

——论大乘中观学对中国美学精神的拓展

从庄子到僧肇

刘广锋、著

民族出版社

——论大乘中观学对中国美学精神的拓展
从庄子到僧肇

刘广锋、著

民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

从庄子到僧肇：论大乘中观学对中国美学精神的拓展/
刘广锋著. —北京：民族出版社，2015. 10
ISBN 978 - 7 - 105 - 14136 - 4

I. ①从… II. ①刘… III. ①中观派—影响—美学史—
研究—中国 IV. ①B83 - 092 ②B946. 9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 284766 号

从庄子到僧肇：论大乘中观学对中国美学精神的拓展

策划编辑：刘海涛

责任编辑：刘海涛

封面设计：金 晔

出版发行：民族出版社

地 址：北京市和平里北街 14 号

邮 编：100013

网 址：<http://www.mzpub.com>

印 刷：北京彩云龙印刷有限公司

经 销：各地新华书店

版 次：2015 年 10 月第 1 版 2015 年 10 月北京第 1 次印刷

开 本：880 毫米×1230 毫米 1/32 字数：200 千字

印 张：6.75

定 价：38.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 14136 - 4/B · 735 (汉 254)

该书如有印装质量问题，请与本社发行部联系退换

编辑室电话：010 - 64228001；发行部电话：010 - 64224782

目 录

导论 僧肇佛学及其美学意义	(1)
第一章 自然之物	(28)
第一节 “万物”观与庄子的自然美学	(29)
一、儒家的“道德物”	(29)
二、作为“道”之显现的“物”	(32)
三、《庄子》的“自然物”	(34)
四、“自然”之美	(39)
第二节 “独化”说与郭象“物论”	(42)
一、“物”为“末有”	(43)
二、“独化”论：万物自身的哲学	(46)
第三节 支道林即色义	(56)
一、玄佛合流	(57)
二、“六家七宗”玄学化的“物论”	(60)
三、支道林“物论”的新意	(63)
第二章 性空之色	(68)
第一节 “空”与“自性”	(69)
一、“自性”与“无待”	(69)
二、佛学之“空”非道玄之“无”	(76)

三、中观学以“空”为核心思想	(80)
第二节 僧肇的物性论	(85)
一、“非有非无”	(85)
二、“非动非静”	(93)
第三节 僧肇物论的美学意义	(101)
第三章 空寂之我	(111)
第一节 镜 喻	(111)
一、《庄子》的心灵之道	(112)
二、虚静之心与自然之物	(114)
三、“心神”实有不虚	(117)
第二节 玄学及早期般若学的心神思想	(119)
一、玄学论“心神实有”	(119)
二、佛学论“无我”	(122)
三、“六家七宗”空“法”存“神”	(125)
第三节 《般若无知论》论“智空”	(129)
一、“般若智”的非对象性	(129)
二、“智空”论下的心物关系	(135)
三、“妙悟”	(138)
第四节 主体思想演变的美学效应	(141)
一、“不动心”与儒家美学	(142)
二、“神与物游”	(144)
三、“般若智”与“情景交融”	(148)
四、“空”的审美境界	(151)
第四章 涅槃之境	(156)
第一节 “逍遥游”的美学意义	(156)
一、“逍遥游”作为美学问题何以可能	(157)

二、郭象“逍遥义”的难题	(163)
三、支道林“逍遥”论的佛学新意	(167)
第二节 “涅槃”：即世而出世的新思想	(171)
一、佛教的“涅槃”概念	(171)
二、僧肇的“涅槃”思想	(175)
三、“涅槃”作为美学问题何以可能？	(179)
第三节 “性空学”向“佛性论”转化中的“神”	
概念	(184)
一、佛学思潮的转向	(184)
二、从僧肇“性空学”到道生“佛性论”	(187)
三、“神”概念的美学转化	(189)
结语 从僧肇到禅宗	(192)
参考文献	(197)

导论 僧肇佛学及其美学意义

—

130 年，张衡在其著名的《西京赋》中，以绮丽华美的笔调描写了西汉王公贵族奢靡香艳的宴饮场景，其中一段写到姿容绝代的宫女倾情献舞，仪态之美，颇使观者不能自禁：

振朱屣于盘樽，奋长袖之飒纚。要昭修态，丽服飏菁。昭藐流眄，一顾倾城。展季桑门，谁能不营？

张衡文章的意图本在讽喻贵族生活的奢华，但其中“展季桑门，谁能不营”两句却透露出当时汉朝文化的一个重要信息。“展季”即著名的历史人物柳下惠，据传其人品性高洁，美女坐怀而不乱，而“桑门”即是“沙门”，亦即后世所俗称之“和尚”也；“营”者，惑也。张衡这句话是说：舞女仪容舞姿之美艳，即便是柳下惠和佛门中人看到了，也难免不会身心惑乱。佛教究竟何时传入中国，后世一直聚讼纷纭，或谓西汉哀帝元寿元年（公元前 2

年)，或谓汉明帝永平八年（65年），^①但张衡使用佛教名物作为修辞语言写进文学作品中则充分意味着，至迟到张衡的时代，佛教及其教规（如寡欲等）已为文人士大夫所熟知。在此后上千年的文化历程中，佛教这样一种外来文化又逐渐融入中国古典学术中，成为中国思想文化的一部分，其影响之深远，似难尽言之。就哲学而言，我们可以说，佛学^②开创了中国哲学的新格局，但这一过程是漫长而曲折的。

佛教初传东土时，正当中国社会风云激荡之际。首先，强盛一时的大汉帝国此时已命脉衰微，大一统的局面逐渐分崩离析，汉末成了战国以来另一个军阀割据、诸侯混战的乱世，且持续时间之长，史所罕有，种种社会变故导致的生民涂炭和战乱祸端难以具言。在人命若草芥的处境下追求个体精神的安慰和生命的解脱是人人都追求的目标。在乱世，宗教自然会成为人们求助的对象，但在这个问题上，本土宗教并没有多少作为，汉末风行一时的天师道随着黄巾起义的失败而基本归于沉寂，新的道教信仰此时还没完全建立起来，佛教在这个时期传入，可谓正当其时，正如芮沃寿说：“政治上虚弱不稳的帝国成了内部分裂和外来威胁的猎物。汉代的普遍秩序事实上已经瓦解了。正是这个崩溃……为佛教传遍汉人的世界提供了可能。”^③佛家在初传之时，正是作为延年益寿、消苦解难的神仙方术为人们所接受和崇信的。

① 有关佛教初传东土的时间，参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，3～22页，武汉，武汉大学出版社，2008；吕澂：《中国佛学源流略讲》，19～20页，北京，中华书局，1979。

② “佛教”与“佛学”虽相关而有区别：“佛教”是指宗教，包含了义理、仪轨、僧众等多个方面内容，并以信仰为中心；但“佛学”则主要涉及佛教的思想义理层面，以哲学为中心。本文的探讨对象是“佛学”而非“佛教”，只在行文需要或其他必要的地方才称“佛教”。

③ [美] 芮沃寿：《中国历史中的佛教》，常蕾译，28页，北京，北京大学出版社，2009。

相比于社会层面的大乱，这一时期哲学思想的变革也意义深远。有汉一代流行神学的宇宙论和繁琐经学，奉行儒家修身王治之道，但社会动荡导致了儒学信仰的严重危机，对人生意义和生命价值的思索使人转而重新发现了被遗忘很久的道家思想。相比于儒家的伦理纲常之道、王霸治乱之术，道家思想中蕴含的个体精神显然更能符合人们此时的心理需要，正如宗白华所说：“汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最苦痛的时代，然而却是精神上极自由、极解放，最富于智慧、最浓于热情的一个时代，因此也就是最富有艺术精神的一个时代。”^①因此道家思想的流行实有其必然性。

这一时期的道家哲学乃是原始道家发展了的形态，即“魏晋玄学”。相比于汉代的宇宙论^②哲学，魏晋玄学借助老庄思想的命题而回应新的时代变化，其旨趣在通过探索世界万物之本体^③及此本体同社会人事之间的关系来寻找建立理想社会秩序的哲学依据。在

① 宗白华：《美学散步》，177页，上海，上海人民出版社，1981。

② “宇宙论”原为西方哲学的概念，是指宇宙起源与结构的学问。参见[英]Simon Blackburn主编：《牛津哲学词典》（*Oxford Dictionary of Philosophy*），85页，上海，上海外语教育出版社，2000。“宇宙论”都难免涉及万物的来源及其运行规律等问题，并常常以人在宇宙的地位为探讨核心。在这个意义上，中国传统哲学中的很多流派和问题都可借用这个西方哲学的词汇来加以描述。但这并不意味着中国哲学中的某些论述方式就完全等同于西方哲学“宇宙论”的思路，比如，汉代哲学的最大特征在于比配天人，因此称之为“天人之学”当更为恰当，但问题在于，中国传统哲学都是某种意义上天的天人之学，在此时，以“宇宙论”一词作为定位汉代哲学的参照概念亦是有意义的。

③ “本体”及“本体论”是另一组歧用很多的哲学概念，作为西方哲学的重要范畴，“本体论”（*Ontology*）是探讨世界本源和根据的学问，如柏拉图的哲学便是典型的“本体论”哲学，他以抽象的“理念”作为世界各种具体现象的根据和本质亦即“本体”；具体的现象都是“理念”的显现，但“理念”真实而“现象”虚幻。严格来讲，中国哲学中并没有这样的哲学思想，但玄学等对“本末”之“本”的探讨与其有明显的相似，如认为有规定性的万物背后存在无规定性的“本”，此“本”决定甚至“生出”万有。区别在于，西方“本体论”对本体的探讨往往只限于逻辑演绎的层面，但中国哲学中的“本末”之学却往往还将“本”的特性推而为具体万物以及社会事务的规则。本文所说“本体”是在“具体物之抽象根据、根基、本质”的意义上使用的。

具体的哲学思辨中以上命题又是通过所谓的“有无之辨”来进行的，“有无之辨”所探讨的是“本”“末”及其关系问题。“本”是抽象的根据和原则，“末”则是具体的“事物”或“事务”，此两者亦都可称为“物”。“物”是中国哲学的独特概念，在实存实有的意义上，它近于西方哲学中的“现象”，^①但既可指天地万物，不仅有自然物、社会物，还包括人自身，其实便是指一切存在。在这样的意义上，“物”的问题涉及“有”与“无”的关系，或曰“有无之辨”。另外，除去“物”的具体性，“在古代哲学著作中，有时‘物’字亦泛指一切思维的对象……泛指一切客观实在”。^②如《老子》云：“有物混成，先天地生”，等等，这样的物又通向“心”与“物”的关系问题。再者，人在万物中又是特殊物，“物”常常指人外之“物”，如此，“物论”也探讨人与物的关系，或曰人与世界的关系。可见“物论”是涉及宇宙论、自然观和心物关系等诸多层面的哲学论题。但一切“物论”都会涉及“物”的来源和意义，“物”在观照主体即“心”中的显现方式，如果是感性的显现，即通向美学问题。

对魏晋玄学而言，“物论”是“有无之辨”的子命题，而大体言，“有无之辨”经过了以王弼为代表的“贵无论”向裴頠、郭象“崇有论”的转变过程。

王弼哲学的着眼点不在于有形有限的万事万物，而是要超出具体的人伦事务之外，探究在其背后的本体和根源，认为只有把握住了这个“体”，才能更好地推之于现实之“用”，在《老子》第四

① 虽相似，但不同：中国哲学谈“物”，重点在于强调真实不虚，且“物”的世界往往构成了人的生存环境；西方哲学中的“现象”是指感官材料的汇合，是认知的起点，重点是为了论证认识的可能性和其中的法则。故以下为行文方便计，凡以“现象”言之者，实为就“物”而言。

② 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，104页，北京，中国社会科学出版社，1989。

章的注中，王弼说：

夫执一家之量者，不能全家；执一国之量者，不能成国；穷力举重，不能为用。故人虽知万物治也，治而不以二仪之道，则不能赡也。地虽形魄，不法于天则不能全其宁。天虽精象，不法于道则不能保其精。冲而用之，用乃不能穷。满以造实，实来则溢。故冲而用之又复不盈，其为无穷亦已极矣。行虽大，不能累其体；事虽殷，不能充其量。^①

在这段话中，王弼引导人们的视野从一家之量、一国之量、“二仪之道”，一直追索到天与地的究竟根据。他认为对有形有限事务的关注会拘囿人的视野，导致看不到问题的根本，重要的是要超出对有限的关注，进入对无限和整体的探寻。舍“末”而求“本”，离“用”而言“体”，王弼的哲学追求是如此，整个魏晋玄学的基调也是如此。所谓“玄学”即是“玄远之学”，而“玄远”就是超越具体事务，探究世界本体的意思。意尚玄远是魏晋知识分子共同的思想倾向。^② 汤一介认为魏晋玄学的特征是：“用思辨的方法讨论关于天地万物存在的根据的问题，也就是说它是用一种远离‘事物’与‘事务’的形式来讨论事物存在根据的本体论形而上的问题”，^③ 是对玄学特征的准确概括。王弼即围绕“无”建立起了一个形而上的

① 楼宇烈：《王弼集校释》，10～11页，北京，中华书局，1980。

② 如“晋文王称阮嗣宗至慎，每与之言，言皆玄远，未尝臧否人物”，“谢万作八贤论，与孙兴公往反，小有利钝”。中兴书曰：“万善属文，能谈论。”“万集载其叙四隐四显，为八贤之论，谓渔父、屈原、季主、贾谊、楚老、龚胜、孙登、嵇康也。其旨以处者为优，出者为劣。孙绰难之，以谓体玄识远者，出处同归”；“傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远，每至共语，有争而相喻。裴冀州释二家之义，通彼我之怀，常使两情皆得，彼此俱畅”。见余嘉锡：《世说新语笺疏》，21、319、236页，北京，中华书局，1983。

③ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，42页，北京，北京大学出版社，2009。

思辨体系，在《老子》第四十章的注中，王弼说：

天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本，将欲全有，必返于无也。^①

王弼的“物论”也在此表述得很清楚：天下之“物”都以“有”作为总名，但万物背后的本体却是“无”，天下万物都是有规定性的，因而都是有限的，成为此物便不能再成为他物，作为万有的本体，则是无形无名的，也即无规定性和无限。在《老子指略》中，王弼更清楚地表明了这种意思：

夫物之所以生，功之所以成，必生于无形，由乎无名。无形无名者万物之宗也。……形必有所分，声必有所属。故象而形者非大象也，音而声者非大音也。……故执大象则天下往，用大音则风俗移也。^②

可见，在王弼的哲学体系中，具体万物皆是本体“无”的显现，其本身并无存在的自足性，而万物存在的意义当然也要以对本体“无”的回归和聚集为前提，故云“返于无”。因此从哲学层面讲，具体的“物”并无独立地位。

王弼之后，进一步推进“有无之辨”的主要有裴頠和郭象，较之王弼的“贵无”，他们则极力申言“崇有”。裴頠崇有之论，篇幅较少，要义则在于：

夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。

① 楼宇烈：《王弼集校释》，110页，北京，中华书局，1980。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，195页，北京，中华书局，1980。

形象着分，有生之体也。化感错综，理迹之原也。夫品而为族，则所禀者偏。偏无自足，故凭乎外资。是以生而可寻，所谓理也。理之所体，所谓有也。……养既化之有，非无用之所能全也。理既有之众，非无为之所能循也。（《晋书·裴頠传》）

裴頠指出，整个无分别的万有（总混群本）就是“宗极之道”，除此之外并无另外“本体”存在，而为王弼所贵之“无”在裴頠的哲学解释体系中被解释为空无一物的“虚空”。显然裴頠所理解之“无”不同于王弼本体意义上的“无”，因为王弼的“无”非但不是空无，反而是大全、大有，裴頠将之“误读”为虚无，意在否定贵无思想。但真正将崇“有”之论推向高峰的却是郭象。在《齐物论》注中，郭象说：

无既无矣，则不能生有；有之未生，有不能为生，然则生生者谁哉？块然自生耳。^①

故造物者无主，而物各自造；物各自造，而无所待焉。此天地之正也。（《齐物论注》）

郭象认为，“无”既然是“无”，则不能作为“有”的本体和根源，不但如此，“有”也不能生“有”，不然，“有”也就变成另一个同“无”一样的造物主了^②，万物不是由任何自身以外的本体所造就的，而只是“自生”罢了，即万物自身成为自身存在的原因和根据。这种思想源出于《庄子》的“自然”思想。《庄子》所谓

^① 《齐物论注》，本书所引郭象《庄子》注文均见郭庆藩：《庄子集释》，北京，中华书局，1961。

^② 因此，郭象之崇“有”就不同于裴頠之“崇有”，其中区别详见下文。

“自然”者，“自然而然”也，即万物依照自己的本性而呈现出不同的样貌。《庄子》的“自然”论既是对《老子》“自然”思想的继承，又有所发展，主要用以阐发个体自由的思想，即“物”脱离“有用性”的要求而成为自身，人远离功利而达到逍遥。

但郭象“自生”说的重点已从《庄子》对个体自由的阐发转向对万物存在原则和规定性的探讨。从对万物哲学地位的思考而言，“自生”说否定了之前哲学中各种作为具体物之本源和根据的“本体”，物非由任何外在的“本体”生出或由其所规定，万物自身就是自身的原因和根据，因此郭象哲学视野中的每一“物”都是自足自成的完整体。

“贵无说”与“崇有论”尽管在对“有”和“无”的理解上存在者巨大的差异，但两者却都有着共同的理论指向，那就是探寻人生存在的价值，或者说探索人与世界的理想关系模式，正如刘纲纪先生所言：魏晋玄学的“有”“无”问题“主要不是从宇宙的生成和自然的规律来讲的，而是从无限和有限的关系来讲的，并且是针对人生的意义价值问题来讲的，目的是在对人格理想作一种本体论的解释或建构，超越有限而达到无限——自由。”^①因此“有无”之辩遂引申出“名教自然”之辩，或立名教，或依自然，是哲学探讨在现实层面的展开。

魏晋玄学的发展在逻辑上造成了“有、无”之间，“自然、名教”之间的分裂，郭象虽在融合有、无以及自然、名教方面取得了突出的哲学进展，但其理论体系自身也存在着诸多难题，这主要在于：其“自生”说建立了万物存在的规定性，但此种理论过于强调物自身自足圆满的特性，物物皆是单独而封闭的实体，从而斩断了此物同他物之间的关系，且一物既成，就不会有变化产生，如郭

① 李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》（魏晋南北朝编上册），104页，合肥，安徽文艺出版社，1999。

象说：

言性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也！（《齐物论注》）

物皆有本性，且本性不可移易，物尽己性便是“逍遥”，据此郭象论证出“名教即自然”，实际上是对现实不加批判的肯定，表面看虽然消弭了“有、无”以及“名教、自然”之间的对立，但却丧失了其思想母体《庄子》的现实批判精神，显然不是让人满意的哲学，因此郭象对“有无”对立问题的解决就不能是最后的哲学方案。

二

在袅袅玄音中，佛学开始了同中国本土哲学思想相融合摩荡的漫长历程，玄佛交涉由此构成了中国哲学发展的重要一环。其时传入中国的佛学思想主要为般若学，主旨在于论证世界的空幻不实，这在形式上与当时正处蓬勃发展中的玄学贵“无”思想有很大的相似性，因此易为广大士子所接受，正如名僧道安所说：

经流秦地，有自来矣，随天竺沙门所持来经，遇而便出于十二部，毘曰罗部最多，以斯邦人庄老教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也。^①

^① 《鼻奈耶序》（卷1），见中华电子佛典协会《大正藏》，T24，p0851a。在《大正藏》的卷册及页码符号中，“T”代表卷数，“p”代表页数，“a、b、c”代表栏数。《大正藏》原文为繁体中文，今改为简体；原文文句仅以“。”做句读，今按现代汉语标点法重新标点之，下同。

借道家思想的盛行而传播佛教，这是佛教初来乍到时面临的客观文化环境，但随后也成了佛学传播中不得不主动采用的方略，即以中国哲学中固有的概念名号尤其是道家哲学思想来对应解释佛学的概念和思想，即所谓“格义”之法，《高僧传》记载：

法雅，河间人，凝正有气度，少善外学，长通佛义，衣冠士子咸附咨禀。时依门徒并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。^①

魏晋知识分子熟知老庄思想，在佛教传播之初，这种方法对于帮助他们把握佛学义理起到了重要作用。佛学中的很多概念和思想本为中土哲学所不具有，在理解此类佛学概念时，由于早期佛典翻译质量不精，更增加了理解的困难。在这种情况下，格义之法常有思想中介的作用，一则慧远讲经的例子生动地说明了这个问题：

尝有客听讲，难实相义。往复移时弥增疑昧，远乃引庄子义为连类，于是惑者晓然，是后安公特听慧远不废俗书。^②

作为一种外来文化，立足之初，借助本土原有思想资源是很自然的事情。但格义之法也难免造成对佛学理解的偏颇，正如道安后来所指出的：

① 《高僧传》（卷4），《大正藏》，T50，p0347a。

② 《高僧传》（卷6），《大正藏》，T50，p0358a。