总共39门课程中，国学类的文史哲占了绝大部分。

湖大国文系诸位先生在治学上注重声韵、训诂和专书研究，但也不偏废文学和哲学的探讨，同时，他们将这种务实笃重的学风贯彻在课程的设置和具体的教学之中，而他们为教学所编的不少讲义，后来也发展成为在学术史上产生了重要影响的专著，如曾运乾教授的《音韵学讲义》、《尚书正读》、《毛诗说》、《荀子说》，杨树达教授的《词诠》、《高等国文法》、《积微居小学述林》，骆鸿凯教授的《文选学》，马宗霍教授的《音韵学通论》、《文字学发凡》，李肖聃先生的《中国文学史》，谭戒甫教授的《墨辩发微》、《公孙龙子形名发微》、《屈赋新编》，方授楚先生的《墨学源流》等，无不与其教学的内容密切相关。

1949年以后，湖大成立了文学院，本来应该在教学和科研上有更大的发展。然而此后不久波及全国的院校调整，却意外地阻绝了其延展的脉流。中文系的教师、学生，连同许多珍贵的图书资料，全都流往武汉大学、湖南师范学院等高校。在强大的行政权力面前，国学传统在一所著名大学的中绝是如此地轻而易举，实在令人感喟良多！

所幸到上世纪八十年代中期,湖大在岳麓书院设置了历史文化研究所,国学渐呈复苏之象;而到了1998年,更是峰回路转,办综合性大学又成了中国高等教育的主旋律,湖南大学开始筹划招收中文专业的本科生,并于2002年正式恢复了文学院的建制。湖大中断了数十年的国学传统,又重新得以接续起来。在现行大学教育学科体制的背景下,哲学、历史学已各自独立,因而在文学院所属各学科中,最能体现对传统国学之承续关系的是中国古代文学和古代汉语。

为了建设好古代文学这个传统学科,湖南大学在尽可能的范围内延揽人才,于是有陈戍国、郭建勋、张松辉、胡遂、吴龙辉、孙海洋、李清良、刘再华等教授的加盟。毫无疑问,与鼎盛时期的湖大国文系相比,目前实力还相差甚远,但大家有一个共同的愿望,那便是通过脚踏实地的努力,逐步积累与发展,希望将来能步前修之踵武,重铸湖大中文乃至国学之辉煌。

2004年,湖大文学院古代文学学科曾在人民出版社出版过一套学术论著,名曰“侧陋论丛”,共五本,在学术界引起了广泛的注意。今年,在学校和中华书局的大力支持下,我们又策划出版了这套“静一学术论丛”,也是五本,即郭建勋的《辞赋文体研究》、胡遂的《佛教禅宗与唐代诗风之发展演变》、张松辉的《庄子疑义考辨》、孙海洋的《明代辞赋述略》、李清良的《熊十力陈寅恪钱锺书阐释思想研究》。“论丛”并未规定一个主题,起初也并未确定出版多少本,而是任由各位教授根据自己的研究兴趣和主攻方向选题,写成几本则出版几本。充分尊重研究者的志趣,少一些人为的干预,这样更符合学术研究的本质要求。

《庄子·刻意》云:“纯粹而不杂,静一而不变。”成玄英疏解曰:“抱真一之玄道,混嚣尘而不变,自非至静,孰能如斯?”“纵使千变万化,而心恒静一。”又刘勰《灭惑论》云:“著书论道,贵在为无为,理归静一,化本虚柔。”目前中国正处于转型期,由于体制及其他各种因素的干扰,人文学科的学术研究正面临严重的挑战。本套“论丛”取“静一”之名,便是表明我们“混嚣尘而不变”、“心恒静一”的态度和立场,同时也希望与全国学术界的同仁共勉之。

是为序。

郭建勋

2007年1月25日

序

胡遂是湖南才女,工诗,习佛,投到我的门下之前,就曾出版研究佛教与唐代文学的著作,已是在全国有一定影响的教授了。这些年来,类似胡遂这样的学生还有查洪德、于景祥等人,他们都在古代文学研究的某一领域有了一定的造诣,而且取得了一定的研究成果,对于他们,我当然应该因材施教,共同研讨,相处于亦师亦友之间。我与胡遂就是如此。我们的交谈,往往不仅限于学问,有时广及社会人生。其实文学推究到极致,自然就是人生问题。讨论到社会人生,我常常感慨她因了深识佛教之理,给她带来的认识人生的睿智,同时也会感叹哪怕是多么通达的学者在复杂的人生面前也都会有的迷惘与无奈。人类的任何学问,无论哲学与宗教,都是为了广济人类,拯救人类,但是据我看来有用,却也的确有限。许多人生问题是需要个人在生活中用心灵去体验,用思想去悟透的。

胡遂既然熟悉佛教,又沉潜于佛教与唐代文学研究有年,所以博士论文题目从一开始就定在了唐代诗歌与唐代佛教禅宗的研究上,希望她能在此一领域继续开拓。从感性上说,禅宗思想包括其修炼方法,与诗歌创作有很多相近之处,但是要基于材料从理论上说明这个问题,是有相当难度的,胡遂所选择的应该是一个比较难的题目。我之所以赞同她选了这个题目,主要是基于她在佛教和唐代诗歌方面的基础。据我有限的了解,历史上研究佛教与文学关系的著作和论文为数不少,尤其是近二十年来,研究佛教与唐代文学的著作和论文时有所见。但是认识到了某些现象不难,难的是对现象作出深入的解析。限于学者的知识结构,或精于文学而疏于佛教,或熟悉佛教而疏于文学,一些论著读起来总难胜意。

胡遂的论文致力于唐代佛教禅宗与唐代诗风关系的研究,不仅对唐代不同时期的禅宗教义和思想作了清晰的描述,而且深入系统地探讨了初盛中晚四个时期诗风的形成与佛教禅宗教义思想的关系。其学术价值,不仅在于比起一些类似的论文,此论文对佛教禅宗的教义思想吃得更透,悟得更深,对禅宗的发展演变把握得更为清晰深入,更在于作者紧紧把握住佛教禅宗的佛性论与诗性相通的“因”,着意在对作家尤其是作品

的深入分析中,发掘出其深受禅宗影响之处或与禅宗相通之处。从而从佛教禅宗这个视角,重新认识唐诗的某些特点,解释其形成之因。比如考察初唐平民佛教与平民化诗歌在发生时间上同步的现象,并从这样一个视角解释了初唐四杰的出现和初唐诗风的重大转折;考察盛唐禅宗明心见性、无念为宗的禅宗思想与这一时期诗歌吟咏情性、唯在兴趣的艺术特征的内在一致性,禅宗寂而常照,照而常寂思想与盛唐诗歌创建圆融澄澈意境的内在关联,以此来诠释盛唐诗歌精神;此外中唐即心即佛思想与韩孟险怪诗风,平常心是道与元白浅易诗风的因缘;晚唐怀古咏史诗潮所表现出的佛禅空观等等,都能够找出二者之间的深层关联,新鲜而有创见,颇能发前人所未发,为我们认识唐诗打开了一方新的天地。当然,从这部著作中,我们也会了解到作者在佛教方面较为扎实的功力,在诗歌方面敏捷细腻感悟能力以及她文字表达方面的修养。

对于论文,在和胡遂讨论中,就提出过我的想法。就是希望她不仅认识到唐代不同时期的佛教禅宗与诗风的相通之现象,还要从文献寻找出它们之间内在的相互影响关系,有就有,没有就没有。这的确很难,但解决了这一点,也许会使论文更符合读者一般的期待。当然论文现在这样的写法,如我上面评价的已经达到了预定的研究目的。

胡遂既是一个善于思考的学者,又是一位锦心绣口的诗人,可以说具备了文学研究应该具备的特质,对她我们应该有更多的期待。

詹福瑞

2007年2月24日

目 录

序	詹福瑞	1
绪 论		1
第一章 初唐禅宗思想与诗风		
第一节	初唐佛禅概况及诗人的禅因佛缘	14
第二节	平民佛教与平民化的诗歌	29
第三节	摈落文史艺,得道天南端: 从应制诗到迁谪行役诗	49
第四节	从“无我”到“有我”:对初唐诗人标举 “兴寄”“风骨”的考察	65
第二章 盛唐禅宗思想与诗风		
第一节	盛唐佛禅概况及诗人的禅因佛缘	79
第二节	明心见性,无念为宗:论盛唐诗 “吟咏情性”“唯在兴趣”之艺术特征	89
第三节	应无所住而生其心:论盛唐诗 超逸与狂逸之艺术特征	105
第四节	寂而常照,照而常寂: 论盛唐诗圆融澄澈之艺术境界	121
第三章 中唐禅宗思想与诗风		
第一节	中唐佛禅概况及诗人的禅因佛缘	137
第二节	诗思禅心之间的引退与回避: 论大历诗坛由儒入佛思潮	153
第三节	即心即佛,法即非法: 论韩孟诗派奇崛险怪诗风	164

2 佛教禅宗与唐代诗风之发展演变

第四节 平常心是道:论元白诗派平易浅俗诗风 185

第四章 晚唐禅宗思想与诗风

第一节 晚唐佛禅概况及诗人的禅因佛缘 208

第二节 即事而真:论晚唐诗坛怀古
咏史思潮所表现的佛禅空观 224

第三节 镜智为宗,出三种生:论晚唐山林
隐逸诗中的淡泊与清寂 237

第四节 凡圣情尽,体露真常:论晚唐禅悦诗
中止观双修之践行 253

结 语 270

主要参考文献 274

后 记 277

绪 论

全部佛教的理论发明与阐述,都是建立在缘起论基础上的。佛教认为,世间万事万物的形成与显现,都是缘于一定的原因与条件。“大千世界,森罗万象,形形色色,生化化,无一不是因缘和合而生,世界上一切事物和现象,都是互相联系、互相依存和互为条件的”^①。质言之,世间所有事物都处在一种因果关系之中,都是互为作用、互为影响的。佛教分析事物,常常沿此一逻辑关系展开,尤其是法相唯识宗,更是对事物形成的各种原因,条分缕析,深入披寻,探讨入微。按照佛教理论,世间一切事物与现象的产生,都必须具备四个条件,那就是“四缘”。龙树在《中论·观因缘品》中说:“一切所有缘,皆摄在四缘,以是四缘,万物得生。”^②具体来说,这“四缘”就是指因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。所谓因缘,是事物得以产生的根本原因,即具有性质、本性作用的内因。所谓等无间缘,又称次第缘,是指主体思维展开时,能引发起后念的前念,也就是能触发主体联想的连续念头。所谓所缘缘,即指主体面对的认识对象。即心所攀缘的境界。佛教认为,心具有能缘的作用,但必须有所缘的对象,才能发生缘起。也就是《杂阿含经》所说的“法不孤生,仗境而起”^③。所谓增上缘,是指对事物产生具有影响作用的某种外在条件,它分为有力增上缘与无力增上缘。有力增上缘是指对事物的产生能带来帮助的积极作用,无力增上缘则包括一切不会对事物的产生起妨害作用的条件。如果我们借用佛教“四缘”说来总览唐代禅宗思想理论与诗风发展演变之关系的话,也许会有更加确切的把握与清楚的认识。

①方立天《佛教哲学》第七章,第199页。中国人民大学出版社1991年出版。以下不再注明版本。

②高楠顺次郎、渡边海旭等编《大正新修大藏经》(以下简称《大正藏》)第30卷,第2页中。《大正藏》,日本大正一切经刊学会1924—1934年陆续出版,昭和五十四年(1979年)再版。以下不再注明版本。

③《大正藏》第2卷,第66页中。

首先,从因缘来说,佛教禅宗又被称作“佛心宗”,这是因为它建立在佛性论的基础上,张扬人的自我心性,提出人性本净说。文学尤其是诗歌创作则倡扬人之性情,认为人性本真。诗是什么?《文心雕龙·明诗》说:“诗者,持也,持人情性。”^①刘熙载在《艺概·诗概》说:“‘诗者,天地之心。’文中子曰:‘诗者,民之性情也。’此可以见诗为天人合。”^②刘勰认为诗是对人之情性的认识与把握,刘熙载认为诗的本质就是“天地之心”,是“民之性情”,就是“天人合”,由此可见,诗与禅宗所说的人之本心本性、与明心见性也就有着极大的相通与契合了。出于对人性本真本净的认识,禅与诗都反对为外物所牵累迷幻而失去自我,为名缰利锁所束缚而失去自由自主。为了唤醒人们心性的回归,中国禅宗的实际创始人慧能特别强调的就是一个“自”字,一个“我”字,而唐代诗歌中最基本的精神也是对自我的张扬与尊显,由此所表现出与其他朝代诗歌不同的审美特质,即高度注重表现人的自性、自由与自在。从唐诗的流变过程来看,可以说也就是一个如何解放自我、升华自我、超越自我、尊显自我、突出自我、安定自我、树立自我的过程。一句话,实现我,成就我。如果说,“禅宗唯一信仰的是‘自心’,迷在自心,悟在自心,苦乐在自心,解脱在自心,自心创造人生,自心创造宇宙,自心创造佛菩萨诸神。自心是自我的本质,是禅宗神化的唯一对象,是它全部信仰的基石”^③,那么,唐诗的最大魅力与永恒生命力即是“有我”,即是对“我”的自明、自信、自赏、自娱、自安、自为、自足,甚至自强、自立、自矜、自傲、自珍、自守、自成、自适。纵观唐代诗歌的发展成熟过程,这种“有我”正是在突破“无我”的过程中实现的。

其次,从次第缘来说,佛教自两汉之际传入中国以来,因着当时谶纬神学盛行的缘故,开始只是被当作神仙方术一例看待,并未引起思想界的重视。经过三国时代,到司马氏建立西晋政权时,由于社会各阶层矛盾的激化,佛教中所蕴含的省欲去奢、恶杀戒斗教义,便被从上至下的各阶层人士当作安心之要术、治世之良药,使几近绝望的世人得到了心灵的平衡与慰安。因着思想界玄学的盛行与文坛上名士风度的标举,佛教开始以

①周振甫《文心雕龙译注》第48页,人民文学出版社1983年2月版。以下不再注明版本。

②《艺概》第49页,上海古籍出版社1978年12月版。以下不再注明版本。

③杜继文、魏道儒《中国禅宗通史·导言》,江苏古籍出版社1993年8月出版。以下不再注明版本。

哲学姿态进入上层社会,与崇尚旷达玄远、屏弃世务的老庄思想结合,一时间,谈空说无,蔚为风尚。如果说,两晋时代所流行的主要是大乘佛学的般若空宗理论的话,那么,南北朝时代,随着《大般泥洹经》《胜鬘经》等涅槃类经典的译出,中国思想史就进入了研习涅槃有宗理论的高潮。隋唐时代,禅宗理论的创立与完善,一方面来自般若学“诸法性空”的空观思维,另一方面则来自涅槃学“人性本净”的佛性理念。这就在由般若空观彻底否定了外在的同时,又依涅槃佛性理论彻底肯定了内在,肯定了自我。一方面是性空,另一方面是妙有,在禅宗那里,否定一切与肯定一切之所以能够如此和谐融洽地统一于一体,乃是出于对自我本性高度的尊崇与绝对的相信。要之,自信心与自尊感始终是禅宗思想理论的最根本之底蕴与最重要之基石,一切阐释与发挥都由此展开。甚至某些看似矛盾冲突的理论其实也都是出自同一思想源流,总之是千变万化却始终不离其宗。随着人们对本心本性的发现而来的是人的觉醒与继而兴起的文的自觉,它经历了由汉代经学中的分析而出与对于文学审美特性的越来越清晰的认识,人们在文学作品的创作中越来越注重对于美的追求。然而,“诗缘情而绮靡”这一问题却因各种原因常常未能处理好,魏晋南北朝时的玄言诗、山水诗、新体诗、宫体诗等创作潮流,从整体上看,不是质木无文,就是华而不实,虽都曾在当日诗坛各擅一时风骚,但经过历史风雨的大浪淘沙,却只留下建安风骨、正始之音等最能够让人倾服。唐人,尤其是陈子昂、李白等真正具有唐人思想特质与精神风貌的诗人,其所以认可的只有曹植、嵇康、阮籍、谢朓、鲍照等人,就因为他们不但才华横溢、文辞斑斓,而且是最有性情可言的诗人,他们的作品才真正符合“诗缘情而绮靡”的诗美特质。在经过承袭前代余风的唐初宫廷诗、应制诗后,陈子昂、李白等人更自觉地提出“自从建安来,绮丽不足珍”^①,标举“骨气端翔,音情顿挫,光英朗练”的“兴寄”与“风骨”^②,终于使“兴寄”、“兴趣”、“兴象”等皆以性情为深层底蕴的创作旨趣成为唐人诗歌中自觉不自觉之审美追求,并进而形成唐代诗歌最具个性、最具感染力的艺术特征。这一切,是来自于那个时代给予人们极大的自信心与自尊感,也缘自唐人对前代有才华有性情诗歌作品的自觉继承与发展。这种对自我性情的无比

①李白《古风》其一,瞿蜕园、朱金城《李白集校注》卷二,上海古籍出版社1980年出版。以下不再注明版本。

②陈子昂《与东方左史虬修竹篇序》,《陈子昂诗注》卷三,第217页。四川人民出版社1981年出版。以下不再注明版本。

重视,与慧能南宗禅佛性论思想高度倡扬自我的精神既是同步的,也是互相呼应、互为影响的。要之,这是时代潮流走向的必然结果。这种现象,因着历史的种种机缘,终于在公元八世纪上半期产生了,它是李唐王朝社会思想的产物,也是李唐王朝时代精神的表现。

复次,从所缘缘来看,慧能南宗禅所产生与逐渐兴盛的初盛唐时代确乎是一个无比自信的时代,唐太宗贞观之治后,经过武则天时代提拔重用庶族出身读书士子的一系列举措,在广大中下层士人中,普遍产生了“拾青紫于俯仰,取公卿于朝夕”^①的信心与热望。自玄宗朝,更加重视人才选拔,重视起贤用能,玄宗多次下诏求才,为普通读书士子进入仕途尽可能打开方便之门。此外,通过对租庸调收归国有等一系列经济政策的改革,国家经济日益发达,对外则开疆拓土,显示国力的强大。由于政局的稳定与生产的发展,开天盛世的繁荣富庶可以说是前所未有的,此期整个社会都表现出一种欣欣向荣、蒸蒸日上的时代精神面貌。如果说,武则天朝通过打压豪强权贵、改革科举制度等一系列措施逐渐打破了士庶界限,为非门阀世族出身的士人展现了光明的前景,鼓起了他们的自信心的话,那么,玄宗时代的“开天之治”就更进一步激励了士人们积极乐观自信的精神,而政策的放开、思想文化的活跃,也使士人的胸襟怀抱更加扩展。而生活内容的丰富,也使得士人的情感更加开朗明快,更加充沛活跃。由上述种种方面所形成的时代氛围与社会环境,造成了这一代士人整体精神风貌即是:一方面有着史无前例的对于功业理想的普遍向往与追求,另一方面更具有一种从容不迫、潇洒自如的包容胸襟与脱略气度。因此无论是达是穷,无论是在朝还是在野,是立功边塞还是隐逸山林,在盛唐诗人文人的骨子里充满的都是乐观、洒脱、健康、明朗,而崇尚性情,以有才艺且具性情最为得人气、得好评,也可以说是当时的诗坛乃至全社会从上至下的风气,基于此,他们在吸取前代与当代的思想文化时,便往往会以是否合乎性情进行选择取舍与自觉不自觉的改造,那些高扬性情、尊崇自我的思想理论更容易进入他们的头脑与作用于他们的行为。禅门中慧能南宗禅的出现,在放弃许多仪轨形式的前提下,更加突出了自我心性的重要性,肯定了一切众生皆有佛性,佛性本自清净,无需加以系缚,从而充满前所未有的高度自信心。同时那种对于世间万事万物皆不加回避舍弃的

^①王勃《上绛州上官司马书》,见《全唐文》卷一百七十九。董诰等编《全唐文》,中华书局1985年5月出版。以下不再注明版本。

态度,那种对于主体活泼泼的“念念不住”自由自在精神的高度倡扬,势必受到包括诗人在内的社会各类士民的普遍重视乃至接受与欢迎。

再次,从增上缘来说,唐代不但佛教理论建树极大,而且佛门香火也十分兴盛。越来越多的经典被相继译出,其质与量都远超此前任何一个时代。禅宗本来从慧能到怀海时代,都无固定寺院,至贞元、元和年间(785—806),百丈怀海始立禅居,是为丛林开端。自此,禅门越来越发达,到唐末,丛林有超千人规模者。随着丛林的扩展,禅学思想的普及,百姓入寺为僧的人数也越来越多,以至唐后期“自淮而右,户三丁男,必一男别发”^①。自肃宗朝起,最高统治者不但对佛教有着前所未有的虔诚信仰,而且对禅宗尤为重视。肃宗、代宗父子都接受了慧能弟子南阳慧忠所授的菩萨戒,并经常向其问法,封其为“国师”。德宗朝,慧能再传弟子马祖道一的洪州禅盛传于南北方广大地区,其他禅师也在长安、洛阳两京纷纷积极活动与聚徒传法,南宗禅无论在朝在野都拥有越来越多的信奉和支持者。德宗贞元十二年(796)正月敕太子(即后来的顺宗)于内殿会集各高僧大德楷定禅门宗旨,正式确立慧能为六祖。此后不久,马祖道一的弟子鹅湖大义、章敬怀晖、兴善惟宽先后应诏入京,在皇室、士大夫和僧俗信徒之中广播洪州禅,这不但使慧能南宗禅地位越来越巩固,而且也使禅宗拥有越来越多的信众。到宪宗朝,对禅宗的信奉达到极盛程度,元和十一年(816)经广州刺史、岭南节度使马总的奏请,追谥慧能以“大鉴禅师”之号。刘禹锡、柳宗元等当世著名文人都为慧能撰写碑铭。至此,形成了“今布天下,凡言禅皆本曹溪”^②的局面。宪宗大规模的迎佛骨活动也是全社会尊禅信佛已达狂热的集中表现。宣宗以后的懿宗、僖宗、昭宗几代皇帝,都是极为虔诚崇佛的,懿宗拜迎佛骨的仪典规模之盛大,花费人力财力的巨大,较宪宗朝有过之无不及。上有所好,下必效之,有唐一代士大夫文人也信佛成风,尤以禅宗最能引起他们的兴趣。而诗人与禅人之间更有着深层次的双向交流。一方面,禅宗典籍《五灯会元》所记载的唐代士大夫文人在家信佛之居士弟子数量甚夥;另一方面,一部《唐才子传》所记录的诗僧就达47人之多(注:《唐才子传》所记录诗人总人数为397人,诗僧人数几占12%)。此时,社会上谈禅说佛已经蔚成一种时髦

①见欧阳修、宋祁《新唐书·李德裕传》。中华书局1975年2月出版。以下不再注明版本。

②柳宗元《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑(并序)》,《柳宗元集》卷六,第150页。中华书局1979年9月出版。以下不再注明版本。

风尚,以至于方干在《白艾原客》诗中要说“闲言说知己,半是学禅人”^①了。我们今天翻开《全唐诗》,仅从题目来看,其中涉佛涉僧诗就占了相当大的比例,内容包括登山寺、题僧院、题佛塔、书僧壁、宿禅房、观寺景,以及赠僧、访僧、寻僧、忆僧、参僧、谒僧、寄僧、送僧、吊僧等等,诗人们倾心向佛之势头亦由此可见。正是这些有文化的僧人们,在与文士及官员们的交往中,一方面将高深的佛学思想理论以各种方式灌输给他们,另一方面又由于有了来自上层的吹捧从而获得较高声誉与地位,他们在向社会民众说法弘教时也更具有权威性,而佛教教义也就更深入人心,佛法僧三宝也更为人们所信服供奉。

以上我们以佛教“四缘”说对唐代禅宗思想理论与诗风发展演变之关系作了一点极粗略的介绍。总之,诗歌与宗教思想理论,无疑都是同一社会思潮的反映,比如,宗教在此期内有平民化的转向,诗歌在此期内也出现了向平民风貌发展的趋势,这都不是偶然的,它说明当时的政治、文化、社会风尚有平民化的思想倾向。因此,无论是文坛上诗歌的创作倾向,还是思想界宗教理论的兴起,都是特定社会思想文化背景下的产物,不是孤立的现象。换言之,只有在一定的社会思想基础上,才有一定的诗歌表现,才有一定的宗教理论。归根到底,它们都是社会思潮的反映,是人们心灵与情感的反映。比如,盛唐开放的时代精神,反映在宗教理论上便是“无住”思想,反映在诗歌创作上便是“唯在兴趣”,二者都要求解脱系缚,一任主观心性自然流露。概言之,都要求有我之情性,要求我之情性能够无拘束滞碍地自由显现。

自信是唐代诗人最具个性与魅力的品格,是唐诗最根本的精神实质。但唐诗中自信的树立是有一个过程的。初唐前期,占据诗坛的主要是以太宗君臣为代表的宫廷诗人之作,随着一批御用诗人及准御用诗人或因失宠得罪而遭到迁谪流放,或因仕进摧挫而产生强烈人生感慨,诗歌也就开始从宫廷走向平民,走向社会人生,这是诗中有我的第一步。第二步是从当时已经形成“朝野景从,谣习寝广,上好下甚,风偃化移”^②风气的应制诗、应酬诗之“类我”走向“个我”。从堆砌典故、敷饰词采、凭借类书而拼凑成篇的类同文字游戏的诗,走向具有个人真实生命体验、深切情感抒发的行旅、迁谪、离别、征戍之作。从机械化、程式化、标准化的写作中走

^①彭定求等编《全唐诗》卷六百四十八。中华书局1960年4月出版。以下不再注明版本。

^②计有功《唐诗纪事》卷六,中华书局1965年出版。

向个我情感的任意自由无所拘束滞碍的表达,此期的一些重要诗人,由于种种原因离开了宫廷与京城,离开了类书,走向江山塞漠。那广阔的天地、丰富的生活,使他们再无需为文造情了,尤其当种种不幸人生遭际所激发起的悲愤、凄苦等情感如同泉水般地从心中涌出时,原来那在固定的程式惯例中已被扭曲变形的个我情性便得到了回归。正是由于此种真实无误的“现量”与“亲证”之生命体验,正是从类书事典的“文字障”中走出来,才知道“身之所历,眼之所见,是铁门限”^①,才知道诗是对自我性情的吟咏抒发亦即“明心见性”,而不是逞才炫学、甚或取悦他人以邀恩固宠的手段。诗人一旦从类书事典的“共相”中走出来,进入“自相”“自性”的表达,也就觉证了禅宗所倡扬的“自家面目”“本地风光”。慧能南宗禅反对程式化的修习打坐,强调顿悟必须从自我亲历亲证的见闻觉知中获得,并把这种最亲切独特的感受与体验称作“如人饮水,冷暖自知”,这对诗人发现自我、敢于展现自我创作个性无疑是很有启示的。唐诗在经由从类书事典的“比量”走向亲历亲证的“现量”之后,局面渐渐打开,随后的陈子昂等人更进一步标举“兴寄”“风骨”,高扬“刚健”“骨气”,突出了对自我性情的表现。其中“气”字特别值得注意,罗宗强先生指出:“‘气’,在作家指性情,所谓‘慷慨以任气’;所谓‘阮籍使气以命诗’,就都是指作家情性而言,更确切地说,是指任情而言。在作品,则气指处于动中的情,故刘勰称‘情与气谐’,情之活动状态,即是气。”^②我们认为,初唐诗人这种对于“气”的标举和倡扬,与慧能南宗禅“无住”思想自有一份精神层面上潜潜相通的契合,它们都是同一时代的产物。慧能《坛经》说:“为人本性,念念不住。”^③而“气”所指向的,正是这两端,一是性情、本性无所遮蔽的敞亮;一是性情、本性无所拘束的表达。正是缘于对性情的标举,对任性的肯定,陈子昂十分反感那种“彩丽竞繁,兴寄都绝”^④的颓风,而有着对“气”的明确追求。联系他们对“志深而笔长,梗概而多气”^⑤、“慷慨以

①王夫之《姜斋诗话》卷二,人民文学出版社1961年校点本。以下不再注明版本。

②罗宗强《隋唐五代文学思想史》第78页,中华书局1999年版。以下不再注明版本。

③郭朋《坛经校释》(以下简称《坛经》)第十七,第32页。中华书局1983年9月版。以下不再注明版本。

④陈子昂《与东方左史虬修竹篇序》,《陈子昂诗注》卷三,第217页。

⑤刘勰《文心雕龙·时序》:“并志深而笔长,故梗概而多气。”《文心雕龙译注》第404页。

任气，磊落以使才”^①的建安文学的高度赞扬，可知他们不但要求诗中要有情性，有自我，而且还必须十分鲜明突出、十分强烈感人。所谓“骨气端翔，音情顿挫，光英朗练，有金石声”^②，就是要有飞动壮大的气势与慷慨昂扬的情感。自信与“兴寄”相通，意气与“风骨”相连，唐人的高度自信与强烈意气正是在陈子昂等人的创作高潮上发端的，而它也正与当时所渐渐传开来的慧能南宗禅思想理论气息相通、桴鼓相应。

盛唐诗坛的总倾向是“我”的全面放开，此期诗中不但要有“我”，而且进入到更深层次“性”的层面，“期以放性”^③“唯在兴趣”^④，便是对盛唐诗歌精神内涵的高度概括，盛唐诗的风貌与特质也由此传出。具体而言，这种“期以放性”“唯在兴趣”表现在三个方面，一曰“见性”；二曰“放性”；三曰性在物我交会、心境交融的契合中实现超越与永恒。“见性”，亦即“明心见性”，见我之性情也。“见性”的前提是“无念”，慧能说：“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”^⑤就是说，只有脱略外界尘劳缚系，才能见出“真我”之性情，而不是被染污被拘牵的“妄我”意念。“唯在兴趣”表明诗中不是没有任何意念，而是“于念而不念”的。就在这种兴趣与物象浑融契合的当下，“兴象”在“心入于境”的“现量”产生，心性在“凝神于景”的“现量”中释放，而我们的诗人则在审美超越中获得了解脱，获得了自在。二曰“放性”，其特点是“应无所住而生其心”^⑥。在这里，心性从“无住”处显现。由于主体的情性已经脱略澄汰尘劳烦杂之念，唯有我心我性在，故心性以一种极纯明朗净之“逸气”形式一任自然、无拘无滞地畅快流走，此即是“放性”。这种或超逸或放逸的精神气貌，自由自在，不拘绳检，使本来就崇尚自性的禅宗思想在活跃开放且又无比自信的盛唐人那里，被发挥得更加生动活泼、多姿多彩，表现得更加轻松洒脱、自由自在。三曰心法双忘，性境皆超。这是一

①刘勰《文心雕龙·明诗》，《文心雕龙译注》第60页。

②陈子昂《与东方左史虬修竹篇序》，《陈子昂诗注》卷三，第217页。

③王士源《孟浩然集序》：“孟浩然，字浩然，襄阳人也。……游不为利，期以放性。”见《全唐文》卷三百七十八。

④严羽《沧浪诗话·诗辨》：“诗者，吟咏情性也。盛唐诸公，唯在兴趣。”《沧浪诗话》，人民文学出版社1983年8月出版。以下不再注明版本。

⑤《坛经》第十七，第32页。

⑥《金刚经》，中国佛学院《释氏十三经》第4页，书目文献出版社1989年8月出版。以下不再注明版本。