



# 禅与老庄

徐小跃 著



B223.05  
6

94172

D631/02

# 禅与老庄

徐小跃 著



浙江人民出版社

## 前 言

一般说来，中国佛教的每一步发展都与中国禅学的发展紧密关联。而且，佛教与中国传统文化所发生的相互关系以及由此构成的几个发展阶段，又无不以禅学与中国传统文化的相互关系而得到具体反映。

很难用一句或几句话来概括我们所要探讨的“禅”的内容、性质和特点。因为这里所谓的“禅”，不是单指本义上的“禅那”，或者某个时期的禅系、禅法，或者以禅命宗的禅宗，而是包含了以上的全部内容。因此，我们又统称之为禅学思想。而中国禅学思想在不同历史时期有着不同的规定及其内容，所藉以表现思想的形式也是多样性的。之所以会出现这种情况，固然与佛教自身理论的不断发 展存在着内在的逻辑一致性，但其中始终受到一种作为中国传统文化主干之一的老庄学说的不断变化发展的影响，也是一个重要的原因。

老庄学说之所以称得上中国传统文化的主干，就在于它对中国传统文化有着极其强大和广泛的渗透力和影响力。换句话说，由于老庄思想的内涵极其丰富，且多呈多样性和矛盾性，

所以它就为所有欲与之并谈且构成特定关系的对象提供了多层次选择的可能，以及广阔的空间和回旋余地。其自身思想的发展是这样，在与外来思想的结合中也是这样。这种情况也就决定了我们这里所讨论的“老庄”，并非仅指老庄本人的思想，而是涵盖着曾与它发生过这样或那样关系的有关思想。而事实上，禅与老庄的关系，有不少就是通过改造和发展老庄思想而得到反映的。以上所有情况表明，我们必须从历史的发展中去探讨和把握禅与老庄的关系问题。

佛教传入中土初期，老庄思想正发生着急剧的变化，早期中国佛教的每一步发展，都与这种正处于发展变化的老庄思想息息相关。例如，东汉人就是以那种老庄思想之变形的“黄老道”去理解和接受佛教的。结果把佛教视为黄老道术的一种。

降至魏晋时期，由于玄学的盛隆，老庄学说也抹去了汉代涂在其脸上的道术油彩，重新穿上自然主义的外衣而走向前台。而与此结合的中国禅学，也随着般若学的兴盛而改换了新装。于是，老庄与禅的关系，通过玄学与般若学的中介和桥梁而进入了一个新的领域和新的发展时期。

在整体上展开禅与老庄相互融通关系的，那是由作为宗门禅的禅宗来实现的。无论是达摩系的楞伽禅，还是慧能禅宗，以及在慧能禅的基础上演化出的后期禅宗，他们都把心性的问题作为其宗门之根本法要。并且以此去会通老庄的天人之学。更为重要的是，当中国禅学进入了禅宗发展时期，作为其理论基础的大乘佛教空有二宗的思想已日臻完善。这就为禅宗首先站在佛教的立场上去会通老庄思想创造了必要的条件。因为，没有佛教禅学真义的揭示，就不可能完成禅学老庄化的任务。在此以前，老庄或是在完全改变了性质的宗教层面上与禅发生

着关系，或只在部分问题上与禅发生着关系。其主要原因，盖出于禅本身没有建立起完整的思想体系，因而不足以在整体上承担起会通老庄思想的任务。

当然，禅宗也是一个不断发展的思想体系。其发展的不同时期，与老庄的天人之学的展开程度当然是有区别的。具体言之，达摩系禅学思想，更多地是在抽象的意义上融合老庄的天人之学。慧能禅学思想，更多地注重在思想内容上自然地透露出老庄天人之学的精义。因此说，在深层结构上，在本来目的意味上去积极做着融会贯通禅与老庄的工作，进而使禅中国化的，当推慧能禅。至于慧能禅的后期禅宗更是在本来具有的意义体现出禅与老庄的契合。并且在“自然”范畴的统摄下，终于把老庄的天人之学与禅宗的心性之学聚会到“自然”这面旗帜下。然而，无论是慧能禅宗，还是后期禅宗，都是在扬弃的意义上实现禅与老庄结合的目标。这种结合不是完全的冥合。在一定程度上说，禅学的老庄化进程，是随着后期禅宗对老庄思想的升华而宣告最后完成的。

## 目 录

- 1 前 言
- 1 第一章 老庄思想与禅学源流
- 2 第一节 老子之道论
- 8 第二节 黄老学·神仙方术·黄老道
- 20 第三节 庄子之道论
- 31 第四节 老庄与道教
- 41 第五节 中国早期禅学
- 51 第六节 老庄及其流变与中国早期佛禅的关系
- 60 第二章 老庄本体之道与佛禅本体之空
- 63 第一节 老庄之“无”与佛禅之“空”
- 64 一、老子论“无”
- 65 二、格义佛教
- 68 三、道安、竺法深的“本无派”与玄学“贵无派”
- 73 四、六家七宗概述
- 75 第二节 庄玄的即无即有与佛禅的非有非无
- 76 一、庄子的“有无”观
- 79 二、郭象的“独化”论
- 84 三、大乘佛教的中道观

- 88 四、鸠摩罗什的“毕竟空”
- 90 五、僧肇的“不真空”以及他对佛教中国化的贡献
- 98 第三节 老庄玄学的无为而无不为与佛禅的即体即用
- 99 一、老庄的无之体用论
- 107 二、玄学的自然与名教之辩的逻辑进程
- 112 三、僧肇的“即体即用”及其中国化倾向
- 117 第四节 庄子的万物一齐与僧肇的物我一体
- 130 第三章 老庄的天人之学与禅宗的心性之学
- 133 第一节 禅宗心性之学溯源
- 133 一、印度佛教心性学略述
- 141 二、中土早期佛教心性学略述
- 152 第二节 老庄的道法自然与楞伽禅的心性本净
- 153 一、老子的“道法自然”论
- 156 二、庄子的“天”论
- 162 三、楞伽禅的“藉教悟宗”
- 186 四、老庄的自然论与楞伽禅的性善论
- 191 第三节 老庄的心斋静默与楞伽禅的守心观净
- 191 一、老庄的“守静笃”、“缮性”、“心斋”
- 197 二、达摩、慧可的“凝住壁观”、“安心入道”、“萧然静坐”及其与老庄思想的异同
- 201 三、僧璨、道信的“任性合道”、“直须任运”以及他们对老庄思想的批评
- 207 四、弘忍、神秀的“守心住境”、“息妄修心”及其与老庄思想的异同
- 216 第四章 老庄的契道合天与慧能禅的明心见性
- 217 第一节 老庄的“三无”、“三忘”论

- 221 第二节 慧能禅的“即心即佛”和“三无”说
- 223 一、即心即佛
- 232 二、无念、无相、无住
- 246 第五章 老庄的天人合一之道境与后期禅宗的我佛  
一体之禅境
- 248 第一节 触目会道、涵盖乾坤
- 255 第二节 本自天然、截断众流
- 268 第三节 任心自然、随波逐浪
- 
- 277 主要参考书目
- 279 后 记

## 第一章 老庄思想与禅学源流

在佛教中国化的漫长岁月中，作为中国传统文化主干之一的老庄思想自始至终在起着助化和推动作用。另一方面，老庄思想在以其独特的方式和深邃的内容广泛持久地影响着中国传统文化的同时，其自身也在不断地被改造和发展。这就决定了老庄与佛教所发生的关系绝不局限于老庄的思想和思维方式自身，而是包括了被改造，甚而被神化了的 老庄 思想。具体来说，在佛教的中国化所经由的神仙方术化、玄学化以及儒学化三种途径中，就有两种途径是通过改造或神化老庄思想而实现的。佛教在其始传以及后来与中国传统思想发生依附、对立、调和直至融合的过程中，有一思想体系始终伴随着，这就是足以反映和体现全部中国佛教体系的禅学思想。尽管对佛教传入中国的时间有过不同说法，但有一点是大家所肯定的，就是佛教在传入中国以后，首先是与构成中国古代传统宗教内容之一的 神仙方术攀了亲。佛教就其理论形式来说，首先为中国人所介绍和认识的乃是小乘禅学。由此可见，佛教与中国传统思想的关系，或者说佛教的中国化问题一开始就表现为禅与老庄思想的关系问题。

## 第一节 老子之道论

虽说在两汉之际传入中国的佛教，一开始就依附上了由黄老学和神仙方术发展而来的黄老道，从而被称之为“佛道”。但佛教为何偏偏选上了黄老道，以曲折的形式体现着与老庄，尤其是与老子的关系，而置其他中国传统思想而不顾，其间是存在着某种必然联系的。欲揭示和弄清这一点，首先应该对老子的道论给以说明。

曾经有人把“天”和“气”视作是中国哲学史的两大“魔物”，孰不知，在这两大“魔物”旁还雄踞着另一“神物”——“道”。欲治中国古代思想史，这“伏魔降神”的工作是一定要做的。

“道”，本义是路。《尔雅·释宫》：“一达谓之道路。”《说文》：“道，所行道也。”道遂表示具有一定规律的过程。中国古代圣哲们，在很长一段时间里只是从经验的、有限的、可以言说的层次来谈论和运用道。《左传》、《国语》以及《论语》、《孟子》所说的先王之道、君子之道、人生之道，“朝闻道，夕死可也”，“吾道一以贯之”（《论语·里仁》），“得天下有道”，“得其民有道”（《孟子·离娄上》）等等，都属于这种情况。<sup>①</sup>而将这种情况加以改变的，实以老子为第一人。

在老子哲学中，“道”成为最高和恒常的存在。而且这种恒常之道又是宇宙万物的本始和本根。尽管老子从其本意来

<sup>①</sup> 参见张立文：《中国哲学范畴发展史》（天道篇），中国人民大学出版社1988年版。

说，似乎不太愿意给世界本原的存在以指谓，因而老子在谈论它的时候便表现出十分勉强的样子，但是，惟其老子勉强为之而终未能彻底摆脱视本体为一实体存在的缚累，所以，老子又以极大的热情和耐心在仅有五千言的《老子》中论道达七十余次，并由于太执著于作为最高本体的道，从而自然要提高甚而神化它。让我们来看看老子本人的论述。《老子》开篇就言：

道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。（《老子》一章）<sup>①</sup>

也就是说，“道”，说得出的，它就不是永恒的“道”；“名”，叫得出的，它就不是永恒的名。“无名”是天地的原始；“有名”是万物的根本。老子在这里第一次提出了常道的概念，并将此道规定为天地的原始存在，从而正式拉开了道论的序幕。在序幕中，老子引出了天地之始的问题，于是将人们的眼光转向道的超越领域。而这一道的超越性是道论的主旋律之一，因此，老子是要反复弹拨的。老子说：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。（《老子》二十五章）

道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。……湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。（《老子》四章）

---

<sup>①</sup> 所引《老子》文是据任继愈《老子新译》本，上海古籍出版社1982年版，译文也据此本。

在老子的这些写状中，“道”是天地最初之本始，是宇宙最高之母力，是万物最根本之宗奥。可见，老子多是从起始和派生方面去宣扬道的超越性，并将这一超越性的存在赋予无声无形而不可见的属性（“道冲”、“湛兮”、“寂兮寥兮”）。关于道这一属性，老子在另处有更具体的描述：

视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。（《老子》十四章）

也就是说，看它看不见，叫做“夷”，听它听不到，叫做“希”，摸它摸不着，叫做“微”。这三者无法进一步追究，它实在是一个东西。这个东西即是道。老子既已从特定的方面设定了道的超越性，他对道性和道名的规定曾流露出的勉强为之的心境似可以消除了。因为按照老子对道超越性的设定，势必会将道推向和抛入脱离现实有形的世界的虚幻之域。真正使道变成了不依赖和相对于任何其他的存在而独立存在之物。而道的这一悬设的结果，又逻辑地要求赋予道以玄秘性质，以此来丰富、完善以及契合既已设定的具有特定旨味的道之超越性。

不给道以玄秘性的规定，就无以证明道何以具有那种先天先地、生天地神帝鬼的超然功能。道的玄秘性首先表现在它的恍惚不定，亦明亦暗，深藏之物难以捉摸。老子说：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚

兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。（《老子》二十一章）

这是说，“道”这个东西，没有固定的形体。它是那样的恍惚，恍惚之中却有形象；它是那样的恍惚，恍惚之中却有实物；它是那样的深远暗昧，深远暗昧中却涵着极细微的精气，这极微的精气，最具体，最真实。老子在这里要反复证明道是一种真实的实在物。但我们说，从老子这里无论如何也无法证实道就是一种存在，毋宁说道是无法证实，而且也无法证伪的。也正是因为这样，老子才有可能不断地去增设道的玄秘性，并紧紧扣住道的超然的创生力。老子是以“玄之又玄，众妙之门”及“玄牝”象征道所具有的超然的创生力的。玄者，深远之义。玄牝是象征着深远的、看不见的生产万物的生殖器官。可见，老子是欲将“先天地生”、“万物之宗”、“可以为天下母”的道再冠之以“玄之又玄”的光环，其目的是使道的超越无法再被超越，这样也就牢固确立了恒道的本根性。老子说：

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。（《老子》六章）

在把握了老子道论的超越性和玄秘性的同时，切莫曲解了老子道论的性质，也就是说，不要因为道在老子思想中确立了最初和最根本的意义，而错误地认为道本身就变成了神，从而认定老子的道论是在宣扬神创造世界和万物的有神论。如果作如是理解就大错特错了。我们说，老子之所以以其雄大的

气魄建立起道论，其根本主旨之一正是要撼倒以人格神为天地万物原始和主宰的地位。关于这一点，老子是通过对本根之道的自然性的论述而做到的。

老子把“自然”视为道的最高原则。他说：

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（《老子》五十一章）

人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》二十五章）

这就是说，“道”之所以被尊崇，“德”之所以被重视，并没有谁来命令，它从来就是这样的。而人以地为法则，地以天为法则，天以道为法则，道以它自己的样子为法则。这里要说明的是，道常自然，道法自然，不是说在道之上还有一个更根本的存在，而是说道效法的只是自己的自然而然。正如河上公注所说：“道性自然无所法也。”因此以自然为性的道，在其实施创生和成就天地万物的过程中，完全是无意识无目的的自然运作。这种思想被老子精辟地概括为：“道常无为而无不为。”（《老子》三十七章）

然而，我们必须强调指出，由于“自然”的范畴在老子的道论中除了在本根意义上获得了与“道”同构的旨趣以外，更多的是体现具体之道的运用。换言之，老子的自然思想主要是落实到“用”上。这也是老子理论内在逻辑的必然推演。作为本根意义上的自然之道，具有统摄一切的功能，天地万物、社会政治、芸芸众生都要以它为最高原则和归宿。具体地说，以道为法的天地之性质和功能，必然表现为“天地不仁，以万物为

翫狗”（《老子》五章）；“天之道，不争而善胜”（《老子》七十三章）。也就是说，天地是无所谓仁慈的，听任万物自己生灭；而天的道，不斗争而善于获胜。以天而最终以道为法的社会政治和生命个体的性质和作用，则逻辑地转化为无为而治，清静恬淡，虚心寡欲，知足不争。老子说：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。

（《老子》三十七章）

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。（《老子》五十七章）

是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天，古之极。

（《老子》六十八章）

见素抱朴，少私寡欲。（《老子》十九章）

老子这种社会政治主张和人生态度，在以后中国历史发展进程中产生了广泛的影响。而首先将老子的自然主义实行于现实的政治统治，其理论形式就是西汉初期的黄老之学。随着社会历史的变化，这种反映和发挥了老子社会政治思想的学说又蜕变成为一种黄老道。尽管两者有着本质的区分，但它们之间存在着一定的关联形式。而且它们都从各自的角度吸取、改变着老子的思想。

老子悬设和高扬恒常之道的最终目的，无非是要求人们去设法与道同体。“故从事于道者：道者同于道，……同于道者，道亦乐得之”（《老子》二十三章）。因为在老子看来，人只有与具有永恒性质的道同体，才能获得真正的长生。那么如何达到“深根固柢，长生久视”的道境呢？由此，老子提出

了一系列有关体道养生的方法：顺化自然、恬淡修身、服膺抱一、清心守静、抱全守真、清虚寡欲。

老子以道论为中心的哲学体系极其博大精深，所蕴思想也绝非只限上文所论。我们只是选择那些直接或间接与禅的思想有关系的老子道论给以论述，其目的是试图较清晰呈现老子思想的某些发展以及嬗变的轨迹，从而较有益于具体展开和揭示老庄思想与禅的思想在不同历史时期的不同情形。

## 第二节 黄老学<sup>①</sup>·神仙方术·黄老道

无论是《汉书·艺文志·诸子略》所言：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”，抑或是司马谈《论六家之要指》所言：“道家使人精神专一，……其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，……至于大道之要，去健羨，黜聪明，释此而任术”，都对以老子为主要代表的道家思想给予了极高的赞誉和推崇。而且明了地指出了道家之所以高出其他诸家，盖出于道家建立了足以能统摄一切思想的最高原则：“道”和“术”。而老子的道术首先被发展和运用并形成一种学派的当推黄老学。

虽然黄老之学盛行并成为官方统治思想是在西汉初年，但是，黄老之学的始作则并非是在西汉初年。在先秦著作中没有“黄老”这个名称，黄老并称为汉代人说法。黄就是黄帝，老

<sup>①</sup> 黄老学的有关部分，包括名称、起源以及其他史事和内容多采用任继愈主编的《中国哲学发展史》（秦汉）的说法。

就是老子。《史记·乐毅传》说：“乐臣公善修黄帝老子之言。”王充说：“黄者，黄帝也；老者，老子也。”（《论衡·自然篇》）至于以黄老联称的黄老之学的起源可追溯到战国时期。不知道是因为黄帝具有超人的神性，还是由于征服了强劲的敌对部族而显示出英雄本色，抑或是为人类社会勾勒出美好理想的蓝图的缘故，他很早就受到人们的颂扬和崇拜。有关黄帝的传说，较早的《逸周书》、《国语》、《左传》等文献均有记载。到了战国中、后期，推崇黄帝之风更盛，诸子百家纷纷以本学派的观点托古和刻画黄帝。《孙子》把黄帝描绘成征战四方而后统一天下的军事统帅。《吕氏春秋》将黄帝打扮成道家的人物，如《圜道》有“黄帝曰帝无常处也”语，即认为黄帝无为而无不为，这显然具有老学的意味。阴阳五行家的邹衍也“先序今，以上至黄帝”（《史记·孟子荀卿列传》），以黄帝为“五德终始”历史系统的起始点。以上情况只能证明黄帝在战国中、后期是受到了重视，而不能将他归入某一家一派的行列。

战国中期以后，老子与黄帝一样，受到了学术界的重视。与诸子百家皆托古于黄帝不同，此时老子的思想尤其得到了法家的尊崇。无论是三晋的法家，还是齐之法家，都熟悉和热衷于老子之学。司马迁说：“申子之说，本于黄老，而主刑名”，韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”（《史记·老庄申韩列传》），“慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人，皆学黄老道德之术”（《史记·孟子荀卿列传》）。司马迁这里介绍的几位人物以及他们所喜的刑名之学，给人的印象是共同归本于黄帝和老子，而非独指老子之学。其实不然。任继愈先生在其主编的《中国哲学发展史》

（秦汉）一书中对此有过解释：“司马迁所谓的‘黄老’是习惯地使用了汉人的词汇，实际上指的是老子后学中向法家转化的一派，也就是早期的道家；他的说法是有根据的，只是用词不够准确而已。所谓‘刑名’，即‘形名’，指法家提出的循名责实的君主驭臣之法。‘黄老’与‘刑名’相联系，正表现了老学与法家的融合。”<sup>①</sup>

根据太史公司马谈的说法，这种借黄帝之名、取老子之学，以道法为主，兼采各家而起于战国末年的黄老之学系出河上丈人，并有其传承关系。司马迁在《史记·乐毅列传》中也谈到了：

乐臣公善修黄帝、老子之言，显闻于齐，称贤师。太史公曰：……乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛萸公，毛萸公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。

既然黄老学是以老子思想为主，那么它多具道家特色当属必然。不过，黄老学并未对老子的超越和玄妙的本根之道发生过多的兴趣，换言之，它不注重对道作超越的本体的把握，而是突出了老子道论中的自然主义思想，具体地就是对道的“用”的方面，即“无为无不为”以及“法道”原则给予积极的发挥。

---

<sup>①</sup> 任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉），人民出版社1985年版，第98页。

较能把握黄老之学思想旨趣的当推司马谈的《论六家之要指》。他对已发展了的道家思想，更确切地说是新道家的黄老之学的特点曾给予了概括和评论。他说：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。……与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。（《史记·太史公自序》）

这里就充分反映了黄老学对老子的清心抱一、以道为法、顺应自然、无为无不为的自然主义思想的改造和发展。

另外，对黄老之学的政治实质必须有一个全面的把握，即既要注意黄老思想清静无为及其宽容的一面，又不要忽视黄老思想的有为进取以及严酷的一面。<sup>①</sup>这种思想是能满足一定社会历史时期的社会需要的。经过多年战乱而建立起的西汉王朝，选择了黄老思想作为其统治思想就历史地证明了这一点。

从汉惠帝至汉武帝以前的西汉初期，黄老学大盛，并一跃而成为当时的政治统治思想，这种清静无为之术受到天下人的齐声称赞和美誉。惠帝时曹参为齐相，他接受黄老大师盖公“治道贵清静而民自定”的意见，治理齐国“用黄老术，相齐九年”，结果齐国大治，曹参也被号为“贤相”（《史记·曹相国世家》）。萧何死后，曹参代萧何为汉相，继续推行清静之术以安宁人民。《史记》说：“参为汉相国，清静极言合道，然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣。”（同上）惠帝以后，文帝、景帝和窦太后都尊崇黄

<sup>①</sup> 参见金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社，1987年版。

老。刘向说：“文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为。”（《风俗通·正失》）《史记·儒林列传》也说：“孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。”《史记·外戚世家》说：“窦太后好黄帝老子言，帝及太子、诸窦，不得不读黄帝、老子言，尊其术。”

作为一种政治统治术，黄老学在汉初发挥了十分积极和巨大的作用。它给西汉王朝带来了长期的稳定和繁荣。社会实践的成功，使得这种渗透了老子思想的道家学说赢得了广泛的社会基础。更重要的是，以老子为代表的道家思想深入人心以后，逐渐赢得了社会对它的信仰和崇拜。而一旦如此，不管它外在的形式和地位发生什么变化，也不能影响它在人们深层心理的位置。更不可能因为它失去统治地位而销声匿迹。尽管历史的发展充满了奇特性，曾在西汉初期为社会的发展起过重大作用的黄老学，竟随着由此开创的社会的繁兴而让位于其后的儒家思想。从形式上看，黄老学在汉武帝时期失去了作为政治指导思想的资格以及在社会上居于统治的地位，但是，黄老之学变换着形式继续走着它自己的路。这个路就是以老子思想为其指引的路，尽管其间充满曲折和跌宕。

汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的结果，虽然使得黄老之学退出了政治舞台，但是，也许正是由于这一历史的转变，才给黄老之学向着重视个体避世修身以及修养成仙的黄老道演变创造了条件和机会。应该作出区分的是，尽管在黄老之学中也存在养生长生之术，但它毕竟不具宗教方术的意味。这与后来方仙信仰者附会黄老之学而产生的黄老道是有着本质区别的。后者已将神仙方术引入黄老学，并大量神化黄帝和老子，将他

们作为神仙来祭祀，同时也从宗教的视角去审视、比附老子的思想。既然作为宗教化的黄老道与神仙方术有着某种关联，因此，我们有必要来认识一下神仙方术。

神仙之说，起源甚早。它以倡人长生不死、飞升成仙为其特色。《左氏》载齐景公问晏子：“古而无死，其乐何如？”这可以看作是最早对神仙生活的向往和企盼的描述。时至战国，以追求长生不死的漱正阳、含朝霞、保神明、入精气等吐纳之术为世人所习慕，以实现飞升成仙的载营魄而登霞、掩浮云而上升的幻想登仙之说，也为世人所痴迷。

神仙家认为，欲让人们去信仰神仙之说，就要创造一个存在着仙人和仙药的仙境，以供具体力行和追求之用。而濒临海洋的燕、齐之地，其自然现象奇特神秘，如云雾缭绕、海市蜃楼等，极易激发人们的幻想。因此，神仙说起于燕、齐之间是不无原因的。《史记·封禅书》这样记述道：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。

可见，战国时期的齐威王、齐宣王、燕昭王是相信渤海中有三个神山，山上的宫阙都是用黄金和白银建造起来的，其中住着许多仙人，并藏有一种吃了不会死的灵药。且此山望去如灿烂云霞，更奇特神秘的是，人船一接近，它便沉入水底。这种充满神奇色彩的仙境，乃是那些宣扬“保性命之真，而游求于其

外”者的杰作和企及的目标。然而，这种神仙之说，“诞欺怪迂之文弥以益多”（同上），因此，其说的显通大大受到影响。究其原因，可能是神仙之说缺乏一定的理论基础和表现形式。而将这一情况给以改变并把神仙之说发展成为方仙道的是战国时期燕人如宋毋忌、正伯侨、充尚和羨门高这样一批方士。

方仙道主要是倡导一种老而不死的服食之方，主“形解销化”，以达到永保“性命之真”之目的，并“依于鬼神之事”。但所有这些，都是与齐威、宣之时的邹衍所创立的以阴阳五行为内容的五德终始说相融合以后而产生的。

尽管方仙道将神仙方术与阴阳五行观念沟通起来，但作为一种理论，方仙道是无法与以后大显于诸侯的阴阳主运之说相比的。当然，方仙道最能迷惑人的倒不在其理论本身，而在于它能迎合那些希求长生不死人的心理，对此，司马迁在《史记·封禅书》中有明确记载：

邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。

正是靠着那些不可胜数的“怪迂阿谀苟合之徒”的吹嘘，使得一代英主秦始皇、汉武帝也抵挡不住它的诱惑而大上其当。秦始皇听方士徐市（福）说海上有蓬莱、方丈、瀛洲三神山并居住有仙人，便遣他带童男女数千人入海求仙。后又使韩终、侯公、石生求仙人羨门、高誓和不死之药。秦始皇之后，最宠信方士的便是汉武帝。他听信方士李少君说的“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金以成为饮食器则益寿，益寿

而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死”（《史记·孝武本纪》）的话，于是“亲祠灶”，并遣方士入海求蓬莱安期生，又“作柏梁、铜柱承露仙人掌之属”。就是筑二十丈之高台，用香柏为殿，立铜柱，高三十丈，上有承露盘，以“承云表之清露”，然后再用清露和合丹砂食之，以为就此可以长生而会仙者安期生了。被惑的汉武帝直到临死才感悟自叹道：“向时愚惑，为方士所欺，天下岂有神仙，尽妖妄耳，节食服药，差可少病而已。”（《资治通鉴》卷二十二《汉纪十四》）

连最笃信方仙道的人物都直斥它的诞欺怪妄，说明它已走到尽头。同时，随着方仙道所依附的阴阳五行学说也去寻找新的伙伴而试图创立一种新的宗教理论，一部分神仙家为了摆脱窘境，决意重找依托者，闯出一条生存之路。由于他们欲保留和弘扬的是足以能体现神仙说特征的长生之道，所以竭力去攀附与其道术相类的思想，从而发展出一种新的宗教思想体系。历史的发展提供了这种可能和机会。前面我们已经谈到，由于汉武帝实行了罢黜百家、独尊儒术的政策，使原来在西汉初居于统治地位的黄老之说让位给儒学，从而使得这一深契老子之说的思想向着重视个体的自然长生之道的方向发展。黄老之说与方仙道在发展过程中，虽然造成它们改变方向的原因殊异，但是它们欲开辟一条新的出路以图更大的发展的需求则是相同的。方仙道需要有比当时已宗教神学化的儒学所崇奉对象更久远、更神圣的人物来作为它的依托者，以及能充实和更新神仙长生说的理论，以此达到自尊其教、自文其教的目的。黄老之说既已偏向自然长生说，当然需要一种能丰富和神化其说的道术为其增色。而能满足方仙道与黄老之说各自的需求并使之融合的，乃是黄老道。

由方仙道附会黄老之学而产生的黄老道于汉武帝以后逐渐活跃起来。黄老道既然以“黄老”名教，当然首先要做尊崇和神化黄帝和老子的工作。神仙家开始是推崇黄帝。在他们看来，黄帝是能应接仙人和飞升入天的神奇人物。神人可以相会、天人能够相通第一次在黄帝那里得到“实现”。如《资治通鉴·汉纪十二》中说：

宝鼎出而与神通，黄帝接万灵明庭。明庭者，甘泉也。黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下，鼎既成，有龙胡髯下迎黄帝，黄帝上骑龙，与群臣后宫七十余人俱登天。

到了东汉，黄老道又开始神化老子。也许由于司马迁在《史记》里就有神化老子的倾向，如说“老子百有六十岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也”，又说老子西出函谷关，“莫知其终”，因此，促成神仙家去依托甚而神化老子。据《后汉书·楚王英传》记载，楚王英“晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”。汉明帝给楚王英诏书也说：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓。”（《后汉书·楚王英传》）这是把老子与黄帝、佛陀一同视作神并加以祭祀。它是神化老子的开端。至东汉桓帝时，老子进一步被神化，享祭祀的规格更高，被祭祀的次数也更多。《后汉书·桓帝纪》记载：

延熹八年（165）正月，遣中常侍左馆之苦县祠老子，……十一月，使中常侍管霸之苦县祠老子，……九年（166）七月，祠黄老于濯龙宫。

《续汉书·祭祀志》也记载：

桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年初，使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文罽为坛饰，淳金扣器，华盖之坐，用郊天乐也。

“文罽”是华贵的毛毡，“淳金扣器”是镶金的礼器，“华盖之坐”是装饰绮丽、有绢伞遮阳的座位，“郊天乐”是祭天时演奏的音乐。用如此高的规格来祭祀老子，老子被神化的程度可见一斑。

统治者对崇拜对象的选择，对社会各阶层的信仰无疑会产生一定影响和作用。《后汉书·西域传》说：“桓帝好神，数祀浮屠老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。”上下都对黄老进行的神化，加速了黄老之学向黄老道转化的步伐。黄老道的名称在《后汉书·循吏王涣传》首次得见，其云：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”作为具有宗教性质的黄老道，不仅要形式上去神化它的依托者以自尊其教，而且更重要的是要从思想内容上去附会它的依托者以自文其教。这项工作是由一些文人来完成的。他们站在神仙家的立场，根据其道术的需要，去引申、发挥《老子》思想中有可能被神化的那部分观念和思想。《隶释》卷三有延熹八年的《老子铭》，文人边韶就谈到了当时信道者附会老子“天地所以能长且久者，以不自生，故能长生”（《老子》七章）和“谷神不死，是谓玄牝”（《老子》六章）的话，说好道者“以老子离合于混沌之气，与三光为终始。观天作爨，升降斗星，随时九变，与时

消息。规矩三光，四象在旁，存想丹田，太一紫房。道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者作师”。又说，“存神养性，意在凌云”（《老子铭》，《隶释》卷三）。明帝、章帝之际，王阜撰《老子圣母碑》说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”这里把老子说成了“道”的化身。《老子想尔注》第十章中说，道是一，一散而为气，聚而为老君，这个“老君”即成为至神和真人。对此，王充在《论衡·道虚》中指出：

世或以老子之道，为可以度世，恬淡无欲，养精爱气，……老子行之，踰百，度世为真人矣。

可见，黄老道结合着老子的有关思想，以神仙家的眼光攀附着已向重个体的养生之道发展的黄老之学，来对老子进行神化。这样做的结果，使得以后建立起的包括黄老道在内的本土道教也受到一定影响。如汉末早期道教的第一部经典《太平经》卷一至十七中说，宇宙至尊之天神为“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君”，这一具有“长生”、“妙气”、“玄”属性的“帝君”即指老子。

尽管以后在本土发展起来的具有自己的思想体系和组织形式的道教，与黄老道还不是一回事，但诸如太平道、五斗米道、金丹道等早期道教与黄老道多有关联乃是不容否认的历史事实，而道教尊老子为教主，尊《道德经》为经典，与那种将老子神灵化和将老子思想宗教神学化的黄老道也关系密切。可以这么说，老子及其思想的第二次被改造是由黄老道完成的，

而且，这是转变老子及其思想性质的第一次尝试。黄老之学虽然第一次改造了老子学说，但主要是在社会政治思想方面，并没有突破学术领域。黄老道将老子及其有关学说神学化，从某种意义上说，是一种文化上的堕落。对此，刘勰有道家三品说：“上标老子，次述神仙，下袭张陵。”（《弘明集》卷八《灭惑论》）南宋理学家朱熹也说：“老氏初只是清净无为，却带得长生不死；后来却只说得长生不死一项；如今恰成个巫祝，专只理会厌禳祈祷。这自径两节变了。”（《朱子语类》卷一二五）当然，每一种文化现象，不管是政治的、哲学的，还是宗教的，它们之所以在某个时期以某种形式产生和发展，都有其特定的原因和理由，都是一种社会需要的产物。社会历史本身发展的曲折性和反复性，决定了反映该社会历史发展的思想观念、文化思潮亦将呈现曲折和反复。思想文化的历史本身就是发展中充满曲折而又在曲折中得到发展的历史。当我们认识了上述问题，就很难以高下和应该与否去评判一种在历史中实实在在发生过影响和作用的文化现象。具体说到黄老道，它的产生及其具体内容的展开，以及最终改变了老子学说的性质，所有这些都是由东汉时期特定的社会历史条件决定的。换言之，黄老道是那个历史时期社会需要的产物。结合本土文化与外来印度佛教文化的相互关系来说，如果没有黄老道的存在，佛教在其初传时，就很难被中国人所理解和接受。也由于黄老道在宗教神学意义上附会了老子学说，从而使佛教文化与以老子为代表的道家文化能在更广泛领域内互相汲取，不断融合，以求新的发展。

以上，我们就后来成为始传入中国的佛教依附对象的黄老道有关源流、思想内容及其性质作了概要的探讨和分析。由于

两汉的黄老之学、黄老道，只重老子，而尚未对作为道家的另一主要人物、先秦道家的压阵大将庄子给予重视，因此，尽管庄子的思想中具有不少神仙方术的内容，但这些思想并未被汉以前的宗教神学家所吸收，更谈不上对庄子的神化了。也许是因为庄子在地位和声望方面不能与黄帝和老子相比，神仙家们为达到能与日益被宗教神学化的儒学所崇拜的对象（尧舜、文武、孔子）以及刚传入中国的佛教所尊奉的对象（释迦牟尼）相抗衡的目的，自然要选择在他们看来足以可以实现这一目的的人作为依托者和崇奉对象。因此，佛教始入与黄老道的关系，实际上只曲折地表现为老子与佛教的关系。只是随着道教的正式形成，庄子的思想才被一些独具慧眼的道教徒所利用和汲取。也只有在这时，庄子思想才与老子思想一同在宗教层面上和佛教发生着关系。如果要具体展开禅与老庄的关系，还需对庄子的道论以及可能被道教汲取、改造和利用的思想作进一步的探索和分析。

### 第三节 庄子之道论

道家创始于老子，而大成于庄子。庄子思想的主旨归于老子，当无可疑。司马迁在《史记·老庄申韩列传》中明确指出，庄子的学说“无所不窥，然其要本归于老子之言。……以明老子之术”。老庄最大的相同点，即在于他们都同宗于“道”。他们都把道当作自己思想体系的最高范畴。

在寻求宇宙万物的本根存在问题上，庄子较之于老子显得更加勉强，甚至表现出对确立常道的冷淡之态。因为在庄子看来，世界是变化无常，恍惚茫昧，而且，万物一齐，无有归

宿。所以人们根本无法把握到一个恒常不变的最高实在。他说：

芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归。（《庄子·天下》）<sup>①</sup>

庄之认为，一切均为自然，而这自然的意思就是什么也没有。他说：

有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也，万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。（《庄子·庚桑楚》）

意思是说，有生，有死，有出，有入，入出而不见其形，就叫作自然的总门。自然的总门，就是无有，万物生于无有，有不能以有生出有，必定出于无有，而无有全然是无有的。然而，我们又说，尽管庄子不认为有一个永远不变的东西存在，但这仅是就不承认有一个脱离了物质现象的超然道体而言的。换言之，庄子不想从纯粹的超越性的角度去讨论万物、有是从哪里产生的问题。尽管庄子也在本根意义上对道进行了描画，从而反映出他的思想存在着不小的矛盾处，但是，庄子也是试图从

---

<sup>①</sup> 所引《庄子》文是据陈鼓应《庄子今注今译》本，中华书局1983年版。另，译文也据此本。以后均同。

无限性上来确定道的本根旨趣，并在“多”中去体现“一”。

不管对庄子的“道”之性质的究竟，曾有过多少种解释，但它们或作为肯定的论据，或作为否定的论据，都要给庄子下述的道论以足够的重视：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。（《庄子·大宗师》）

庄子论道，至少在以下几个方面与老子道论相通。第一，道是感官不能感知的虚无；第二，道之虚无，并不表示它是虚妄不真，相反，道是真实而有信验的存在；第三，道是最先最高的存在，它不本于任何存在，也不以任何存在为根，自己即是本根；第四，道具有生成一切的功能，包括天地鬼神。从以上庄子的道论来看，说“道”具有超越性，似乎也说得通。但是，正如我们在上面已提到的那样，庄子并不热衷于寻找并论证宇宙的本根是什么以及这一本根如何生化万物的问题。即便在对道作出超越性的规定的时候，也主要是从不离万物的角度去限制和明确道的这一属性。故而，庄子在上述的道论中，最后强调的是道的无限性，这一无限性包括时间的无限性和空间的无限性。庄子之“道”的特性，就是它的无所不在而又无时不有的无限性。

或者可以这么说，庄子所谓道的超越性只有在道的无限性中才能获得它的真实意义。因此，庄子的道论尤其重视对道与万

物关系的探讨，并以此说明道即万物，万物即道的超越本旨。  
庄子说：

天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道欤！（《庄子·知北游》）

道就在这天高地广、日月运行、万物昌盛之中显示出它的存在和性质。庄子还有一段话更明确地表述了这一思想：

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甃。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”（同上）

庄子在这里通过对道每况愈下的描绘，目的是强调道的无所不在和不离万物（“无乎逃物”）的特性。

如果说庄子的道论在本根意义上与老子思想有共同点，但也显示了其“别为一宗”的特性，从而使庄子思想有离于或者说超于老子思想的意味和倾向，那么，当庄子展开对道之自然性的论述的时候，他又与老子走到了一起，他们的思想共同构成道家的自然主义特征。

庄子与老子一样，认为道的本性在于自自然然，毫不造作。庄子谓“道”：

整万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不

为老，覆载天地刻雕众形而不为巧。此所游已。（《庄子·大宗师》）

可见，道虽然具有调和万物、泽及万世、长于上古、覆天载地、雕刻物象的功能，但是这种功能的显示绝不含有意识的造作之意，即“不为义”、“不为仁”、“不为老”、“不为巧”。实际上，庄子这里的思想与“道即万物、万物即道”的思想是一致的。也就是说，道的无限的超越性要在万物自身的变化中去体现，而万物的一切运作即自然地显出道的超越性。只是庄子在这里更强调了道在万物中体现的超越性的自然无为的一面。由此可见，庄子在“自然”意味上对道性的进一步规定，其旨归不是强调本根之道的生成、派生和赋予的功能，而是突出本体之道在万物的各种运作中自然显现其性的属性。这里需要特别指出的是，不能把庄子这种思想理解成是在说明最高的本根之道具有生成和赋予万物及其性质的性能，只是这一生成和赋予的过程是自然的罢了。

在庄子思想中，“自然”范畴与“道”具有同等程度的重要性。自然摄舍一切，一切又普现自然。“自然”成为一切事物的最高的、最后的原则和归宿。所以说，在本体上所论及的自然思想，只是庄子自然思想在一个特定层面上的体现。如果要全面具体地论述庄子的自然思想，还需要结合其他一些概念，特别是“天”及“天人关系”概念，才能做到。这将是本书后几章要涉及的内容。

尽管按庄子道论的本体论思想的要求，现实的一切都应该完整地体现道的自然性。换言之，现实社会的一切均应是一种自然状态，但是，当庄子放眼看去，现实社会却全然不是那回

事，它完全被人为物役所包围和戕害，社会和人的自然本性严重丧失了。面对这种情况，庄子悲怆、慨喟、焦虑。因此，他以极大的热情去呐喊和呼唤恢复社会和人的自然本性。而要复归自然之本性，在庄子看来，关键的是要人们摆脱造成自然本性丧失的一切人为物役。

在庄子眼里，一切有意识的人为造作，一切有情感的欲望追求，都是“物役”和“情累”，因而也都是背离和违反自然之性的。

庄子对道及其自然性的理解，建立在这样一个牢固的基础之上：即道是一完全齐备的整体，因此，断不可分际。庄子说：“夫道未始有封。”（《庄子·齐物论》）自然乃是一切事物和对象的本然存在状态，它是天之所成所赋，因此，绝不能损益。道及自然的上述本性，庄子概之为：恬淡虚静，寂寞无为。他说：

夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至。  
……夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。（《庄子·天道》）

夫恬淡寂寞虚无无为，此天地之本而道德之质也。  
（《庄子·刻意》）

然而，由于智慧的作祟，硬将世界作种种区分，使得道性亏损，自然真性丧失。庄子在《庄子·马蹄》中对这一过程和原因作了较详细的论述：

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子

小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。及至圣人，蹇躄为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。……毁道德以为仁义，圣人之过也。

在这里，庄子把本性的保持看作是不用智巧的结果，而无所贪欲即显纯真朴实。将真性的丧失、迷惑的始生归结为圣人的出现、仁义的建立，而天下之所以有分离区别，盖出于人们的纵逸求乐和烦琐为礼。总之，道性的毁坏和丢失集中表现为圣人对仁义的执住和追求。对此，庄子多有揭露。他说：

多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。（《庄子·骈拇》）

既然圣人滥用心智、造作仁义是本然之道毁丧的根由，那么，欲恢复道之真性，从而最终使天下之人体道合道，当然就要绝圣弃智，接仁除义。故而庄子说：

故绝圣弃知，大盗乃止；……攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。（《庄子·胠篋》）

故曰：绝圣弃知而天下大治。（《庄子·在宥》）

自然之性的丧失，尤其是人的自然真性的丧失，在庄子看来，主要是由于人们奔求于外在的物欲进而搅扰内心的平正所造成的。他在《庄子·庚桑楚》中列举了造成人们疏离本性、绝灭真情的二十四种因素，以及反其性情而复其初的方法。他说：

贵富显严名利六者，勃志也。容动色理气意六者，谬心也。恶欲喜怒哀乐六者，累德也。去就取与知能六者，塞道也。此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。

在这里，庄子所言的二十四种侵蚀和削损人之真性的因素，实际上就是两项：利欲和情欲。它们所造成的直接后果，就是庄子说的“勃志”（错乱意志）、“谬心”（束缚心灵）、“累德”（负累德性）。惟有荡涤它们的污染，冲破它们的役累，才能返朴归真，以契“虚静恬淡寂寞无为”之自然本性。

我们上面已经提到，庄子所谓的“自然”之本性最根本的特性就表现在它的不可损益性。而一切有意识、有感情的行为都将造成“自然”的增减，而不成其为“自然”。那么，如何才能够做到“自然”之特性的保持呢？庄子认为，非“无情”不可。他说：

吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。（《庄子·德充符》）

可知，庄子所说的无情，是指人不以好恶损害自己的本性，经常顺任自然而不用人为去增益。

由上可见，庄子认为恢复道德的本质，返归自然的真性，关键是弃物捐心，而最终即落实到一个“无”字上。“无”是庄子须臾不能或缺的镇家之宝。因为，“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”（《庄子·知北游》），  
“无为而才自然矣”（《庄子·田子方》）。只有做到全面、

彻底之无，方能与道融通，这一思想，被庄子概括为“心斋”和“坐忘”。所谓“心斋”，他说：

唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

道是一种虚无的境界，欲达此境界，则必须使人的内心去除一切心念，从而使自己心境达于空明的境地，随之也就符合了虚无的道性，终与道合一了。庄子把这样的功夫谓之“心斋”。

至于“坐忘”，庄子这样说到：

堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。  
（《庄子·大宗师》）

所谓“坐忘”，就是空无一切，使人与虚无的大道本性相契，融通为一。具体表现为，遗忘自己的肢体，抛开自己的聪明，离弃本体，忘掉智慧。

尽管庄子本人明确说明，所谓“心斋”并不是指具有宗教意味的祭祀之斋，如他说“是祭祀之斋，非心斋也”（《庄子·人间世》），但是，连同“坐忘”思想，庄子的“心斋”思想带有较大的神秘、玄虚以及非现实性的色彩，从而多少具有了宗教因素。所以，庄子有关思想被以后的道教利用，并能与佛禅思想遥契，当在情理之中。换句话说，由于庄子思想的本身特性，提供了转化和遥契宗教思想的可能性。

当庄子把他的虚无思想与抱神守精，修身长生思想联系起来以后，就更增添了一份宗教神秘色彩。请看庄子借广成子和黄帝对话的寓言所表述的这种思想：

黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：“闻吾子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。……我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰。”（《庄子·在宥》）

长生不老的实现，在于形体的健康，形体的健康需要保持精神的宁静，而所有这一切都要建立在“目无所见，耳无所闻，心无所知”的基础上。

在此基础上，庄子又谈到了养形之人所需要的道功道术。一为“食气辟谷”。如他说：

藐姑射之山有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露。（《庄子·逍遥游》）

在庄子看来，神人之所以能有像冰雪一般洁白的肌肤，有处女般的容态，是因为不吃五谷而专吸清风饮露水的缘故。这就使得“养气安神”思想颇受庄子的重视。《庄子·达生》说：

子列子问关尹曰：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄。请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也，非知巧果敢之列。……壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉！”

也就是说，至人所以有超常人的能耐，乃是保守纯和之气的缘故。而且，只要做到专一本性，涵养精气，融合德性，人就能够通向自然。而与自然融通的人，当然天性完备，精神自然也凝聚安静，外物岂能侵入？

养形长生所需要的另一种道术，即为“导引”。《庄子·刻意》篇记载了这种导引之术，说：

吹呬呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。

“吹呬呼吸”，是指一出一入地吞吐空气，“吐故纳新”，意指吐故气纳新气，“熊经鸟申”，是形容动作如熊吊颈鸟舒展。庄子认为，通过这种导引灵气的方法就可以起到“养形”，即延长寿命的作用。在庄子时代，导引术已受到一些人的喜好。因此，庄子说：“此导引之士，养形之人，彭祖寿考之所好也。”（《庄子·刻意》）作为一种健身方法，导引之术亦有其合理之处。三国名医华佗就说“熊颈鸱顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老”，并在此基础上创造一术，名五禽之戏，“以当导引”（《三国志·华佗传》）。问题在于，庄子往往把这种导气养性描述得很神秘，而直接与可以不死的“至人”、“神人”挂上钩，容易把“养气”、“食气”当作长生仙术。王充在《论衡·道虚》中就曾指出和批评过这种情况，“道家或以导气养性，度世而不死”。以后的历史发展事实证明，庄子的上述思想，为道教站在宗教立场上所改造利用，使其成为长生不死，修道成仙的方法。

思想历史的发展也确实奇特，有时甚至很难理解。按照庄

子思想的性质，在本质上与老子一样，并共同归属道家。而且，在许多问题上比老子谈得既多又具体。照理说，西汉初年的黄老之学，以及以后的方仙道，东汉的黄老道，都应该与庄子思想发生关系。具体地说，庄子思想中的虚无恬淡、寂寞无为、养气守神、长生不死、神人仙境等内容是非常适合上述学派和宗教口味的。然而，答案是否定的。庄子的上述思想并未在两汉期间受到重视，当然也就谈不上被吸收、改造了。这与老子及其思想的境遇，形成鲜明的对照。这种情况只是在道教正式形成以后才得到改变。随着道教对庄子思想的大量利用改造，庄子才能首次与老子一起共同去影响一种思想体系。由于道教的发展提供了老庄相联的场所，而传入中国的佛教，首先真正在思想方面较全面地与中土思想发生关系的，乃是小乘禅数思想与包括从庄子思想发展为道教的有关思想。因此，为了在禅数学与道教思想的比较中，反映和体现出禅与老庄的曲折的联系，简要论述一下道教在哪些方面对老庄思想进行了汲取和改造，就显得很有必要了。

#### 第四节 老庄与道教

道教是中国的本土宗教。由于道教在其早期的发展派别不一以及思想的来源杂而多端，呈现多元，因此，要给道教的起源一个确定的时间，将是一件很难的事。至于道教的形成时代，一般认为是在东汉顺桓年间。而作为一个成熟的宗教体系，它形成于两晋南北朝之时。尽管道教所信奉的教理教义是如此纷繁复杂，所崇拜的神仙以及勾勒出的神谱是多么虚幻缥缈，所信行和采用的斋醮、符篆、禁咒以及内、外丹的术是

怎样神秘奇特，但是，它又完完全全扎根于中国自身的文化土壤之中。而且，道教所根植的这片土壤，其养分异常丰富。包括老子、庄子、《淮南子》等在内的道家思想供它吮吸，阴阳五行家、星相家、医方家、谶纬家供它摄取，巫术神话、神仙方术、鬼神祭祀供它吸收。由此可知，如果认为道教只是偏摄了一种营养，那么，他所理解的道教绝不是真正的道教。道教的特色就在于其有着巨大的融通性和摄含性。因此，仅从道教以“道”名教，并从开始直至成熟时期，都奉老子为教主，从而确认道教是从道家演变而成，道教与道家就是一回事，显然这是简单化了的道教。然而，我们又说，无论如何强调道教思想来源的多元性、复杂性，以及与道家的非一体性，都不能由此轻视和否定道教与道家思想，尤其是与老庄思想有着特殊的、重要的关系。问题只是如何去看待和认识两者之间的关系。

要回答这个问题，首先应该明确道教内容的构成以及追求的目标是什么。南朝梁刘勰在《灭惑论》中说道教的内容是“上标老子，次述神仙，下袭张陵”。尽管这只是反映了两晋以前道教所涉及的内容，并不能代表整个道教的发展情况，而且，道教是否以张陵为祖师，也无有定论，但是它指出的神仙内容，又确为整个道教的核心内容。道教在其全部的发展历史过程中，始终宣扬和坚守的都是神仙与不死的问题，它是道教孜孜追求的最高目标，尽管对实现这目标所采取的方法和经由的途径，各个派别表现有所不同。如果我们真正抓住了神仙与不死这一道教的核心问题，再留意道教在形式上，从始创时对老子及其思想的神化，到成熟时对老庄及其思想的扬弃，以及到鼎盛时对老庄及其思想的再度神化，就不能不承认这样一个事实：道教一刻也没有离开过老庄，尤其是老子。换句话说，

没有老庄，也就无所谓道教。

神化老子，并宣扬神仙与不死的思想，在道教形成以前就开始了。我们在前面所论及的方仙道和黄老道正是这一活动的始作俑者。尽管张角的“太平道”也称“黄老道”，但早期道教与黄老道还不是一回事。不能把方仙道以及由此发展而来的黄老道，视为道教的早期道派。只是早期的道教，如太平道和五斗米道，在某些形式上沿续着黄老道的一些做法。其具体就体现在对老子及其著作的形式的依附和生硬的神化。

东汉早期道教的第一部经典《太平经》（《太平经钞》甲部中），就神化老子，称老子为“后圣帝君”，姓李，玄虚母所生，后来得道成仙，“上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地山源林，无不仰从，总领九叠”。早期道教的另一派别五斗米道更长期以《老子》设教，并在《太平经》思想的影响下，试图从道教立场去解释《老子》，所以，该教就积极去撰写理论著作以达此目的。《老子想尔注》正是在这样的情况下由张鲁编撰完成。这部已将老子思想道教化的书，成为五斗米道所奉持的最重要的秘典。在《老子想尔注》中，继续着神化老子的工作。它尊崇老子为“太上老君”，说：

一者，道也。令在人身何许，守之云何？一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。

这里，把老子直接等同于本属于最高本根存在的“道”的属性

的“虚无”、“自然”、“无名”，从而使老子上升到与道同体的高度，同时也就具有了至高无上的性质。又由于把老子视作是气化的结果，更增添了一份神秘色彩。以后道教将太上老君说成为气化之神，就始于这里。以上情况表明，形成于东汉末年的早期道教，已根据自己的需要把老子及其著作从形式上神化了，老子及其著作也从此被道教奉为教主和圣典。

与老子及其著作在两汉的几百年的时间内一直受到重视，一再被改造、神化的情况形成鲜明对照的是，在两汉时期与道家思想有着密切关系的各种学术流派和宗教组织，都置庄子及其著作于不顾，当然，就更谈不上将其神化。尽管有的学者在论述早期道教的理论思想时，常常提到道教有些思想与庄子的联系，但那只是从思想实质和表现形式上去谈二者的某种遥契，毕竟没有像对老子及其著作给予明确的和直接的崇奉那样去对待庄子及其著作。两汉学者多称黄老，不称老庄，尽管早在司马迁的《史记》中就将“老庄”联列为传，又《汉书·叙传》首见“老庄”联称。可见，庄子并未与老子一起同被重视。这种情况，只是到了魏晋以后才得以改变。

随着魏晋玄学思潮的兴起，和《老子》、《庄子》、《周易》“三玄”的同宗，庄子及其著作才与《老子》同时被喜好和祖述。这全属何晏、王弼、阮籍、嵇康等名士之功。至此，乃盛称“老庄”。而且，从“老庄”并称，倒转为“庄老”联称。如魏嵇康《与山巨源绝交书》说：“又读庄老，重增其放。”晋郭象注《逍遥游》篇说：“此庄老之谈所以见弃于当涂。”《颜氏家训·勉学篇》称：“《庄》、《老》、《周易》，总谓三玄。”《续高僧传·昙迁传》记魏郡道士仇岳洞晓《庄子》、《老子》。有的学者根据庄老之学的盛行，以此证明，

到了两晋，庄子之学便直接、大量地为道教所吸取，从而深化了其教理教义。有的学者则认为，老庄借玄学而大兴，且余波荡漾，历久未息，但与当时道教的流行并无关系。<sup>①</sup>

对庄老思想在两晋以后受到道教的关注与否的问题，如果从多种角度去审视，似乎有利于问题的解释。看待老庄对此时期道教所产生的影响，自然不能仅从外在的形式上去看老子是否继续被吹得更玄，捧得更高，庄子是否一改在两汉时期受冷遇的状况，而一同与老子去享受最高神灵和教主的殊荣。实际上，道教发展到东晋时期，已开始脱离早期道教对老子及其著作的生搬硬套、依附神化，并力图在这种摆脱过程中去开辟独立发展的途径。而东晋著名道士葛洪乃是开辟这一途径的急先锋。他所撰写的《抱朴子·内篇》全面论述了道教宗旨、哲理、仪式、方法，明确发出了与老庄道家分道扬镳的宣言。他说：

《五千文》虽出老子，然皆泛论校略耳。其中了不肯首尾全举，其事有可按据也。但暗诵此经而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文华，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？（《抱朴子·释滞篇》）

这里透露出葛洪对“不肯首尾全举”、“不得要道”的老学和

<sup>①</sup> 分别参见李养正：《道教概说》，中华书局1989年版；王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1987年版。

“复齐死生”、“其去神仙”的庄学的不满情绪。在此顺便指出，不要因为葛洪认为庄子思想既然谈生死自然大化，生死一齐，就不会主张神仙之说，而由此断言在庄子思想中没有神仙思想。葛洪之所以得出庄子思想与神仙道教格格不入的结论，或者是因为他认为《庄子》内篇仅代表庄周的思想，而内篇的主旨是强调复齐生死，顺其自然，视生为附赘，视死为悬疣。因此，他才有谓庄子“复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殒没为休息，其去神仙，已千亿万”的话。《庄子·大宗师》确实也说过“古之真人，不知悦生，不知恶死”，“以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痂”的话，但是，即便是《庄子》内篇，也有神仙思想。前面已经引用过的《庄子·逍遥游》中的一段话，就是很好的证明。那种“肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露”的神人，与道教所言神仙并无二致。况且，《庄子》外、杂篇存在许多神仙思想，有养生炼形的道功、道术，有长生不死的帝乡、仙境。同样，我们也不会因葛洪对老子思想采取了贬抑的态度，而否认《老子》书中存在有长生久视、修形养性的思想。我们只是应该把葛洪对老庄有关思想的贬抑或否定的举动，看作是欲挣脱那种在形式上依附和神化老庄的束缚，以求独立发展而采取的一种手段。他不会、也不可能完全否定和排斥与道教有着某种内在联系的老庄思想。恰恰相反，两晋以后，包括葛洪在内的许多著名道士，都在各个方面吸收、消化着老庄思想，最终将老庄的“道”溶入了道教的“道”，遂使本土道教更加走向完善成熟。如果从这个角度看，庄子思想则又确实与老子思想一起，在两晋以后，直接、大量地为道教所吸取，从而深化了它的教理教义。

“道”作为道教理论的最根本的范畴，不但为成熟时期的

道教所遵从，而且，自道教教理建立的那一时起，“道”就被奉为一切的本原和最高存在。尽管“道”在道教徒眼里，被规定为一种似神灵的存在，从而具有了宗教的性质，但有一点应该引起注意，道教是继老子、庄子以及一些道家以后，明确把“道”视为本根存在这样一种思想体系。惟其如此，才使得道教与老庄在建构思想体系上，表现出彼此的共同性，即都是道本根论者。从思想史的角度说，没有老庄的本根论，就不可能有道教思想体系的产生。这应被看作是道教对老庄思想最大的汲取。无论是哲学的还是宗教的理论体系的建立，首先依赖的是其思维方法的确定。我们在论述老子和庄子道论的时候，已谈到其道论的性质，并涉及到老子与庄子在此问题上的共同点和差异处。具体说来，老子思想中，更多体现了道的起始和派生性，从而决定了老子道论的宇宙生成论色彩。而庄子则力求在道之无限性中去体现道的超然性质，而不甚热衷宇宙的起始以及生成问题。但庄子道论中的这种本体论思想，也不是彻底和一贯的。换言之，也存留一些宇宙生成论痕迹。而道教在汲取老庄道论的时候，则又完全是从宇宙生成论的方面入手的。一旦将“道”陷入绝对的生起、派生、赋予、演化等思维框架，那么，诸如主宰性、神秘性、绝对性以及至尊至上性，就必然地成为它的本质属性。

道教的第一部经典《太平经》<sup>①</sup>卷十八至三十四中说：

夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，  
无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由

<sup>①</sup> 本文所引《太平经》原文，均据王明著《太平经合校》。

道而生也。

早期道教的五斗米道所宗的秘典《老子想尔注》说：

一者，道也。……一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君。

使道教理论体系化的葛洪，在《抱朴子·内篇》也着意宣扬“道”，并以“玄”去释“道”。“道”、“玄”同构，是葛洪论道的特色，其手法实与老子无异。他说：

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。（《畅玄》）  
凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。（《明本》）

此“玄”，此“道”，深远高旷，无所不至，无所不能，“高则冠盖乎九霄”，“旷则笼罩乎人隅”，“胞胎元一，范畴两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”。（见《畅玄》）

由此可见，道教极端片面地发挥和引申老庄的“道”的超越性，结果使得“道”走向绝对神妙之域，变成了至高的灵物和神仙道教本身。葛洪对此作了总论：“道也者，逍遥虹霓，翱翔丹霄，鸿崖六虚，唯意所造。”（《明本》）“道”成了道教哲学的核心。它是神仙道教在理论上的最高概括，它是一切道教徒最终的精神归宿，它是道教全部幻想的最后制高点。可以想见，能有什么样的影响可比得上老庄的道对道教所产生

的影响？有什么样的关系，能重要过在“道”上老庄与道教所发生的关系？因此，我们有充分的理由说，随着早期道教发展到成熟的道教，老庄思想愈来愈在深层结构上与道教发生着关系。

与老庄的“道”内在地被成熟的道教所吸收、消化一样，作为本存于老庄思想中的有关养形守精、长生久视的思想，到魏晋以后，也被道教内在地吸收和改造，建立起道教的养性延命的养生理论。

我们说，尽管老子与庄子在道论上存在着某些差异，具体地说，老子道论更多地体现了宇宙论色彩，庄子道论更多地反映了本体论色彩，但是，无论是在宇宙论的框架中，还是在本体论的范式中，“道”的永恒性，则又是它们共同所规定和追求的。老庄悬设道的根本和终极的目的，就是让人与道同体，与道共游。因为在老庄看来，人只有与具有永恒性质的道同体共游，才能获得真正的长生和自由。由于道的这一永恒性，又被老庄描述成至虚无为的自然，因此，与永恒之道的契合，必需是在老子所说的“无为而无不为”和庄子所说的“恬淡虚静寂寞无为”之条件下实现。为了在这一自然过程中实现人生的最高理想，老庄又提出了一系列具体方法，以便人们有术可依，行术入道。它们包括：清心寡欲、服膺抱一、抱全守真、食气辟谷、导引健身等。一言以蔽之，老庄道术的要求就是养形守精。

对于以长生不死、修道成仙为至境的道教来说，老庄上述思想是极其适合他们的口味的。道教非常重视“养气守静”。《太平经》说：“养生之道，安身养气，不欲喜怒也。”（《太平御览》卷六六八《道部》引）而养气莫过于不食五谷而食

气。《太平经》卷四十二说：“先不食有形而食气。”这就叫“辟谷”或“绝粒”。庄子在《庄子·刻意》篇中所记载的导引理论，到汉魏之际，也被弄得玄之又玄，演变成一种可以长生不死、飞升成仙的法术和途径。南朝著名道教理论家陶弘景把诸如“寿考之规”、“长龄之术”等中国古代有关健身养气的内容，与老庄的恬淡自然、守真抱一的道术结合起来，建立起系统的“养性延命”理论，并著《养性延命录》。从饮食宜忌、性情保养，乃至服气吐纳、导引按摩、御女术以及念咒、思神、祈福禳灾等，大大发挥和神化了老庄的修养理论。他所建立的道教的养气长生理论，对后世道教产生了很大的影响。

综上所述，道教无论从其产生时期，还是进入成熟时期，始终在吸收、发挥和神化着老庄思想。道教与老庄存在着从内容到形式上的关系。从一定意义上说，实现了真正的将老庄的“道”溶入了道教的“道”，才是道教成熟的标志。诚如葛兆光在《道教与中国文化》一书中所指出的那样，老庄的宇宙系统观念本来就玄之又玄，无法证伪，因而给人们以神化的可能；老庄的人生哲学本来就主张超然世外，追求永恒、自然适意，因而也吻合道教追求长生、提倡守神保精、养气全真的宗旨；而东晋南朝士大夫中日益高涨的理论兴趣又推进了哲理与巫术的融汇，于是，老、庄的“道”溶入道教的“道”，道教的仪式、方法、神谱镶嵌入中国传统宇宙图式之中。<sup>①</sup>

作为先秦诸子之学的老庄思想，在两汉时期，不断地受到改造。举凡政治、哲学、宗教都浸透着老庄思想。尤其是在经

<sup>①</sup> 详见葛兆光著：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第155页。

过了黄老道、道教的神化以后，老庄思想发生了性质上的变化，从而也扩大了其思想的影响面。中国传统文化的内容，由于老庄思想的嬗变而变得更加丰富多彩和错综复杂起来。一种学说其本身的博大精深、模糊含混以及极富弹性等特点，决定了它会不停顿地提供来自各个方面的融会的机会和条件，并且在不断的融会过程中，去显示它的本质和强大的凝聚力。外来佛教的传入，再一次提供了老庄思想展示其本质的机会，尽管这是在历经了曲折的过程和途径方才实现的。当然，一种外来文化，要与被传入地区的文化相结合才能得到生根和发展。但它在选择结合对象的时候，也不是任意的。两种文化如果没有一点相似之处，是无法进行融通的，这尤其是在外来文化的始传时期。作为宗教的佛教思想，在其传入中国之始，选择了作为宗教的黄老道和道教为其依附对象。而与中土宗教思想首先比附的佛教思想，乃是禅学思想。正如我们在论述黄老道和道教的时候要追溯其源流一样，在论述中国佛教的时候，也当去探寻其根源。以便在正本清源的基础上，通过演变了的对象去曲折地体现老庄与禅的关系。

### 第五节 中国早期禅学

我们探讨老庄与禅的关系，其范围不局限于老庄思想与禅宗思想本身。因此，不但要对老庄思想的流变给予足够的重视，而且要对在历史上曾经与老庄及其流变发生过关系的有关禅学作必要的交待。这也是弄清始传佛教与中国固有文化关系所必需的，因为始传佛教以及最初的佛教经典的译介，都是有关禅的思想。至于中国的上层人物对佛的祠祀，中国僧徒对佛

教经典及其思想的译介和传播，中国一般民众对佛教的接受，固然与两汉时期的文化思想的具体表现形式有内在联系，但是所有这些又皆首先取决于被中国人所理解和接受的对象其本身所具有的特性，不管这种特性是偶然还是必然的与中国传统思想特性有着某种类似性。故而，在意义上与源流上对禅的诠释和探原，就显得十分必要。

“禅”即梵语“禅那” (Dhyāna) 的略称，意译为“弃恶”、“功德丛林”、“思维修”等，新译曰“静虑”。中国佛教常“禅”、“定”并称，其意是止散乱心，专注一境。也有释“静”为“定”，释“虑”为“慧”，因此，“禅那”也即定慧的通称，禅是一种定心之法。而定之梵名，为三昧或三摩地，总为心一境性所附之名。大乘义章十三曰：“禅定者别名不同。略有七种。一名为禅。二名为定。三名三昧。四名正受。五名三摩提。六名奢摩他。七名解脱。亦名背舍。”禅起源于古代印度人的瑜伽 (Yoga)。其意义是“结合”，指调息静坐、冥想入定的修行，它是使人与宇宙冥合的一种修行方法。

当然，欲廓清印度禅和瑜伽的历史来源，绝非是件易事，远超出我们的能力之外。我们只能略微论及一下瑜伽的方法，印度佛教的冥想、禅观以及神通等。禅在冥想、心注一境、摒息思虑，并以此生慧而获无我之境的意义上，与瑜伽意合。一般地说，印度民族是一个喜欢幻想和倾向高度思辨性的民族。她十分重视静坐冥想和精神的实践。因此，禅和瑜伽很早就成为印度各种教派普遍采用的一种修习方式。如出现于公元前250年左右的《白骡子仙人奥义书》(Śvetāśvatara Upaniṣad) 第二章就记载了讲授瑜伽的方法，歌咏道：

让身体的三个部分（胸、颈、头）啊，  
一直保持向上伸展；  
让各个感官连同意识，  
注入心脏吧。  
他就在梵舟之中，  
荡涤精神，  
渡过布满恐惧的河流。  
要止住呼吸、要克制运动，  
在悄然无息中由鼻孔吐气；  
犹如危坐烈马惊车，  
慎重地荡涤精神，  
集中自己的意识。①

禅正是渊源于上述的瑜伽。它原是宗教中的少数派。从历史上看，禅从所谓出家与独坐冥想的实践开始。在某种意义上说，佛教的禅始于出家与坐禅之道。佛教创始人释迦牟尼就十分重视深邃的冥想和精神集中的禅的实践。在其《经集》(Suttanipata)中，他正是以坐禅和冥想的方法去训示和传授弟子。至于原始佛教的根本教义的四谛与十二因缘，也是佛祖在经过了冥想的实践以后，才悟出的，在他看来是观察世间和体认生命的最正确的方法。

禅的最终目的是要获得一种纯净无我的乐趣、涅槃寂静的

---

① 转引自〔日〕柳田圣山著、毛丹青译《禅与中国》，三联书店1988年版，第1—2页。

境界以及清澈透明的智慧。而所有这些状态和目标的达到，在印度佛教看来，往往是伴随着诸种神通的出现和觉悟。因此，禅从方法上讲，是通过四禅自然获得神通，所谓四禅定，就是坐禅修行的四个阶段，它欲超越现实以实现如云如影爽爽空净的目的。在初禅阶段，获得的是一种摆脱了世俗的忧扰而产生的喜悦与适然；进入二禅阶段，由禅定自身而产生的喜悦与适然被纯化；到了三禅阶段，喜悦的意念消失了，只剩下纯净自然的欢愉；至最后的四禅阶段，那超越一切的空净透明的智慧就出现了，而第三禅所达到的纯净自然的欢愉也随之无存了。根据印度佛教禅观的认识，虽然四禅之观尚不是最终的目的，但第四禅所达到的空净透明的境界，已为最终之目的神通的实现铺垫了坚实的道路，只要顺其自然，即可获得智慧之大用——神通。神通，梵文 *Abhijñā* 的意译，亦译“神通力”、“神力”、“通力”、“通”。指通过修持禅定所得到的神秘灵力。一般分为以下六类：

（1）神足通，也作“神境智证通”、“神境通”、“身如意通”、“身通”等，谓身能飞天入地，出入三界，变化自在。

（2）天眼通，也作“天眼智证通”、“天眼智通”，谓能闻见六道众生生死此生彼，苦乐境况，见一切世间种种形色。

（3）天耳通，也作“天耳智证通”、“天耳智通”，谓能闻见六道众生苦乐忧喜语言及世间种种声音。

（4）他心通，也作“他心智证通”、“知他心通”，谓能知六道众生心中所念之事。

（5）宿命通，也作“宿住随念智证通”、“宿住智通”、“识宿命通”，谓能知自身一世二世三世乃至百千万世

的宿命及所作之事。

(6)漏尽通,也作“漏尽智证通”,谓得此即断一切烦恼惑业,永远摆脱生死轮回。

可见,通过修四禅而得到的六通是印度佛教禅学欲达到的最高觉悟和最深邃智慧。它具有强烈的超现实和超自然的宗教色彩。但是,印度佛教禅学无论是它的渊源瑜伽学,抑或通过修四禅定而引发的神通,其主旨绝对不是去宣扬人格神及其神性,而是始终强调通过冥想技术,去除扰乱心灵安宁的一切欲望和烦恼,悟得宇宙和生命的本相,从而达到人与宇宙合一的最高智慧。换言之,印度佛教禅学注重的是心灵、心理及精神的超越,并在这种超越中获得解脱和自由的至乐。但是如果偏离心境、觉悟和智慧的本旨,而一味偏执外在的形式和方法,那么,印度佛教禅学是容易被理解和导向粗俗怪异的咒术和超自然的神灵的祭拜那一套宗教神学。而当印度佛教传入中国之日起,在一段时期内,遂开始了如上述的变化过程。然而,这也不是彻头彻尾的转换,其间实有吸取和接受印度佛教禅学本旨的地方。

发源于印度的佛教约在两汉之际传入中国。佛教在其初为中国人认识的,不是它的教理教义和教法,而是它的创始人佛陀(浮屠)本人。而且,当时中国人,更具体地说是上层统治者,是将佛作为神来认识并加以祠祀的。他们根据当时的统治思想以及按照自己的需要,去解释佛陀的教旨。当然,随着佛教传播的扩大和深化,佛经的被译介,佛教思想和方法也随之被中国人所理解和接受。关于佛教思想如何依附于中国传统思想,尤其是老庄及其流变的思想,以及彼此思想的差别性、相似性和偶合性等问题的讨论,将在下节进行,这里仅就中国人

开始信奉佛教的一般历史情况，佛教经典的开始译介以及中国僧徒对经典的解释的情况，给以概要的论述。

东汉明帝的异母弟楚王英是佛教传入中国后最早信仰者之一。史载他“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，絜斋三月，与神为誓”（《后汉书·楚王英传》）。东汉桓帝是佛教传入中国后第一个信奉佛教的皇帝。据《后汉书·本纪论》说：“桓帝好音乐善琴笙，饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮图老子，斯将所谓听于神乎。”《后汉书·襄楷传》亦言“闻宫中立黄老浮屠之祠”。由此可见，楚王英和汉桓帝都兼奉黄帝、老子和浮图（屠），佛陀（浮图）被当作与黄帝和老子一样的神来祠祀。此时的佛教，只是把佛陀本人进行简单的神化而已，且流布范围相当有限。作为一种宗教思想体系的佛教较广泛和普遍地为中国人所知晓，那是东汉桓帝以后的事情。而首先强烈地吸引中国人的，乃是佛教的禅学。不管他们对禅学的汲取抱着什么样的愿望和目的，佛教以禅学的面貌去接受中国人的审视，这是佛教初传的真实历史状况。因此，我们可以把初传的佛教思想转换说成是禅的思想。而使禅学在中国流行的，当推那些从事禅经翻译、修习和传授禅观禅法的高僧们。

最早把佛典翻译成汉文的是东汉末年安息的安世高和月氏的支娄迦讖。

安世高于汉桓帝建和二年（148）来到洛阳，其后历二十余年，翻译了三十余部经典。多属印度小乘佛教说一切有部派理论。安世高本人精通禅观，讽持禅经，备尽其妙，尤精阿毗昙学。所谓阿毗昙学就是阿毗达摩（Abhidharma），意译为“数法”或“对法”，而禅即是“禅定”。因此，佛教史上将安世高所传之学称为“禅数”学。在他所译的禅经之一《阴持入

经》中，就是通过对四谛、五蕴、十二因缘、三十七道品等佛教名相概念的分析推演来表达禅法的。此经提倡由禅定退治烦恼。具体地是由止、观、不贪、不恚、不痴、非常、为苦、非身、不净之“九绝”去控制和对治痴、爱、贪、恚、惑、受（取）、更（触）、法、色之“九品”。从方法上看，安世高禅法更强调戒、定、慧意义上的“止观”二法，其目的是平息心意的纷乱，证得空净透明、无所不能的智慧，从而获得解脱。

安世高所译的另一禅经《安般守意经》，尤为中国最初盛传之教法，而被习禅者所重。中国禅学实开端于此。安般守意原是佛教禅观“五停心观”之一的“数息观”。数息观是梵文（Ānāpānasmṛti）的意译，亦作“持息念”；音译“安那般那”、“阿那波那”，略写“安般”；直译“念出息入息”，梵汉并举，译作“安般守意”。因此，安般守意，即指坐禅时通过专心计数呼吸（出入息）次数，使分散浮躁的精神专注，进入禅定意境。安世高言安般守意，是与“数息、相随、止、观、还、净”之“六事”相联系的。《安般守意经》甚而把“六事”解释为涵盖了佛教“三十七道品”的全部内容。安世高的这种实际上包括了全部小乘禅法的思想，在其后的康僧会《安般守意经序》中得到更详尽的阐发。为了能够了解渊源于印度佛教禅学的中国早期禅学思想的一般概况，我们详引《序》文如下：

夫安般者，诸佛之大乘，以济众生之漂流也。其事有六（数、随、止、观、还、净），以治六情。情有内外：眼、耳、鼻、口、身、心，谓之内矣；色、声、香、味、

细滑、邪念，谓之外也。……弹指之间，心九百六十转。一日一夕，十三亿意。……是以行寂系意著息，数一至十，十数不误，意在定之。小定三日，大定七日。寂无他念，泊然若死，谓之一禅。禅，弃也，弃十三亿秽念之意。已获数定，转念著随，蹋除其八，正有二意。意定在随，由在数矣。垢浊消灭，心稍清静，谓为二禅也。又除其一，注意鼻端，谓之止也。得止之行，三毒四趣，五阴六冥，诸秽灭矣。……垢退明存，使其然矣。……行寂止意，悬之鼻头，谓之三禅也。还观其身，自头至足，反复微察，内体污露。森楚毛竖，犹睹浓涕。于斯具照天地人物。其盛若衰，无存不亡。信佛三宝，众冥皆明，谓之四禅也。摄心还念，诸阴皆灭，谓之还也。秽欲寂静，其心无想，谓之净也。得安般行者，厥心即明，举明所观，无幽不睹。往无数劫，方来之事，人物所更，现在诸刹，其中所有世尊教化，弟子诵习，无遐不见，无声不闻。恍惚仿佛，存亡自由，大弥八极，细贯毛厘。制天地，住寿命，猛神德，坏天兵，动三千，移诸刹。八不思议，非梵所测，神德无限，六行之由也。（《大正藏》卷十五）

可见，安系的禅学是将“四禅”与“六事”相配合，并最终去引发“神通”的出现。修持安般禅，即要弃除秽念之意；消灭垢浊，心稍清静；要寂止行意而昭然心明；了悟一切皆无，无存不亡。此乃安般守意的四个阶段分别达到的境界。而它们各自阶段目的的达到，是依据不同而又相互联系的禅法。“一禅”之“数息”，就是把意识全部集中到数一至十的呼吸次数

上，并且不把意识系定在十个数上；“二禅”之“相随”，是把意识从数数转向随顺呼吸的气息，把注意力集中到一呼一吸的运行上；“三禅”之“止”，就是把注意力从呼吸转向鼻头，使意识专注其上；“四禅”之“观”，就是反观自身不净。经过四禅定的数息、相随、止、观，显然不是安般守意禅学的最终目的，仅就“六事”而言，尚有“还”、“净”二事。它们的要求是观身转回“守意”，灭绝诸阴，进而达到寂静无想的境地。而所有这一切，都是为了自然引发出神通——制天地，住寿命，猛神德，坏天兵，动三千，移诸刹。

尽管与安世高同时来华的月支国支娄迦讫，在译出大乘般若学的同时，也译出了《般若三昧经》、《首楞严经》等禅经数部，开始敷演了大乘教义，是为中国大乘禅教的开端。但此禅教在当时并不怎么流行，首先吸引和影响中国民族信崇佛教的，当是安系的小乘禅数之学。尤其是该禅学所欲实现的最后目标的神通，更是为早期佛教徒和一般民众所重视和着迷。不管在安世高和康僧会以后的中国早期禅学发生了什么样的变化，其理论构成和方法有别于安系禅数之学，但是，对“神通”的宣扬，仍然不减其势。

佛教史家把佛图澄、道安等人当作中国佛教界的伟人。道安在推进中国禅学向般若学急速发展和奠定中国佛教基础方面功绩卓越。但是，正是这位东晋名僧对安世高十分推崇，他整理出安世高译的经典，对安的代表性经典附加详细的注解，并为之作序，例如：《安般注·序》、《阴持入经·序》、《阿毗昙·序》等等。道安对安世高的推崇，实际上反映出他对禅法以及由此引发出的神通的关心和倾倒。如他在《安般注·序》中说：

得斯寂者，举足而大千震；挥手而日月扣；疾吹而铁围飞；微嘘而须弥舞；斯皆乘四禅之妙止，御大息之大辨者也。（《出三藏记集》卷六）

他在解释“想受灭尽定”时说：

行兹定者，……冥如死灰，雷霆不能骇其念，火燄不能伤其虑。（《人本欲生经注》，《大正藏》卷三十三）

尽管道安认为通过禅定所达到神通，并不是修禅的最终目的，强调通过“宅心本无”以息秽念，最终契入真如实相，从而使其禅学与安系禅学产生了差别，但是，道安的禅学思想，终没有脱离中国早期禅学那种把禅与奇迹神通视为一体的总的发展轨道。关于这一点，我们还可以从道安的老师、一代神异大师佛图澄那里得到证明。

佛图澄没有译过一卷经典，也没有任何著作遗留下来，但他极精通神异道术，并常以神异教人。他的传记被收录于《晋书》卷九十五的《艺术传》。后来，慧皎在《高僧传》中专设“神异”一项，最大的原因乃是描述佛图澄的神异。佛图澄的神异，包括多方面的内容，从祈雨、还阳等日常的灵怪现象，到分身、飞行、放光、预言、尸解等等。所有这一切又极似印度禅学所言的诸种神通。据说，佛图澄只要把胭脂调入胡麻油，然后涂在手掌上，就能望寄千里犹如运于掌，此谓之天眼通。他通过念咒语，可使地处遥远的人们幸免于难，此谓之神足通。他可通过塔上的铃声，测知石勒的死讯，以及预知其后的

族系纷争，这些属于天耳通和他心通的内容。他尽晓所有人的前世宿命，并力劝人们弃恶从善，断绝一切烦恼的根源，了悟轮回的本相，此属于宿命通和漏尽通。可见，佛图澄的神异摄含了印度禅学之六通的全部。继他之后，还有单道开、竺佛调、耆域、捷陀勒等，他们都以精通神异道术著称。

甚至于对大乘般若学的传译乃至对整个中国佛教的发展都有着巨大贡献的鸠摩罗什，也没有完全忽视“禅用为显，属在神通”（《高僧传》卷十二）这一早期禅学的特殊内容。他译出《坐禅三昧经》、《禅秘要法经》、《禅法要解》等禅经典。在《坐禅三昧经》中，罗什对作为神通实践前提的五种瞑想法，也即五停心观，或五种禅观，进行了有组织的介绍。当然需要指出的是，罗什的大乘禅法，或叫菩萨禅法，虽亦谈瞑想的技术，但它已被升华到般若的瞑想。这种禅学的思想性和智慧性显然增强，于是与小乘禅学有了区别和差异。然而，惟其具有这种差别和区分，才使它们在中国的传播以及所发生的影响，出现了殊异的境况。也就是说，尽管大、小乘禅学先后相隔不久均被介绍到中国来，但在中国早期禅学的历史发展中，实际发生影响且深深诱引中国人的却是小乘禅学。这是由中国不同时期的不同文化氛围决定的。从思想文化上去探讨两种文化在不同时期的碰撞和结合情况及其内在原因，其意义是十分明显的。

## 第六节 老庄及其流变与中国早期佛禅的关系

源于印度的佛教被中国的历史文化所接受。在其传入和早期发展时期，正值中土从各方面去不断汲取、改造和变化着老

庄思想的时期。因此，早期佛教的每一步变化和发展，都紧密地与中土这种伴随着老庄思想而出现的思想文化的变迁之历程相关联。并且在这种关联中，佛教从一开始就走上了中国化的道路。

我们已知，佛教的传入和首先被中国人所认识，是以中国上层人物开始对佛教的崇信和祠祀为其标志的。在这一阶段，人们对佛陀的态度和对其教义的理解，开始脱离和改变佛教的原貌，而深深染著着那个时期的中国思想文化的浓浓色彩。

佛教的创始人释迦牟尼是人，不是神。因此，“佛陀”（浮屠、浮图）意为“觉者”或“智者”。这是印度佛教对佛陀本人的看法。非但如此，从佛教创立的过程和基本教义上看，佛教的性质也不是有神论的。具体地说，佛教是在反对以宣扬“神我”、“大梵”以及“与梵合一”的有神论的婆罗门教的过程中创立起来的，它以“诸法皆空”为教义，力倡无神、无我、无常和因果相续的思想。也就是说，在佛教看来，不承认有任何主宰的存在，包括一身的主宰和宇宙万物的主宰。而且，认为万事万物都是因缘所生起，因而世界上的一切皆是生灭相续而无有定体的。这样，佛教就否认有至高无上的人格神和超自然实体性的神灵。此是佛教作为一种宗教区别于其他宗教的极其重要的特性之所在。

正是这种颇具特色的佛教，一到中国即刻发生了变化。统治者以“神”的眼光去看待佛陀本人，把原本是人的佛陀转变为神，并将其与黄帝、老子一起合祭和祠祀。佛陀与黄老并祀，而不与中国其他神灵合祭，这是与东汉时期中国宗教具体发展状况相联系的。中国宗教发展到两汉时期，出现了儒学的

讖纬神学化和道家的宗教化的趋势，尤其是神化道家的始祖黄帝以及老子的活动，终两汉，一直不曾有断。这种以黄老为最高神灵的黄老道，是方仙道与黄老之学结合的产物，主旨是宣扬长生不死，飞升成仙。它最终得到最高统治者的垂青和推崇，并形成当时颇有社会影响的宗教思潮。佛教的始传，适逢中国宗教进入了这样的特殊时期，因此，使得佛教很自然地依附上了黄老道，并毫不犹豫、不加区分地与当时至高无上的黄老之神一并受到统治者的祭祀。这种情况，如果细加分析，就可以体会到中国古代传统宗教的特点来。

中国古代传统宗教，向来有把超自然和社会的至上神人格化，把死去的最高统治者以及传说中的在历史上有过巨大影响的人物神灵化的传统。前者表现为“上帝”、“天”的崇拜，后者表现为“祖先”、“英雄”的崇拜。黄帝和老子，在汉代由人转化为神。按照这种传统，遂把外来佛教的创始人佛陀由人转化为神。实际上，由黄老道完成的将黄老与佛陀神化的工作，改变了黄帝、老子、佛陀本人的属性。但是，在东汉楚王英和汉桓帝将黄老与佛陀作为神来合祭这一事件中，更重要的是体现了中国古代传统宗教多神互容和崇拜的特点。黄老是中国的，佛陀是印度的，两者竟然没有任何对立和排挤的情况而一同接受祭拜和祠祀。可以说，这是华夏民族所特有的宗教传统。而它在华夏宗教产生的源流处，就既已建立了这种多神互容共存、多神崇拜的特点。从中国传统宗教所奉行的庶物崇拜、天神崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜、天命崇拜来看，诸神灵的属性和功用是不同的。庶物崇拜的对象是自然物，它们虽然以神灵的形式出现，但其实是直观的、朴素的，以满足人们最初的信仰需要。天神崇拜所虚设的上帝、天神具有超然的性

质，它是无形无象的；上帝、天神的崇拜，实质上是适应了统治阶级的要求。鬼魂崇拜、祖先崇拜所敬奉的灵魂则与人直接关联，它祭奉人的死后亡灵，以期慎终追远，庇荫后代。天命崇拜将一冥冥之中的主宰，左右、决定着人间的兴衰祸福、贵贱寿夭。可见，中国先秦时期所崇奉的神灵，或是有形之庶物，或是无形之神帝，或是死后之亡灵，或是幽冥之存在，所有这些神灵，在中国人的思想观念以及实际崇拜过程中，都可以相互共存。而且，不因为某一种崇拜具有更加广泛性和普遍性，而去排斥、消灭另外的宗教信仰。也不以传统的宗教去吞噬新的宗教，反之亦然。然而，如果以上表现的还只是在中国古代传统宗教本身内具有的多神互容和多神崇拜的特点，换言之，尽管是多种神灵，但它们毕竟都属中华民族的宗教系统，那么，楚王英和桓帝所神化和祠祀的佛陀，则是中华民族以外的神灵（这是中国人对它的规定）。将外国的神和中国的神共同崇奉，实始于此。它在新的范围和意义上体现了中国宗教的多神互容和崇拜的特点。从佛教一传入就将佛陀与当时黄老道认为是至高无上的黄老神灵合祭这一事实，多少反映出东汉末年的统治阶级欲直接把佛教纳入和移植于中国社会的企图。

当然这种努力和企图，与其说是原封不动的搬入，毋宁说是多在改变原貌基础上的重植。印度佛教原来只是强调心灵的真正宁静，目的是摆脱世俗事务的纷扰，毫无经世的意味。但正是这样一种学说，当它被中国人接受的时候，完全走了样。还是在桓帝时，一位名叫襄楷的人上疏桓帝，曾说到建立黄老、浮屠之祠一事，并且从政治伦理上去解释初传佛教之教义。其疏中曰：

又闻官中立黄老浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。（《后汉书·襄楷传》）

在襄楷看来，黄老浮屠同属一道，是宣扬清虚无为的政治学说。国家如果依此修习，当会得治。可见，这完全是把佛教比附成作为汉初统治思想的黄老之学。然而我们也应该看到，尽管对佛教教义作了如上的理解，而由于历史发展到东汉末年，黄老之学已退出统治舞台。此时统治者所痴迷的乃是以追求长生不死、成仙升天为目标的黄老道。所以，襄楷把佛教与黄老之学相比附，不但违背了佛教的原旨，而且也与当时的社会思潮不符，因而很自然地不被人们所认可。他所谏诫的对象桓帝，绝不会从政治伦理角度去接受佛教，而更愿意把佛教和宣扬长生不死的黄老信仰同等看待，并加以虔诚的祭祀。

这种从宗教上去审视和接受佛教的情况，或更具体地说是从方仙道、黄老道意义上去解释佛教，随着本土宗教道教的产生以及形成，那种为方仙道、黄老道所竭力宣扬和追求的长生、不死、修身、成仙以及实现这些目的所需要的道功道术，就更全面、更系统地纳入了道教思想的体系中，从而为佛教进一步比附中国传统宗教思想提供了更大的空间和可能性。中土出现的这种思想文化氛围，在一定程度上促使了汉译佛教禅学经典的大量产生。于是，佛教（禅学）与中国传统思想文化的结合，到此时算真正开始了。虽然译介到中土来的禅学思想，与印度佛教禅学有一定的差异性，但从形式和方法上看，仍然是注意到了佛教禅学的本身特点。也正因为这样，才使得中国的早期禅学与印度佛教禅学有了某些相似之处。但我们又说，

因为中国早期的翻译者是站在中国文化的立场上，用当时盛行的道教思想去理解佛禅的，所以，与其说是中国早期禅学与印度佛教禅学具有相似性，不如说是中国的本土道教与它有了相似性。我们已经指出，禅之所以强烈地吸引中华民族，其原因绝不单纯是它的教理，而可能是被比附为神仙方术的那部分内容，诸如禅观禅法以及种种神通，也就是那种具有超越平常和现实的能力和性质。应该承认，佛教首先是作为这种通俗信仰在中国社会生根的。

从禅学的禅法禅观上看，印度佛教禅学所提倡的瑜伽、五停心观和四禅观等修持方法，其主旨即是消除心绪的散乱，摒弃世俗的纷扰，以求身心完全彻底的解脱，达到至虚至无的境界。中国早期禅学的译介，在禅法上虽更注重数息观和不净观的“二甘露门”，但在形式和程序上，与印度佛教禅法并没有本质的不同。特别是安系所传的“禅数”学，把禅心寄托于呼吸，这更与道家者流的“抱朴守一”、“吐纳养气”等道术相似。我们已知，庄子在《刻意》篇，王充在《道虚》篇，曾有吹响呼吸、吐故纳新的说法，而道教理论体系的创建者葛洪在《抱朴子》中，也认为吐纳时数息要注意鼻端，道教另一部著作《参同契》也谈到吐纳之术。所有这些都与安般谓息有风气息喘四事、长息短息等术类似。我们这里不想去考证究竟是道家因袭了佛教的禅法，还是后者为前者提供了建立道术的材料，事实上可能都不存在这种情况。而只是强调，中国早期禅学的禅法之所以受到中土人士的重视并得以流行，盖出于这种禅法与道家，包括老庄思想在内的如方仙道、黄老道以及道教的某些方法、技术和道术，具有相似和契合处。人们只是根据这种相似性，才把流行于中国的早期禅学，或说成是神仙方术

化的佛教，或谓之为道教性的佛教，或总称之为中国化的佛教。但是，“性”也好，“化”也好，绝不代表化者和所化者的完全一致和等同。当我们深入到两种文化的思想内涵中，这种认识就会更加清晰明了。

我们在上节已经谈到，印度佛教禅学和中国早期禅学，它们所提倡的禅观禅法，其最终目的都是要引发出神通。但是印中禅学所理解和解释的神通存在一定差异性。这种差异性实际是由于佛教作为一种特殊宗教与中国古代传统宗教的不同而造成的。大家知道，佛教作为一种宗教的特殊性，就在于佛教不像其他宗教那样强调人格神的存在和对神的信仰，而是更注重“智慧”、“慧解脱”和“彻悟”。与此相联，佛教禅学欲通过禅法禅观而达到的神通，始终伴随着慧解和觉悟，其终极目标是净化人的心灵，与宇宙本体合一。

而中国早期禅学，特别是安系的小乘禅数学，他们欲通过四禅六事而达到的神通，变成了一种“神”的超常功能，而且这种“神”的人格意味亦较浓。人们所羡慕和追求的是具有那种与神一样的超人的能耐，眼能观望千里，耳能闻听万里，呼则风来，唤则雨至，举足天地为之震颤，挥手日月为之掩辉，天兵可坏，寿命可住。由此可见，这样的神通，完全淡化、远离甚而漠视了心灵的净化、精神的超越、智慧的开悟。而造成中国早期禅学这种特点的原因，则应归之于中国传统宗教思想及其思维模式对它的影响。

中国传统宗教十分注重对人格神的崇拜，殷周时的上帝崇拜、祖先崇拜，秦汉时的五帝和太一崇拜，墨子、董仲舒的神灵之天崇拜，无一不然。与此联系的是，中国传统宗教所预设和反复论证的是“神人合一”。换句话说，“神人合一”反映

和体现了中国传统宗教的思维模式和价值取向。中国传统宗教所宣扬的“神人合一”也有它的特殊性，它只是强调人与神、上帝在地位上的等同，企求的是与神共处一堂，而不注重在心理、情感和精神上同神的联系或沟通。当然，中国传统宗教这一特点的形成，是有其深厚的社会历史根由的。这里不拟论及。现在的问题是，在先秦和秦汉既已形成的中国传统宗教的特点，对整个中国古代宗教的发展势必会产生直接的作用和影响。以老庄思想为主要背景之一而产生的方仙道、黄老道以及道教，都是沿着神人合一的思维轨道而发展的。他们把老庄的“道”神化为至高无上的“神”，把得道（神）具体转化为成仙。在神仙方术已体系化的道教看来，要实现羽化成仙的目的，必需通过一系列的修道功夫，才能使人返原归本，契合道体。而人道合一境界的达到，即是神仙的修得。道教所说的神仙，不但指灵魂不失，而且指肉体永存。可见，中国传统宗教发展到道教，神的人格意味更加浓厚，神人合一的非精神和觉悟的特性亦更加显著。因此，受制并依附于充分体现着中国传统宗教特点的本土道教的早期禅学，在它的性质和思维方式上，就不可能不深深受到道教的影响。于是在禅学的最终目标的神通问题上，中国早期禅学就更多地表现为与道教的相似性，从而具有了中国化倾向。

这就是初传佛教、早期禅学所走过的道路。它适逢中华民族步入怪力乱神的时代。这个时代，是中国传统文化全面被迷信化、神学化、宗教化的大动荡时代。先秦的儒学被谶纬化、神学化，阴阳五行说更趋向神学的系统化，上帝崇拜和天命信仰等传统宗教也在新的条件下变换着花样继续发展，尤其是当老庄思想在不断地被改造和扭曲以后，最终被溶进了道教思想

之中，这就大大加速了汉代文化的宗教化和神学化的进程。中国早期佛教正是被上述的宗教文化所包围着。而又由于佛教自身的特点，当它刚传入中国之时，面对众多的宗教思想和形式，佛教选择了与老庄有着渊源关系的宗教思想作为自己的依附对象。并在方术和神异等方面展示着它的思想，以迎合中国人的宗教兴趣，求得中国人的认同。事实证明，初传佛教首先以宗教神学化的面目而与中土老庄化的宗教思想相结合是成功的。这种成功是基于一种外来思想在被传播的文化系统中作为一因素而在该社会站住脚，并同传统文化一起吸引和影响这个社会的人们而言的。至于两种文化在接触以后，被传播的思想是否保持了原来文化的特质，是否全面地被接受，这些似乎都不能作为评判两种文化成功结合的标准。联系中国早期禅学传播的实际情况而言，在中土首先流行的小乘禅学，既变化了印度佛教禅学的本质，又不是佛教思想的全体，但它以契合代表着当时中国宗教发展主流的老庄化宗教为契机，使自己被中国人所接受，从而在中土立稳脚，扎下根，并为佛教以后的发展创造了积极的条件。

虽然我们以上所讨论的不是老庄思想本身与禅的关系问题，但是，在早期中国禅学与中国本土宗教的相互联系中，又到处可以看到老庄思想的影子。它是通过方仙道、黄老道以及道教这几面镜子折射出来的——尽管改变了老庄本来面目。换句话说，禅与老庄的关系，首先采取了宗教的形式。随着大乘般若学在中土的不断传播，并借助老庄化玄学的兴起，中国禅学在吸收双方的思想中也改变着自身，在一个新的领域，具体说来是在哲学的、思辨的领域确立了它与老庄的一种新型的关系。自此以后，禅与老庄就是沿着这条道路不断地去展开它们之间的关系。

## 第二章 老庄本体之道与 佛禅本体之空

如果要问佛教中的哪一种思想与整个佛教学说的关系最紧密，那么，明快的答复就是禅的思想，因为，佛教的每一步发展以及在不同发展历程中所采取的形式，所反映的内容，无不与禅学的形式和内容之改变直接相联。换句话说，禅在中土的发展几与佛教在中土的发展同行共步。有鉴于此，许多中外学者也曾指出，全部佛教体系都可视为禅的思想。此种结论，可能多关佛教的中国化问题。作为一种外来的佛教，其在中土的全部价值和意义，就在于它是否能根植于中国社会并不断中国化。而最能具体表现佛教中国化，从而反映出佛教的价值和意义的，当推“禅”。

当然，禅的中国化历程也充满曲折，它所依附的对象本身亦是中国传统思想不断变化的产物。由于中国传统文化以儒道两家文化为主干，因而，禅在其中国化的历程中，出现儒学化的情况，当属必然。但是，或是因为由老子和庄子开创和奠基的道家思想具有更大的开放性和包容性，或是由于禅的自身特点，中国的禅自始自终不曾拉下和挣脱道家的思想，而单独与某一种非道家学派和思想发生联系。即便是与儒家的关系，也是在禅儒道三家之共同关系中得以体现。

使老庄思想走到前台而抹去汉代涂在其脸上的道术油彩，重新穿上自然主义的装束的，乃得助于魏晋玄学的兴隆。而与此结合的中国禅学，也随着佛教大乘禅学的进一步发展而改换了新装。中国早期禅学发展的历史证明，禅如离开一定的理论思想的论证和指导，很容易走向神学化的咒术与神通的荒诞道路。这就需要一种有关智慧的理论对它进行超越，从而使禅学获得新的规定，注入更强的活力。因此，以“智”补禅，“禅智相济”、定慧双运遂成为必然之势。慧远曾指出：“禅非智无以穷其寂，智非禅无以深其照，则禅智之要，照寂之谓，其相济也。”（慧远：《庐山出修行方便禅经统序》，《出三藏记集》卷九）而这种智，正是以支谶所传的佛教大乘般若学为其内容的。因此，禅智的结合，实际即是禅与般若学的结合。般若学的兴盛实与魏晋玄学的盛隆有关。如果说是由于玄学盛隆而使得老庄走向前台，那么，般若学的兴盛则使禅换了新装。于是，老庄与禅的关系，通过玄学与般若学的中介和桥梁而进入一个新的领域。

中国人对般若学的认识，走的是曲折的道路。也就是说，首先是以中国的传统思想，主要是老庄的思想去解释和认识般若学，此中有违印度佛教般若学的原义，当属必然。以后有些僧人，竭力去发掘印度般若学，试图作摆脱中国传统文化之影响的努力。最后又有名僧，站在更高的角度，对般若学给予了真正意义上的超越，使之既深蕴般若之本旨，又深含中华文化之精义。在对般若学的曲折认识过程中，实际上是紧紧围绕着探求人生之本真、使其反本的这样一个本体论问题。而般若理趣与老庄玄学的合符，恰恰又表现为对本体追求有着同样的热情。关于这个问题，著名佛学家汤用彤先生有过极其精当的概

述，我们在这里加以引用。汤先生指出：

支谶主大乘学，其译品汉魏所流行者为《道行般若》与《首楞严》等。安世高、康僧会之学，在明心神昏乱之源，而加以修养。支谶之学则探人生之本真，使其反本。其常用之名辞与重要之观念，曰佛，曰法身，曰涅槃，曰真如，曰空。此与老庄玄学所有之名辞，如道，如虚无者，均指本体。因而互相牵引附合。

魏晋玄学者，乃本体之学也。周秦诸子之谈本体者，要以儒道二家为大宗。……中国之言本体者，盖可谓未尝高于人生也。所谓不离人生者，即言以本性之实现为第一要义。实现本性者，即所谓反本。而归真，复命，通玄，履道，体极，存神，等等均可谓为反本之异名。佛教原为解脱道，其与人生之关系尤切。……有道之士，惧万有之无常，知迁化者非我。于是禅智双运，白末达本。……夫《般若经》中，已有佛即本无之说。归乎本无，即言成佛。《老子经》曰，道法自然，无为而无不为。所谓成佛，亦即顺乎自然。顺乎自然，亦即归真反本之意也。按汉代佛法之返本，在探心识之源。魏晋佛玄之反本，乃在辨本无末有之理。<sup>①</sup>

借魏晋玄学而兴的老庄本体论和佛禅本体论，与玄学风尚体道通玄反本的本体论一起，共同形成一个巨大的社会思潮。

“无有”、“本末”、“体用”、“性空幻有”亦成为三家表达

<sup>①</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1963年版，第114页、第274、275页。

本体论的具体方式。然而，无论是对老庄本体之道的阐扬，还是玄学对本体之无的追求，抑或佛禅对本体之空的索解，都走过了一个曲折的过程，并在经历了曲折以后臻于完善。

这里有必要指出，我们只是把玄学作为使老庄之学与般若学兴盛并发生联系的中介和桥梁来看待，虽然我们在比较老庄与般若学的过程中，会对玄学内容有所涉及，但玄与禅的问题并不是我们论述的重点。老庄与禅才是我们着重探索的问题。由于魏晋时期，禅的思想更偏重对“智”的弘扬，遂使般若学大兴，所以，在这个时期内，老庄与禅的关系，是通过老庄与般若的并谈、拟配、附合去实现的。探讨老庄与般若学的相互关系，对我们从思维方法和理论基础等方面弄清楚以后的禅宗思想将会有直接的帮助。

### 第一节 老庄之“无”与佛禅之“空”

或许没有比“无”的范畴更能准确地反映老庄和禅的思想特色了。首先，老庄学说，尤其是老子道论在中国思想文化史上所具有的划时代意义，即是以“无”的范畴的提出作为标志的。因为“无”的范畴的确立，终于给中国人认识与体察世界宇宙和社会人生提供了一个极其新颖、开阔、深邃的思维空间。其次，“无”或“空”确实可视为中国禅学之宗本。且不谈魏晋时期的“六家七宗”均奢谈空无，就连“解空第一”的僧肇亦谈无说有以解空，以后的禅宗更主无念为宗、无相为体、无住为本的三无之说。

可见佛禅的每一步发展，无不程度不同地打上老庄的“无”之烙印。换句话说，佛禅的空、无思想，始终程度不同

地渗透和伴随着老庄“无”的思想，而且，彼此的思想本质和特点，也正是在不断变化着的方式中体现出来。

佛禅的“无”、“空”思想对于老庄的“无”的思想，是附会格义也好，是摆脱而求独立也好，是扬弃超越也好，首先要弄清楚，那个被附会、摆脱、超越的对象，究竟是个什么样子。

### 一、老子论“无”

我们说，老庄，尤其是老子，他们所开创的道之本根学说，多是从起始和派生方面去立论的，因此，也可以把老子的道论视作宇宙生成论。老子在《道德经》中，把道直接赋予和描述为生成本根之义的地方很多，例如：

道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。（《老子》四章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。（《老子》二十五章）

大道汜兮，其可左右。万物恃之而生而不辞。（《老子》三十四章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。（《老子》四十二章）

道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之，生而不有，为而不恃，长而不宰。（《老子》五十一章）

不管从哪方面去辩驳、申论、索解老子道论的属性，以上所引材料，有力地证明了道的宇宙生成意味。不但如此，老子还通

通过对道的虚无属性的论述，来反复强调和论证道与“无”的相互关系：

无名，天地之始；有名，万物之母。（《老子》一章）

道常无名。（《老子》三十二章）

大象无形。道隐无名，夫唯道，善贷且成。（《老子》四十一章）

天下万物生于有，有生于无。（《老子》四十章）

可见，老子这里是把“无”、“无名”、“无形”看成与“道”一样的存在，从而当具始根和生成意义。老子这一思想所蕴含的意义是巨大的，正如著名学者任继愈先生所说的那样：“在中国哲学史上第一个作为万物之本的负概念——无的范畴，是表明人类认识前进的重要里程碑。”<sup>①</sup>

老子有关无的思想对佛禅的影响是以魏晋玄学为中介的，尤其体现于王弼所提出的“以无为本”的思想。由于王弼等人多从本体论角度去崇本（无）息末（有），所以，“无”的范畴又以“本无”去规定。我们这里不准备探讨老子的无的思想与魏晋玄学的本无思想之间的渊源关系以及异同，而主要想探讨一下老子之无的思想从哪些方面影响了佛禅思想。

## 二、格义佛教

魏晋时期佛禅与老庄的联结之形式是有别于汉代的。由于汉代传入并流行的佛教小乘禅学和其所依附的对象，都缺乏理

<sup>①</sup> 任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社1982年版，第42页。

论的系统性，因此，二者的关系多属比附，几乎找不到彼此相应的术语和概念，而真正致力于二者结合的人物又寥若晨星。所以，从形式上看，二者的依附就表现得颇为牵强、生硬和松散。然而，当大乘般若学与老庄思想开始了彼此碰撞的时候，上述情况就开始有了改变，这就是著名的格义之法的兴起。

所谓“格义”，就是“以经中事数拟配外书，为生解之例”（《高僧传》卷四）。也就是说，用中国传统的思想和概念，通过比拟来解释佛教教义的一种方法。说得再具体些，所谓“格义”就是特指魏晋时期的一批名僧为了大乘般若学易于传播，援用中国哲学（主要为老庄哲学）中固有的词汇和义理来比附和解释佛经的方法。认为通过这样即可以量度（格）经文正义。所以也把这种以老庄思想为媒介，用折衷老庄的思想来说明和解释佛教教义的方法称为格义佛教。格义佛教是当时许多名僧共同奉行的方法，并在当时佛学界形成一股思潮。正如著名般若学大师道安在《毗奈耶序》中所指出的那样：“于十二部，毗目罗部最多，以斯邦人老庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行耳。”“毗目罗”、“方等”乃大乘经之总称，般若学即属方等。也就是说，般若学在当时是借助于老庄玄谈而得到流行的。一般说来，精解般若学的大师，一定亦是精通中国传统文化，尤其是精通老庄玄学的学者。如《高僧传》言般若学大师竺道潜“或畅方等，或释老庄”；名僧支遁“雅善老、庄”；竺法护则“博览六经，涉猎万家之言”；般若学者法汰的两位弟子昙壹、昙貳“并博练经义”，又“善《老》《易》”。这种以老庄的思想引为“连类”来解释佛教般若学，而使原先对般若思想感到艰涩疑惑的人通解晓悟的格义之法，在《高僧传·慧远传》中讲得更为具体和形象。据载，慧

远“年二十四，便就讲说，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，于惑者晓然。之后安公特听慧远不废俗书”。

如果我们站在以后般若学发展的高度去评判这种格义的方法，那么它在融会中国传统文化于外来思想文化之中所表现出来的迂拙牵强的缺陷，是不言而喻的。然而，当作为外来的佛教思想，在异国他乡尚未立稳脚根的时候，当广大人士欲真心趋佛而又很难通晓的时候，格义佛教不但成为佛教长足发展不可缺断的必经阶段，而且，由于它找到了极富弹性和活力的老庄作为依附对象，于是给以后的佛教禅学的发展指明了道路和航向，因此也最终决定了佛禅的整个命运和历史面貌。换句话说，没有老庄，就没有中国佛禅发展的历史，也不会产生完全中国化的佛教禅宗。

基于上述的认识，我们与其去指责格义的迂而乖本，毋宁从积极的意义上去肯定它的功绩。这种功绩集中到一点，即是它开创了佛禅老庄直接并谈的先河。我们这里所言的佛禅老庄并谈，似乎具有了特殊旨趣，是从“关系”、“联系”、“连接”等含义立论。因此，这种并谈当然具有层次上的差别。比附式的并谈、扬弃式的并谈、超越式的并谈、交融式的并谈，正是这种差别的具体体现。

魏晋时期的格义，就其内容而言，乃是般若性空与老庄虚无比附式的并谈。它主要反映在当时传扬般若学过程中形成的所谓六家七宗的学说中。对这些派别的思想本身，我们无意作详细的讨论。这里仅就在各派中影响最大，并且与老子虚无思想有直接联系的“本无派”作必要的论述。

### 三、道安、竺法深的“本无派”与玄学的“贵无派”

根据昙济的《六家七宗论》和吉藏的《中论疏》所说，本无派又分为两宗，一是“本无宗”，一是“本无异宗”。本无宗亦称性空宗，以道安为代表，本无异宗，以竺法深（即竺道潜）为代表。两宗都把般若学的本体确定为“本无”，并且以“本无”谈“空”，此其同也。然两宗亦皆称“无”之先，“空”之始，只是程度稍有不同。本无宗更似何晏、王弼的贵无论，表现出明显的矛盾性，并从矛盾性中透出老子思想对此宗的影响。本无异宗则更直接地与老子之无的思想有关系。下面就让我们来分别比较分析一下。

关于道安的本无宗思想，据《名僧传抄·昙济传》说：

本无之论，由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群像禀形，形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元化之先，空为众形之始。故称本无，非谓虚豁之中，能生万有也。夫人之所滞，滞在未，苟宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。

吉藏《中论疏》也说：

什师未至，长安本有三家：一者释道安明本无义，谓无在万化之先，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未。若宅心本无，则异想便息。安公本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。

由于学者多把道安的这一思想说成是主要受到了何、王以无为本的本体论的影响，道安本无说与何、王本无论接近和相似，而与老子本根之无的思想有所出入，所以，我们有必要来看一看何、王的有关思想。《晋书·王衍传》中的一段话最能概括反映何、王贵无论思想。它说：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为本，无也者开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖者恃以免身，故无之为用，无爵而贵矣。

以上所引的材料，尚不能确定道安与何、王的本无说具有本体论意义，但可以说是由宇宙生成论向以无为本的本体论的过渡。因为王弼的本体论思想，是不可以用“崇本息末”的“以无为本”的命题予以概括的，它有断分无有、本末的特征。这样过分强调“本体之无”的绝对性，其结果势必使本体之无脱离万有，或高高在上，或渊源在先，或深藏在后，而所有这些属性恰恰与本体论的旨趣迥异。因为本体论强调的是本体不离现象，它不在现象之上、之先、之后，而在现象之中，或者说，它就是现象本身。我们说，王弼的无有论，实强调过这种无有不离、母子共存、本末不二的本体论思想。如他说：“无不可以无明，必因于有”，“守母以存其子，崇本以举其末”（王弼《老子注》）。这方面的思想我们在下节将有所涉及，此处不赘述。

王弼之学既祖述老庄，那么在道论上不可能不受到老子的

影响，虽然王弼也力图超越老子思想。在王弼看来，“老子之书其几乎可一言而蔽之。噫，崇本息末而已矣”（王弼《老子指略》）。此处显然是就老子把“道”、“无”作为超然万有，并具有起始和生成之旨而言的。也就是说，王弼是用“崇本息末”的命题去概括老子之无的宇宙生成论特色的。而王弼本人也常把“无”、“道”看作是万物的本原和所由生者。例如，他说：

无<sub>レ</sub>形<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>者，万物之宗也。（《老子》十四章注）

道<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>形<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>济<sub>レ</sub>万物。（《老子》二十章注）

万物皆由<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>生。（《老子》三十四章注）

凡物之所以<sub>レ</sub>生，功之所以<sub>レ</sub>成，皆有所由<sub>レ</sub>焉。则莫不由<sub>レ</sub>乎<sub>レ</sub>道。（《老子》五十一章注）

由此可见，王弼在确定“无”、“道”的属性的时候，与老子没有多少区别，都带有较强的宇宙生成论色彩。至于有无关系，老子言“有生<sub>レ</sub>于<sub>レ</sub>无”，王弼称“凡有皆始<sub>レ</sub>于<sub>レ</sub>无”，一生一始，差别何在？其几乎同也。

然而，王弼确实有意去超越这种只把“无”规定为具有生成意味的宇宙本根论，而把“无”看作比“有”更本质、更抽象、更内在、更根本的存在，或谓之“本无”。如果从这个意义去规定无，亦不可谓错。但问题是，并不能因“无”具有了那些属性，就可无限膨胀之，使它脱离万有和现象，成为“化生”、“成形”、“成德”的绝对本体或根据。这里似乎有必要澄清一下一种误解何、王“以无为本”的本体论性质的提法。有人认为何、王与老子之“无”的不同，就在于何、王是直截了当把“道”说成“无”，并以“无”作为现象世界背后的

本体，把它当作一切事物产生和生成的根据，从而确立了“以无为本”的本体论理论。也许在有些人看来，一旦把“无”冠之于“本”，并且将此“无”安置到现象世界的背后，并获得“根据”的意义，这似乎就表明完成了本体论的构建。实际上这是曲解了本体论。因此，那种根据何、王提出“天地万物皆以无为本”，并且认为“无”是阴阳、万物赖以化生、成形的根基，即现象世界背后的无形本体，从而就确认他们的思想是本体论的观点，是有失精当的。因为，你能说老子“无”的思想，不是以无为本吗？“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“天下万物生于有，有生于无”，“万物恃之而生而不辞”，难道不是在肯定“无”是阴阳、万物赖以化生、成形的根基吗？“大象无形。道隐无名，夫唯道，善贷且成”，不亦是证明“无”即现象世界背后的无形本体吗？那么，又为何将两种同质的思想，一说成是宇宙生成论，另一则说成是本体论呢？

基于上述分析，我们似乎也有理由认为，道安的本无说并不是在即有即无的本体论意义上汲取王弼的以无为本的思想，而是在崇本息末的宇宙论意义上合符王弼的以无为本的思想。他以“无”释“空”，名为“本无”。因此，在道安那里，无即空即本无。尽管道安也指出了他所谓的“本无”，不是指那种能生成万有的虚空之无，即什么都不存在的虚无状态。许多人正是根据这一点，说他的本无论与老子的“有生于无”思想有别，而更近似王弼的“以无为本”的思想，但是，道安这里所要强调的只是不要把“本无”看成那种什么也不存在的虚无，要人们相信“本无”确实存在，且有作用和功能。这种作用和功能正是“在元化之先”，“为众形之始”。也就是说，

“无”、“空”、“本无”的特性乃在于它是先始于一切事物，是在万有之先、之上的超然的绝对之本根。这才是道安所要真正强调的。由此反映出他的本无论与老子、王弼的本无论的共通性。

我们又说，尽管道安是以老庄玄学的“本无”概念去阐释大乘般若思想，因而有违万法缘起性空、般若之实相非有非无的般若学本旨，但是，道安之本无论毕竟是以宣扬佛教思想为鹄的的。所以，他欲通过崇本以息末，经由“宅心本无”，以豁免末有之滞累以及杂念妄想，从而契入真如实相，即所谓“据真如，游法性”（道安《道行经序》，《出三藏记集》卷七）是也。由此可知，探本返原乃是老庄、玄学、佛禅之共同旨归。

关于竺法深的“本无异宗”思想，就更与老子之无的思想相近，完全是在宣扬无先有后、有生于无的观点。吉藏《中观论疏》中这样记述该宗的思想，他说：

本无者未有色法，先有于无，故从无出有。即无在有先，有在无后。故称本无。

可见，如果把句中的“色法”二字删去，又如何能确认它是道家言还是释家语。两家思想比附式的并谈，到了如此无法分辨的地步，正好说明作为禅的理论基石的般若空思想，若要既不离老庄思想，又深合其自身思想之本旨，尚需走一段曲折坎坷之路。

我们以上只是在本根的生成意义上，比较了老子之无与本无派为代表的佛禅之空的思想。通过比较可以发现，从宇宙

生成论的本无立场去理解般若空的思想，是背离了般若学的原则立场和基本原理的。不仅如此，整个六家七宗在宣扬佛禅的般若性空过程中，多用分别义来解释佛禅之空，表现出较明显的偏执倾向，从而在思维方法上偏离了般若学。

实际上，在老子之“无”及何、王“贵无论”中所表现出来的宇宙生成论思想，正是由断分“有无”的思维方式造成的。具体说来，以先后去规定“无有”，这是在时间上区分了无与有；以无形有形去界定“无有”，这是在空间上区分了无与有。而区分的目的，是为了本无、贵无、尚无，即执著于“无”。老子、何、王的这种思维方法，对格义佛教，具体说是六家七宗的思想产生影响，当是自然之事。

#### 四、六家七宗概述

所谓六家七宗，我们已经指出，它们是由于对《般若经》所谓“空”的意义理解不同，至东晋形成的佛学派别。具体地说，六家指道安的“本无”（以无为本，宅心本无），支愍度的“心无”（无心于万物，万物未尝无。即空心不空色，也即心无色有），支道林的“即色”（色不自色，不自有色，即色是空），于法开的“识含”（三界群有，皆起于梦中所见。惑识灭尽，三界本空），道壹的“幻化”（世法皆如幻化，心神犹真不空。即心有色无），于道邃的“缘会”（缘会故有，缘散即无）等六派，其中“本无”又分出竺法深的“本无异宗”（从无出有，即无在有先，有在无后），故名七宗。所谓六家七宗，从实质上加以区分，只有本无、即色和心无三派。

从思想内容说，本无、即色和心无三说于般若学都是“偏而不即”的，因为般若本体实相，超乎一切分别，它“非有非

无”。而上述三派，其立论主旨，均不出本末有无之辨，均在谈无说空。其所谓“空”者，非合“非有非无”之旨，而尽落有无之边见也。他们不但执著有无，而且更偏执空无。破三家之说，揭三家之失，立般若真义，当推僧肇最力。有关僧肇释般若真义，留待后叙。这里拟先引用现代著名学者汤用彤先生对三家之说的有关论述和分析，借此以窥三家思想之大概。

从来佛家谈空，皆不免于偏。僧叡曰，“六家偏而不即”是矣。支愍度、竺法温之心无论旨在空心。支道林主境界色无自性，从物方面说空。均有所偏。而东晋以来，佛教大师释道安以及竺法深，染当时玄学之风，亦不免偏于虚无。僧肇《不真空论》，斥本无曰，“情尚于无多”，所谓“多”者，即谓其偏于无也。偏于无，故“触言以冥无”矣。凡从来“好无之谈”，不知本体无相，超乎一切分别。固不能偏于有，亦不能偏于无。……去有存无，仍为本无家之偏说。即有即无，即体即用，乃大乘体用一如之妙谛。又从来说空，偏于不空心神。于是其所谓空者，或采《老子》忘怀外身之说，或用庄周逍遥自足之言。于法开谈空谓心神梦醒，则倒惑识灭。竺法温谈空，谓内停其心，不想外色。是皆谓万物由我心以空，而不知万有之本性空寂。故肇公云，“惟圣人之于物也，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。”综上所述，从来说空，或偏尚虚空，以致分割有无，而遣有以存无，色败乃有空。但肇曰，“圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉。”<sup>①</sup>

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1963年版，第335页。

以上对三家之说的剖析，可谓淋漓尽致。实际上，此论亦总括了老子玄学之无与佛禅之空的要旨及其思维的本质。因为他们反复思考和主张的就是“偏尚虚空”，“分割有无”，“遣有以存无，色败乃有空”的生成论和分别义。

我们上面论述的老子玄学之无的思想及其思维特质，虽然不能反映他们思想的全貌和思维的全部本质，我们所揭示的佛禅之空的思想及其思维特质，也不表明它就是禅思想的原貌和思维原则，但是，所有这一切，都不能否认禅与老庄在那个特定时期，以特殊的思想和方式发生过特殊的关系。我们曾说过，以老庄为代表的道家思想，内涵极其丰富，极具弹性，且思想广博又颇具多样性和矛盾性，这一思想特性，为所有欲与它并谈且构成特定关系的对象提供了多层次选择的可能，提供了广阔的空间和回旋余地。中国禅学要在曲折中求得前进和发展，继续去探索老庄的思想更深层的底蕴，并与之发生关系，已成为必然之势。

## 第二节 庄玄的即无即有与佛禅的非有非无

虽然庄玄和佛禅对“有无”问题的理解，代表了两种不同的文化传统，前者是就宇宙天地的“始终”以及“现实与超现实”等问题而谈“有无”，后者是就宇宙世界的“真假”、“实虚”等问题而言“有无”，但是，从形式上看，它们则又都注重从统一、不二、相即等方面谈论“有无”，从而使庄玄和佛禅在思维方法上有了相似点。也由于彼此在一个较新的方面发生了联系，自然就拓展和丰富了老庄与禅关系的范围和内涵，并最终对禅宗思想的形成产生直接影响。

## 一、庄子的“有无”观

老庄联称，同为道家的主要代表，然庄子之学又有别于老子。从某种意义上说，庄子之学是“本归于老子”（司马迁语）和“别为一宗”（王夫之语）的有机结合。体现庄子之学“别为一宗”的思想固然不少，但在有无观上所表现出来的“别为一宗”的特点，则更为典型。

由于“有无”范畴在中国古代思想家那里是用来解释和回答关于世界的存在问题的，所以，它往往直接与探讨宇宙世界、天地万物的“终始”等问题紧密相联。这也是中国传统哲学不同于西方哲学和印度佛教哲学的独特之点。然而中国哲人在具体讨论“终始”问题的过程中，又出现了不同情况和相异观点。在我们以上所涉及的老子和魏晋玄学的贵无派思想中，可以看到，他们都认为宇宙天地有始，并确认“道”、“无”是始者，为一切之所本。而我们将要讨论的庄子，则与老子和贵无派走的完全是不同的道路。

庄子首先从肯定世界万物的变化无常、运动不居的特性去切入世界的“终始”问题。这在《庄子·天下篇》所归属和概括庄子哲学为何种类型和其思想特色的时候，就已明言了。《庄子·天下篇》是这样说的：

芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。……独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。

在庄子看来，世界变化无穷无有形迹，人们是无法停住一点，也无能知晓归宿。死生、天地、万物并存包罗。所以要与造化同往，与精神共游，以死生为一条，忘却、摒除对终始的分别和执著。

可见，认为世界“无穷无止”是庄子否定有始有终的思想前提和根据。既然无穷，如欲推究和追寻宇宙之始，那么必然陷入无穷递进之中，在逻辑上难以成立，其结果不免徒劳。因此，庄子说：

吾观之本，其往无穷；吾求之末，其来无止。无穷无止，言之无也，与物同理。（《则阳》）

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。（《齐物论》）

也就是说，对于宇宙世界，人们欲观它的本源，它是过往无穷；欲求它的迹象和末流，它则未来无止境。过去无穷，而将来无止，宇宙从何始？至何终？而且，如果设想宇宙有一个“开始”，那么必有一个未曾开始的“开始”，更有一个未曾开始于“未曾开始”的“开始”。可见，始的问题不能穷究。由此，庄子得出结论：“无古无今，无始无终。”（《知北游》）宇宙本来如此，宇宙永远如此！

以上已言，举凡中国哲学家讨论“有无”定与“终始”相联。今庄子既言“无始无终”，而谓有无统一，即无即有，当是逻辑之必然结论。庄子在《齐物论》中，紧接着论“始”问题之后，就直言“有无”不能断分。庄子说：

有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。（《齐物论》）

把这段话译成现代汉语是这样的：宇宙最初的形态有它的“有”，有它的“无”，更有未曾有“无”的“无”，更有未曾有那“未曾有”的“无”。忽然间发生了“有”、“无”，然而不知道这个“有”、“无”果真是“有”、果真是“无”。庄子这里实际上还是坚持了两条基本原则：一是宇宙无限无穷。二是既无穷则非可知非可至。所以，有耶，无耶？实难以断分，即可言有，即可言无。

庄子除了从宇宙的自身特性，即变化、无穷、不可知等方面去肯定无终始，并以此为根据力主“有无”无定分的即无即有的思想以外，他还从认识的相对性角度去说明无与有的统一。庄子说：

以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。（《秋水》）

也就是说，人们从功用上按其所需所好，在此人为有，在彼人可能就为无。从主观上去判断什么是有，什么是无，极其不易。既然人之主观不能给事物以确切的价值判断，那么，诉诸一个绝对的本体来吞食、摄含和包容所有相对，是庄子思想的归宿，也就是他的著名齐物论思想。他欲借助绝对本体之道，以及返归此道过程中所需要的特定的心灵观照，去突破和消除

主观的局限性与执著性。关于庄子的齐物论思想，将留待后面详论。庄子的即无即有思想，在“以道观之”的层面上审视以后，即具有了与以上在时空的无穷性和事物变化的不定性以及相对性层面对“有无”所作的诸如不能分别性、不可知性等不同的旨趣。具体说来，就是“有无”的无差别性，绝对的相通性，概而言之，乃是有无的合一性。由此亦可见，庄子是把“有无”之体同归“道”。“道”遂成为统摄“有无”的绝对之形而上者。这也体现出中国人的思维特色。

中国古代传统哲学本来就是丰富多采的。哲学家探讨和认识世界的方法亦多异，尽管有某种思维方式能代表一个民族思维的特征，但是，这并不表示在一般性之外没有特殊的情况存在。具体来说，中国古人多喜悬设一个形而上者去构建和统摄他们的哲学体系，也就是要创造出一个绝对的世界本源、本根和本体。然而，在中国思想史上恰恰出现了一位独与传统思维模式相异，并力意去寻找出一条新的思考、解释世界的思维途径的人物，这就是庄子之学的崇拜者、继承者，玄学的最高成就者，被称为“王弼之亚”的郭象。

## 二、郭象的“独化”论

郭象在玄学中，甚至在整个道家思想理论发展过程中，在探寻宇宙万物生成、变化的原因问题上跳出包括老子、庄子、王弼等人思维方法的窠臼，以其独特的思维方法建立起富有特色的思想体系。他无意去追究“生化之本”和“造物者”。把追寻高高在上、源远流长和隐藏深微的“形而上者”的思维途径，转移到对万物自身的研讨。郭象的思想是通过对《庄子》的注解而得到阐发的。他所有的思想旨趣皆集中体现在“神器

独化于玄冥之境”（《庄子序》）这一总的命题之中。“神器”这个词源于《老子》二十九章：“天下神器，不可为也。”在郭象那里，主要指包括国家政治在内的纲常名教；所谓“独化”是郭象独创的一个概念，意思是指不与任何其他事物相联系而绝对独立自足地存在和变化着的状态。即“外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化”。郭象的“掘然”、“欬然”表示的是突然、忽然的意思；而“玄冥之境”在郭象那里实际上指的是一种理想的精神境界。“玄冥者，所以名无而非无也”（《大宗师注》）。理解“名无而非无”的特旨是很重要的。作为一种思想性的境界，当然是无形无象的，不是现实的那些死的、静止的、毫无活力的存在，它作为一种理想，是超越这些现实的。然而，惟其是一种状态、理想、境界，则又不能说它不存在，即“非无”。恰恰相反，郭象的重点正是要强调它的存在，只是这种存在具有超越的性质，而且，在如何安置和解释这一“超越”时，郭象表现出他不同于先前的中国诸多哲人贤者的独异之处。他不是把超越于“神器”的“玄冥之境”推至远离或脱离现实以外、之上的另一个世界、境域和王国，而是把它安置在现实之中，因此，一切超越都必将是在现实中得到实现和完成。可见，郭象这种寓超越于现实之中的、超越不离现实的、即超越即现实的思想，是“神器独化于玄冥之境”的本旨会归，也是他的思想最精采的地方。可以这么说，郭象的这一思想是包括了他的全部理论欲解决的问题。因为由“独化”思想而反映出的独特的思维方法，必然决定和引导着其他问题的性质和方向。郭象的“有无”观，正是在宇宙观，或说是在自然观方面，具体展示和运用了上述思维方法。

我们已言，“有无”范畴在中国古代哲学那里是用来解释

和回答关于世界的存在问题的，因此，它往往与探讨宇宙世界、天地万物的“终始”、“本末”、“根支”、“体用”、“形而上”、“形而下”等等问题互相联系在一起。这也就告诉我们，有无观实际是涵盖了中国哲学的宇宙观和自然观的全部内容。它具体又含有这么两层意思和规定：一是作为肯定和否定之义来谈世界是有还是没有，诸如开始，本根，造物者，派生者，形而上者等问题，大凡中国古代哲学家是承认和肯定世界有那么一种超越的绝对本根的存在；一是由“无”或者“有”范畴本身去充当世界的本原存在，前者老子、何、王主之，后者裴頠主之。上述有无观的两种情形，虽然其中的有些思想家较明确阐述了有与无的统一思想，如庄子，但是，即便是在庄子那里，即无即有思想也由于形而上的思维方法的束缚而显得不甚彻底。至于贵无崇有派，那就更是主张无与有的对立和区分。由此可见，欲在有无观上彻底实现和达到即无即有的境界，必须在思维方法上来一个最彻底的转变。

我们已说，郭象所提出的“独化”理论，最终彻底否定了那种在具体事物之外寻找“终极因”和“别有一物”的形而上的思维方法。因为照郭象看来，世界是一个“无极”的世界，无法责寻到它的终极原因或一个存在物作为世界的绝对的、永恒的本原，否则在逻辑上必然会陷入恶的无限推及之中而感困惑。他说：

若责其所待，而寻其所由，则寻责无极，卒至于无待，而独化之理明矣。（《齐物论注》）

如果寻找事物产生的外在原因，即事物的“所待”者，那么

此“所待”者也要寻找其“所待”者，原因之上还有原因，这样就要无穷尽地往上推。而且“以有限之性寻无极之知，安得而不困哉”（《养生主注》）！郭象用这种办法要首先否定的是存在着探赜原始者和终极者的可能性。进而他又从正面肯定“众物之自物”、“物各自造，而无所待焉”、“物皆自然，无使物然”、“得之者自得”，其概之曰“独化”。可见，郭象的“独化”之理就集中体现在一个“自”字上。既为“自”，当然就外内皆不资由任何其他存在，从而在有无观上就明确主张没有（无）“先物者”，他说：

谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物无已，明物之自然，非有使然也。（《知北游注》）

这里，郭象具体而又明确指出了“阴阳”、“自然”、“道”都不能“为先物”的原因。在他看来，“阴阳者即所谓物耳”，物者，有也，而“有”则不足以物众形；“至道者乃至无也”，而“至无”者，乃“零”也，如何为物之先？而“自然即物之自尔耳”，所以它就不能脱离“物”而居物之先。

由于郭象在有无观的第一层意义上即表现了完全不同于他先前的所有哲学家的独异的思想及其思维方法，所以，也就从根本上否定和截断了让“无”或“有”去直接充当世界本原和根据的道路。郭象的这种无有双遣和同舍的思想区别于中国所有传统哲学家的思想，堪称独树一帜。它在形式上与佛禅的有无

观相同。

郭象在本根意义上双遣无有的独化论，其论述既集中又明确。例如，他说：

无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。（《齐物论注》）

请问夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。（同上）

夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳，岂有之所能为有乎？此所以明有之不能为有，而自有耳，非谓无能为有也。（《庚桑楚注》）

概而言之，“生生者”、“造物者”不是“无”，也不是“有”，“无”和“有”皆不可以成为事物存在的外在或内在的条件和根据。一切都“块然”之“自生”、“自有”、“自造”。

如果说庄子是凭藉形而上的“道”消解了“无”与“有”的对立和区分，那么，郭象则通过现实事物的自性自得，径直取消了“无”与“有”问题本身，于是“无有”之间的差别和殊异当然也就无从谈起。郭象又借助“自”性，在非生成和被生成、决定和被决定的自然观意义上去申论着具有特殊旨味的“无”与“有”关系问题，即超越与现实的问题。郭象是以“神器独化于玄冥之境”来表示这一问题的。“玄冥之境”是“名无”而“非无”的存在，这一“非无”境界的实现，实际上即是“独化”之“性”的自身呈现和展开。此性此境，名无非无，超于现实而不离现实。由此可见，“即无即有”思想直

到郭象这里，才被较圆融地统一起来。尽管他的这一思想，与我们接下来要讨论的佛禅的“非有非无”思想还存在着许多相异之处，但是，以后的禅宗许多思想，正是在扬弃了庄玄佛禅的“即无即有”和“非有非无”思想的基础之上建立起来的。

与中国传统哲学从有无观来探讨世界存在的方式不同，佛禅哲学是通过有与无的关系，去理解本旨在宣扬物无定相，其性虚幻的般若空观。但是，从有无关系上对般若空观的理解，在中国是走过一段曲折路程的。要而言之，魏晋时期的格义佛教，或是从贵无贱有、以无为本追求超然之“本体”的意义上去解析般若学，或是从超越的境界上把握和执著本体之般若相。也就是说，皆是从有与无的截分、宰割之相对境上去阐释般若空观的。在这些学说思想中，与其说从内容和思维方法上都大大有违佛禅的般若空观之要旨，毋宁说在解释世界的存在问题上更接近中国传统哲学的本质。而且，仅就思维方法而言，也没有达到郭象“即无即有”的水平。而承担起纠正这种偏向，并恢复和阐扬大乘佛教般若性空之真义，从而建立起在本质上与中国传统宇宙观、自然观迥异的般若实相学的，乃是被鸠摩罗什誉为“秦人解空第一者”（吉藏《百论疏》）的僧肇。而此旨的发微，也是通过有与无的关系而得以实现的。其理论的表现形式即是：非有非无。

### 三、大乘佛教的中道观

早在汉末就传入中国的大乘般若学，在当时没有被重视，小乘禅学占据了主要地位。大乘般若学宣扬的是什么，可否用一个字予以概括？当中国人把眼光转向大乘般若学的时候，人们就是以一个“空”字来解释它的。然适逢玄学在中土兴盛，

般若学遂与这种内契老庄之学的玄学攀了亲。既为亲，就自然要实行“血缘”的交融，于是，“空”字变成了“无”字，“无”才是“空”的内在本质。因此，此“空”深蕴着中国的血脉。虽然，印度佛教的大乘般若思想可以一言以蔽之：“一切皆空”，但是，如果我们只是得言而忘意的话，那么，就很有可能把魏晋时期即已用“空”概括了的般若学理解成就是印度佛教大乘般若空宗的真义，从而促使我们走向迷津。由此可以说，印度佛教大乘般若学的本旨和真义，在相当长的一段时间，没有被中国人所了解和认知。而向中国人展现它的真貌，并且抹去染著在其上的色彩的，当推鸠摩罗什和他的高足僧肇。

后秦鸠摩罗什到中国译出《般若经》的释论《中论》、《十二门论》、《大智度论》和《百论》，从而使中国人有可能首次正面审视由龙树（约150—250）以及他的学生提婆（约170—270）所创立的印度大乘佛教的中观学派，亦即大乘般若空宗。为使更具体地认识罗什、僧肇，乃至以后的禅宗，是在哪些基本原则、教义等方面与原印度佛教发生着程度不同的关系，有必要对中观学派的主要思想给以概括介绍。

中观学派主张观察问题要不落一边，即综合二边，合乎中道，因而得名。由于认为一切事物都是因缘和合而生，即指一切事物或一切现象的生起，都是由相待、相对的互存关系和条件决定的；既为相对和依他，就说明其存在是不真实的，其性是空的，所以，又把倡导“缘起性空”、“一切皆空”的中观学派，称为大乘空宗。

缘起论是整个佛教的基石和核心。大乘佛教学者更是主张人生转变的关键有待于对整个宇宙人生的了解，而中观学派则

从感觉、概念及其对象的“假有性空”角度去说明一切现象得以产生的原因，即“中道缘起”。它包括受用缘起、八不缘起、二谛和中道等内容。龙树所宣扬的受用缘起说，其基本思想是从认识的角度，强调人们的认识是从感性开始，而感觉无非是由内根和外境的相互作用而产生的，因此，作为认识器官的内根和作为认识对象的外境两者都是自性空的。此说主要是为了否定和批判执有和执空（恶取空）的两种主张，而申论缘起不是单纯说有或无，而是有无统一的中道观。龙树的八不缘起说之旨亦是再发一切事物自性空的道理。具体说来，是通过否定生灭、常断、一异、来去这八个极端，或说八种偏见，以显示一切现象都无自性的道理。龙树在《中论·观因缘品第一》中说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（去）。”可见，龙树是用“八不”去破除一切邪见和偏执，以显示不偏不倚的中道。龙树又在缘起性空的基础上，提出“二谛”说以统一性空假有。二谛指俗谛和真谛，俗谛又称“世谛”、“世俗谛”，指世间的一般常识；真谛又称“胜义谛”、“第一义谛”，指佛教所谓的殊胜认识、胜义认识，即佛教真理。从俗谛来说，一切现象都有自性，都是真实的，因而可谓一切现象是有；从真谛来说，一切现象都是因缘和合而生，是无自性和不真实的，因而可谓一切现象是空。而在龙树看来，应将二谛统一起来，既要看到现象性空的一面，又要看到现象作为假有的存在，也就是要统一空和假而成立中。不偏于俗，也不偏于真，此乃龙树所宣扬的大乘般若空宗的中道第一义谛。那么，龙树的中道观是如何具体反映着空和假的统一的呢？对此，方立天先生作过如下的概述：

龙树在《中论·观四谛品》中说：“众因缘生法，我说即是无（空），亦为是假名，亦是中道义。”这是鸠摩罗什的译文。因此偈有三个“是”字，中国三论宗称之为“三是偈”，天台宗则因此偈论及空、假、中三谛，称之为“三谛偈”。这个偈是大乘佛教中观学派的根本思想的集中表述，历来为佛教学者所重视。偈文简括地表述了中观学派的缘起理论，表述了因缘、空、假名和中道四者的内在关联：因缘是出发点，由此而表现为空和假名，也合而表现为中道。……假名是有，但不是实有。空和假名是同一缘起法的两个方面，是密切地相互联系的，因为是空才有假设，因为是假设才是空。这样在看法上既要不执著有（实有），也不执著空（虚无的空）。这样地看待缘起现象，就是中道观。<sup>①</sup>

要之，印度大乘般若空宗是据因缘和合思想而言“空”，此“空”是就性空、自性空、毕竟空而言，以“缘起性空”而蔽之。从真俗二谛统一言，缘起即无自性即性空，然诸法既已缘起，虽为幻相不真，但正表明它非空无所有，此以“性空假有”而蔽之。既然“缘起性空”，“性空假有”，那当破斥和除灭一切邪见和偏执，不落一边，两边双遣，此以“中道”而蔽之。统而言之，这种大乘中道般若之“空”，即可以“空、假、中”而蔽之。质言之，龙树的中观学派的思想又可以“非有非无”而蔽之。正如龙树所说：“佛法不著有，不著无，有无亦不著，非有非无亦不著，不著亦不著。”（《大智度论》

<sup>①</sup> 方立天：《佛教哲学》，中国人民大学出版社1986年版，第175页—第176页。

卷三十八)

这就是罗什让中国人认识的龙树中观思想。

#### 四、鸠摩罗什的“毕竟空”

是由于认为惟有完全印度化的佛教才是真理性的认识，还是因为要对以前由于依附了中土的固有文化而产生的对般若空宗认识上的偏差和误会来一个矫枉过正，罗什所重的般若三论学，中国化的倾向已荡然不存，毋宁说是竭力去阐扬原印度般若学。而最具印度大乘中观般若性空学说特质的“非有非无”的“毕竟空”，亦是罗什之所最重。

以上已说，大乘中观学谈“空”，并不是舍有存无之义，而是在于明双遣有无，不落有无，即有即无，非有非无之旨。既不累有，也不著空，累与不著也不累不著。结论是，宇宙实相乃如如之性，它无有定相，也即无相。既已无相，当无相可得。然如硬要截分宰割宇宙实相，就必然或执有，或执空，或空有皆执。可见，空义是在扫相破执。罗什所言空义，与此如出一辙。罗什说：

一切法毕竟空寂，同泥洹相，非有非无，无生无灭，  
断言语道，灭诸心行。（《大乘大义章》十二）

本言空以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空  
之谓也。（《维摩注》卷三）

实际上，罗什在这里既从否定的角度指出了那种“有去而存空”的观点是有违“空”之精义的，又从肯定的方面申明了毕竟空的妙旨即在扫相绝言，也就是说，既遣有又空空，既非有

非无，亦无生无灭，并最终断灭生执起分的言语心行。

罗什之学直接影响了僧肇，并且以后又与僧肇等人一起对所有中国化佛教宗派产生了积极深远的影响，这当然包括最具中国化的禅宗。所以，这里自然引出这样一个问题，即如何理解佛教的中国化问题。一谈中国化，自然是异国文化和中国本土文化的关系问题，换言之，没有外来的异国文化这个对象，就无需谈，或说就不构成“化”的问题。这就告诉我们，真正意义上的佛教中国化，应首先解决和明了佛教的真义和精义是什么的问题。而这项工作的完成，则又必须是在纯粹意义上的、不打上任何中土文化烙印和痕迹的客观介绍和阐释。浮屠和黄老的混谈，安系小乘禅学与神仙方术和道教的比附，六家七宗的大乘般若学与玄学的合流，虽然程度不同地体现了佛教的中国化，但是，它们没能给中国人提供哪怕是一个学派的佛教思想的原貌，而是游离或违背佛教原旨的改造和发挥。因此，在这种状态下的中国化，尚不能称得上真正意义上的中国化。由此可见，佛教的中国化进程欲求得根本性和实质性的推进和发展，就必须实现某种突破，拨去比附、格义给佛教罩上的重重迷雾。罗什所做的客观真实地去译介、释论和弘扬印度龙树的中观学的工作，正是实践了上述的突破。你可以说罗什之学没有什么中国特质，但绝对不能就此忽视，甚而否定它在以后的佛教中国化过程中所起到的基础和根据的作用。因此，对罗什之学在佛教中国化进程中的影响和作用问题，不是看它在哪些方面实现了中国传统文化与佛教文化的结合和融会，而是看它是否给佛教中国化提供了真实的内容和开辟了现实的可能性道路。罗什所重的“非有非无”，不落二边的“毕竟空”及其思维方法，几乎对以后中国化佛教的所有宗派都产生了影响这一

历史事实，亦有力地证明了这一点。另外还需指出的是，罗什之学虽然是接近印度大乘中观般若学，但它与以后的由唐玄奘等人所创立的唯识宗那种照搬印度佛教，毫无中国特色的宣扬佛教思想的做法，以及由此反映出来的性质是迥然异趣的，因为不同的历史时期所需要的思想学说是不同的。换言之，同一种形式，在不同时期的运用，其性质和意义是有差异的。具体说来，佛教发展到隋唐时期，佛教与中国传统文化在内涵的深处不断去展示各自的真义和本质，并在这种展示中自觉地进行结合和交融，中国化的佛教已成为中国文化的一种独特形式和有机的组成部分。佛教的中国化的发展，只能沿着融合的方向去进行，而不能分道扬镳，各申其义。在这种氛围下，任何欲脱离中国文化的制约，客观地照搬佛教思想，以求独立发展的企图，注定是要失败的。我们也正是根据历史的观点和佛教中国化的不同历史时期的特点，去积极肯定和高度评价罗什所做的工作，而不赞赏玄奘所做的工作。

当然，佛教的中国化历程又断断不能停留在罗什之学的水平和阶段上，一定要在恢复和阐明了印度佛教的基础上，站在更高的层次，重新融会着中国传统思想，建立中印思想的关系结构，这样才能逐步实现和最终完成佛教的中国化的目的和任务。而在中国佛教发展的历史中，第一个去实践着这种真正意义上的佛教中国化任务的，当推鸠摩罗什的弟子僧肇。

### 五、僧肇的“不真空”以及他对佛教中国化的贡献

僧肇的闻名和重要，固然在于他精于“解空”，但是，如果仅就印度大乘中观般若之旨去解空之妙义，实难超过他的老师。因为他在《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁

论》、《涅槃无名论》以及《维摩经注》之作中所阐扬的“非有非无”，不落二边的中观般若空义，乃是直接继承和阐扬鸠摩罗什所译出的《般若经》的释论《大智度论》、《中论》、《百论》和《十二门论》中所宣扬的中观思想以及罗什本人的“毕竟空”思想。僧肇的高明处，即在于他把“解空”建立在融合和贯通印度中观般若空宗和中国传统思想，尤其是老庄思想的基础上，并用中国的文体表达出来。而他对两种思想的融会贯通，是在经过了对彼此所采取的殊异方式之后实现的。具体地说，他对印度中观般若思想主在继承和弘扬，对中国老庄以及玄佛思想主在批判和扬弃。在僧肇看来，只有经过扬弃了的老庄学说，才能契合佛教的思想。这可能与他以印度佛教思想为本位去汲取和改造老庄学说有关系。但是，不管他从何种角度去沟通佛教与老庄的关系，都是以精通老庄之学为必要条件的。

据《高僧传·僧肇传》记载，僧肇家贫，少年时就以替人抄书为生，因此他历观并精通经史，尤“志好玄微，每以庄老为心要，尝读老子道德章”。这就决定了他以解空为主旨的般若思想，不像在罗什那里，几乎找不到与其思想相应的老庄的名词和命题，而是较广泛地采用了老庄的术语和命题。例如，在《涅槃无名论》中就可见到这样一些名词术语和命题：无为、无知、无名、无言、虚心、常静、谷神、自然、抱一、希夷、绝智，“高下相倾，有无相生，此乃自然之数”，“即真则有无齐观，齐观则彼己莫二，所以天地与我同根，万物与我为一”。

但是，僧肇对老庄的态度，也不像格义佛教那样径直拿老庄的思想以及玄学化的老庄思想去解空说无，而不作任何的批

判改造。这样做的结果，既不可能把握老庄思想的精义，反而会迷惑佛教般若学而丧失它的本质。建立在此种基础上的佛禅与老庄的关系，必然是外在的比附关系，真正意义的中国化佛教也就不可能藉此而实现。僧肇在佛禅中国化，具体说是佛禅老庄化的过程中，跳出了以往思维方法的窠臼，以其果敢的勇气，非凡的睿智，理性的精神，展开了对老庄以及玄伊思想的分析和批判。

僧肇与老庄以及玄佛的关系具有多方面的性质和规定，这里，专就“有无”问题来看看僧肇对它们所作的批判。至于其他方面所反映出来的相互关系，留待相关的具体思想展开比较的部分再给予讨论。

僧肇曾对老子《道德经》的思想大加赞美。在“有无”观上，虽没有更多的直接材料证明他与老子的关系，但是，从他对老子的“期栖神冥累之方”所给予的否定来看，僧肇显然不满意老子对超然的绝对玄冥本体的执著和追求。我们知道，老子是把“道”和“无”作为一种形而上者加以肯定，而且是在割裂无与有的前提下得出“无”为万物之根的结论。如此解释“无有”，当然不会令僧肇满意。从他以后的经历以及解空的思想来看，确实是在认识到了老子之学重“栖神冥累”而“犹未尽善”以后，毅然决然扬弃了“美则美矣”的老子之学，并且去追寻那尽善的目标。据称，当僧肇看到《维摩诘经》后，欢喜顶受，披览玩味，认为至此才真正找到归宿，并因此而出家，致力于佛教的研究和弘扬工作。

僧肇在弘扬佛法的过程中，也以批判家的形象驰骋于佛学领域。他展开批判的对象，是由于依附了老庄玄学的思想去解释般若空义而致使其发生异义的即色、心无、本无三家派别。

在所批判的三家中，最能反映“有无”观的要算本无家。在僧肇看来：

本无者，情尚于无多，触言以冥无，故非有，有即无；非无，无即无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳，何必非有非无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？（《肇论·不真空论》）

意思是说，“本无”派太偏好无了，立论言说皆以虚无为本。所以把非有非无都说成无。但根据大乘佛典的本旨，非有的意思是说有不是真有；非无的意思是说无并不是真无。那么，何必一定要将非有说成是绝无这个有，将非无说成是绝无这个无呢？如果这样，那只能为好无家的思想，故而也就有背于事物的本来情况。

可见，僧肇对好无之谈的本无说的批判，已是真假角度去谈有无问题了，从而把人们的思路从无有的始终、本末、派生被生的宇宙生成论范式拉出来。因此，实可以把僧肇的有无观，看成是对中国传统哲学在解释宇宙世界存在时所体现的本质特性的根本否定，和对印度佛教哲学在解释诸法实相时所反映的本质特性的彻底肯定。换言之，他欲通过他的有无观，让人们从一个新的视角去观看世界上的一切存在。这就是他建立“不真空义”的全部意义和最终目的之所在。

如果说龙树的中观学派是以“空、假、中”三谛去释“空”的话，那么，僧肇则把三谛概括和浓缩成“不真空”，直以“不真”而解空。他从方法和内容两方面，都极其精彩得当地阐述了印度大乘中观学派的空义。

僧肇的“不真空”思想，与罗什的“毕竟空”和龙树的“中道缘起性空”的思想一样，其实质都是主要解释“有无”问题。而在僧肇那里，通过“不真空”去说明的有无特旨，实际上探讨的是存在与非存在这一哲学的根本问题。

“不真空”的命题是对“三是偈”或“三谛偈”（“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”）思想更简明的抽象概括。“不真”与“空”可以互释，既不真即是假，既假即空。既空即是假，既假即不真；“不真”即假有，既有为假，当然不能说有是真有，故曰“不真有”。不真假有，一方面可说是空是无，但另一方面，虽是假有，但并不是说这个假有是不存在的，是绝对的虚无，也就是说，不能把无、空说成是真无、真空，故曰“不真空”；既不能执著于真有，又不能执著于真无（空）。“不真有”与“不真空”实统一不二。不能断分有无，不可落有落无，不要宰有割无以求其通。概而言之，非有非无，亦有亦无，有无不二，有无双遣的齐于一空的中道思想，是僧肇“不真空”思想的实质所在。

以上是对僧肇“不真空”义所作的结论性和一般性的概述，为了避免空乏性的议论，我们还是来看看僧肇本人的说法：

欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。然则不真空义显于兹矣。故《放光》云：诸法假号不真。譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。（《不真空论》）

虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物；……即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？（同上）

《中观》云：“物从因缘故不有，缘起故不无。”寻理即其然矣。……有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无。以明缘起故不无也。（同上）

虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。（同上）

在僧肇的论述中，“空”是对有无的双重否定。“非真”是既指没有真有，又指没有真无；“非实有”是既说有不是实有，又说无不是实有。不真空义正是在“非真非实”的意义上显示出来。那么，“空”之“非真有”与“非真无”意旨的得出，又皆以“缘起”之旨为其共同的根据。具体说来，因为物从因缘而生起或坏灭，没有独立的自性，没有自性的存在当然是不真实的存在，故说有非真有；又恰因为物待缘起而成象形，既为象形当然就不能说缘起性空之假有、幻象是不存在的。换句话说，只能将作为假有、幻象的事象理解成不真实的存在，而不能把这不真实的存在理解成不存在，故说无（空）非真无。因而，任何事物是有，又不是有；是无，又不是无。单独地说有说无，皆属偏执，有违中道。中道之旨即在有无齐于一空。说有不是有是根据假有而言空，说无不是无亦是根据有假有而言非空（无）。可见，僧肇《不真空论》反复申论的，乃是不真有、不真无，也即“非有非无”的统一不二。因此，他的不真空义，最后必然地要归结到一点，那就是“即万物之自虚”。《不真空论》曾三次提到“即万物之自虚”，因此，一般都把这一义旨，视作是肇公《不真空论》通篇的主旨。僧肇是这样表述的：

惟圣人之于物也，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。

圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉。

至人极耳目于视听，声色所不能制，岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也。

从这些论述中，可以看出僧肇的“即万物之自虚”的命题至少说明了以下几层意思。第一，言空是就万物的本性而言。也就是说，万物的自本性是空。因此，万物之空性不是通过灭绝万物以后而获得。而是色（万物）即是空（自虚）。第二，有无都是就万物自性空而言。也就是说，说有是指无真有（假有），说无是指有假有（空）。无真有和有假有是从万物本身的两个方面而言的。因此，此有此无，都不是脱离万物而“别有一物”的独立存在。所以，就不能通过截分和宰割有无，或遣有存无，以无为本等途径，去统摄万物。第三，作为空性之本体，一方面无有定相，另一方面又直接体现在万物的假有之中。也就是说，无相本体，在即有即无的万物之中。换言之，它绝对不是超然于有无之上，或隐藏于有无背后的形而上者。

由上可知，僧肇的“有无观”始终以“缘起”、“中道”、“性空”这三个最基本的印度佛教大乘空宗思想原则作为根据和目标。因为万法万有皆为缘起，因此诸法必显“非有非无”、“即无即有”之缘起义；因为缘起表现的是中道缘起，因此，诸法必显“有无不二”、“不落有无”之“非有非无”和“即无即有”之中道义；中道缘起所要证明的是诸法有

无皆不真的性空自虚，而性空自虚强调的恰又是不能分别和宰割有无以求超然其上的“别有一物”和形而上者，因此，诸法万物必显有无不二、统一的“非有非无”和“即有即无”之性空、不真空、自虚义。因此，我们也可以清楚地看到，僧肇虽然在更高的水平和更深层的结构上对老子之学进行了扬弃，并且亦熟练地运用了中国的语言文体，从而体现出他的思想与老庄的紧密关系，但是，就其在有无观上所表现出来的思想本质，却再明确不过地证明了僧肇的思想是代表了印度佛教的文化传统，且在根本意义上与中国的老庄玄学所代表的文化传统呈迥异之态。

最根本的差异即是表现在中印两国文化关于解释世界宇宙的存在之本质和形式问题上。不管老子、庄子和郭象在确认宇宙存在形式上有多少差别，他们都不以现实世界存在为虚假不真。具体来说，他们论述有无，概不以真假、实虚等为旨趣。反之，罗什和僧肇力论现实世界为虚幻不实，而且也包括否定有超越现实的绝对本体的存在。总之，诸法不真、万物自虚、一切皆空。因而，他们推阐有无，总以非真非实，即假即空等为要归。

思想内容的本质差异，必然地要反映到思维方法上来。庄郭的“即无即有”与僧肇的“非有非无”，表面上和形式上似乎看不出有什么不同，但是，各自所体现的思维本质却存在很大区别。前者是形而上和单纯肯定与否定偏执的思维方法，后者是绝相和双重否定的不偏不二之中道的思维方式。庄子以宇宙世界无终无始言即有即无，多少反映了有无不二的特点，但是，当他以形而上者的“道”去吞食有无，并想以此来融通有无的时候，即刻就暴露出庄子执著于绝对本体的偏执思维倾

向。郭象以独化论彻底否定了形而上者和造物者的存在，然而，他却给现实之有以极大的肯定和承认，并表现出执迷的程度。反观僧肇的思维途径，完全是另一番情形。他不执著任何对象性的存在，处处力求中道不偏。直接论证万物之自虚，不像庄子悬设本体之道来表明即有即无，也不像郭象在借否定绝对本体而显即有即无义以后，又大谈事物的“自生”、“自性”、“自得”，即从大处肯定了现实之有存在的真实性和合理性。僧肇这种将印度佛教文化与中国传统文化有机结合而形成的思想特质，对以后中国禅学的发展产生了很大的影响。

### 第三节 老庄玄学的无为而无不为与 佛禅的即体即用

千万不要因为我们以上从老庄玄学的有无观与佛禅的有无观的比较中，着重指出了中国传统思维本质和方法的本体生成论倾向和或偏于无、或偏于有的偏执倾向，而就由此忽视了中国传统思想，尤其是以老庄玄学为代表的道家思想也十分重视体用、本末、超越与现实在有的世界中的统一问题。或者说，老庄玄学的体用论和本末论以其独特的表现形式，突出了主体性无向现实的实践转化、渗透和作用，从而构成中国特色的无的体用论。这种无的体用论，虽然推崇本体之无，但是同时也总是将此本体之无视作是主体。而作为主体之无，它所强调的则不是超越和脱逸现实的有的世界，而是泛存和作用于现实的有的世界。中国传统思想，包括儒道两家，他们对至道至理探寻和追求的最终目标，都是要在具体的民生日用中得到落实和实现，尽管在这一落实和实现的具体过程中，儒道两家所表现出来的侧重点有所不同。在老庄玄学那里（郭象思想有些

特别)，最高本体之道，被说成是无，是宇宙天地的根本，但它绝不是纯粹的静止本体，而是变动不居的生命力本身，因而，道同时也关系到作为主体人的生存方式。道的主体性特点，又决定了它必然要作为一种现实的作用而被掌握和推及。

“无为而无不为”的命题，正是对上述主体之道（无）的思想最精彩的概括和表述。当然，这种思想在老庄玄学那里，亦不是相同划一的，其间存在着程度和侧重点的不同。如果说僧肇在有无观上既已体现了明显的体用一如、本末不二的主体性体用论的倾向，那么，当他直论“触事而真”思想的时候，这种思想又得到了最透彻的阐发。如果说僧肇在有无观上是全力去解释印度大乘般若的原旨，而表现出有别于老庄玄学的思维特质，那么，他对即体即用问题的阐发，却又深契于中国传统的主体性体用论。这也可以视作是僧肇在佛教的中国化进程中颇有贡献的一举，尽管他在对现实的有的世界的理解问题上，始终与中国固有文化传统思想存在着根本的差别。

### 一、老庄的无之体用论

首先应该承认，在老庄的思想中存在着两种性质有别的本体论，一是带有强烈宇宙生成论性质和倾向的生成性本体论，一是具有浓厚主体性质和倾向的主体性本体论。前者强调的是绝对本体对万物之有的生成和派生功能，因此，本体之道（无）多表现为脱离和超越万物之有的形而上的性质，后者突出的是绝对本体对万物之有的构成和泛化作用，因此，本体之道（无）多体现为依赖和泛存万物之有的现实主体的性质。老庄的道论正是同时具有了上述属性，并反映出其思想特征。

前面对老子的生成性本体论已多有论及，现在我们来考一

看老子是如何从主体性的立场去把握和推及绝对的恒常之道的。

如果欲实现恒常之道向万物之有的推及，那么，确立本体之道自身的“变”和“运动”的属性是必要的理论前提。实际上，老子在论述道的生成功能的时候，已经涉及到了这一本体之道的非静止属性。例如，老子说：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。（《老子》二十五章）

老子这里用“周行”、“逝”、“远”、“反”术语明确肯定了道的运动变化的属性。对道的这种循环运行的特征，老子更有一个精要的概括：“反者，道之动。”（《老子》四十章）

本体之道的非静止和循环性质，决定了它不会滞停在形上领域，而是要游历、作用于现实有的世界，并且在不断的作用中显现本体。全部道性正是在这种作用、超越、复归的动态过程中得以实现。

老子具体是以“一”、“朴”这些与“道”同构的范畴来描述本体之道泛存和作用于自然及社会的情形的。老子说：

昔之得一者——天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。（《老子》三十九章）

道常无名。朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。……譬道之在天下，犹川谷之于江海。

（《老子》三十二章）

复归于朴。朴散则为器。（《老子》二十八章）

老子这里显然重点不是在阐扬和关注道的超越性一面，而是在推至和关心道的现实性一面。举凡自然万物，社会政治都沐浴着道的光辉，现实中的一切莫不普现道性，因此，在老子那里，是深蕴着道即一切、一切即道的思想的。

由于老子的道经常地被直接等同于无，因此，他的主体性道的本体论，则又被表述为主体性无的本体论。又因为“无”的范畴，在老子道论中不是一个含有单纯意义和属性的范畴。它既具有道体的本根义，又被规定为道体的功用义。它一方面被理解成自然的任运，另一方面被解释为柔弱的运用，所以，主体性无的本体论具有了特殊旨趣。

当老子在一般的空虚的意义上肯定“无”的决定作用时，还没有表明他对“无”之作用的限制。例如，他在说明了有车之用、有器之用、有室之用于“当其无”的例子以后，得出结论说：“故有之以为利，无之以为用。”（《老子》十一章）然而，当他抽象出“弱者，道之用”（《老子》四十章）的命题时，“道”和“无”在其作用于现实有的世界过程中，必然以柔弱、处下、不争等形式表现出来。老子更把这一思想概括为“无为而无不为”。故而，老子的主体性无的体用论就通过“无为而无不为”思想具体体现出来。

确认老子“无为而无不为”的思想是一种带有强烈治世和处世的现实色彩，当是无疑。然而，对这一命题和思想的具体理解和所指，尚有解析的余地和必要。我们之所以要对该命题进行一下解析，是因为它对以后的禅宗思想产生了很大的影

响，而且，多是从顺应自然、毫不造作就能无所不为、无所不成，或说就能呈现事物如如之本来之相等义，去解释老子思想对禅宗的自然主义倾向的形成所给以的直接影响。似乎给人一种印象，禅宗在这个问题上，对老子思想是全面继承而无有新义。换句话说，好像在老子那里“无为而无不为”的思想以其独具的自然旨趣完整地提供给禅宗所汲取，而实际情况并非如此。

应该首先肯定的是，由于“自然”是老子的道之主要属性，也可以说，道体即可表述为自然之性，所以，当这一自然之道体见诸和作用于现实的有之世界时，遂逻辑地被表述为是破除了一切主观造作，一任自然的“无为”思想。换言之，这里的“无为”取得了“自然”的意思，而“无为而无不为”当然地具有了只要遵循自然就无所不成的意义。老子所谓的“以辅万物之自然而不敢为”（《老子》六十四章），“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（《老子》五十七章），都是这一思想的具体运用。

与老子在自然意味下论及的“无为而无不为”思想有某种联系的，是老子进一步通过破相对的知识以达到无知之原始纯朴的自然之道境的论述。他说：

为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事。及其有事，不足以取天下。  
（《老子》四十八章）

可见，老子这里的“无为”是指相对的经验知识减少再减少，从而达到无一般所谓知识之念的状态。而“无不为”即指“道枢”、“正念”、“大念”，也就是无所不念，并在无所不念

中显现自然的状态。作为一种结论，老子此处的思想确实与禅宗自然任运思想有一定相同之处。

但是，不容忽视的是，老子根据“弱者，道之用”的基本原则，更多地赋予“无为”以柔弱的旨义，使这一无为成为现实社会和人生效法的最高准则。在老子思想中，有大量的“执弱”和“破强”的言论。例如，老子说：

上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。……夫唯不争，故无尤。（《老子》八章）

夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓“曲则全”者，岂虚言哉？（《老子》二十二章）

知其雄，守其雌，……复归于婴儿。知其白，守其黑，……复归于无极。知其荣，守其辱，……复归于朴。（《老子》二十八章）

天下之至柔驰骋天下之至坚。无有入无间。吾是以知无为之有益。

不敢以取强。……物壮则老，是谓不道。（《老子》三十章）

故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。（《老子》七十六章）

从老子的论述中，可以清楚地看到，老子是想通过柔弱的无为之用，去契合道之用。并认为，凡是符合“无为”的行为，就符合了道的原则。因此，老子按照“反者，道之动。弱者，道之用”的旨归，去实施着破强，转化强的所谓“反”的步骤，“反”至何处？当然“反”到道之用处——弱。尽管老子最终是要达到“柔弱胜刚强”，“守柔曰强”、“柔弱处上”的目

的，换句话说，守柔处下是为了最终“反”于真强和处上，但是，老子毕竟太偏执于柔弱一方了，只注意到弱胜强的一面，而不承认强胜弱的一面。因此，他在柔弱意味下的“无为而无不为”思想，实际上就具有了柔弱而无不胜的含义及规定。从这里是看不出那种无所执著，任运自然，无为而为的旨趣。故而，这种以断分和有住为前提和终的思想，是不可能被主“无念”、“无住”、“无相”的禅宗所汲取。

不管老子“无为而无不为”命题有多少歧义，但是，有一点是肯定的，即它是重游现实世界所展示的思想，它欲解决的是超越和现实的关系问题。从以上老子的思想中可以看到，老子更注重从本体之无的世界向现实之有的世界的转化和重游。老子的思想在社会政治层面，对中国古代社会发生了巨大而深远的影响，并且也成为佛禅在解决体用、超越与现实等关系问题时重要的思想资料。因为，中国传统哲学的特点之一就是它的明体达用。超越与现实、自然与名教等等关系，是中国哲学家长期致力解决的问题，它已构成中国传统哲学的主体和核心，所以，外来佛教是无论如何不能回避这一问题的。而在此问题上，以老庄玄学为代表的道家思想有着比儒家思想更适合佛禅思想本质的地方，从而也就更有可能成为佛禅汲取改造的对象。

我们在探讨庄子的道论以及有无思想的时候，已经指出了他的本体论思想与老子的联系和区别。如果说老子在生成性本体论上更强调绝对本体对万有的生成和派生的性质，从而多少表现出本体脱离现实万物的形上倾向的话，那么，庄子则更强调绝对本体对万有的决定和构成的属性，于是在很大程度上肯定本体泛存万物，万物禀承本体而获其性。换句话说，庄子在

一开始，就比老子更突出和注重本体之道的无限的普遍性。道即一切，一切即道的道物相即思想，庄子比老子表现得更明确透彻。

“道”是什么？庄子回答道：

天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道欤！（《庄子·知北游》）

天地、日月、万物的本质属性，就是道。

“道”在哪里？庄子答曰：

无所不在。……在蝼蚁。……在稊稗。……在瓦甃。……在屎溺。……无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。（《庄子·知北游》）

庄子用极端的方法表达了“至道”的“无所不在”、“无乎逃物”的道不离物、物体现道的思想。

庄子与老子一样，把依顺自然的“无为”规定为道的基本属性，将任其自然，从而使万物各得其所之性理说成是无为而无不为。庄子说：

万物殊理，道无私，故无名。无名故无为，无为而无不为。（《庄子·则阳》）

万物职职，皆从无为殖。故曰天地无为也而无不为也。（《庄子·至乐》）

庄子无为以及无为而无不为的思想，似只就自然现象而言，也即是说，他把无意识、无目的、自然无为视作天地自然物的根本属性。

庄子道不离物、物体现道的主体性的本体论思想，决定了他要将在上述的自然无为、任运自然的道性推至现实的有的世界。但是，当庄子开始把眼光转向现实社会的时候，他即刻深切和悲怆地感到，世间的一切衰败和丧失到了可怕的境地。社会和人生都受到人为的纷扰、破坏，丧失了自然的本性，从而违背和脱离了道性。如何消除这种异化现象而返回和恢复道性呢？这里，庄子采取了与老子不同的方法。他不对现实的有的世界抱有希望及信心，而是力图挣脱和超越它的束缚，并以其独特的否定方式去实现着在现实之外的“无何有之乡”中的自由逍遥的目的。因此，庄子由无的本体世界向有的现象世界游历的时候，他立刻就折回去了，也就是说，他最终要达到的目标和境界是从现实向无的世界的超脱。故而，我们有理由说，庄子的无为而无不为的思想，与其说是用来解决和作用于现实世界的，毋宁说是用来超越现实世界的。一言以蔽之，庄子的思想是离世和超世而非入世治世的。

如果说老子还是想在现实的有的世界来体现本体之道(无)的作用，并以自然的形式，在现实社会中与传统的儒家名教思想形成某种对立的话，那么，庄子干脆把实现本体之道(无)的任务推向现实之外和拉入个体人的内心之中。他以外在与内在的超越形式，较彻底地告别了现实的有的世界，在逍遥的“帝乡”、“无何有之乡”与传统的儒家名教思想形成截然对立的两极。庄子这种超然和解脱的思想，实际上背离了老子的“无为而无不为”以及他本人的道不离物、物体现道思想的主

旨。只是到了以老庄思想为骨架、兼综儒道的魏晋玄学，才又开始了更新、更高的由无的超越世界向有的现实世界回溯、重游和返归的进程。

## 二、玄学的自然与名教之辨的逻辑进程

尽管玄学内部存在着“贵无”、“崇有”、“独化”等不同派别的对立和争论，但是，他们的会要和本旨，都是要通过“无有”、“体用”、“本末”、“一多”、“动静”等关系的思辨推理，去论证和解决超越与现实、自然与名教的统一问题。玄学对老庄思想的改造和发展，正是集中体现在他们对主体性无的体用论能较彻底地贯彻实行。换句话说，是真正地把本体寓于、见诸现象之中，并在现象中而不是在现象之外、之上普遍显现本体的主体意义。如果说超越、自然的话，那也只是不离现实、名教的超越。

具体地说，魏晋玄学的始作俑者何晏、王弼，尽管在形式上更突出了老庄的“无”的范畴，并进而提出“以无为本”的贵无哲学，而且在一定程度上，尚存留有宇宙生成论的痕迹，但是，他们理论的热点和重心，确实又集中在现实问题之上，从而也就决定了他们要对本体作用于现实的问题给予足够的重视。在这个层次内，他们关心的已不是本体之道（无、自然）的始基的生成和派生功能，而是注意本体与现实的联系、结合以及统一协调的本质关系，充其量是从基础、本质、理想的层面，强调作为主体性的本体所具有的特殊主导地位。正是基于这样的认识目的，何、王才在“以无为本”，“崇本举末”思想的基础上，提出“名教本于自然”的重要命题。在这里，“自然”绝对不是独立于“名教”之外的绝对本体，而只

是表示在自然与名教的相互关系中，前者是后者赖以存在的基础、决定性质的本质和保证活力的理想，从而获得了相对意义上的绝对旨趣，在此意义下所实现的超越，是极富现实性的，所以，何、王的思想比之老子“无为而无不为”思想来得飘逸和洒脱，较之庄子逍遥于无何有之乡思想来得平实和凝重。

探讨玄学，一刻也不能淡忘这么一种事实，即它是儒道兼综，而且，是在扬弃的意义上展开其思想的。这就决定了对儒道两家思想必须采取双重地汲取和改造的态度，以期在新的基础上融会儒道思想，并最终达到彼此互补的目的。反之，任何游离、违背这一主旨的一切努力，势必会走向玄学的反面，或者说，必将成为玄学的异端。玄学自身的逻辑发展，也向人们昭示了这一点。阮籍、嵇康立足于老庄的超然的自然思想，无情地鞭挞了以孔孟为代表的儒家名教思想，直斥“六经为芜秽”，“仁义为臭腐”（嵇康《难自然好学论》），公开“非汤武而薄周孔”（《与山巨源绝交书》）。他们认为名教不是出于自然，而是对自然的戕害，因此，必须摆脱名教的束缚，才能获得自然的真义，并达到协和的理想境界。他们的这一思想，集中体现在“越名教而任自然”（嵇康《释私论》）的命题中。我们说，不管阮籍、嵇康是出于什么样的目的，采取极端的和迂回的形式去肯定名教，但是，就其解决和融会自然与名教的关系所运用的方法而言，却是有违玄学的主旨的，因为他们是靠斩断二者的联系，并把它们严重对立起来而去贬抑一方和高扬另一方的。这样做的结果，看似激昂和超然，但在实际的贯彻执行中，必然遭致失望和空虚，因为，脱离现实的超越，不是真正的超越。

那么，是否只是简单地把自然与名教重新拉扯到一起，不

对现实作任何的超越，即可证明现实既已存在的一切都是那样合理和美好呢？玄学的崇有论者裴颀对上述问题做出了肯定的回答。他根据“有自生”和“理之所体，所谓有也”（《崇有论》）的崇有论，力主现实之有的不可贱弃。在他看来，现实的名教礼法所规范的贵贱有等、长幼有序，其本身就为社会所需要，因而它是合理的，同时也是自然的。如果破坏和超越了名教礼法，反而显得有违自然了，甚至合理的政治也将随之无存。例如，裴颀说：

贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政矣。（《崇有论》）

由此可见，裴颀的崇有思想太沉溺和执著于现实之有，不对现实作任何形式的超越。从他的思想中，似乎已见不到以老庄为代表的道家思想那种特有的超然精神，更无玄学那种既重由现实之有的世界向本体之无的世界的超越，又重由本体之无的世界向现实之有的世界重游和回归，并最终在现实中完成超越的无为而无不为的旨归了。

玄学在阮籍、嵇康脱离现实的超越，裴颀割断超越的现实的现实思想影响下，逐步地偏离了其思想主旨。理论本身的偏差以及社会自身的发展，历史地、逻辑地要求对玄学异端给予必要的纠偏，从而使玄学重新回到它的正确的发展轨道，而承担起这一历史任务的，当推“王弼之亚”的郭象。

在玄学中，之所以将郭象与王弼联称，决不是随意和偶然的。尽管他们一偏主老子而言贵无，一偏主庄子而倡独化，从而决定了他们的理论基础及其表现形式有某些差别，但是，由

于王弼与郭象对他们各自所主的对象不是简单的承袭，而是积极的改造，所以，经过重新解析的老庄思想，在新的思想体系中构成一个有机整体遂成为可能。另外，他们都共同趋向这样一个目标，即在道家思想的框架下，去内在地容纳、调和和贯通儒家的思想，在“无为而无不为”思想的统摄下，实现着“内圣外王”的儒道互补的终极目的。概言之，正是因为王弼和郭象在双重意义上对道家 and 儒家进行了改造与融合，才使他们的思想代表着玄学的走向，也从而使王弼与郭象成为玄学当之无愧的第一和第二小提琴手。

如果说王弼在超越的意义上重新改造和发展了老子的无为而无不为的思想，那么，郭象则在现实的意义上新解释和赋予了庄子逍遥自适的思想。在郭象看来，逍遥自适的获得，无需推及到那遥远的道境，也无需回溯到那方寸的灵府，而是在人所处的既定关系之中自然以成。与此相联，郭象认为，逍遥自在的精神享受，不是庄子所描述的“神人”、“真人”、“至人”的专利，那些“在庙堂之上”的圣人，以及“戴黄屋，佩玉玺”的帝王，照样可以获得。所以说：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”（《逍遥游注》）“俯仰万机而淡然自若。”此乃郭象著名的“游外弘内之道”（《大宗师注》）。郭象这里所说的，实际上涉及了中国哲学长期探讨的“内圣外王之道”这一有关理想的君主人格和治世方略的关系问题。所谓内圣，是修养心性而为圣人，外王是治世救民成就事功。圣人的人格指对封建道德行为有高度自觉理解的精神境界。郭象对修养心性所提出的要求，就是“无心”、“无己”、“淡然自若”。从表面上看，他的思想与庄子没有多少差别，但实际上，郭象是把这种修养的功夫坚实地落在现

实之中。换句话说，修养心性所要达到的精神境界，不在尘世之外，而在尘世之中。据此，郭象强调“无心以顺有”，“无己，故顺物，顺物而至矣”，“俯仰万机而淡然自若”。这种修养的功夫推至和运用到外王的政治层面，就应该是无为而治。郭象说：

夫治之由乎不治，为之出乎无为也。……若谓拱默乎山林之中而后得称无为者，此庄老之谈所以见弃于当涂。当涂者自必于有为之域而不反者，斯由之也。（《逍遥游注》）

主上无为之于亲事，而有为于用臣。臣能亲事，主能用臣。……各当其能，则天理自然，非有为也。……故各司其任，则上下咸得，而无为之理至矣。（《天道注》）

率性而动，故谓之无为也。（同上）

郭象这里是把“各当其能”、“各司其任”、“率性而动”说成是“无为”的旨趣，并认为这是“天理自然”。可见，郭象是欲将无为而治的政治方略罩上一层超然的天理之光。此光源虽高高在上，但它却普照万物，万物正是在含哺着这种天理之光中自然以成，融融乐乐。

郭象把这种现实的国家政治一定要获得超越的性质，而所作的超越却又不能脱离现实的国家政治的思想，概括为“神器独化于玄冥之境”。也就是说，郭象要强调的是，超越的玄冥之境（自然），不在神器（名教）之外，而就在现实的名教之中，由此，也就证明了自然就是名教，名教就是自然。

从理论上说，郭象的自然即名教、名教即自然的思想，最

终完成了由现实之有的世界向本体之无的世界的超越，再由本体之无的世界向现实之有的世界的重游和复归的主体性本体论的构建任务，同时，中国传统哲学尤重现实之用的思维本质，也得到了有史以来最集中和最深刻的体现，另外，开辟和奠定了中国传统文化的两大主干儒家与道家互补、结合的道路和基础。所有这些，都直接或间接地影响和作用着中国人对外来佛教思想的消理解。以僧肇为代表的佛禅思想自不必说，以后的禅宗思想，之所以能内在地融会着老庄和儒家的思想，并最终建立起最具中国特色的佛教体系，由郭象终结的玄学起到了巨大的作用。换言之，禅宗与老庄、儒学的关系，实经过了玄学这一中介和桥梁。

### 三、僧肇的“即体即用”及其中国化倾向

上面我们已经提到，老庄玄学的无为而无不为的主体性体用论，最早影响了僧肇对体用问题的看法。僧肇所提出的“即体即用”的思想，深契着中国式的智慧，虽然未必是印度般若学的原旨，但它确实反映了僧肇思想的概貌，汤用彤先生就曾经指出：“肇公之学说，一言以蔽之曰：即体即用。”<sup>①</sup>

虽然僧肇也以不偏不二的方法，力言体用不二，本末如一，并以“动静”观来切入和证明在变化的现象之外没有一个不动的本体，也就是说，不能把本体与现象截分为二。他说：

寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动。必求

---

<sup>①</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1963年版，第333页。

静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异，而惑者不同。（《肇论·物不迁论》）

在僧肇看来，恒常绝对的本体，不但不能舍弃变化的现象以求得，而且只有在运动不居的现象自身中去证入，这就是所谓住即不住，动静一如，即动即静。但是，僧肇的“即体即用”的体用观，似乎没有他在“非有非无”的有无观上所表现出来的那种扫言绝相的般若旨趣浓厚和纯粹，因为他有把本体视为现象变化的主体，即在无的主体中寻找基本立足点的倾向。僧肇根据这种理论，是要解决超越与现实、出世与入世以及圣人、神人的理想人格和精神境界等问题，他将此概括为“触事而真”、“不离烦恼而得涅槃”。让我们具体看看僧肇的论述：

是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。故经云：甚奇！世尊，不动真际，为诸法立处。非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。（《不真空论》）

净名曰：不离烦恼，而得涅槃。天女曰：不出魔界，而入佛界。然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真。（《涅槃无名论》）

圣人空洞其怀，无识无知。然居动用之域，而止无为之境；处有名之内，而宅绝言之乡。寂寥虚旷，莫可以形名得，若斯而已矣。（《般若无知论》）

从以上的论述中，只有两处还可以看出僧肇是在宣扬佛教思想，一是“即万物之自虚，不假虚而虚物”的般若空义，一是引导僧肇皈依佛教的《维摩经》所强调的“不出魔界，而入佛界”的出世不离入世、佛国净土不离众生尘世的思想。除此以外，僧肇简直是在释论和推阐老庄玄学的思想。具体表现在，僧肇与老庄一样肯定“道”的泛存万物，万物都是“道”的体现，因此才有“然则道远乎哉？”的反问。他像老子、王弼、郭象一样，把对真理、至道的把握和追求推至现实的事物之中，以求最终实现之，而不是与此相反，因此才有“非离真而立处，立处即真也。……触事而真”的明断。与王弼和郭象一样，僧肇也探讨了有关理想人格的问题，认为所谓圣人、神人就是现实中的体道者，或说是真理的主体和体现者，因此才有“圣远乎哉？体之即神”的回答。如同郭象对圣人之心性和精神境界描述的那样，僧肇也把“无心”视为圣人修养心性所要达到的状态，最高理想境界的企及，莫过于乘载无为之舟，而此舟的航行，则是破浪于翻滚的水域，因此才有“圣人空洞其怀，无识无知。然居动用之域，而止无为之境”的描绘。

由上可见，僧肇在“即体即用”的体用观支配下所讨论的问题，已深深烙有老庄和玄学的痕迹。虽然可以说他的思想主旨和立足点始终不曾摆脱佛教般若空观的基础，但是，僧肇思想已在很大程度上被中国化了。他把真理、至道理解成形而上的存在，换言之，他对主体性的本体和真理的体现者的肯定和承认，已从“即体即用”思想自身中透视出来，而这种思想及其思维方式就很难被说成是符合印度佛教般若学的本旨了。因为，佛教强调真理同时要超越意识上的有无之别，而不正面肯定那种超越意识之别的真理本身。僧肇在解释佛教中道般若空

观中建立起的“不真空”理论，才是彻底不落本体和现象两边的无相无住空旨，而且，他以独特和明确的表达方式，对“真”实施着完全绝对的否定。具体地说，不但“有”是不真实的，即“非有非真有”，而且“无”也不表示真实存在的东西。这可以用“无不是真有”来表述。虽然僧肇也提出“非无非真无”的命题，但是，这里要引起注意的是，不要把“非真无”命题中的“无”字，理解成是有别于“有”的一个存在。换句话说，不要从“存在”的意义上理解“无”。实际上，不管是印度佛教中观学派的代表龙树，还是主“毕竟空”的鸠摩罗什以及僧肇本人，都是把这个“无”字作为否定词来使用的，所以，“非真无”命题要表述为，不是说真的没有假有的存在，而不能表述为，不是说真的没有一种存在。现在的问题已很清楚，关键是要在“存在”前面加上一个定语，即“假有”。因此，“非真无”是肯定有“假有”的存在，而不是肯定有“无”的存在。可见，僧肇的“不真空”思想，堵住了任何试图将存在对象化、主体化和真实化的途径。

但是，去冲决这堵“即万物之自虚”的壁垒的恰恰又是僧肇本人。他提出“即万物之自虚”的反题，即“触事而真”。他把现实的万事万物当成显示和体现有真实本体存在的场所。尽管他在论述这一思想中，坚守着本体不离现象、现象显现本体的“本末一如”、“体用不二”、“即体即用”的体用统一论，但并非表明这是在阐扬印度佛教般若学的本旨，不如说是与王弼和郭象同唱玄音更合适。因为，在王弼、郭象那里，又何尝不处处展示着本体与现象的统一不二、即现实即真理的思想？

僧肇所谓“即万物之自虚”的“不真空”义旨，是首肯

“物无定相，则其性虚”（《维摩经》注一）的大乘般若之旨的，因此，就不应该执著于有境或无境，即便将一种境地冠之以“无”、“无为”、“虚旷”等名称，同样表示是肯定有本体的存在，并说明尚有境可至，有相可执。僧肇正是踏上了中国号的车轮向着偏离佛教的方向缓缓驶进中国文化的境域。他广采老庄的名词术语，建构并描绘着恰似老庄玄学风格的理想宫殿。这座宫殿，虽位处喧嚣的尘世，却不乏幽静的情趣，这完全在于身居此宫的主人的“无心”和“空洞其怀”。此乃郭象“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《逍遥游注》）和僧肇“然居动用之域，而止无为之境；处有名之内，而宅绝言之乡”（《般若无知论》）之谓也。

我们以上对僧肇“即体即用”思想的所有讨论和分析，其目的是发现他的佛教思想中国化的倾向，以及从这一中国化的情形中捕捉足以能推动、促进禅与老庄结合及发展的最好契机，而无意从理论思维水平的角度去区分和评判是完全印度化的佛教思想的思维水平高，还是具有中国化的佛教思想的思维水平高。具体说来，不是说僧肇的“非有非无”思想所体现的思维水平，就比他的“即体即用”思想所体现的思维水平要高。或许只能说，更具印度佛教色彩的“非有非无”思想，偏重推阐认识论的逻辑性；而多含中国传统哲学因素的“即体即用”思想，侧重关注现实的实践性。它们只是反映着两种文化的殊异性质和特征，而绝对不能作为评判彼此文化的孰优孰劣、孰高孰下的原则和标准。

当然，如果我们把视角转移到禅与老庄的结合问题上，或者说是在佛教中国化的问题上，再对僧肇的“即体即用”思想进行评价，那么，将是另一种态度。因为我们从上面对僧肇的这

一思想与老庄玄学思想的比较分析中，已明白清晰地看到，佛禅与老庄的关系，在僧肇的“即体即用”思想中得到了富有成效的沟通和融汇。而之所以能实现这种融通，应该说是归于比较对象双方思想本质的不断被揭示，及其理论体系的逐步臻于完善。具体而言，如果没有禅学理论基础的大乘般若学真义的被揭示，没有玄学对老庄思想实质的丰富，那么，就不会产生具有根本性和实质性的佛禅与老庄的融通关系。僧肇所处时代的文化氛围以及他本人的理论素养，使他担负起了这种历史文化的重任。他的“即体即用”思想所反映出来的浓厚中国化倾向，最重要的价值就在于它找到了佛禅与老庄的结合点。这不仅为以后禅宗在结合老庄思想以及儒家思想方面提供了方法和指明了方向，甚而对以后整个佛教宗派在结合中国固有传统文化方面亦具有导向作用，因为，佛教中国化的趋势和走向，应始终伴随着足以能代表中国文化主体的儒道思想本质的不断展开、丰富和发展的步伐。换言之，儒道思想发展的趋势和走向，同时也应该成为佛教中国化的趋势和走向。

#### 第四节 庄子的万物一齐与僧肇的物我一体

从语言和思维模式等形式上看，老庄与禅学的相近情况，也许莫过于庄子的万物一齐论与僧肇的我物同根论所反映出的一致性。在所有探讨老庄与佛教的关系问题中，都要涉及庄子与僧肇的这一思想，因为他们的表述简直就是一样，以致经常弄到彼此可以互释和不分的地步，然而，实际的情况并非如此。僧肇的术语，虽然直接来源于庄子，但所要表达的思想、追求的目的，以及各自凭藉的理论基础却存在不少差异。

可以把庄周与肇公这一形式上相同而本质相异的思想看作是中国传统思想与印度佛教思想根本不同的进一步表现，看作是禅与老庄在结合过程中始终应当遵循的基本原则。一般说来，两种文化的结合，不是以一方文化去吞食、取消另一方文化，而是把对方的基本原则同能反映和体现社会发展方向的本国文化在新的体系结构中贯通。我们在正面论述庄子的万物一齐论与僧肇的物我同根论以前指出这些，目的是要提醒大家不要因为我们在上节讨论了僧肇的“即体即用”具有中国化倾向，就由此得出他思想中的佛教基本原则也随着中国化的加强而丧失殆尽的结论。我们接下来的讨论，将会看到，僧肇虽然是用了庄子的语言，但他所阐发的思想还是在申论他的般若空观的本旨大要。因此，庄子和僧肇所要论述的思想，也分别体现了老庄之道与佛禅之空的不同特色。

老庄同为道家魁首，在于他们共宗于“道”。老子首创道论，庄子继而明之、扬之。但庄子绝没有全部因袭老子而故步自封，而是昂首挺胸，阔步向前，以其潇洒自若、超然豪迈之情，独往于宇宙天地之间，在理论上积极创建“别为一宗”的庄子之学。他不像老子那样醉迷于对常道的把握，对一绝对静止的定准的认识，对离开了主体精神的道者、神者、天者的追求。庄子所要实现的却是超越于对立、区分，且不离“大我”、“真我”的万物毕罗、天地并与这样一个整体、合一和和协的目标，这就是庄子高扬的齐物论思想。

齐物思想是庄学的宗旨和特色，因为他的道论的基础是“齐”，有无论的根据是“齐”，是非观的标准是“齐”，生死观的中心是“齐”，逍遥的自由观和人生观的终的也是“齐”。而庄子之所以为庄子，庄学之所以为庄学，也是在于

这个“齐”。所以，《庄子·天下篇》对庄学的概况是极其准确得当。为了加强对庄子之学宗旨和特色的认识，我们这里不避重复引证之嫌，用现代汉语的表述方式，再次引证，以期达到上述目的。它是这样说的：恍惚茫昧而没有形迹，变化而没有常规，死呀生呀，与天地并存，与造化同往！恍惚茫昧往那里去，包罗万物，不知归宿，古来道术有属于这方面的。庄周听到这种风尚就喜好它。以悠远的论说，广大的言论，没有限制的言辞，常放任而不拘执，不持一端之见。认为天下沉浊，不能讲严正的话，用无心之言来推衍，引用重言使人觉得真实，运用寓言来推广道理。独自和天地精神往来而不傲视万物，不拘泥是非，和世俗相处。他的书虽然奇特却宛转叙说无伤道理。他的言辞虽然变化多端却特异可观。他充实而无止境，上与造物者同游，下与忘生死无终始分别的人做朋友。他讲到道的根本，弘大而开旷，深远而广阔；他讲到道的宗旨，可说和谐切适而上达最高点。（参见《庄子·天下篇》）可见，庄子的万物一齐、物我一齐的思想，是牢固地建立在世界的无穷性、无限性（“无形”）和变化的不定性（“无常”）的基础上，他认为，惟其世界的特性在于无穷的相对性，所以，才有不知归宿之感（“莫足以归”）。而欲超越这种种相对，必然之路就只能是与天地并存，与造化同往（“天地并与，神明往与”），去包罗万物（“万物毕罗”），于社会则不拘泥是非，和世俗相处（“不遗是非，以与世俗处”），于天地万物则独自和天地精神往来而不傲视万物（“独与天地精神往来而不敖倪于万物”），于上则与造物者游（“上与造物者游”），于下则与忘生死无终始分别的人做朋友（“而下与外死生无终始者为友”）。

由此，庄子借助于老子的“道”，构建起包容上述思想的异异的道论，可以说，庄子对道之超然、无限、整体、普遍、自然，也即周、遍、咸、全、备、无等属性的规定，全是服务于上述目的和旨归的。

在庄子的思想里，确实存在着从“道”、“气”的超然、绝对、普遍、整体不二，甚至本原、生成等意味上，去泯合、混同、泯灭、复通天人、我物、是非等等天地间一切差别、对立、界限的言论和思想。因此，《齐物论》反复申论的是“未始有物”、“未始有封”、“未始有是非”的“物无非彼，物无非是”、“天地与我并生，而万物与我为一”、“天地一指也，万物一马也”、“和之以是非而休乎天钧”之“道通为一”、“复通为一”、“同于大通”这一根本要旨。也就是说，庄子是采取了“以道观之”、“以气观之”的方法，把万物都归属于“道”和“气”的统摄，从其本源上论证万物皆体现于道，本源于气。更具体地说，就是从万物同源于“道”和“气”上，论证万物一齐。例如，庄子说：

道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。（《齐物论》）

自其同者视之，万物皆一也。（《德充符》）

以道观之，物无贵贱。（《秋水》）

人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。……故曰“通天下一气耳”。圣人贵一。（《知北游》）

万物一府，死生同状。（《天地》）

庄子就是通过上述一些原则，全面展开一系列问题的讨论。诸如成毁、大小、贵贱、寿夭、美丑、成败、生死、彼此、是非等。其中最著名的“齐是非”思想，也即“辩无胜”的道理，一向被认为是最能体现庄子齐一思想的。由于此论的重要性不在于双方辩论的细节，而在于由此引出的最终结论。所以，我们这里就不究其详。

在庄子看来，之所以会产生“辩无胜”的情况，乃是由于任何事物都是相对的，也就是说不是孤立和恒常不动的。你无法在联系和运动的事物中去另立一个绝对的标准去衡量它的是非。既然无有定准，那只有“彼亦一是非，此亦一是非”（《齐物论》）。但是，庄子最终的目的不是主张人人自己确定和保留一个是非标准，即公说公有理，婆说婆有理，而是要和休，平齐是非。如何和得？休于何处？庄子的回答是，不执不谄即“和”，顺从自然、保持均衡即“休”。此所谓“和之以是非而休乎天钧”（同上）。也就是不执著于是非的争论而保持事理的自然均衡。

对庄子上述思想作出如下的评判和结论都是不错的，诸如，认为庄子以相对主义的认识论否定了独断论的形而上学的真理观，从而对于人的认识的复杂性、局限性，表现出相当深刻的理解。但同时，他却把真理认识的相对性予以绝对化，从而排除了事物相对关系中包含的绝对性，夸大了相对与绝对区分的不确定性，否认了两者区别的确定性。认为庄子的错误还表现在只把真理的标准放入主观领域来讨论，从而得出否定性的结论，但如果诉诸社会实践，真理的客观性和确定性是存在的。

但现在的问题是，庄子所谓的万物一齐思想，是否就是以

完全抹煞事物的差别和自性为终的？再明确地说，庄子的齐物论思想是否含有“分”的思想？如果做出肯定的回答，那么，庄子又是在什么意义上承认“分”的，它们是否有矛盾？所有这一切，都需要我们从一个新的角度去切入和理解。

因为我们感到，对于庄子的齐物论容易产生误解的不在于对这种思想的性质、得失等的确定，而是对其思想本身究竟包含几层含义的确定。我们在上面已谈到，庄子存在着以本体或说本原的道和气去统摄万物的倾向。既然万物都是道和气不可分割的一部分，又都处处体现着道和气，因此，从万物皆摄含、禀承同一之道和气来说，万物当然是一样的，当然是齐一的。或许，很多人仅就此断定，庄子是不承认事物的差别性的，非但如此，他还要去消灭差别，其方法就是以道食之。

实际的情况果真如此吗？非然也。庄子的“自然”论让我们作出了如此干脆的回答。

我们在论述庄子的任何思想时，不应不给他的自然思想以足够和一贯的重视，因为在庄子那里，“自然”和“道”是同等范畴，而且，二者完全是一而二、二而一的关系。有关庄子对道即自然即天的思想的推演和论述留待下章详论，此处暂不涉及。

庄子“道通为一”结论的得出，固然是以道之整体不可分性为其基础和依据的，然而，道的这一属性则是具体通过“自然”之不增不减，无可损益性而得到阐发的。

庄子往往是用天然去表述自然的思想，在庄子看来，天之所赋、所成、所就即是自然。但天（自然）在其赋予、成就万物的过程中，并不是按一个模式去进行的，而是在天成的一开始，就存在着性分的不同事物，即万物皆有各自特殊的自性，

根据万物的这种自性，就自然出现了分殊的情况。一旦万事万物的本然状态既已形成，那就不能对此增减和损益，这也就是要求不人为地改变事物的本然天就之状，一切听任自然。

根据庄子的这一自然思想，我们至少可获得以下几点信息和认识。

第一，庄子始终明确承认事物的差别性，并认为这种差别性来自天然的禀性有别。庄子说：

鱼处水而生，人处水而死，彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事。（《至乐》）

这里就明确指出了人和鱼的禀性各别，所以好恶也就不同了。庄子也就由此承认了事物区别的确定性。据此，实难得出庄子是不承认事物的质的规定性和抹煞事物的差别性的结论。

第二，因顺自然是指因顺事物各自的自然特性，即不违天就之自性。庄子在《至乐》篇中，借鲁侯养海鸟的寓言，欲揭示的正是此意。他说：

昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。（《至乐》）

饮酒、听乐、食肉是养人的方法，它是依据于人之特性而定。而用只适应于人之性的生活方式去养与人不同性的鸟，其结果事与愿违，把海鸟弄死了。符合鸟之性的喂养方法是应该让鸟

在深林里栖息，在沙滩上漫游，在江湖中漂浮，啄食小鱼，随鸟群列而止息，只有这样，它才能自由自在地生活。由此可知，庄子不但承认事物之间存在着区别，而且主张不要混淆这种区别。这样才“名止于实，义设于适”（同上），名实相符，以求适合于事物各自的性情。

第三，自然的无可增减损益之旨，既指对完整的对象不可截断和碎分，同时也指对分殊的对象不可削侵和修补。庄子说：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。（《应帝王》）

彼至正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为岐；长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。（《骈拇》）

浑沌的本然状态是没有七窍，野鸭的本然状态是腿短，野鹤的本然状态是腿长。尽管没有七窍是与常人有别，尽管长短有异，但是它们恰恰又分别表现着各自的性命之真情。既为本然之真情，虽“此独无有”而无死，“虽短”而不忧，“虽长”而非悲。相反，违其本然之真情，由无变有，“七日而浑沌死”，续短为长，野鸭必忧，断长为短，野鹤则悲。庄子所要强调的是，结合的并不是骈联，分枝的并不是有余，长的并不是多余，短的并不是不足。故而，原本是合，则不能分；原本

是分，则不能合；原本是长，则不能短；原本是短，则不能长。一切保持原来天之所赋、天之所成、天之所就的样子。由此，又怎么能说庄子取消和抹煞了事物的区分性和差别性呢？！倒不如说他是坚决反对无原则的合与分。

第四，万物之迹有别有异有分；万物之性、之理、之情为同为合为齐。自然、天然、本然即为万物之性理情。违之、丧之、削之、侵之、亏损之、增益之即为“分”；守之、安之、保之、持之、因顺之、依从之即为“合”。万物虽然分殊，但它们是自然的分殊。不过就其分殊皆是自然的来说，它们并无二致。因此，万物就在此意义上，走向合同，趋于一齐。庄子牢牢固守的就是这种“常然”。他说：

且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待纆索胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，啍俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。故古今不二，不可亏也。（《骈拇》）

由此可见，庄子在自然意味下的万物一齐思想，与他在“道”、“气”的超然、绝对、普遍、整体不二，以及本原、生成意味下的万物一齐思想，具有迥异旨趣和独特所指。庄子要捐弃的是对事物的自然之性分硬齐强合的一切人为，要肯定的是因任、顺化事物的自然性分的真齐真合的一切自然。天之所成，自然性分，一切如如，何劳再分，自齐自合，此乃庄子万物一

齐思想的最终归宿和最后落脚点。

庄子在诸种意义上所论证的万物一齐思想，最终是要以道与人合一，天与人合一，自然与人合一，宇宙精神与人合一的形式表现出来。庄子对达到和实现这种合一境界所规定的条件及其论述，不排除其间存在冥想和观照的内容。虽然这种合一境界所由的理论基础的特殊，而使得庄子的冥想和观照表现为中国式的，但是，在中国传统思想中，能给十分重视人与宇宙冥合智慧的佛禅提供可以借鉴和比较的思想资料的，也只有包括庄子在内的道家思想了。因此，庄子的万物一齐思想得到僧肇的重视，也实属必然。

在印度佛教中，言人与宇宙的冥合，是那样的超然、抽象和神秘。从中体味到的只是超常的神通，无迹的观照，无名的智慧，一切皆在非有非无的般若之光笼罩下而无显具象。在这种全体寂灭的涅槃境界的实现过程中，物也，气也，天地也，从不被用来当作论证的手段和条件，或者说，不以这种具象的存在作为表述人与宇宙冥合的方式以及冥想和观照的内容。

但是，到了“每以庄老为心要”的僧肇这里，却采取了庄子的“天地与我并生，而万物与我为一”的方式，直以“天地与我同根，万物与我一体”、“物我同根”、“触物而一”、“是非一气”为冥想的内容和涅槃的境界。僧肇说：

是以圣人乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气以观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而顺适，故则触物而一。如此，则万象虽殊，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。然则物我同根，是非一气，潜微幽隐，殆非群情之所尽。

## （《不真空论》）

然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真；即真即有无齐观，齐观即彼己莫二。所以天地与我同根，万物与我一体。同我则非复有无，异我则乘于会通。所以不出不在，而道存乎其间矣。……然则法无有无之相，圣无有无之知。圣无有无之知，则无心于内；法无有无之相，则无数于外。于外无数，于内无心，彼此寂灭，物我冥一，泊尔无朕，乃曰涅槃。（《涅槃无名论》）

如果把上面的“审一气以观化，故所遇而顺适”，“物我同根，是非一气”，“天地与我同根，万物与我一体”等话独立抽出，那么，是很难确认它是出自深谙佛理的僧人之论的，毋宁说简直就是庄子之徒的言论。

然而，当我们仔细分析其思想以后，便会发觉，僧肇只是在形式上把佛教的人与宇宙冥合的思想代换成中国式的物我同根、万物一体。它所依据的基础，所解析的思路，所阐论的中心，所达到的境界，则又不出佛家范围。具体来说，僧肇此论的理论基础仍是佛教的般若空观，力申万物无自性即空之义，并以“非真”独特方式表述之，因此即有“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”之说。既然是“虽象而非象”，当然是即有即无，而有无齐观，不二之理明矣，因此即有“即真即有无齐观，齐观即彼己莫二。所以有天地与我同根，万物与我一体”的推理。超越有无的本体，当是空法空心的无相，因此即有“法无有无之相，圣无有无之知。圣无有无之知，则无心于内；法无有无之相，则无数于外”的阐论。内外俱无，彼此尽灭，主客冥然，

这是无相说的必然逻辑归宿，因此即有“于外无数，于内无心，彼此寂灭，物我冥一，泊尔无朕，乃曰涅槃”的冥想。

由此可见，僧肇的物我一体的思想，完全是按照佛教般若空学的逻辑推演而得出。万物性虚、性虚即空、空即无相、无相即有无齐观、有无齐观即彼己莫二、彼己莫二即物我冥一。这样一来，僧肇所谓的“物我一体”、“物我同根”、“物我为一”、“物我冥一”，要解决的无非仍是一个字——空。

正是由于僧肇把万有齐于一空，才使他的思想在本质上殊异于庄子的万物一齐论。因为无论庄子在何种意义上所阐发的齐物论思想，都不曾以否定万物为实有作为依据和目的，相反，他明确肯定万物有自性，因而当然也是真实的。因此，庄子也就当然不需要通过非有非无的方法去论证万物一齐。可见，庄子的万物一齐论与僧肇的物我一体论，实际上反映出老庄道论与佛禅空观的根本性差异。

禅与老庄的关系，是在动态中显现出多方面、多层次结合的特点。随着佛禅思想的不断被阐扬和发展，它们的关系就随之扩展。而在新的领域所发生的关系，虽然在涉及、讨论的问题上会与先前有所不同，但是，既然是两种文化的结合，而不是混同和冥合，那就决定了它们必须以保持各自思想文化的特质为前提条件。具体一点说，佛教大乘有宗承认心性为实有，而有别于承认心性皆为空的大乘空宗。但空有二宗都视万物为虚幻，这就是佛教文化的特质。如果改变甚至完全否定之，那它就不成其为佛教。即便是在最具中国特色的禅宗那里，其理论基石仍是佛教的空有二宗，只是对这一佛教特质的阐述具有许多特点而已。而这一特点的形成，则又是和与传统文化结合的方式紧密关联。据此，我们看待和评价僧肇与老庄的关系，重

要的不是看他们在哪些方面发生了关系，而是通过既存的关系，看给中国文化与佛教文化的进一步结合提供和创造了哪些新的经验和方法。灵活地运用老庄玄学的语言，置换和弘扬佛教的精义，巧妙地采取佛教的思辨形式，吸收和会通老庄的真理，应是僧肇对佛教中国化所作的最大贡献之所在，同时也对以后禅宗思想体系的建立，起到了直接的作用。禅与老庄的关系，正是沿着这条道路而不断扩大和发展。

### 第三章 老庄的天人之学与 禅宗的心性之学

佛教所关心的终极问题是解脱问题。解脱欲达到的境界是涅槃。在佛教看来，涅槃是人生和宇宙最本质、最真实的存在，是一种无上智慧和大彻大悟的精神境界，因此，佛教所谓的解脱是“慧解脱”，它的主体是主观精神，是心。这种心的性质问题和如何解脱的问题，自然会提出来讨论。由此，佛教也在这一实践目标的过程中展开了对人与宇宙关系问题的探寻。我们说，尽管不能把佛教的人与宇宙的关系问题看作是哲学的意识与存在的问题，但是，它却以其对人生和生命意义的独特追求的方式而体现极其深邃的哲学思想。当然，佛教对该问题的思索和探寻，也经历了一个不断的发展过程，而最能历史地、具体地、完整地展现这一过程的，当推我们所讨论的佛教禅学。

禅是人与宇宙冥合的智慧。这种智慧是解脱主体的心所欲达到的明镜般的透彻和宁静状态。这就必然要对心提出一系列的规定和要求，并将此作为修持的对象，因而，修心观境，实现解脱，证悟菩提就成为禅的根本内容，“止观”双修、禅智并重遂构成禅的修行方法。

从上面两章探讨的禅学中国化，更具体地说是神仙方术道

教化和老庄玄学化的问题中，可以发现，禅学在中国的发展表现出不同的情况。汉代传入的早期小乘禅数学，注重宗教修持的形式，侧重“心专一境”的精神境界，追求“神通”的目标。因此，它所修之心是默坐专念，所观之境是实然若有。魏晋般若学的兴起，一扫此风，通过悟解万法性空假有而显示实相，求得解脱，趋向涅槃。禅的修心观境、止观双修在这里已变换为对宇宙绝对实相的纯粹思辨和领悟。尽管小乘禅数学和般若学分别代表着禅学思想在中国发展的不同风气和潮流，但它们各自又与方术化的老庄和玄学化的老庄发生着历史性的关系。正是在这种历史性的结合中，禅与老庄的思想，于是得到正面和直接比较的机会。这是佛教中国化两个具体的发展过程。并且，尤其是老庄玄学与般若学的结合，在思想内容和思维方法两方面，给以后的禅宗思想奠定了基础，指出了方向，开辟了道路。

然而，现在的问题是，佛教禅学是一个运动变化的文化系统，它在中国的具体社会历史条件下和传统文化氛围中，不断转变着风尚，变化着潮流。虽然以老庄为代表的道家文化在促使佛教禅学风尚、潮流的转变和变化过程中扮演了重要的角色，但却不是唯一的角色。其间，代表着中国传统文化的另一主干文化，即儒家文化，也不失时机地与禅学发生着直接和正面的关系。佛教的中国化，在魏晋以后，遂伴随着儒学化的进程，呈现着佛道儒三教融合的发展态势和历史趋向。并且，仅由道家这一单层地基和单行轨道，还不足以托起和开动禅宗这一思想大厦和理论车轮。而禅学与儒学关系的展开又主要反映在心性问题上。禅学把心性问题突出出来并形成较长时期的社会思潮，是与它会通儒家人性论紧密相关。指出这一点并不就

此排除禅与老庄在心性问题上仍有进行比较的可能性。

这种可能性至少表现在以下三个方面。第一，继魏晋般若学之后而兴起的佛性论，并不是在完全舍弃和抛开了由般若学显示的实相以后独主心性，而是融合实相与心性为一体，并在此基础上着重对自心自性的观照和证悟。这种情况表明，即便在以心性为解脱主体的佛性论中，仍然蕴含着重绝对本体的思想倾向。而在这方面，经过与般若学结合的老庄思想，最有可能、最有资格从深层继续影响禅学，并与之发生联系。第二，佛禅心性说也主体用不二，尤重返本还原。这种思维方法，老庄最富特色，因而老庄思想当然地与禅学的思想存在着合符的关系。第三，这种可能性终究还是建立在老庄的天人关系理论基础之上。

老庄的全部思想，包括他们的道论，都可以完全地包容在其天人关系理论之中。换言之，老庄的天人之学涵盖了其学说的全体。这是与中国传统天人之学之特性紧密相关的。在中国传统文化中，没有什么问题比得上“天人”问题能引起思想家们持久而绵延不断的探究，举凡中国哲学、政治、伦理、宗教、历史和文学都可以从此发微研几。在古代中国，索解了天人之学就算得上是大学问家。如果称赞哪一位思想家，即以“可与言天人之际”为最高誉词。弃之，更无学说可言。诚如北宋著名理学家（象数学家）邵雍所说的那样：“学不际天人，不足以谓之学。”（《皇极经世·观物外篇》）就中国古代哲学而言，“天人”范畴当摄含了中国古代哲学讨论的全部问题，即宇宙、人生问题。在老庄那里，由于自然主义的统摄，使其天人之说表现出与儒家不同的独特旨趣。这也就决定了，尽管“天”在老庄那里，其含义涉及面甚广，由此构成他们的宇宙

观、自然观、人性论、自由观、社会观等，但是，所有这些“观”，皆始终贯穿着一条主线，即“自然”。

随着中国佛教思想不断地变化发展，中国禅学思想虽然始终没有完全舍弃般若实相说，但是，其理论重心显然转向了心性论。而把这种思想学说不断丰富和推向高峰的，当推中国佛教禅宗。由此，禅与老庄的关系又进入了一个新的发展时期。

### 第一节 禅宗心性之学溯源

禅宗是中国佛教的重要宗派。它以心性问题的理论重心。无论是达摩系禅，还是慧能禅以及后期禅宗，都无能离心弃性而立论，以致自认为“传佛心印”，以觉悟所谓众生心性的本源为主旨而又称“佛心宗”。但我们又说，尽管禅宗内部分成若干派别，或重心性本净，或重心性本觉，或主息妄修心，或主直显心性，但它们又都重解脱，以心为解脱的主体，即都是探讨佛性问题，因而也都是对佛教的佛性论的发展和总结。为了具体和历史地明了中国禅宗的心性理论，我们有必要对作为它的源头的印度和中国的有关思想给予概要的论述。

#### 一、印度佛教心性学略述

佛法万千法门，实不出教、理、行、果四法。所谓“因教显理，依理起行，由行克果”是也。因此，佛教的全部理论可以通过境行果三个方面得到体现。由于佛教将人的解脱视为根本问题，所以，体现和反映全体佛法的境行果理论皆是围绕人这个主体来进行阐述的。境，即所观的对象，是佛家对世界的认识；行，是修行；果，是修行所得的果。行与果实际上是

一种宗教的实践活动。

境的理论，在原始佛学阶段是着重分析人生现象，以人为中心。按照佛教的理论，认为人是五蕴合成的，所以又归结到对五蕴的分析，并借此来说明人生无常，一切皆苦的道理以及解脱的必要性。到了部派佛学阶段，境的范围扩大到整个宇宙现象，境的理论遂扩大为对“三科”（五蕴、十二处、十八界）的分析，它们仍然是围绕主体解脱的必要性和迫切性而立论的。

行与果的理论，是用来具体说明主体解脱的修行方法与最终实现的境界。上座系明确把解脱的主体归之于心。换言之，达到主观精神——心的解脱即可谓解脱。因此，主体之心能否解脱和怎样解脱的问题自然要被提出。而欲对这一问题作出回答，又必须对主体之心的性质问题加以讨论。这主要表现在对心性的净染问题的讨论上。

为此，上座系提出了“心性本净，客尘所染”的理论。在此系看来，心的自性原本是清净的，后来此心被非主体的外来的烦恼所污染。由于心性原本的清净，所以它是可以解脱的；由于心性后来的被污染，所以它又迫切需要解脱，其方法就是去掉非主体的客尘，以恢复主体的清净之本性。

那么，烦恼与心是一种什么样的关系呢？也就是说，它们是否相应呢？对此，上座系将烦恼分成两个方面加以分析回答。一是随眠，指烦恼的习气，如人处于睡眠状态一样，它是一种潜存的势力，与心是不相应的。一是缠，指烦恼的现行，这是与心相应的。但是，不管与心相应或不相应，在上座系看来，烦恼的污染并不影响心的本质。也就是说，他们所说的净心、染心始终皆为同一个心，并非代表两个不同的心。所以，

他们强调，这个心由染到净，体性不曾有变。

上座系的上述理论，更具体地说是反映此系中的化地部、法藏部等派的观点。而也属上座系的说一切有部，则坚决反对“心性本净”的观点。他们把心分为净心与染心两种。他们不认为染心可以解脱，只承认净心可以解脱。据此，他们认为，所谓解脱，乃是以净心去取代染心。由此与化地部和法藏部等派的观点相左。

而大众部，虽然也与上座系的化地部和法藏部一样主张“心性本净，客尘所染”，但是，大众部是就心在未来可能是净的而言“心性本净”。也就是说，净心的解脱不能是“过去”的净心，而只能是未来解脱了的净心。可见，大众部“心性本净”论的特点，即它所说的“净心”解脱，实际上是指染心未来可以实现的一种可能性。

关于上述各部派在心性及其解脱问题上的分歧，著名佛学专家吕澂曾给予明白精当的概括，他说：

大众的主张与上座乃至有部都是对立的。以前上座系讲：“心性本净，客尘所染，净心解脱。”有部就不承认染心得解脱，解脱的是净心。大众也讲“心性本净”，但它不是讲心原来就净，而是指其未来的可能性，未来可能达到的境界，而且一达到净即不再退回到染去。这样，它强调的就是染心得解脱。如衣有污垢，未洗时脏，洗后即净，先后并非两衣，仍是一衣。有部则主张心是染的，解脱时去掉染心，由另外一种净心来代替，前后是两个心，不是一个心。化地部认为心性本净，去掉染污就会出现净心，主张也不同。过去一般认为心性本净是大众部的

主张，上座系无此观点，以致有许多地方讲不通。现从各方资料综合研究，上座系也讲心性本净，南方上座就明显地具有这一论点。问题不在于两者讲不讲的上面，而是两者所讲的含义大相径庭：一个是指心所固有的，一个则指心的可能性。<sup>①</sup>

从上可见，心性解脱问题实为部派佛教所关注和重视。此时期出现的心性理论对以后佛教的心性学影响很大。给佛学带来部分质变并使其进入一个新的发展阶段的大乘佛教正是以此为基础，充分发展着佛教的心性解脱论，并使其发生了根本性的变化。

大乘佛教分空有二宗，他们虽皆主“心性本净”和涅槃解脱，但由于其理论基础有异和侧重点不同，所以，他们在心性解脱论问题上也表现出某种差异。

印度初期大乘佛教是以龙树为代表的般若学。我们知道，般若思想以“性空幻有”为主旨。空有相即，不能单执。龙树以“八不缘起”论去申论这种中道般若空，从而构成他的“境”的理论。

而具有宗教实践意义的“行”与“果”理论，龙树则通过他的“实相涅槃”论而得到体现。实际上，他的中道缘起性空幻有思想的终的，就是要对一切事物现象的本来面目，即实相实现最全面、最深刻、最真实的显示和把握。在龙树看来，人们认识所欲趋向、追求和达到涅槃究竟境界，其实践的基础就是“显示实相”——空。值得注意的是，龙树强调实相是指与

<sup>①</sup> 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第77页。

涅槃相持的世间事物实相，而世间一切现象是以毕竟空为实相。因此，世间与涅槃就由实相将其统一起来。大乘空宗这种实相涅槃论，显然含有后期大乘的“妙有”佛性思想，从而最终为大乘有宗的心性之学的形成和发展提供了可能性条件。

大乘佛教心性之学的长足发展，在一定意义上可以归因于如来藏系经论和思想的续出及流行。在龙树、提婆之后，最流行的就是《大般涅槃经》。该经主要内容是谈佛涅槃，即佛身是常的问题。经中肯定佛身是常，如金刚一般坚固不坏，即所谓“法身”。并肯定法身具有“常、乐、我、净”四德。该经认为佛身为常的原因在于佛性本身就是常，但被烦恼障蔽而不能显现，所以当经过必要的修习去蔽而显常，方成佛身（法身）。《涅槃经》前分说“众生界”、“佛界”，以“界”字形容众生和佛性，以此说明虽多姓阶，但所具佛性相同，因而同属佛界范围。然而经的前分对众生悉有佛性有一限制：即善根断尽的“一阐提”没有佛性，不能成佛。而《涅槃经》后分，从“胜义空”方面，又把“佛性”扩大说成“法性”。即把能所统一起来，通称佛性。此时也认为“一阐提”可以成佛。另外，《涅槃经》还把“佛性”称作“如来藏”。“藏”是借用“胎藏”的说法，意谓如来原来就在“胎”里孕育着。以此说明“佛性”就存众生身内且是成为如来的生因。

从心的本质言佛性即为法性的如来藏思想，在《胜鬘经》中得到更明确的阐扬。该经以“清净”规定心的本质，即所谓“自性清净心”。同时以“如来藏”思想去解释“自性清净心”，即认为人人皆藏有自性清净心。也就是说，《胜鬘经》是把自性清净如来藏与自性清净心紧紧地统一在一起。该经最具特色的还在于它以“空”和“不空”的利刃去剖析如来藏。

以“空性智”的慧剑斩断障蔽污染了“净心”与“净心”之性相异相离的客尘烦恼。如此，如来藏就具有“空”的意义，即“空如来藏”。然在此真空中，并非如来不藏，只是现在暂时处于隐伏状态，其如来之性未曾一刻有缺，时机一旦成熟，必定全显。如此，如来藏又具有“不空”的意义，即“不空如来藏”。这也是在真空中显现妙有之趣也。可见，“心性本净，客尘所染”的心性思想，通过《胜鬘经》以“性空智”去解析“如来藏”的渠道，较充分地显现了大乘性空妙有相合的特点，以及般若和涅槃融合发展的趋势。

但是，如来藏系经典所讲的“心性本净，客尘所染”的思想，主要是围绕“净法”、“还灭”来讲，所谓“如来藏”具有精神实体的意义，或说带有浓厚的“神我”色彩。因此，他们的成佛解脱论，更重向内、向上用力，而对生成妄染境界的外在现实世界论之甚略。于是，“客尘所染”的道理就不可能有深刻的揭示，从而对众生能否成佛和如何成佛的根本问题就无法得到圆满彻底的解决。由此，佛教心性之学欲得到发展，必须要有新的思想的出现，而印度佛教中的瑜伽唯识学派所提出的“转依”说，正是适应了这种需要。

瑜伽唯识学所依据的经典之一《解深密经》，通过讲阿赖耶识和阿陀那识，更把眼光转向“染法”和“生灭”，并增强解脱过程的“流转”之能动性，以期从内外和总体上去把握解脱的途径。《解深密经》通过提出一个“阿陀那识”的概念去补充“阿赖耶识”的方法以实现上述目的。虽然该经不认为“阿陀那识”和“阿赖耶识”是两个东西，但是，它对两个概念的含义所作的解释和规定，则反映出二者之间还是有差异的。“阿陀那”是执持的意思，表示它有保持的作用。“阿

赖耶”（藏识）则是收藏的意思。执持具有能动的意味，收藏具有被动和消极的意味。所以，说阿陀那识，表示有执持作用，比说阿赖耶识只是收藏的，就显得生动、切实多了。此说与《胜鬘经》、《涅槃经》以如来藏去说心净为本不同的是，它是以杂染为本的。这说明“心性本净，客尘所染”的心性之学已被从两端分别申论，从而也在一定程度上丰富了这一思想学说。

把如来藏系的如来藏说与唯识系的阿赖耶或阿陀那说统一起来的是《楞伽经》。此经认为阿赖耶识和如来藏只是名称不同，但二者同性同质，不仅有杂染，而且有清净。这就从染净两方面去解释“心性本净，客尘所染”的道理。

这里值得一提的是，上述各系不论从什么角度去阐述“心性本净，客尘所染”的思想，都是只言一心说。上面所说的阿赖耶识和如来藏的同性同质，也是意在强调它们的体性都是一种自性清净的心，并不是说它们各自具有不同的体性，从而也就具有不同的功能。但是，魏译《楞伽经》将如来藏和阿赖耶识截然一分为二，以净心和染心分别规定之，并且认为彼此可分离，它们所发挥的作用和功能也是不一样的，由染的方面生起虚妄分别之现象界，由净的方面确立法身、涅槃、真如的平等实体界。这种思想对《大乘起信论》的“一心二门”论的建立影响甚大。

《大乘起信论》的主旨是一心二门论。该论虽说带有糅合净染二说的倾向，也言“心净尘染”之理，但由于受魏译《楞伽经》分净心和染心的影响，而提出“真心本觉”说。它把离开妄念而有其体的众生的心原谓之“真心”。也就是它所谓的“一心”。非但如此，在该论看来，此心的范围和功能是极其

巨大的。方立天先生在其《佛教哲学》一书中总括了《大乘起信论》的一心二门说。他说：“一心的心是本，是天地之本。一心就是宇宙之心。它是世间和出世间的、物质和精神的一切现象的本质，也是众生本来具有的成佛的主体和依据。一心既是世界的本原，也是包括一切境界的世界的整体。这样，对一心就可以从实体和缘起、静和动两个方面观察、分析，即分为二门——心真如门和心生灭门。”而“心真如门显示心的本体、绝对、无差别的一面，心生灭门则是显示心变现生灭现象、相对、有差别的一面。……生灭不碍真如，真如不碍生灭。”<sup>①</sup>虽然《大乘起信论》以体用思想去解释和强调二门的非生成意义，以及统一不二的相即意义，但是，其一心二门思想的绝对本体化色彩太浓，此心既是本体，又是主体。所以，心就不是仅仅作为人之解脱的主体来理解，心的本性亦绝非是清净属性所能涵盖。总之，心被提升到宇宙人生本体的高度。

上述所有心性之论，对中国佛教的心性之学的产生、形成和发展都程度不同地发生了影响。对作为以心性之学为理论重心的禅宗思想加以探讨，如果离开了上述的佛教之源，可以说，简直无法理清。因为，在某种意义上说，禅宗各派、各大师的思想的差异，实际上是表现和反映了早在印度佛教那里就已存在的思想差异。当然，印度佛教的心性学对禅宗的影响，要经过中国化的过程。也就是说，如果在禅宗以前，中土的佛教思想尚没有发生对心性之学的兴趣，并最终使之风尚化，那

---

<sup>①</sup> 方立天：《佛教哲学》，中国人民大学出版社1986年版，第195、196页。

么，也就不可能产生出禅宗的思想。据此，我们还有必要对曾给禅宗以影响的中土心性之学的一般情况给予简要交待。

## 二、中土早期佛教心性学略述

我们已知，魏晋时期在中国流行和风尚的主要是大乘性空般若学。就其学说主旨言，是主一切皆空，不但空“人我”，而且空“法我”，甚而有将其所追求的最高境界也一连空掉的倾向。从佛教的根本目的在于解脱的观点来看，应该承认，般若学所能提供的基础是不坚实的。当然，我们这是从般若学的主要倾向及其学说的逻辑归宿来理解的，并不完全否认在般若学中存在某种可作解脱论理解的因素，以及有可能被发展的契机。我们上面已经提到，般若学的“行”与“果”理论是通过“实相涅槃”论而得到体现的。人们认识所欲趋向、追求和达到的涅槃究竟境界，其实践的基础就是“显示实相”——空。也就是说，在中土为罗什、僧肇所解析的龙树般若性空学，在主张扫除诸法假有幻相的同时，也去显示诸法的实相。也正是这一“实相涅槃”构成了解脱之境，从而提供了由般若学向涅槃佛性论发展过渡的一个契机，而般若学所显示的超乎有无的绝对本体之相——实相，也就成为以后佛教心性之学在寻找解脱主体以及解释这一主体性质时改造、发展的对象。心性之学中的“真如”、“佛性我”、“真我”等概念的确立，从本体的角度去理解，不能排除般若实相说对它们的影响。

我们又说，尽管魏晋时期的般若思想本身蕴含般若与涅槃相合的一些因素，但是，惟其为蕴含而非表现为特质，所以如果给佛性论奠定更加坚实的基础，或说开辟更加广阔的空间，那么，更加明确地去融通般若学与涅槃学，遂成为中土心性之

学之发展首先需要解决的问题，这也是通向禅宗的必由之路。而在这方面作出重要贡献的，乃是罗什的另外两个高足僧睿与竺道生。

既为罗什的高足，就决定了僧睿和道生一定对般若空观有精当的理解和解释。但是，他们在心性之说上的突出贡献及其思想对禅宗的影响，并不是表现在他们的空观理论，而是以“空”的思想去融通涅槃佛性“有”的思想，进而把佛教的心性之学建立在空有二宗的基础之上，并最终为以后的禅宗有关境、行、果的全部理论的建立指明了方向，奠定了必要的基础。

僧睿十分推崇般若思想。认为虚妄倒见的破除，唯般若能。他说：“般若除其虚妄”（《出三藏记集》卷五），“知滞有之由惑，故般若为之照”（同上，卷十）。在他看来，通过般若之照，即可达到“非心”、“非待”的超脱境界。而实现这一超脱之境的主体是真是虚呢？在这里，僧睿有意要超越他老师的“非有非无”，否定一切超乎一切有无之相的毕竟空思想，而去关心真实本体的存在问题，并由此转向对佛教解脱的主体，即佛性问题的探讨。例如，他向罗什提出如下的问题：

谁为不惑之本？……佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主？（《出三藏记集》卷五）

僧睿通过一连串的提问，实际上是要对这些问题作出肯定的回答。也就是说，不感应有其“本”，佛应为“真”，积累功德应有其“主”。他的这种对“本”、“真”、“主”的肯定思想，通过接触了涅槃经论后更有所增强。这就是被形容为

“如白日朗其胸”的由法显译出的《大般泥洹经》。因为该经明确指出：“泥洹不灭，佛有真我，一切众生，皆有佛性。”（《出三藏记集》卷五）在僧睿看来，泥洹的妙用就在于对解脱主体和境界的实化，认为这样一来必然会增强般若之智的光照，有利于人们的获智成佛。他说：

三藏祛其染滞，般若除其虚妄，法华开一究竟，泥洹阐其实化，此三津开照，照无遗也。（《出三藏记集》卷五）

可见，他把般若之扫相与涅槃之存有较好地结合起来，并同时肯定它们在解脱过程中的开照作用。我们说，僧睿对禅宗的影响，不在于他有多少具体思想、言论和术语为禅宗所继承，而在于他把般若空观与涅槃佛性结合起来去探讨心性解脱的思维特质，对禅宗思想的形成和发展具有了指明方向的意义。因为就禅宗的思维特质来说，恰是般若与涅槃两大学说的结合。

如果说僧睿把般若性空与涅槃实相相结合的倾向，已经预示着佛教思想将由魏晋般若学向南北朝涅槃佛性论转变的话，那么，真正去实现这一历史转变的，当推晋宋之际的竺道生。他以其不滞守经文、彻悟言外、探微发幽的潜思态度和怀疑精神，不畏讥愤摈遣、百折不挠、据理坚守的高贵品质和果敢勇气，孤明先发“一阐提皆可成佛”，从而把“众生悉有佛性”的佛性思想推至和发展成为中土佛学的主导地位和社会思潮而被当时以及后世佛教界所津津乐道，推崇倍至。

道生的佛性论对中国心性之学以及禅宗思想的影响，主要体现在他对佛性的较全面的阐释和思维方法两个方面。

竺道生虽被称为“涅槃圣”，但其涅槃佛性论的主要特点乃以般若实相说作为理论基础。换言之，道生是以般若实相说去会通和阐扬涅槃佛性论的。因此，他对佛、佛性含义的诠释以及由此反映出的思维方法，无不渗透着般若实相无相的义旨。

由于道生涅槃佛性论欲最终肯定和追求的是一种唯一绝对真实的存在，所以，他以般若实相说去会通和阐扬涅槃佛性论的目的，当然是要对“佛性我”的真实性的肯定，因为非有非无，即有即无，既扫假相，又显实相的般若实相义是极有可能被发挥出这种思想的。正如《大般涅槃经》所说的那样：“从般若波罗蜜出大涅槃。”（《大正藏》第十二卷，第449页）而所谓“佛性我”又涉及佛、佛性、法身等诸多概念，那么如何在“实相”这一最高范畴统摄下去释论它们，这是道生涅槃佛性论要解决的问题。

在道生看来，所谓“实相”乃是一种超形声，绝言思的绝对本体之境。他说：“至像无形，至音无声，希微绝朕思之境，岂有形言者哉！”（《妙法莲华经注疏·序品》）既然道生把“实相”设定为绝对本体的存在，于是，实相就具有包容一切，一切又摄含实相的属性。而此点则又是通过“一如”、“如来”的范畴得到反映的。道生是这样说的：

如来者，万法虽殊，一如是同，圣体之未，来化群生，故曰如来。（《妙法莲华经注疏·序品》）

这里是从客体和主体两方面来规定如来之义。从客体而言，万法虽各有异，但皆以一如之实相为本体。具体言之，一如，亦

即真如在宇宙本体曰实相，在万事万物曰万法。从主体而言，如来又是体证了一如之实相而去化育众生的圣者。由此，“实相”在道生那里获得绝对普遍的意味，从而使得在普遍意义上诠释佛、佛性的问题成为可能。

道生是通过下面两个方面来进行这一讨论的。一是从法、法性、实相等方面去说佛与佛性，欲解决的是“体法为佛”的问题。一是从解悟的方面去谈佛与佛性，欲解决的是“当理为佛”的问题。道生说：

以体法为佛，不可离法而有佛也。若不离法有佛是法也，然则佛亦法矣。（《注维摩诘经·入不二法门品》）

体法为佛，法即佛矣。（《大般涅槃经集解·狮子吼品》）

佛为悟理之体。（《注维摩诘经》，《大正藏》第三十八卷，第360页）

当理者是佛，乖则凡夫。（同上书，第353页）

道生所谓的佛亦法，法即佛，佛亦理，理即佛的思想，无非是在强调佛、法、理异名同实，即同实于实相，也就是“一如是同”。进而，他尽力以实相去统一法与法性，佛与法身，众生与佛性。也就是说，在道生看来，实相在法曰“法性”，在佛曰“法身”，在众生曰“佛性”。概之，由于“实相”（如来、一如、真如）的统摄，法、法性、法身、理、众生、佛、佛性统统合而为一了。从而也就最终完成了宇宙本体和有情众生本性、本体的双重一体的佛性论之构建任务。

实际上，道生在论述其佛与佛性的思想过程中，既已透露

出他的思维方法的特质，如一言以蔽之，即是“以不二之悟，符不分之理”（慧达《肇论疏》）。因为在道生看来，这个“理”就是指的非有非无，即有即无，非因非果，不生不灭之般若实相。而般若实相是扫诸法之假相，而显诸法之实相。理（实相）的这一性质，决定了任何对它的体证和悟解都不能截然地离开诸法而进行。上面所提到的“以体法为佛，不可离法而有佛也”，“当理者是佛，乖则凡夫”，讲的都是这个道理。也就是说，佛与法不是两种对立的存在，佛不是脱离法的别有一物的形而上者，佛与法本身是同。因此，对佛的体证，也就是对诸法的体证；体证诸法，自然就是体证佛。对此，道生用“自然”概念去加强即法即佛的体证特旨：“夫体法者，冥合自然，一切诸佛，莫不皆然，所以法为佛性也。”（《大般涅槃经集解·师子吼品》）可见，体法为佛，就是对诸法之自性的返求，自性也即自然之性，故而，所谓体证，也就落实到对法自性、法佛性、法自然的回归和冥合。同样，众生与佛也不是两种对立的存在，佛不是超然众生之上的另一绝对本体，佛与众生本来不二。因此，据当理和乖理去言佛与凡夫的区别，也即是说，当理者为佛，不当理者则为凡夫。惟其有不当理者存在，才有去除迷妄，使心住理，悟解理体的必要，也才能藉此由迷返悟，从理成佛。这也就是“当理为佛”的不二不分之旨。

道生的这一思维方法，在他的“涅槃佛性我”的思想中得到彻底体现。他认为，真我不能在我之外而独存，亦不可超于生死之域而别有，无我即是真我，真我与我相即不二。他说：

为说无我，即是表有真我也。

无我本无生死中我，非不有佛性我也。（《注维摩诘经·弟子品》）

这里，道生是将无我与我统一起来去说“佛性我”。既然无我即表真我，那它当然不是指的世俗所谓能生能死之躯体之我，但也不能由此就不承认佛性我的真实存在。然又因为佛即法、即法身、即我，佛性即法性、即众生，所以，这就决定了“真我”和“佛性我”是不离诸法，不离众生（我、世间我、生死中我），即所谓“众生即涅槃相，不复更灭”；“大乘之悟，本不近舍生死，远更求之也”（《注维摩诘经》，《大正藏》第三十八卷，第362页，第392页）。

由上可见，竺道生经过一系列的发展、创新工作，实现了中国佛学从般若性空说向涅槃佛性论的转化。而这种转化是就思想重心而言的。具体地说，由般若性空转向涅槃佛性，并不是完全抛开和脱离了般若学而独主尚涅槃学。因为，事实上道生的佛性论恰是融空有于无间，他的大涅槃之真有实乃从出于般若波罗蜜之实相。只是在这一从出过程中明言实相为妙有，而不是像般若空宗那样，虽也谈显示实相，但其实相始终不离真空之义，所以，显示实相就是显真空。同言显示实相，一言显妙有，一言显真空，此中区别，重心所在，表现得十分明显。也正是由于实相被实化为有，从而使它的本体属性大大增强。道生也正是由此而扩大和展开佛与佛性所包容的内容和范围。明确对佛与佛性作出本体论的理解和规定，不但为般若性空学所无有，而且具有结合般若与涅槃倾向的僧睿佛性思想也不如其强烈。这一佛与佛性的本体性质，通过“涅槃佛性我”得到具体的体现。即它是通过“真我”的真常之性的确立，去

规定佛性的本性。而又因为在道生那里，真常之性既指万法，又指众生，所以，佛性逻辑地成为万法与众生的共同本体。据此，我们把这种涅槃佛性论叫做宇宙与众生双重一体佛性本体论。佛性本体论的建立，为中国佛教心性之学解决了解脱的主体及其性质的问题，而众生皆有佛性，众生皆可成佛，众生即佛，自性即佛等有关思想，也在佛性本体的统摄和推演下逻辑地得出。所有这些便可以视作是般若性空向涅槃佛性转化的标志。这是有关佛教思想内容重心的转化。同时，在这一转化过程中，中国佛教由于受到最高范畴“实相”性质的变化的影响，而在思维方式上反映出与此相应的改变，即它的本体化的思维方式。

但这里必须强调指出，尽管以涅槃佛性论为内容的大乘有宗所表现的本体化思维方式，相对于大乘空宗，存在一定差别，但是，由于空有二宗有其很大的相通性，因此，作为同属大乘佛教思想体系的空有二宗，在其思维方法的总特征上是共同的。具体表现对实相和方法所作的非有非无，即有即无，实相方法统一不二、不分等的规定上。佛教在这里至少没有把本体实体化，并赋予它生成、派生的属性。这与老子、庄子，甚至与何晏、王弼对本体的属性、功能的规定都是不同的。因为在以上诸子那里，本体之道，或多或少都带有实体化、绝对化、形上化的倾向。换句话说，他们的本体论思想都具有宇宙生成论色彩，即在本原意义上，把本体之道理解成是在现象之先、之上的超然存在，从而使本体成为脱离万物的“别有一物”和“形而上者”。也正因为中国佛性论所由体现的“不二”、“不分”的思维方法，并没有违背大乘佛教思维方法的总特征，所以，这一学说在展开其思想的时候，处处遵循和

体现着它。我们难道不能从道生所谓佛不离法、体法为佛、返求自性、冥合自然、佛即众生、体法为众、真我不舍我、佛性我不在死生之外等表述中体味出浓厚的佛教思维意趣吗？

我们曾经说过，佛教以及禅学在中国的每一步发展，尤其在理论思潮的转化过程中，无不与老庄思想发生这样或那样的关系。在作为具有划时代意义的中国佛教涅槃佛性论的开创者竺道生那里，由于受到老庄思想的影响而使其佛性论带有老庄色彩，这应是符合中国佛教历史发展实际的。从上面我们论述的道生思想中可以看到这一点。因为我们不拟全面探讨老庄与道生佛性论的相互关系，这里只概要提及一下。道生之所以能孤明先发，提出与传统佛学不同的见解，我们已说过，这是由于他的不执滞经文，彻悟言外的潜思结果，而他的这种会心之处，不能不说是受到庄子“言者所以在意，得意而忘言”（《庄子·外物》）思想的启发和影响。道生用无形、无声、希微绝思去解释“实相”，又与老庄对至道无形、无象、夷希微的规定相似。至于他的归极得本、真理自然、冥合自然的思想，实与老庄归本还原和契合自然的思想相契。

那么，由此是否就能得出道生的涅槃佛性论思想是通过融会老庄思想而得以建立的结论呢？我们认为，从总体意义上是不能得出这样结论的。在以老庄思想去会通佛教思想方面，道生显然没有僧肇表现得明显、直接，并富有特色。道生涅槃佛性论的建立是通过以般若实相义去会通涅槃妙有的途径来完成的。惟其如此，道生佛性论对以后禅宗思想的影响，主要是其佛教思想本身及其思维方法，而并不是像僧肇的般若性空论裹带着深深的老庄色彩去影响禅宗的。当然，这只是在一般和总体的意义上来说的，并不排除在具体和个别问题上，禅宗对道生佛性

思想的吸收，也夹带着对道生思想中的具有老庄旨味的那部分佛性思想的吸收。

因此，接下来的事情就是概要指出，道生的涅槃佛性论究竟在哪些方面可能对禅宗发生影响。

我们说，这种影响首先表现在思维的途径和理论的导向上。整个禅宗思想都是以空有二宗为其理论基础的，虽然这并不排除禅宗不同的派别对空有二宗思想有所偏重。而首先开创并较好地实现大乘般若空宗与大乘涅槃有宗相互融合的，当推竺道生的涅槃佛性我理论。自这一融通道路的开辟，以后中国佛教思想无一不沿着这条大路前进和发展。因此，道生涅槃佛性论所显示的空有相融无间的思维途径和理论导向，对禅宗的作用和影响，其程度之大，当不必多言。

说道生会通般若实相与涅槃佛性，并不意味着他的学说有偏向和侧重。事实上，道生的主要目的和归宿是阐扬众生解脱成佛问题，这就决定他十分重视去内在地把握人的心性问题的。换言之，他是把般若性空学那种重解释宇宙实相的外在思辨性倾向，拉向对众生内心之真性的探求和证悟之内在解脱的道路，且在般若实相义的统摄下，大力倡导解脱成佛不离众生、不离生死、不离烦恼，即不离人们生活着的现实世界，从而使这种涅槃佛性论具有了很强的现实性。所有这些又对禅宗思想的重心所在及其性质的决定发生了直接的作用。我们在以后将要论述的禅宗思想中，俯首即见这种影响和作用的存在。即心即佛、明心见佛、生死即涅槃、烦恼即菩提等等为禅宗所乐道的思想，不能不说是直接导源于道生佛性论。

再就是道生的“以不二之悟，符不分之理”的思维方法，对禅宗之所以能首先保持为佛教的特质也起到重大作用。具体言

之，虽然道生所创立的涅槃佛性论显示出有别于般若性空学的思维方法，但就其总体特征而言，则又无二致。这种纯粹意义的本体论思维，无论是在达摩禅、北宗禅，还是在慧能禅那里，都始终得到贯彻。达摩的理一论，慧能的一心论，从形式上看，当然其“不二”、“不分”的特点更加明显些。但即便在北宗神秀那里，虽然有将心一分为二的说法，即所谓“一心二门”说，但他始终坚守着本体之心不具生成、派生性质这一大乘佛教的根本原则。从此种意义上看，他的本体论思维方法异于老庄，而更近佛教。另外，道生根据“理”的不分不二性而推导出的“顿悟成佛”思想，对禅宗，尤其是慧能顿悟说也影响甚大。

经过僧睿、竺道生等人的不懈努力，最终把心性问题的佛教思想文化的前台。尤其是道生创立的涅槃佛性论，如同适时的雨露遍浇中国佛教心性之花，从而把中国佛教这一大花园装扮得更加艳丽多姿，后又经过几代禅学大师的精心培育灌溉，终于在中国佛教这棵大树上结出一颗硕大的禅学之果——禅宗。

中国佛教禅学在进入了禅宗创立的时期，已经具有综合佛教全部思想的特点。佛教在其中国化的具体发展过程中，已走过了神仙方术化、老庄玄学化和儒学化。所有这些都给中国佛学带来了不同的风尚和思潮。随着社会历史和思想文化的荡涤和过滤，中国禅学逐步汇成一股总的清流，在中国文化这一长河中朝着一个方向涌淌。这种趋势就造成了集中国禅学发展之大成的禅宗与中国传统文化的结合是在最精华、最本质的层面展开。这一最精华、最本质的含义不但指最能反映中国文化本质的儒家和道家两大文化，而且指儒道两家文化中的精华部分。

而此时的老庄，要以其真实面目与禅宗发生关系了，而不再像以前与禅学的关系，总是化了装的，变了样的。由此，老庄遂以其最本质的天人之学去展示他们的思想，从而与禅宗构成一种崭新的关系。

## 第二节 老庄的道法自然与 楞伽禅的心性本净

老庄与禅宗分别将“道”和“心”（性）设定为他们各自思想体系的最高范畴，当是确定无疑的事实。并以其最高范畴去统摄和推理他们的整个思想。故而常把老庄的学说谓之道论，而把禅宗的学说谓之心性论。老庄是以“自然”去规定道性，禅宗是以“清净”去规定心性。当然，他们都是就本体的本来状态和面目而言自然与清净之性的。但是，在他们看来，这一本体的性质常因本体自身的运动，以及作用于现实外部世界的过程中，则会发生丧失、戕害、染污等等情况。因此，如何去解释这种情况，以及如何去恢复、返归本体之真性的问题，自然又成为他们共同关注的焦点。由此，老庄与禅宗遂按照各自的思维途径和方法，以其自有的概念、命题去进行着上述问题的探讨。

道法自然是老庄共同遵循的原则，也是他们天人之学的核心内容。当然，在老庄那里，由于“自然”范畴在各自体系中的位置、表述方式以及所含意义明确程度等的不同，则又使它们以“道”为内容，以“天人”为形式所反映的思想存在某种差异。

### 一、老子的“道法自然”论

道法自然的命题首先由老子提出，“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》二十五章）。老子是把“道”视作最高范畴，天地人是低一层的概念。在逻辑地推演下，表面上看去，“四大”（人地天道）皆法“自然”，似乎“自然”皆与它们同构，老子本意却非如此。他的“道法自然”命题的要旨，就是要明确强调只有“道”才与“自然”属于同等程度的范畴。道以自然为性，自然以道为体，此二者绝不表示是两种存在，而是即体即性的意思，换言之，道法自然，不是说“自然”高于“道”而存在，要让“道”来效法自然，而是说“道”既为最高的存在，因而无对象所法，只有以自己的样子为法则。实际上，老子说来说去，就是在给“道”规定性质，所以，道法自然也可以表述为道即自然，道的性质是自然。

那么，作为道的性质的“自然”究竟包含些什么意思呢？老子虽然对此有所涉及，但又显得十分含混不清。他没有像以后的庄子那样，提出“天”的范畴，来对“自然”加以具体的定性和说明。因为在老子那里，“天”之属性本身还有赖于“道”去赋予和规定，它尚没有取得足够的资格，来对道性之自然的究竟所指给予平等的诠释。尽管如此，老子还是力求正面给予“自然”或多或少的论及。通观《老子》，曾有五处明确言及“自然”，它们是：

功成事遂，百姓皆谓我自然。（《老子》十七章）

希言自然。（二十三章）

道法自然。（二十五章）

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（五十一章）  
以辅万物之自然而不敢为。（六十四章）

从老子的这些对“自然”的写状中，发现不了任何指谓现实自然界的的信息，此当无疑，故而不必多论。虽然联系老子曾有“道常无为”（《老子》三十七章）的说法，可以把此命题看作是“道法自然”的最好注脚，而且上面老子也以“不敢为”去说“自然”。据此，说老子的“自然”范畴具有“无为”的旨义似乎也能说通。但如果进一步追问，“无为”又指什么？那又要反过来以“自然”去解释，所谓“无为”不是什么也不做，而是依自然而为。所以，老子的“自然”涵义，不宜用“无为”加以最高抽象。我们根据上引老子所谈“自然”，显然又有在“这样”、“如此”、“自己的样子”等意义上加以使用的情况。所谓“道法自然”，就是说道以它自己的样子为法则。所谓“夫莫之命而常自然”，就是说并没有谁来命令，它（道）从来就是这样的。所谓“百姓皆谓我自然”，就是说百姓都说我们本来就是这样的。因此，如果我们把此处的“自然”的涵义再加以抽象的话，那么，老子所谓“自然”，就是指的“一切存在的本然状态”。老子又把此叫做或比喻为“素”、“朴”、“无极”、“婴儿之未孩”、“赤子”。

上面说到，在老子那里，道和自然是同等程度的范畴，道以自然为性，自然以道为体，道即自然，自然即道。道在老子那里，是一最高的绝对本体，它既莅临宇宙万物之上，又存在、渗透、流行于万物之中，从而体现出老子道论的宇宙本体论特色。既然如此，以道为体的“自然”逻辑地具有了绝对本体的意味。这一本体既是一切的起点，又是一切的终点。因

此，归本返极，回真返朴的回归意趣，自然成为“道法自然”思想的题中之义。

既然有回归问题的提出，那就说明有本体被遮蔽、本然被破坏、真性被损益，一句话，有自然之性丧失的情况存在，因此，也才有回归自然的强烈意向、需要和渴望。在老子看来，一切知识和欲望乃是使社会和个人丧失自然之性的元凶和祸首。在五千言的《老子》中，有关对失掉道性以后状况所作的无情的揭露，疾奋的批判，哀伤的叹息，悲怆的慨喟，真可谓随处可见，俯首即得，此处不赘述。所有无情之感，疾奋之情，哀伤之气，悲怆之意统统化作一个意向，即回归自然！请听老子的呼唤：

见素抱朴。（《老子》十九章）

复归于婴儿。……复归于无极。……复归于朴。（二十八章）

圣人皆孩之。（四十九章）

听从老子的召唤，那将进入一个未经雕刻、无有意识、至真至极的绝对之境。这一绝对之境，是人与道的契合，人与自然的合一。这里有必要指出，对老子的人与绝对本体合一的思想，不用天人合一的方式，而用道人合一、自然与人合一的方式去表述，则更符合老子思想的实际。因为我们在上面已说过，“天”没有取得与“道”、“自然”同等程度范畴的意义。换言之，“天”在老子道论中尚没有获得绝对本体的旨趣。而使这一情况发生变化的，当推逍遥之士——庄子。

## 二、庄子的“天”论

一般说来，离开“道”的范畴无以论庄子，这是不错的，但我们这里还要补充说，不借助“天”的范畴，对庄子的精神实质就无法把握。因为在庄子那里，其道论的所有内容及其思维方法，全是通过“天”和“天人关系”的范畴来表述的。庄子思想体系中有关天的概念太多，简直可以称得上“天论”了。例如，庄子曾提出过下面这样一些概念：天籁、天钧、天府、天倪、天理、天年、天鬻、天食、天机、天放、天道、天和、天乐、天德、天伦、天光、天门、天游等等。庄子曾在两处给“天”以明确的界定：

无为为之之谓天。（《庄子·天地》）

何谓天？何谓人？

牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。

（《秋水》）

也就是说，以无为的态度去做就是天（道）。更进一步说，本来的，自然而然的，无意识的，是天。经人有意意识加工的是人。由此，庄子所谓“天”的范畴就获得了“自然”（本性、本然、无为）的涵义。

庄子对“天”范畴的界定，至少有两点值得重视。第一，将“天”与“道”同等看待，而“无为”则是它们的共同属性。因此，依无为而为即为道、即为天。第二，将“天”与“人”对举，并以“自然”与“非自然”（人为）去分别规定它们的属性。庄子的上述两种举动，其意义非同一般。将

“天”提升到与最高本体的“道”一样的位置，使“天”显然获得了本体意味。又由于本体之道的自然属性一直为庄子所固守，且加之对天的自然属性的明确界定，因而使与道同构并具有了最高本体性质的“天”获得了自然的涵义。如此，庄子的“天”范畴所取得的最高本体的地位，在本质上就不同于夏、商、周三代，尤其是周代在宗教神学意义上对“天”的至高无上性和绝对性的规定。换言之，庄子把“天”确立为最高的本体，绝不是对西周时期那种具有人格神意味的主宰之天的重新恢复。同时，庄子在地位和形式上把“天”从在老子道论中尚处于从属的位置提升到与“道”同样的高度，其直接后果，是使“天”之属性的获得不像在老子那里是靠比自己更高的存在“道”去赋予。庄子极其精明地把“天”与“人”对举，以期在相互关系中获得各自的特性。在中国思想史上，庄子第一次明确将“天人”对举并释，从而使“天人之学”成为涵盖极广的大学问。仅就此而言，其意义的重大，自不待言。道家自然主义的天人关系学，实由庄子真正开创。

既然在“自然”（本性、本然、无为）涵义下使“道”与“天”统一起来，那么，庄子对此所概括的“道兼于天”（《庄子·天地》）的命题，自然就具有了“道法自然”的意义。只是庄子明确把这“自然”抽象为“天”。正像“自然”在老子那里不是表示高于“道”的另一存在一样，“天”在庄子那里也不是高于“道”的别有一物。正因为庄子“道兼于天”的命题所要表述的是道即自然即天的意思，所以他道论中许多有关本体的问题，主要是通过“天”范畴以及由此构成的诸多概念而得到论述和阐发的。

例如，“天籁”的概念所包含的意思就是风吹万孔而发出

的不同声音，乃是各个窍孔的自然状态所致，而非借助超自然的力量。或谓任其自然，即天籁也。可见“天籁”概念所要表达的是事物的本性、本然，即自然的绝对本体性质。同样，“天钧”、“天倪”是指万物自然均衡、变化之理，所谓“天食”就是受自然的饲养，“天机”即是自然之生机，“天放”即是自然放任，“天行”即是顺乎自然而运行，“天府”即是自然的府库，“天门”即是自然的总门，如此等等，无一不是在本体意义上的运用。故而，与这一大根本大宗原之天的冥合，就可称为“天和”、“天乐”。

作为根本、宗原、初始的本体之天，其性命之情在于玄同、全备、纯粹、素朴、虚淡，这就决定了它是不可断分、损益、增减、有知、有欲、有为。但此种真性真情的常然之天，只是在初始的“玄冥”之时和终极的“大通”之境才得以显现。而本体之天在作用于现实世界的过程中，同时受到它们的侵削和破坏，遂使“天”性丧失，不见真常之体。因此，《庄子》全书到处充满着对“失其性”、“易其性”、“伤其性”、“淫其性”、“迁其性”、“苦其性”、“乐其性”、“离其性”、“反其性”、“灭其情”、“亡其神”等等“遁其天”的情形的淋漓尽致的揭露和深刻无情的批判。而为何会发生“遁其天”情形的呢？在庄子看来，乃是物之役、情之累、心之滞、意之染，也即“人”。由此，庄子严格地区分“天”与“人”。“天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与也。是以知其天也，非人也。”（《庄子·养生主》）“既受食于天，又恶用人！”（《德充符》）“圣人工乎天而拙乎人。”（《庚桑楚》）“知而不言，所以之天也；知而言之，所以之人也；古之至人，天而不人。”（《列御寇》）

当然，区分天人绝不是庄子的初衷和目的。从宗源上看，天人同源。因为在庄子看来，人与天皆本于自然。他说：“人与天一也。”（《山木》）而且，人的内心本摄含、蕴藏着自然的生机。他说：“天在内，人在外，德在乎天。”（《秋水》）也就是说，天机藏在心内，人事露在身外，至德在于不失自然。与此相关，庄子把圣人的爱心称作“天乐”。他说：“天乐者，圣人之心。”（《天道》）这种在宗源上的天人合一而不相互对立，在庄子看来，是不以人的好恶为转移的客观实际。他说：“故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”（《大宗师》）这是说，天人是合一的，不管人喜欢或不喜欢，都是合一的。不管人认为合一或不合一，它们也都是合一的。认为天和人是一合的就和自然同类，认为天和人是不合一的就和人同类。把天和人看作不是互相对立的，这就叫做真人。由此可见，庄子这里是从人的自然性去言“人”，而与他“人”的范畴的解释，是有区别的。为此，把此种“人”理解成“人为”似更贴切。庄子所坚决反对的正是这种“人为”，即有意识、有目的、有情感的一切活动和行为。这种人为之“人”，不仅是对事物之自然性的戕害，而且，也是对人自身的自然之人性的违背。庄子“天人同源”的意旨，也正是基于“天人”皆一源于自然而确立。惟其在本原意义上，天人是合一的，现在它们发生了分别，偏离了初始的状态，出现了种种“异化”现象，这就必然要提出回归的问题，即返本还原，归宗反体，回真返朴。庄子天人之学的终的和归宿，正是紧紧围绕此点而展开。换句话说，庄子天人之学的要归，正是在于如何实现和完成向它的起点回归的任务。庄

子“道通为一”、“复通为一”、“同于大通”的万物一齐思想，由于借助“天人合一”的形式而得到有力的强化，所以，在解决如何使道亏天损的情况得到恢复的问题上，由此体现出来的回归意识，较之老子显得更加强烈，简直可以说，庄子把全部精力投注于此。庄子说：

安排而去化，乃入于寥天一。（《庄子·大宗师》）

万物云云，各复其根，各复其根而不知；浑浑沌沌，终身不离。（《在宥》）

德至同于初。（《天地》）

万物复情，此之谓混冥。（同上）

无以反其性情而复其初（《缮性》）

始于玄冥，反于大通。（《秋水》）

这里的根、初、玄冥、大通所表示的即是天，即是自然。而入天、复天、反天，就是与天合一。

目标既已确定，那么，实现这一天人合一的目标的具体途径和方法又是怎样的呢？对此，庄子作出了自己的回答。我们以上已提到，庄子把造成道性天性丧失的原因归结为物役、情累、心滞、意染，即人为的造作，所以，只有摒弃和破除它们，方可显现真性，复归素朴，并最终达到天人合一。如何合之？庄子提出了“以天合天”的方法，他说：

不以心损道，不以人助天。（《大宗师》）

无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。（《秋水》）

同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。（《马蹄》）

性修反德，德至同于初。（《天地》）

无为复朴。（同上）

虚无恬淡，乃合天德。……纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一，一之精通，合于天伦。……故素也者，谓其无所与杂也，纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。（《刻意》）

很明显，庄子“以天合天”（《达生》）所要表达的就是要以自然去契合自然的思想。具体包括：无知、无欲、无为、无心、无故、虚无恬淡，一句话，就是无人为造作。只有达到无知、无欲、虚无恬淡的状态，才能合符和复归纯朴之自然状态，因为所合之“天”即是道，即是自然。与此性此德同，则为合，反之，离此，则为分。有心、有故、有人便分，无心、无故、无人便合。庄子要破的就是此“有”，要立的就是此“无”。不要用心智去损害道，不要用造作去毁灭性命，不要用人作为去辅助天然、去毁灭天然，此之谓也。对此，要纯而不杂，修性养精，坚守勿失，这才能算得上回复到了天真的本性，天人至此境便实现了真正的合一。而能够“法天贵真”（《渔父》）的人，便可称得上“圣人”、“至人”、“天人”、“真人”矣。

老庄“道法自然”思想所要揭示和解决的是人与自然的关系问题，尤其通过庄子首次明确提出“天人”范畴，使得这一哲学的最高问题有了一种新的表述方式。而且，天人关系的内容和性质，显然突破了老庄道论的宇宙生成论的限制范围。换

言之，天人之学不是着意探讨本体之“天”的生成、派生功能，而是着重讨论事物存在的本性以及人性问题。它所推至的“天人合一”的最高境界，其实质在于对人之真性的真诚呼唤！这种具有强烈道家自然主义色彩的人性论，与禅宗的心性论有什么关系呢？

### 三、楞伽禅的“藉教悟宗”

对于众多中国人来说，他们可能根本不知道“教中”还有什么小乘禅和大乘禅，而对于它们所依教修心的具体内容，诸如安般禅、五门禅、念佛禅和实相禅，可能更是一无所知。但是，他们确实又知道，在中国有一个被中国僧徒纯化了的，并成为中国佛教重要宗派的宗门禅——“教外别传”的禅宗。然而，如果详细问一问，作为教外别传的禅宗，它究竟为谁所创？它包括哪几种派别？这些派别的思想属于何种禅？以及这些禅的最根本、最突出、最本质的区别标志是什么？如此等等的问题，不要说一般的民众不知所然，即便在学者学士们那里，也不能有统一的定论。你可以说菩提达摩在其《悟性论》中既已提及“直指人心，见性成佛，教外别传，不立文字”，此处即指出了禅的立宗基础及其体验的方法，因此，也表明作为“教外别传”的禅宗为达摩所创。并据此认为，达摩所传之心印是有别于以经论所说，六度所摄的如来禅而称为祖师禅。他可以说达摩是以四卷《楞伽经》印心，所传的确是如来禅，而非祖师禅。或把至慧能创立的即心即佛的禅宗划为前期禅宗，并将其称为祖师禅，而把晚唐以降的南禅划为后期禅宗，并将其称为超佛越祖之分灯禅。或把祖师禅的名称，完全归属于慧能以后“分头并宏”的南禅。有的认为直指人心、见性成

佛、不立文字的“教外别传”的禅宗思想直至慧能那里才得到真正弘扬。有的认为只是到了慧能以后的曹溪门下，禅宗才真正打出了“教外别传”的旗帜，而从达摩开始，经由慧可、僧璨、道信、弘忍直至神秀、慧能，个个都是“藉教悟宗”的。要是按照禅宗自己的说法，这种不立文字，以心传心的“教外别传”的禅宗，早在佛祖释迦手中即已创立，此即灵山会上，释迦拈花，迦叶微笑之公案所谓也。所有这些问题都表明，考证禅宗的史实，廓清禅宗的历史，辨析禅宗各派的基本性质，是一项极其复杂的工作。但此项工作应由研究禅宗史的专著去探讨，我们这里将不涉及这些问题。

我们只是着重对能与老庄思想发生联系的有关禅宗思想进行必要的阐述。并且在这一原则指导下，选择足以能反映某一系统特质的禅论，给以综合讨论。本章所要探讨的心性本净和守心观净问题，乃是以四卷《楞伽经》印心的诸位楞伽师所涉及的禅学思想。而以四卷《楞伽经》印心，并以此递相传授而形成楞伽禅之传承世系，则是早期禅宗发展之史实。曾给大通（神秀谥号）禅师作碑铭的张说这样安排楞伽禅师的传承世系：“达摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—神秀”。有关证明以上诸禅师皆持奉《楞伽经》以为心要的资料不乏，此处不赘引述。

因此，我们本章所谓的禅宗心性之说，便是以这种由楞伽禅师们所阐发的心性本净、守心观净为其主要内容的。但是，我们也不是说心性本净的思想只为楞伽师所特有，因为事实上，以后的慧能禅也是主张清净心体、本性清净的。问题在于，慧能的这种思想所凭藉的理论基础及其精神实质，是与楞伽禅师的观点有差别的。其主要一点是各自的重心不同。前者更

注重从人的自心之迷悟去言心性本净，即重内境的把握，而后者则注重从心之本体以及外境的角度去谈心性本净，客尘所染的道理。因此，说慧能禅更重心性本觉，似更为贴切。而楞伽师的心性之说，则更多表现出它深受印度禅学心性解脱论和以道生为代表的中国涅槃佛性论影响的特点。如果从对心性的体验和修行方法而论，楞伽诸禅师的言论和主张，更具有共通的性质，而与慧能禅相去甚远。正是基于这些，我们才不把慧能禅的思想包容在此章所欲探讨的中国禅宗心性之学的范围之内。另外还有一点需要说明的是，有关楞伽禅师的生平事迹，甚至是否有某人的存在，以及这些禅师的著作言论的确定，都存在诸多不定的问题。我们当然无力，也不甚需要去辨证这些问题的真伪。在没有一个明确的结论为人们所共认之前，我们对他们思想的论述所依据的资料，即以一般所认可的资料为准。

整个楞伽师的心性之学，皆是通过以往有关禅学“四法”（教、理、行、果）的独特证悟而得以建立。这种谓之“藉教悟宗”的方法和原则，不但为楞伽禅所信奉、遵从，而且也可以说为整个禅宗所共同奉从。如果说有什么不同，那只是对所藉之“教”、所悟之“宗”而规定的对象、理解的重点、阐释的深度有所不同罢了。因此，从一定意义上说，楞伽师的心性之学的确立，遂具有继往昔禅学之传统，开将来禅宗之先河的历史意义。

#### 达摩的“理入行入”

楞伽禅的“藉教悟宗”的内容及其所反映出的思想特质，在菩提达摩那里既已奠定。楞伽禅世系托始于菩提达摩。相传

达摩大师从南印度躬至中华，引印度南方经典《楞伽经》，以印众生心地，力传上乘一心之法，达摩自称“南天竺一乘宗”。有关达摩所传上乘一心之法的具体内容，可以“二入四行”来概括。由达摩弟子昙琳所记并序的《菩提达摩略辨大乘入道四行》说：

如是安心，如是发行，如是顺物，如是方便。此是大乘安心之法，令无错谬。如是安心者壁观，如是发行者四行，如是顺物者防护讥嫌，如是方便者遣其不著，此略序所由云尔。

夫入道多途，要而言之，不出二种：一者理入，二者行入。理入者，谓藉教悟宗，深信含生，同一真性，但为客尘妄覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于言教，此即与道冥符，无有分别，寂然无为，名之理入。行入者，谓四行，其余诸行，悉入此中。何等四耶？一、报冤行，二、随缘行，三、无所求行，四、称法之行。……称法行，性净之理，目之为法，此理众相斯空，无染无著，无此无彼。……为除妄想，修行大度，而无所行，是为称法行。

（《景德传灯录》）

达摩全部禅学思想正是通过上述言论表现出来。教、境、行、果之佛教禅学四法，通过“理”与“行”二途而得切入。达摩对“理入”和“行入”的解释，至少给我们提供了以下几点重要信息：

第一，他的“南天竺一乘宗”所凭藉的是由南方《楞伽

经》在融合了如来藏系的如来藏说与唯识系的阿赖耶或阿陀那说的基础之上，从染净两方面去阐发“心性本净，客尘所染”的道理而形成的心性之教理。达摩深信凡含生之属，皆实有同一真性。既为真性，依理当净，也即所谓“性净之理”。而此性净之状态由于外境客尘的污染障覆而不能显示明了。达摩此论，与印度禅学的心性之论无甚差别。

第二，达摩所证悟的是为大乘般若学所主张的空义和不二之旨。也就是说，达摩所证悟的性净之理，其义旨在于众相斯空，无染无著，寂然无为和无此无彼，无自无他，无有分别，凡圣等一。可见，达摩的心性说既承认有真性的存在，又认为此性此理不可著相，无能截分，斯空是也。达摩这种融大乘空有二宗思想而形成的心性本净论，与道生的涅槃佛性我的心性论多有契合。

第三，达摩所言行入，与其理入紧密相关。他所谓“舍妄归真，凝住壁观”既为理入的内容，又是行入的方法。他的报怨、随缘、无所求、称法之“四行”，无一不与“理入”相应。乐苦无分，非天非人之所能见，何怨之有。众生无我，得失从缘，心无增减，何喜之有，惟冥顺于道，随缘而行是也。形随运转，万有斯空，常相随逐，无所愿乐，何求之有，惟舍诸有，息想无求，安心无为，方真为道行者也。“性净之理，目之为法，此理众相斯空，无染无著，无此无彼”，称此法而行，何行之有，此乃“无所行，是为称法行”之谓也。透过达摩对达到舍妄归真目的而提倡的四种修行的形式和方法所作的具体规定、解释，可以看到他所谓“凝住壁观”，并不是指那种静坐与调息的烦琐禅法，而是指安心、发行、顺物、方便这一大乘安心之法所摄含的全部内容。这种“理”、“行”互释

互证，“理”中有“行”，“行”中显“理”的理行契合论，确实体现了达摩心性理论和实践的有机结合的特点。

第四，达摩心性论所欲达到的最后目的，或说最高境界，乃是“与道冥符，寂然无为”。此“道”即性，即理，即法，它们实一无二。实际上，达摩之谓“道”与道生之谓“佛性”一样，皆具般若实相无相之义旨。作为本净之真性，为众生所实含，而且是同一无别，概莫能外。或者说成，众生悉有道。然此“道”虽是实相，但又不可断分，不可著相。这也就是空有相即不二的妙谛。他所谓的“寂然无为”与其“凝住壁观”一样，并非意味一动不动的静坐，也不是指寂灭一切的无所作为，而是强调与道相顺，与理相应，称法而行，任性而动。因此，达摩“与道冥符”的思想具有很强的动感。随缘而行，任运自然，能信解此理者，就可与本体之道冥然合符。“如是安心，如是发行，如是顺物，如是方便”，盖亦言此义也。达摩的这一思想，比起道生只是一味“以不二之悟，符不分之理”去强调众生与佛的本来不二的思想来，则显得具体、生动和活泼。

达摩以其“理入”与“行入”的大乘安心之法，去积极地创造“藉教悟宗”的形式和内容，对楞伽禅的影响自不必说，就是对以后的慧能禅也发生了多方面的影响。最突出的一点，就是把心性之说牢固地建立在空有二宗的理论基础之上。这是达摩对僧睿和竺道生既已开创的中国佛教发展之新途径的又一次拓展，并把它引入宗门禅的地段，其意义不可低估。

我们对达摩以后的诸位楞伽禅师思想的讨论，将依顺着达摩“理入”和“行入”的禅学给我们提供的几条信息途径来展开。

我们已说，达摩当初躬至中华传播印度大乘禅学，提出要“藉教悟宗”。此“教”乃是指四卷本《楞伽经》所言之教理。后来达摩便以这四卷《楞伽经》授弟子慧可。据《续高僧传》卷十九记载：“初，达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰：我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。可专附玄理。”而慧可遵师所付，让自己的学生“那满等师，常赍四卷《楞伽》以为心要，随说随行”（同上）。可见，慧可也是“藉教悟宗”，以《楞伽经》传承。不过他对《楞伽经》是“专附玄理”，不执文字，自由解释的。僧璨承慧可后继续持《楞伽经》以为心要。《楞伽师资记》曾说“他隐思空山，萧然静坐，口说玄理，不出文记。这与慧可对‘藉教悟宗’的态度近似。道信和弘忍建立起‘东山法门’，继续以四卷《楞伽经》印心。道信所著的《入道安心要方便法门》记载：“说我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一。”他也以《楞伽经》为依据，以藉教悟宗。《楞伽经》为弘忍所弘扬，《楞伽师资记》载，弘忍以“《楞伽》义”开示门徒，说：“我与神秀论《楞伽经》，玄理通快，必多利益。”敦煌本《坛经》也记述，弘忍在东山，曾想画“楞伽变相”。而神秀大师自称承袭“东山法门”，其禅法仍具“持奉《楞伽》，递为心要”的特色。但这里有必要指出，到弘忍那里，已开始重视《金刚经》，并渐成趋势，后为慧能大力弘演，另辟蹊径，终创颇具特色的中国禅宗。

### 慧可的“是心是佛”

以上诸位楞伽禅师藉《楞伽经》如来藏清净心体之教，共倡心性本净之宗旨，并且合着达摩承袭的融通大乘空有二宗而立心性本净论之步调，把实相无相的“不二”之旨继续引向深

入。慧可专附的“玄理”即是空与有，迷与悟，愚与智，心与佛，心与法，法与佛，烦恼与涅槃等一如不二之玄理。他说：

说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无异，当知万法即皆如。……观身与佛不差别，何须更觅彼无余。（《续高僧传》卷十九）

是心是佛，是心是法，法佛无二，僧宝亦然。（《景德传灯录》卷三）

万法如真如实的存在，迷时则为瓦砾，觉时则为真珠。所以，万法一如，愚智无异，身佛不别，法佛无二，即心即佛，即心即法。慧可正是在这一万法皆如，即心即佛、觉而为真的表述中，申明着心性之本真本净，自性自觉的禅学之本旨。从他的万法皆如，心性本真本净，身佛不二的思想来看，与《楞伽经》心性本净，达摩的同一真性，道生的众生与佛不二的思想是一致的，虽然他没有更明确地从实相无相的角度去切入。而从他的即心即佛，觉而为真的思想来看，显然有突破楞伽系和涅槃佛性论的独异之处。慧可不多谈客尘对本净之心性的染污问题，而是通过“迷”与“悟”的两种状态来言心性本净之理。换言之，不从外境去寻找本来清净之心体不能显示的原因，而是诉诸一心之迷悟，迷即不显真性，悟即豁然见性。因此，“心性”在慧可那里得到纯化，一心的色彩得到加强。在“即心即佛”命题下而得出的一系列“不二”之旨就显得比先前诸教诸师的有关思想更加直接、简易和明快。慧可的这一独异处，也正是与以后的慧能禅的相通处。

### 僧璨的“信心不二”

真如法界圆融玄同，本心圆满清净，一空同两，二见不住的空有二宗之玄理，僧璨藉其《信心铭》以阐之。《景德传灯录》卷三十录僧璨所著《信心铭》说：

至道无难，唯嫌拣择。但莫憎爱，洞然明白。……圆同太虚，无欠无余。……二见不住，慎莫追寻。才有是非，纷然失心。……一空同两，齐含万象。……大道体宽，无易无难。……心若不异，万法一如。……契心平等，所作俱息。……真如法界，无他无自。……唯言不二。不二皆同，无不包容。……有即是无，无即是有。……一即一切，一切即一。……信心不二，不二信心。言语道断，非去来今。

僧璨的“至道”即太虚，即真如，即一心，即是一。它是圆满玄同、无所不包、无处不通的自然具足而无所得的清净本心。而这一圆满的至道、本心之性又必需借助万法而体现。换句话说，至道和本心的自足自然之性，并不能通过抽象和孤立的本体自身而得到显现，因为这样的结果势必是把至道和本心形上化和绝对化了，因此，它要在与万法的结合中去完整地体现圆满自足、自然无碍的所谓“一如”之真性。为此，僧璨极其熟练地运用其实相无相以及“无…无…”、“即…即…”这一“不二法门”之道。于是就有了“圆同太虚，无欠无余”，“大道体宽，无易无难”，“真如法界，无他无自”，“有即是无，无即是有”，“一即一切，一切即一”之论。由此，也就达到

证明“一空同两，齐含万象”，“心若不异，万法一如”，“万法齐观，归复自然”这一本心清净之性的目的。从僧璨对心性之本然属性的规定来看，他更多地是从“空”义释之，只是在真如法界一体无二方面，才显示出与《楞伽经》、达摩、道生思想的一致性。不过，僧璨把“空”与“心”紧密相联以后，使得般若之空有了“心”这一落实处，而又使《楞伽经》之自净心增强了“空”这一圆融性，从而使得“心性本净”的思想，表现出从内到外的一如特质。与慧可着重从一心之迷悟的状态而言心性本净相似的是，僧璨也把心性本净的显了与否归结一心的不异圆同，也即所谓“信心不二，不二信心”。也可以说，慧可是从自心的迷悟去申明心性本净之理，僧璨是从自心的不二去阐明心性本净之理。二者皆突出“自心”、“自性”的地位。这种与《楞伽经》和达摩尚重从外境去寻找本来清净之心性无能显了的原因的独异处，也同样是与以后慧能禅的相通处。

### 道信的“一行三昧”

道信和弘忍建立起“东山法门”，使得楞伽师说和禅风为之一变。这里不拟对“东山法门”给中国禅门发展的规模、授法的方式等所带来的变化的具体情况加以交待。还是围绕着有关禅学思想展开对他们的论述。

我们已知，道信的法要乃“依《楞伽经》，诸佛心第一”，这是《楞伽师资记》所说的一句话。紧接着它又说到，“又依《文殊说般若经》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫”。这就清楚地告诉我们，道信在为达摩、慧可、僧璨皆所遵循的以四卷《楞伽经》印心的基础上，又引入了《文殊说般若经》

中的“一行三昧”。这里多出了一个所藉之教。不管此经教与《楞伽经》之经教在理论上有多少的相同性，但是，对于所引之人来说，一定有他的需要和目的。或为了加强，或为了改造自己所属系统的禅学思想。当然，这又必定要影响到他所要证悟的对象及其内容。道信在他的《入道安心要方便法门》一文中，对“一行三昧”作了如下阐发：

常忆念佛，攀缘不起，则泯然无相，平等不二。入此位中，忆佛心谢，即不须征——即看。此等心即是如来真实法性之身；亦名正法；亦名佛心；亦名诸法实性、实际；亦名净土；亦名菩提、金刚三昧、本觉等；亦名涅槃界、般若等。名虽无量，皆同一体。（《楞伽师资记》）

关于《文殊说般若经》所谓的“一行三昧”，道信在其文中也进行了引述，并以“一行三昧”的念佛与《楞伽经》的“诸佛心第一”相结合，以立自己的心性之论：

我此法要，依《楞伽经》，诸佛心第一。又依《文殊说般若经》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。《文殊说般若经》云：文殊师利言：世尊，云何言一行三昧？佛言：法界一相，系缘法界，是名一行三昧。若善男子善女人，欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜。如说修学，然后能（入）一行三昧。如法界缘不退、不坏、不思議、无碍、无相。善男子善女人，欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随佛方所，端身正向，能于一佛，念念相续，即是念中能见过去未来

现在诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二，不思议佛法等无分别，皆乘一如，成最正觉，悉具无量功德，无量辨才。如是一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界，无差别相。

从上可知，道信又依的《文殊说般若经》所谓的“一行三昧”是悟空入道的方法和手段，也即所谓“助道之法”。此法具体又表现为实相念佛和唯心念佛二种。以此证得般若无相而实相之理，并最终领悟和乘入诸佛法界，众生与佛的不二不异、等无分别、平等无二、无碍无相，也即“一行”、“一相”、“一如”（真如）之道境。具体言之，该经认为，人若欲求得、乘入真正平等觉知一切真理之无上智慧的所谓阿耨多罗三藐三菩提，即一行三昧的境界，应当先了解、知晓般若波罗蜜。而该经是从法界无相性空和生佛一界方便之无相而实相去规定般若波罗蜜的。也就是说，要依般若之理而言佛性问题。而对这一佛性特旨的把握，当又需通过“念佛”的方法而实现。如何念之？该经认为，要系心一佛，专称佛名，且念念相续，这样就能于念中证得法界无碍无相之理和见到过去未来现在三世诸佛。如是便最终“皆乘一如，成最正觉，悉具无量功德，无量辨才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界，无差别相”。

道信始终没有忘记他的法要是“诸佛心第一”。也就是说，《楞伽经》的如来藏之清净心，是要大大光扬的。问题在于，此清净之心所蕴含的最本质、最正觉的东西是什么？为了明确突出这一问题，道信即引《文殊说般若经》的一行三昧，即念佛心是佛的思想，去加强改造清净心。他所以对充满般若

空意味的一行三昧那样重视，正是在于它的“念佛心是佛”的思想。在道信看来，“念佛心”更能使“清净心”具体化、现实化，因为能念者，当惟人为能，而念当又是当下之念。据此，道信提出所念之佛即是心，念佛之心即是佛的思想。他说：“离心无别有佛，离佛无别有心。念佛即是念心，求心即是求佛。”（《入道安心要方便法门》）心就是佛，佛就是心，即心即佛，正是通过了当下念佛之心而得以成立。道信正是在“泯然无相，平等无二”这一般若空义基础上，强调“忆念佛”、“忆佛心”之落谢不起，无须证悟。因为“身心方寸，举足下足，常在道场。施为举动，皆是菩提”（《入道安心要方便法门》）。而达到了这种任运自然的境地，此等心“即是如来真实法性之身”，心佛一体的最高境界即可实现。

由此可见，道信通过般若实相说而把真常之心转向了当下念佛的现实之人心。强调念佛之自心的自然显现，即可达到即心即佛之境，证悟自心是佛。<sup>①</sup>

心性清净之理与生佛不二法门是达摩、慧可、僧璨、道信所共遵的楞伽禅两大宗旨。但在如何论证和乘入这两大宗旨的具体过程中，则表现出各自思维重心的不同以及展开程度的相异。在达摩那里，虽然也以众相斯空，无染无著之般若性空义去规定性净之理，但他所要论证的是众生所含的同一真性这一如来藏之教理。换言之，他的思维重心是要最终落实到对真常之心的肯定上面。而且，达摩只是提出了一些结论性思想，尚没有去充分展开它们。慧可和僧璨除了继承了达摩所开创的楞伽心性之说的传统宗旨，还分别从自心的迷悟和自心的圆融不

<sup>①</sup> 参见洪修平：《禅宗的形成及其初期思想研究》，江苏古籍出版社1991年版。

二去阐明心性本净之理。其思维的重心已开始转向内境的人心。但他们只是在立足《楞伽经》教理的前提下而做了某种改造性工作。而道信在藉《楞伽经》的同时，又另藉以空为旨的《文殊说般若经》，其本身就反映出他欲发展楞伽禅的决心和勇气。而事实上，道信通过引入并发挥一行三昧的念佛法门而得出的当下念佛的现实之人心与佛一如，念念相续，念而无念即得成佛的思想，大大丰富了楞伽禅所谓的心性清净之理和生佛不二法门。道信对“心”的规定，即心即佛思想的得出，念而无念、念念相续思想的阐发，所有这些都对以后的慧能禅发生了为其他楞伽师所不能等量齐观的巨大影响。

### 弘忍的“守本真心”

继道信以后的楞伽师是弘忍大师。据《楞伽师资记》记载，弘忍在东山传法，“萧然静坐，不出文记，口说玄理，默授与人”。尽管弘忍在以经教为方便来证悟佛禅宗极之理方面，多少具有了自己的特色，即不在形式上倡导藉教的重要性，而更加突出本心、真心、自心在悟宗中的作用，例如他说：“故知守本真心，是十二部经之宗也。”（《最上乘论》，《大正藏》第四十八卷，以下所引弘忍话，不注出处者，均与此同）“千经万论，莫过守本真心是要也。”但是，从弘忍的禅法所反映出来的思维重心及其特点来看，他的藉教色彩还是相当浓厚的。因为被他奉为法要和宗旨的“守本真心”思想，正是在受到了《楞伽经》如来藏“心性本净，客尘所染”的心性论以及依魏译《楞伽经》而成的《大乘起信论》之“一心二门”思想影响以后而得以形成。

弘忍首先引用与如来藏系思想相近似的《十地经论》来阐

明“心性本净、客尘所染”的心性之论。他说：

夫修道之本体，须识当身心本来清静，不生不灭，无有分别。自性圆满清静之心，此是本师，乃胜念十方诸佛。……《十地经论》云：众生身中有金剛佛性，犹如日轮，体明圆满，广大无边。只为五阴黑云之所覆，如瓶内灯光不能照辉。……一切众生清静之心亦复如是。只为攀缘妄念烦恼诸见黑云所覆。但能凝然守心，妄念不生，涅槃法（日）自然显现，故知自心本来清静。

弘忍此论，似乎有一种把我们的思路从慧可、僧璨、道信既已开辟的新途径拉回到始祖菩提达摩那里的感觉。如果说弘忍与达摩有什么不同的话，那只是弘忍从楞伽禅的思想渊源上，明确具体和形象地去突出“心净尘染”的道理。具体说来，达摩认为入道有“理入”、“行入”二途，“深信舍生同一真性”，且此“真性”是“无有分别”、“凡圣等一”，弘忍也认为“修道之本体，须识当身心本来清静”，而此“自性圆满清静之心”也是“不生不灭，无有分别”；达摩把真性不能显了的原因归结为客尘妄想遮掩覆盖，弘忍引《十地经论》，也认为一切众生清静之心之所以不能显现的原因，“只为攀缘妄念烦恼诸见黑云所覆”；达摩主张“舍妄归真”，并通过“凝住壁观”以“安心”，从而达到“与理冥符”，弘忍也认为妄念的不生不起，净心的自然显现，即在于能“凝然守心”。从上面的论述中，很难说达摩与弘忍在倡导“心性本净，客尘所染”宗旨中所由表现的思想以及语言表达形式有什么不同。

如果说达摩所言的“真性”是反映了涅槃佛性有的特性，

但他又是在“众相斯空，无染无著，无此无彼”的般若性空义上去规定此“真性”的，从而使得“真性”在达摩那里更偏向空旨，那么，弘忍所谓的“真心”已看不到多少般若空の意味了。尽管他也谈及了“空”的问题，但只是就涅槃、法性等而言的。他说：“我及涅槃二皆空故，更无二无一，故无所学。法性虽空，要须了然守本真心。”当然可以把弘忍的这段话，理解成他是在主张般若实相思想，即在无相中去显示真心之实相。然而，似乎不能否认他的思维重心是偏向对“真心”实有的肯定和把持。正像我们说竺道生融空有于无间，但并不排除他的思想重心在于主佛性妙有一样。故此，也可以说，弘忍的心性论所表现的思维特质和趋向与道生具有了更多的共同性。

正因为弘忍从实有的角度去理解和把持“真心”，所以，他并不是像达摩，尤其是道信那样，从性空义来阐明性净之理和生佛不二法门，而是从“不生不灭”义去加强渲染“真心”的真常之性和生佛不二的一如之性。他说：

何知自心本来不生不灭？答曰：《维摩经》云：如无有生，如无有灭。如者，真如佛性，自性清静。清静者，心之原也。……名相虽别，身中真如法性并同。不生不灭故言皆如也。故知自心本来不生不灭。

“自心”之所以本来不生不灭，在于它的“如”性。而所谓“如”，即是“真如佛性，自性清静”。又因为“清静者”为“心”之体源，所以“自心”、“自性”即为“如”也。弘忍的目的就是要证明即心即如即清静。

弘忍通过这种真常之心性的确立，又使得本来清静之心具

有了本体的属性，从而表现出既不同于达摩、慧可，更不同于僧璨、道信禅法所谓心性义旨的独特意趣。因此，为了去加强对心之本体属性的抽象和提升，弘忍遂把藉教的对象转向了依魏译《楞伽经》而成的《大乘起信论》。我们已经知道，《大乘起信论》的主旨是一心二门论。它受魏译《楞伽经》关于净心和染心的影响，而提出“真心本觉”说。它把离开妄念而有其体的众生的心源谓之“真心”，并认为心真如门显示心的本体、绝对、无差别的一面，心生灭门则显示心变现生灭现象、相对、有差别的一面。虽然《大乘起信论》以体用相即去强调“二门”的非生成义，但其一心二门思想确实又含有绝对本体化倾向。此性质的确定，涉及到对该经下面两句话的正确理解：

所言法者，谓众生心。是心则摄一切世间、出世间法。

一切境界，唯心妄起故有，若心离于妄动，则一切境界灭。

这里的所谓“心”总摄一切法的思想，也可表述为“万法唯心”。不能认为此心有产生和创造世界万法的功能。换句话说，把心视为是一个在万法之先、之上的独立的精神实体，一切万法皆由它所派生，并不是“万法唯心”的本旨。在佛教哲学那里，无论是主性空的空宗，还是主妙有的有宗，实皆不主张脱离现象界，或说脱离世间万法去悬设别有一本体（不管这一本体是精神的，抑或是物质的）的存在，这是佛教所特有的思维实质。所以说，《大乘起信论》所谓的心总摄一切法的思

想，所要强调的仍是心法相即无分的一如之旨。因此，心法不能分离就要从两方面加以理解。心不能离法而另存，则法也不能离心而独在。在该论看来，众生往往极易产生对后一种情况偏执的现象。这种偏执现象的产生是由于无明妄心所致。也就是说，离心而有的一切境界、世间万法，皆是“妄境”、“虚法”。而离心而有的妄境虚法，又皆是“妄心”所为。因此，它所要否定的不是真心所摄含的一切境界，而是妄心所生起的、并具有差别相的一切境界。与心相即的一切境界，为真境、为如界；与心相离的一切境界，为妄境、为分界。上引的“一切境界，唯心妄起故有，若心离于妄动，则一切境界灭”中的“一切境界”，正是指的这种与心相离的一切境界，故而，也可以说，是指有差别相的妄境分界。

通过上述的分析，我们也就能够较准确地理解弘忍根据华严系的唯心说而提出的，且又契合《大乘起信论》的“一心二门”思想。弘忍说：“但于行住坐卧中常了然守本真心，会是妄念不生，我所心灭，一切万法不出自心。”又说：“灭此识者，乃是灭十地菩萨众中障惑。此识灭已，其心即虚，凝寂淡泊，皎洁泰然。”这里，自心是万法之本以及灭除无明妄念而守本真心之论所蕴含的真实本旨显而易见了。弘忍这里所要强调的是，作为真常的自心是在与万法相即中而显示出本体的意义。灭识就是灭那种障碍心法一如、生佛不二的杂念。而灭了此无明妄心，也就灭了由此而生的有差别相的一切境界，从而解决了“客尘所染”的问题。由此可见，弘忍是把真心和妄心统摄于自心，真心为净，妄心为染。认识自心摄含此二心，也就理解了自心是万法之本的旨归。自心中的真心显现，当然万法之真性亦随之显现。自心中的妄心生起，当然万法之真性

亦随之丧失。万法的不同状态就是依凭自心的不同状态而呈现出来，这就是自心总摄一切法，自心是万法之本所要表现的真实意义。弘忍也正是通过这样的思想，去论证持守本心、真心、净心，以及除灭无明心、妄心、染心的必要性和可能性的。当然，守本真心与灭无明妄心是一个过程的两个方面，不可截然断分之。很显然，为楞伽禅所综论的“心性本净，客尘所染”的道理，在弘忍这里增添了不少新的规定。

### 神秀的“一心二门”

继承和弘扬“东山之法”者，当推被誉为“两京法主，三帝门师”，并命为上座，令为“教授师”的神秀禅师。弘忍把上座、“教授师”的桂冠加于神秀，其本身就说明师徒二人的关系非同一般，也表明他们在禅法思想上存在很大的共同性。从藉教方面看，这种共同性表现得尤为明显突出。在弘忍看来，惟有“与神秀论《楞伽经》”，才使其“玄理通快，必多利益”。如果弟子没有一定的心得和独异的高见，是不能赢得老师的信任，当然老师也就不会认为自己对《楞伽经》义的领会和通晓，是通过与弟子讨论而有所加深的。知徒莫若师，弘忍就曾有誉言：“东山之法，尽在秀矣。”（张说《大通禅师碑》）作为弟子的神秀，自称承袭“东山法门”，其禅法也仍“持奉《楞伽》，递为心要”。

这样一来，“东山法门”已成为道信、弘忍、神秀三位楞伽禅师共同宗奉的对象。其法要皆“依《楞伽经》，诸佛心第一”。但在如何展开论证诸佛心第一之楞伽义的过程中，三位大师的思维重心则发生了差异，之所以会如此，主要是由于各自另依凭的经典的差异。道信另依《文殊说般若经》，倡一行

三昧，在继续遵循由达摩开创的融会楞伽与般若思想这一楞伽禅法的基本思路和原则的前提下，把思维的重心由楞伽而逐渐移向般若，从而形成道信“东山法门”的特色。而弘忍则另依与《楞伽经》属于一系的《十地经论》和《大乘起信论》等经籍，倡万法唯心和守本真心，把思维的重心拉回到如来藏的自性清净心，遂使楞伽禅的色彩又趋浓烈，从而形成弘忍“东山法门”的特色。神秀的致思趋向，是离道信而向弘忍的。换句话说，神秀所承袭的东山之法，主要是指突出了“真心”地位的弘忍的“东山法门”之禅法思想。

如果说弘忍凭借《楞伽经》以外的经典而形成的禅法，已经把由《大乘起信论》所建立起来的“一心二门”思想注入了楞伽禅学思想体系，那么，神秀的禅法通过明确藉《大乘起信论》之教，遂使得“一心二门”思想更加突将出来。正是由于他在藉教方面表现出比弘忍更为明确的态度，所以才能够使他的禅法表现出比弘忍更浓厚的楞伽禅色彩，从而在这一思维重心统摄下，“心性本净，客尘所染”的思想之展示，似乎跳出了自达摩到道信相继形成的融会楞伽与般若的思维轨道，当然不排除在他的禅法中也存在一定的般若思想。

我们已经谈到，《大乘起信论》的“一心二门”思想是从体用相即非生而立论的。但这种思想已明显表现出形而上的绝对本体论倾向。神秀的心性之说，正是受到了这种思想倾向的影响。有的学者就直接把神秀的全部禅法纲要归结为“体用”二字，并认为他的所谓“体用”说是从《大乘起信论》的“一心二门”而来的，这是比较符合实际的。《楞伽师资记》也曾引神秀语道：“我之道法，总会归体用两字，亦曰重玄门，亦曰转法轮，亦曰道果。”

将“一心”分成无有变异的真心与有生有灭的妄心的目的，是要强调“心”的本根旨味。尽管它也强调指出一心之二门的“非异”特点，认为二心的一体同源，互不相生。但是，正像我们说庄玄也主张即体即用，本末不二，宋明理学也谈体用同源，显微无间，而此并不排除他们对本体之“道”或“理”的绝对化、形而上性的抽象和提升，一心二门的主旨也是要实现“心”的地位、作用和功能的提升。非但如此，既然要明确“真心”与“染心”的“非一”特性，那么即是要作出肯定前者而否定后者的结论。兼而说之，强调一心二门的“非异”性与强调二心的“非一”性，最终皆是落实在对“真心”、“净心”的肯定上。无论是弘忍的“守本真心”，妄心不起，真心不失，还是神秀的“观心看净”、息妄修真，皆不出此列。

如果说弘忍通过他的“一切万法不出自心”之论，只是涉及了心之本体的问题，从而显得不甚明显和突出的话，那么，神秀则直接而又明确地提出了这一思想。他说：

心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生，若能了心，万行具备。（《观心论》，以下注出处者，均与此同。）

这里所谓“心”当指“一心”、“自心”，而不是单指“真心”，或者说此心包括真心与妄心两种心。一切诸法之真性的显现或丧失，都是一心之所然。这也就是心为万法的根本、万法由心所生的涵义。关于此种涵义的剖析，我们在论述弘忍禅法思想时已经有所交待，此处不赘述。然而，神秀此论，把

“心”视为是第一性存在的唯心性质还是相当明显的。神秀不像大乘般若空宗那样，一味强调万法的无自性，无自性即假，既假即空，从外境自身的特性去否定万法的真实性，而是通过一心的二门去达到既肯定万法有真实性的一面，又承认万法有虚幻性的一面。不管是从真心的角度去肯定万法的真实性，还是从染心的角度去承认万法的虚幻性，实际上都是从内境的途径去立论的。此与性空之说的区别，应该说是相当显著的。神秀的这种从内境入手去探讨外境的真妄的总思维方法，与以后的慧能禅有关内外境的理论有某些共通之处。但慧能是坚持唯从一心的迷悟去揭示对象的本性，而不去另增设一个“心”来达到这种目的。神秀则不然，他把一心一分为二，以此二心去揭示对象的本性。请看神秀的议论：

菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多时，了四大五蕴本空、无我，了见自心起用有二种差别，云何为二？一者净心，二者染心。其净心者即是无漏真如之心，其染心者即是有漏无明之心。此二种心，自然本来俱有，虽假缘和合，互不相生。净心恒不著因，染心常思恶业。若真如自觉，不受所染，则称之为圣。遂能远离诸苦，证涅槃乐。若随染造恶，受其缠覆，则名之为凡。于是沉沦三界，受种种苦。何以故？由彼染心障真如体故。《十地经论》云：“众生身中有金刚佛性。犹如日轮，体明圆满，广大无边。只为五阴黑云所覆。犹如瓶内灯光，不能显现。”又《涅槃经》云：“一切众生皆有佛性。无明覆故，不得解脱。”佛性者，觉也。但能自觉，觉知明了，离其所覆，则名解脱。故知一切诸善，以觉为根；因其觉根，遂能显

现诸功德树。涅槃之果，因此而成。

神秀这里所论，从所藉之教，到论述步骤，都与弘忍的心性之学如出一辙，这说明他们的心性论是偏重涅槃佛性论。因为，涅槃佛性论所要揭示的核心问题，都在弘忍和神秀那里得到阐论。只是神秀明确提出了“净心”和“染心”的概念，使得既已在弘忍心性论中所表现出的以《大乘起信论》的“一心二门”思想去贯通涅槃佛性论的倾向变得更加明显和突出罢了。神秀所谓的净心与染心乃是自心起用的结果，将“净心”理解成“无漏真如之心”，将“染心”理解成“有漏无明之心”，而且认为此二种心为“自然本来俱有”，强调它们的关系是相即相依而不是相生的。所有这些都是申论《大乘起信论》的“一心二门”之本旨要归。神秀申论它的目的，显然是要以此去贯通，并进而推阐涅槃佛性论。他把“净心”、“无漏真如之心”显然理解成了“金刚佛性”、“佛性”，而把“染心”、“有漏无明之心”显然当成了“五阴黑云”、“无明”之覆盖者。但是这里似乎需要指出的是，神秀虽然与涅槃佛性论一样，认为一切众生皆有作为净心、无漏真如之心的佛性，但在神秀看来，一切众生不但具有净心，而且同时也具有染心、有漏无明之心，因此，他强调“此二种心，自然本来俱有”。这可以看作是他与涅槃佛性论的同中之异。当然，神秀以清静的、真实的心去改造和变换佛性，进而以“觉”释“佛性”，其目的是要强调本觉真心（真如、佛性）是众生自心的本体，或者说，是要强调自心在本源上是明净的、觉悟的。由此，他十分重视对自觉之心的了悟，从而把解脱和涅槃之果的证得，归结到“因其觉根”的问题上。也就是说，通过离其染

心妄念之用，去实现向原清净之心性的复归，自觉之心性的显了，即归向本体，也可以把这一思想概括为“观心离念”。正像我们说弘忍所主张的守本真心与灭无明妄心是一个过程的两个方面，因此不可断分一样，对神秀的“观心离念”亦应作如是观。净心能观之时，即是离妄念之时，反之亦然。但其最终目的仍是求得对自心中那个本体的本觉真心的把握。因为，在神秀看来，依顺自心中的净心则称之为圣，名解脱，即可证得涅槃乐，遂能显现诸功德树；而依顺自心中的染心则名之为凡，于是就要沉沦三界，受尽种种苦难。而且，依顺自心中的净心去看世界，世界即显其无异无别无碍之自然真性。他说：

无相法中无异无分别，心无分别，故一切法无异。长短无异，自他无异，凡圣、生死涅槃、解缚、乘疏、苦乐、违顺、三世、愚智，并皆无异。了无异自然无碍解脱。（敦煌本《无题》〈一〉）

从这里可以看出，神秀所谓的“一切法无异”的思想，实际上是在申论“法界一相”、“如来平等法身”的观点。但他是从自心的本体之净心去言“法界一相”之理的，而不是像达摩，尤其是道信那样，是从般若性空、涅槃实相的角度去证明“法界一相”之理的。很明显，神秀的心性解脱论，不能被表述为“即心即佛”、“自心即佛”，而应表述为“净心即佛”、“觉性即佛”。他的禅法的终的，是要返观作为自心本源的、本体的、第一性的本觉净心，而不是作为自心作用的、有生有灭的、非本根性的无明妄心；而此无明妄心恰恰是要离却和灭除的对象。由此可见，把一心中的本觉真心本体化、绝对化，

是神秀禅学心性论的特点之所在。

#### 四、老庄的自然论与楞伽禅的性善论

经过较为漫长的探究和辨析，楞伽系禅学的心性说以其特有的姿态呈现出它们的历史概貌。思想史的发展不会按着直线和单一的形式进行。即便同属一系的楞伽禅的心性说也是如此。不过，楞伽禅学毕竟是在中华大地上发展起来的一种思想体系，这就决定了它必然会同时受到中土传统文化思想的影响。作为中土传统文化主干之一的老庄自然主义思想，当然会对它产生一定的影响；尽管这种影响由于被影响对象自身思想的复杂性，而不可能表现出无差别的一一对应的关系。换句话说，老庄思想在每一位楞伽师身上所体现的方面和程度都是不同的。然而，尽量揭示楞伽禅学与老庄存在的相互关系，则又是我们必须做的工作。

尽管我们不把两种思想比较的重点放在交待某人对比较一方的思想曾正面给予接触这一形式上，但是，指出存在着这一接触的事实，也能多少避免无的放矢、牵强附会的情况发生。从有限的资料中可以发现楞伽诸禅师中有几位在出家前曾涉猎过老庄之学。作为该系的始祖菩提达摩，因为来自异国他乡，没能受到老庄思想的熏陶当在情理之中。而作为中国僧人的慧可，据资料记载，他很有老庄风度。因为他在出家以前“博览群书，善谈玄理，每叹曰：孔老之教，礼术风规，庄易之书未尽妙理”（《景德传灯录》卷三）。后览佛书遂尽弃前学，这倒有点像僧肇的情形。道信曾专就老庄的有关思想加以批评。认为老子的“窈兮冥兮，其中有精”是“滞于精识”，庄子的“天地一指，万物一马”为“犹滞一也”。（《入道安心要方

便法门》)张说《大通禅师碑》曾说神秀“老庄玄旨,《书》、《易》大义,三乘经论,四分律义,说通训诂”。

那么,楞伽禅的心性说究竟在哪些方面与老庄的自然主义发生着内在的、本质的关系呢?这当是我们欲阐发的主要之点。

老庄,尤其是庄子,通过道法自然、道兼于天思想的展开,使得“自然”、“天”具有了与“道”相同的本体意味,而且,“自然”获得了本性、本然、无为的含义。它作为一切事物的起点和归宿,在老庄那里,表现出极其浓厚的本原、本根和绝对的性质。尽管在这独特的天人关系的形式中,已经基本避免了在道论中蕴含着的那种绝对的形而上者——道对万物的派生、生成的宇宙论的痕迹,也就是说,在天人关系中,“天”虽然也取得了绝对本体的性质,但它却不是以派生“人”的角色而显示其本体的性质的。老庄这种本体论思想与楞伽禅的心性论所蕴含的本体论思想具有相通性。虽然在诸位楞伽禅师那里,其思维的重心有所不同,或主楞伽与般若的结合,或在这一结合中有的偏向楞伽,有的则偏向般若,但他们都承认有一个“真性”、“真心”的存在。换言之,他们都不曾对具有一个真实的存在——佛性给予彻底的否定,并赋予这一存在以本体的性质。“心性本净”之理,遂通过自心中的那个“本然”、“本觉”、“本来俱足、圆融”的真性而得到证明。主张从众相斯空的角度去言清净之理的达摩,从一心的迷悟去言清净之理的慧可,从一心的圆融不二去言清净之理的僧璨,从一行、一相、一如的念佛心去言清净之理的道信,在深契大乘佛教的般若实相之义的同时,也借用“无为”、“自然”、任运自然等老庄自然主义的名词概念去加强他们所证悟

的自体之性质。在他们那里，不去赋予自体之心对万法的生成、派生的功能和作用。自然即本然、即如如，心佛不二，万法一如，生佛平等，任其本然之心的自然显现和流动，自体之真性即可以获得。上述几位禅师，虽然没有明确用“体用”范畴去规定他们的法要，但从他们的思想言论中可以看出，他们所强调的“自心”、“自性”，显然指的是“体”，在自然任运中的“见性显心”，显然指的是“用”。体不用、在用中见体的体用一如思想，是他们共同遵循的原则。虽然这一体用一如的思想最终是要在内心中得以完成，从而体现出唯心的性质，但藉以反映出的主体性本体论的思维特质，从一个侧面表明他们的思想是相似于老庄思想的。弘忍和神秀，特别是神秀，虽然明确以“体用”思想去构建他们的“一心二门”理论，但所表现出来的思想特质，既不同于其他楞伽禅师的禅学，又不同于老庄的本体论旨味。尽管他们强调常住不变的本体之净心与有生有灭的作用之妄心是“非一非异”的体用相即的关系，但实际上他是存在着分离体用的倾向。在他看来，法界一相的生起是自体之真心的显现，而一切染污现象的生起是无明之心的作用。这岂不是说自体之心产生一种性质的现象，而作用之心产生另一种性质的现象？这又如何体现体是用之体，用是体之用的即体即用的思想？神秀的这种思想是把一心分成体与用，而与其他楞伽禅师只把一心视为本体的思想，显然存在极大的差异。只有把一心视为自体，才能谈得上在万法之作用过程中显现真性真心之体的问题，也才能贯彻随缘而行，任运自然的思想，也才能最终回答心佛一如，心与万法一如，从而获得解脱的心性论的根本问题。因此，我们说神秀的最高范畴虽然也是“心”，但它不是自体。承担这一自体

的角色是一心中的“净心”。而且，他把最高范畴的“心”赋予了两种属性。这种思维方法是绝不同于老庄的。老庄视“道”为最高范畴，同时确定它即是本体，并只赋予它“自然”的一种属性。本体的自然之性，又在对象的自然运作中显示出来，绝不是把体用付诸两种不同的载体。由此可见，尽管神秀也用了“体用”范畴，但其反映的本旨，是与道家，尤其是与老庄思想迥然异趣的。

以上是就老庄与楞伽禅师在总体的思维方法上，或说在本体论的方面来比较他们思想的异同。而就思想内容及其性质来看，他们又存在着很大的差异性。具体言之，在自然意味下的老庄的天人之学，主要探讨的是社会和人生问题。又由于老庄是将纯然的无意识状态作为社会和个体的人欲达到的最高境界，所以，他们是从无意识的角度去讨论社会和人的本性问题。而整个楞伽禅学的心性之学，主要是探讨人生问题，全然不涉及社会问题。正是由于他们不把触角引向客观外界，所以，他们对人生本性的讨论缺乏坚实的基础，而只是囿于心的范围。这样的人性论，其思辨色彩太浓。而且，与老庄从无意识性去规定本体的性质，进而去探讨社会和人的本性不同，他们是从道德性与智慧性去规定本体的性质，进而去探讨人的本性问题。换句话说，他们所寻求的人生的真实性，人的本性，具体是从伦理的“善”与“恶”入手的。他们认为，净、善就是真，染、恶就是妄，因此，“心性本净，客尘所染”的命题，转化成了伦理道德问题。达摩在解释其“四行”时，承认人有宿殃，“恶业果熟，非天非人”，因而，主张人们不要有怨憎之情。道信把能入一行三昧的人称为善男子善女人，并引《华严经》、《涅槃经》所谓的心性犹如虚空，“有善光故，

犹如夏日”等说法，去阐明自己的“众生不悟心性本来常清净”的思想。（见《楞伽师资记》）在道信看来，众生心性本来即有善光，也即“常清净”，只是取悟不同、根缘不同，才使得这一“善心”有显有不显的情况发生。神秀更直接而又明确地把“净心”与“善”，“染心”与“恶”联系起来。他说：“净心恒乐善因，染心常思恶业”，“故知一切诸善，以觉为根”（《观心论》）。所以，我们有根据说，楞伽禅师皆承认众生心性本来清净说，实际上皆主张人的本性为善。也可将楞伽禅的心性论称之为性善论，从而与以孔孟为代表的儒家性善论具有极大的共通性。但是，他们与儒家人性论也存在差别。其主要表现在，儒家十分重视通过外在的教化去契合本觉本善的心源，因为在儒家看来，其教化之法皆是“法天”而成，此“法”与心源固有之“德行”是同性的，是体现“天性”的，或说是“天”的人化（或表述为自然的人化）。以孔孟为代表的儒家，之所以在重内省、反身而诚的同时，又重外在的教化，正是要内外齐用功。从内来说，只要影响不善之心，固存善心；从外来说，促使人去掉不善之心，并逐渐唤醒、启发良心良知，并最终契合本觉本善的天性。概而言之，儒家以积极乐观的态度，把客观的现实社会视为实现天人合一，从而充分展现人的至善性的理想场所。而以楞伽禅师为代表的人性论，却一味向上、向内用力，根本不去探讨妄念、烦恼、诸恶的现实根源，更不把实现善心善性的场所诉诸客观的现实社会。这就使得其理论具有了思辨成分高于现实成分的特点。

楞伽禅的人性论所体现出的不同于儒家人性论的意趣，也可视为是与老庄的人性论相异之点。虽然老庄也一味主张超然世俗之外去寻求绝对的存在，从而表现出一定的形而上的思维

特质，但是，他们的超然和复归意识的背后，则蕴含着十分浓烈的现实之感。换言之，老庄的超然和复归意识是建立在对现实社会和人生的深刻反省基础上的。他们的眼光不但没有像楞伽禅师那样不去注重对现实社会的观察，相反，正是在深刻地洞察了现实社会以后，认识到该社会的种种有违“道”、“天”、“自然”之真性的异化现象，进而才提出超然这种不合自然的世俗社会，回复那种无意识、无人为了的真朴世界的思想。因此，我们说，在最具超越精神的老庄那里，也正是最具现实的批判精神的集合地。在中国传统文化中，举凡有着批判现实社会和人生色彩的思想、言论，无不从中透露出老庄自然主义的气息。尽管老庄有关社会和人生的批判思想，不免有些过激，而且，他们给社会和个人所预设的理想境界也不乏片面之处，但是，惟其有了这种片面，才使得老庄的思想又具有极其深刻的性质。姑且将此称之为片面的深刻。

也许正因为楞伽禅表现出一味向内、向上的旨味，老庄又在片面性中去阐发他们的思想，所以，一种不可遏制的执著精神，则必然地为他们共同所尚。与他们各自思想体系相联系，老庄积极主张通过“心斋静默”去实现超然和回归的终的；楞伽禅竭力主张通过“守心观净”去实现真心真性的完全显现。

### 第三节 老庄的心斋静默与 楞伽禅的守心观净

#### 一、老庄的“守静笃”、“缮性”、“心斋”

从老庄对道、天、自然本质属性的规定中，我们可以发现

他们对“静”之问题的重视。或者说，老庄是把“静”也包容在最高范畴“道”之中。向道的回归和与天的合一，以及去建立符合道的生活原则，在老庄那里，往往又是通过对“静”之问题的探讨而得到具体体现。老子说：

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明。（《老子》十六章）

庄子说：

夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至。  
（《庄子·天道》）

可见，老庄是明确把虚静视为道德的极至和根本，并认为人们的一切认识的最终目的，就是要去认识这种“常”，也即老子所谓的“知常曰明”。实际上，在老庄那里，静的实质还是指自然的无意识性。老庄所谓道的精神也正是体现在这一神静上。僧肇在评说老子之说时，就说过老子之说得在于神静。但是，老庄之说，得于此，失也于此。因为他们都太执著于它，最后落入“栖神冥累”的境地。这种倾向，从一开始就注定了。究其原因，盖出于他们的本体论的思维模式。具体来说，老庄不但把道本身绝对化和本体化，而且也把道的属性，诸如“天”、“自然”、“虚静”同样推至绝对化和本体化的地步。

老庄悬设和预定“道”以及道性的目的，是要以此去摄含、包容、吞食一切。换句话说，道的绝对本体性，决定了一

切万物，包括人，都要完完全全地去效法、顺应、契合于它。由于老庄哲学所欲探讨的最高问题是人与道、天、自然的关系问题，而人与它们的合一则是这一问题的终极目标，这就必然地要对“人”的一方作出符合于最高本体属性的种种规定。在老庄看来，这是达到天（道、自然）人合一的前提条件。据此，老庄竭力从消解和抹煞人的意识性入手，使心灵虚寂淳和无识，以便契合本然、自然的道体。老子认为，实现“静”、“命”、“常”的复归，应当尽量使心灵虚寂，并切实坚守清静。他说：“致虚极，守静笃。”（《老子》十六章）而这种心灵的虚寂清静，又具体表现为根绝了欲望，消除了知识。这也就是老子所说的“不欲以静”（三十七章），“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”（五十六章）。即以“无心”去与本体契合。有关的思想，庄子比老子论述得更加完备。在庄子看来，欲洞见独立绝对无待的道，就需做到心境清明洞彻，而心境清明洞彻，则是功利机巧之心的灭除，感恩之无心的确立。庄子是这样说的：

朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。（《庄子·大宗师》）

解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根，各复其根而不知；浑浑沌沌，终身不离。（《在宥》）

君子不可以不刳心焉。无为为之之谓天。（《天地》）

有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。……无为复朴，体性抱神。（同上）

惑故愚，愚故道，道可载而与之俱也。（《天运》）

心与心识知，而不足以定天下。……无以反其性情而复其初。（《缮性》）

有意识、有知识的心是谈不上保全纯洁空明之心的，它的存在即不可载道，即无法再返归恬淡的性情而回复自然的本初。因此，要去除心机智巧，浑然不用心机，释放心神，剔除其知觉之成心，达到心境的清明洞彻，心灵的淳和无识的境界，如此，才能见道、载道，并最终可与道会通融合，与天合一。

那么，如何实现上述目的呢？换句话说，以什么方法和途径去实现上述目的呢？对此，庄子提出“守神”、“缮性”、“息心”、“心斋”等主张。他说：

纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一；一之精通，合于天伦。（《庄子·刻意》）

缮性于俗学，以求复其初。（《缮性》）

故圣人休焉，休则平易矣，平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。（《刻意》）

气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。（《人间世》）

老聃曰：“汝斋戒，疏沦而心，澡雪而精神，掊击而知！”（《知北游》）

这就是说，“合于天伦”、“复其初”、“德全而神不亏”、“唯道集虚”之境地的达到，是要通过持守精神、修治本性，

平息和通导心灵、斋戒和洗涤心体等方法而得以实现。虽然老庄所说的斋戒，不具祭祀的宗教意味，但是，他们所主张的在静默之中内在地去领会融合道，其中所蕴含的神秘性还是显而易见的。人作为一种社会的和有意识的存在，如何能待物无有知，如何面对忧患而无动于衷呢？当然，老庄是确定无疑地认为，人是能够如此的，而且，一定要如此。老庄始终执著于此，把它作为一种目标和对象来追求。他们谆谆规劝人们要守护自然之心而勿失，去除成心、机心、有心而返归无心。

从上面一系列的论述中，我们可以发现，老庄把实现天人合一的落点拉向了人的内心。他们所一贯奉持的超然精神，也最终落实到心灵的超越的层面上。这里之所以说是最终落实处，因为我们知道，在老庄那里，他们对超世间的最高本体的悬设，一般说来是具有外在的特点。其理论的重心是离世和超世的，认为实现与本体的合一绝不能在现实之中进行，相反，现实社会中的一切，在他们的眼中全是污浊不堪，所以，他们就必然地要在其外、其上去构筑一个理想境域，以供人们安身立命。于是便有了对小国寡民、至德之世这种远离现世的原始素朴社会的向往和憧憬，便有了向着帝乡、仙境这种超越现世的无待之域和逍遥之境的上迁和遨游。尽管这种“去而上迁，乘彼白云至于帝乡”（《庄子·天地》），“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《逍遥游》）的行径和归宿是如此的飘逸和洒脱，并给人一种梦幻般的温馨和满足，但是，它毕竟又是一无所有的“无何有之乡”（《应帝王》），不免玄秘、虚无和空洞而难以把握和企及。七尺之躯的人又如何能有那般能耐，这完全是神话式的夸张和宗教式的幻想！因而，老庄这种境域的构置具有极大的非现实性，而这种思想只是为宗教思

想体系提供了某些吸收和借鉴的可能性。老庄思想在以后的嬗变过程中，直接成为中国传统宗教的道教思想体系的基础这一历史事实本身也证明了这一点。然而，我们又清楚地知道，老庄的思想不仅仅是专门为宗教所凭藉的方便之说，而是着意解决理想社会和完善人生的大学问。故而，他们没有一味向上和向外去寻求出路，而是积极地从人的内心去寻找某种精神的寄托和超越，于是就出现了欲外契于道则又终归内求于心的途径。实际上，老庄所谓的在内心中获得超越，达到天人合一的境界，是强调内外互合。它是基于主体之心摄含外在本体这样一种前提，外在本体的显现要通过内心的观照和验证。据此，老庄是那样重视向内用心。尽管在这一过程中尚存在许多非现实性的成分，如将人完全自然化，但是，在其道论的思维框架中，则显得比向外、向上的追逐来得现实些，可行的程度也大得多。当然这里又要注意的，老庄，尤其是庄子，虽然也主张任运自然的思想，但其总的倾向仍然偏重在内心中的任运自然，始终没有把注意力转向，或者说落实到现实的世界中。也正如我们在前面所提到过的那样，庄学没有解决重游现实世界的问题。换句话说，庄学没有讨论在现实中的超越问题。这一问题被魏晋玄学家，特别是郭象所探求，并由此构成玄学的主题。因此，老庄之学与玄学的差别是明显的。另外，老庄任运自然的思想，也为以后的慧能禅和后期禅宗所大大光扬，但是，慧能禅和后期禅宗不是一味向内用心而完全舍弃现实世界及现实生活，相反，他们所主张的“明心见性”的终的，正是要把现实世界当作任运自然的理想场所。仅就在现实中获得超越这点来说，可以说，慧能禅和后期禅宗更多地受到了魏晋玄学的影响。由此，我们认为，老庄之学与慧能禅和后期禅宗也

是不同的。而当除却了某种差别以后，老庄有关注重守持、洗涤和修养心灵，以便归真返本的思想及言论，倒与楞伽禅学思想较为相似。

## 二、达摩、慧可的“凝住壁观”、“安心入道”、“萧然静坐”及其与老庄思想的异同

当然，由于楞伽禅学思想不是整齐划一无有差别的思想体系，所以，它与老庄思想的相似也不可能是一一对应的关系。我们在上节对楞伽禅法的考察中，也已经发现诸位禅师的思想是那样纷繁复杂，即便在对共同的主题“心性本净，客尘所染”的探讨过程中，也有各自所偏重的理论重心和思维方法。与此紧密相连的是，在对《楞伽经》所主的“诸佛心第一”的体验中而形成的修行方法，同样呈现不同的特点。他们无一不重心尚净，但是在如何安心、守心、息妄、显真、观净、念静等问题上，又各持独见。

楞伽禅法的要旨是欲证得清净本心的存在，因此就决定了诸位楞伽师不管所藉经教的有异，所重理论的不同，都程度不同地要对清净本心来一番用功，或者说，他们都不可能完全置清净本心于不顾。至于以“守心观净”去概括整个楞伽禅的修行方法，尚需要进行必要的具体说明和分析，但这一方法确实又皆被诸位楞伽师所论及。

菩提达摩正是以壁观教人安心，除却妄想而返归真心真性，从而与外在之道体契合。诚如宗密在其《禅源诸诠集都序》卷二中所指出的那样：“达摩以壁观教人安心，外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”不管达摩是如何以“无自无他，凡圣等一”，“无有分别，寂然无为”，“不染

无著，无此无彼”（《菩提达摩略辨大乘入道四行》）这些大乘空宗义旨去规定和解释他的“理入”和“行入”的思想，但其终的是要去论证他所奉持的“深信含生同一真性，但为客尘妄覆。若也舍妄归真，凝住壁观”（同上）这一楞伽禅的法要的。正因为如此，达摩禅法中悬设了一个本体的真性、真心，或称之为“理”、“道”，并让人去契合这一本体的存在，从而表现出与他的无相无著之空观相矛盾的情况，这也是必然的结果。于是我们说，既然承认有真性和客尘的存在，这已经是明白无疑地执著于相了。同样，舍妄归真，凝住壁观，安心入道，也实实在在地有所住了。也就是说，如果没有妄的对象存在，就无所谓舍的问题；如果没有真性、真心、道这一本体的存在，就无所谓归、安、入的问题。总之，如果没有境的存在，何需又谓“凝住壁观”呢？

然而，对达摩上述思想需要说明的是，由于他的舍妄归真，凝住壁观，安心入道的思想注入了大乘般若空宗思想，以及他独特的“理入”和“行入”统一的思想，因而使他的修禅形式和方法一反以往禅法那种只重外在形式化的倾向。据此，达摩不把“凝住壁观”与那种静坐与调息的烦琐禅法相提并论，而是通过壁观而直接去安心、发行、顺物。也就是说，壁观的实质和最终目的不是一味去观墙壁，而是强调心要像墙壁一样色如一色，无有分别，无有执著，无有执见。这是要说明的第一点。另外，达摩走的是壁观——安心——符道这种由外向内再向外的思维途径。具体说来，达摩是将本体的存在既外悬于心外，又内摄于心中。也可以说，他认为人是有外合于道的可能性，而这种能力需要挖掘和显示，其方法则是通过外在的壁观来完成，完成的表现就是心安。内部的心得到安定，并

做到无自、无他、无此、无彼、无分、无别、无染、无著、无为、无求，一句话，与最高的宇宙实相之真性合符，那么，人冥顺于道的至境便算实现了。由此可见，达摩是把外在的、最高的和普遍的本体视为人欲效法、遵顺和契合的绝对对象。他的所谓壁观、发行、顺物、随缘等思想都是基于上述理论前提，达摩全部的思维秘密就在于此。当然我们又说，正因为他在宣称众相斯空的同时又高扬实有的绝对本体，在倡导不染无著的安心之法的同时又坚住要与实有的绝对本体相契合，从而在空的名理下产生了有相，在不染著的法行下出现了有执，所以，他的即物顺物，随缘而行，任运自然的思想便不可能具有慧能禅以及后期禅宗在这些问题上所表现的那种真正自由和自在的意义。

达摩这里所反映的特殊意趣，如果辟开其空的义旨，倒是与老庄的思维途径和修养方法颇为类似，因为他们都是热衷于对外在的本体之道的悬设和追求，都把人与道冥符的条件和前提推至人的内心，根据最高本体的属性来要求人心达到与它同样的属性。这实际上皆是以外在的绝对本体去吞食和同化人心。在老庄看来，绝对本体的“道”、“天”，其属性是无意识的自然，那么，人要与它们合一，则必须也要自然化，否则就不能实现天人合一的目标。老庄的灭有识有知的“成心”，立无识无知的“无心”的一系列论述，无一不是由此而发，以此为归。达摩的壁观安心之法又何尝不是这样。另外，达摩与老庄一样，任运自然的场所都主要不是在客观的现实世界，而更多的是在心灵世界，只是老庄比达摩表现得更为彻底一些罢了。把老庄任运自然思想真正推至现实世界，主张在日常的现实生活中任运腾腾，腾腾任运，那是以后慧能禅宗和后期禅宗

的事了。当然不可就此漠视，甚而否定老庄的任运自然思想，以及吸收了老庄这一思想的达摩有关随缘、顺物、发行的言论，对包括慧可、僧璨、道信在内的整个禅宗曾发生了极大的影响这一事实。如果再对老庄和达摩斋心和安心思想加以比较对照的话，其中又存在一些差别。老庄没有像达摩那样借助凝住外在的对象而达到安心，进而实现与道冥符的目的，而是直接对内心用功。换句话说，老庄虽然也有世界万物皆含道性的思想，但是，在他们的眼中，现实中的一切都是有违道性而无有真性实情的存在，因此，他们不去选择外在的、或以此作为比喻的对象来启发和验证心灵的无识空明之性，以期实现天人合一的境界。在他们看来，惟有在内心中才具备这种可能性。只要心修养到无心的程度，便可直接与外悬的本体之道合一了，因此，老庄强调的是内外互合。这与达摩强调的由外至内再达外的修行和体验方法，其差别应该说是明显的。

达摩在其舍妄归真、凝住壁观的安心之法中所反映的有所执住倾向，对慧可的修行方法的性质产生了影响。只是这种影响，由于慧可把楞伽禅所主的清净心性直接本体化，且将此由心外拉向了心内，所以才表现出他与达摩所执著的对象稍显不同罢了。慧可虽然认为“真珠”的获取，“佛性”的明见，“涅槃”的证得全系于自心的豁然自觉，但是，这种自觉之心性的显现，不是像以后慧能禅所认为的那样，是不借助任何外在的或内在的形式而自然显现，而是要靠“萧然静坐”、以心观心的方法去显现。关键的问题，在慧可看来，是有那么一种本体存在着，所以才有所取、所见、所证的说法。可知，作为对象的本体究竟置于何处，是否对它有所执著，这已经显得无

甚区别的 necessary。至于谈到慧可思想与老庄思想关系问题，似乎只能极其原则地说，他们皆承认有一本体的存在，并且要求与之合一，除在此问题上有某种相似性以外，很难再对彼此的思想作出比较。

### 三、僧璨、道信的“任性合道”、“直须任运”以及他们对老庄思想的批评

如果从执住与否的角度去考察和分析楞伽禅的修行观，那么，积极倡导一种无执无住，任性逍遥，自然任运的洒脱和明快的修行观的，要推僧璨和道信了。当然，修行观的特色，完全取决于其理论基础的新异。

我们在前面已经指出，僧璨的整个禅学理论是建立在真如法界圆融玄同，本心圆满清静这样一个基础之上。并且指出，僧璨是熟练地运用了实相无相以及“无…无…”、“即…即…”这一“不二法门”之道，来阐扬圆满自足、自然无碍的所谓“一如”之真性的。面对这样一个本心、真如、太虚、至道，你如何执得住得？据此，他在《信心铭》中反复申辩着这一点：

违顺相争，是为心病。不识玄旨，徒劳念静。圆同太虚，无欠无余。良由取舍，所以不如。莫逐有缘，勿住空忍。一种平怀，泯然自尽。止动归止，止更弥动。唯滞两边，宁知一种。……多言多虑，转不相应。绝言绝虑，无处不通。……前空转变，皆由妄见。不用求真，唯须息见。二见不住，慎莫追寻。才有是非，纷然失心。二由一有，一亦莫守。一心不生，万法无咎。……执之失度，必

入邪路。放之自然，体无去住。任性合道，逍遥绝恼。系念乖真，昏沉不好。……法无异法，妄真爱著。将心用心，岂非大错。……梦幻空华，何劳把捉。得失是非，一时放却。……一如体玄，兀尔忘缘。万法齐观，归复自然。……契心平等，所作俱息。狐疑尽净，正信调直。一切不留，无可记忆。虚明自照，不劳心力。……无在不在，十方目前。极小同大，忘缘境界。极大同小，不见边表。有即是无，无即是有。若不如是，必不须守。一即一切，一切即一。但能如是，何虑不毕。信心不二，不二信心。言语道断，非去来今。

道信唯恐不周而有所疏漏，愚人从各方面去束缚自己，故而不嫌劳神地规劝人们斩断所有滞见，其用心确实良苦。你要纷斗相争吗？这可是心之痼疾。你要念处寂静吗？然不能知晓玄旨，当为徒劳无益。你要获取或舍弃什么吗？至道本已圆融得无欠无余，又怎得损益。你要止住运动而归于静止吗？千万别这么做，你越止它就越加动得厉害。你要孜孜去追求一种所谓的真实存在吗？这可要慎之又慎，实际上你何需如此殚思竭虑，最简单的且是唯一的办法就是息灭掉你的妄见，因为你要知道“系念乖真”。你要是是而非非吗？这可是失掉本心的危险之举。你要持守唯一吗？这未免又生惑心了，“元是一空”，哪来“唯一”？你要记住，面对梦幻空华的世界，不好劳神去把捉些什么，包括以心求心，也是大错特错的。

如果将僧璨的上述思想归纳一下，不外包括以下几点：第一，忘绝境界，明了“万法齐观，归复自然”，“一即一切，一切即一”；第二，勿住勿执，了悟“泯然自尽”，“放之自

然”，“虚明自照”；第三，绝言绝虑，悟解“任性合道，逍遥绝恼”，“系念乖真”，“言语道断”。当然，在僧璨的禅学体系中，以上几点是紧密关联而不可断分的整体。一言以蔽之，僧璨在修行观上力倡无得无证无念。就此而言，僧璨的思想显然突破了楞伽禅的“守心观净”的范围。

其后的道信基本上是沿着僧璨所开辟的道路去阐发自己的修行观。之所以说是“基本上”，而不是完全踏着僧璨的思想轨迹，是因为在道信的修行观中又提出了曾被僧璨所反对的“守一”问题。我们知道，僧璨彻底主张“一切不留”，包括“一亦莫守”。而到了道信这里，却又明确地给“一”以一席之地。他把《文殊说般若经》所谓的“一行三昧”视作悟空入道的手段和方法。其目的是通过“系心一佛”来坚守住空清之心。因此，他说：“守一不移，动静常住，能令学者明见佛性，早入定门。”（《入道安心要方便法门》）具体的是通过观空寂而摄心入定。它是明见佛性，证得清净之本心的方便法门。可见，道信的修行观在一定程度上具有了“守心观净”的倾向。正像有的学者指出的那样，尽管道信将能缘所缘皆归于空，但从要求摄心入定，照见佛性来看，仍留下了不空的清静之本心，这正是道信的思想仍未脱离楞伽清静心的反映。<sup>①</sup>

但是，我们这里要强调指出的是，由于道信的理论重心在其空寂心，而且，把此心更多地理解成当下念佛的现实之人心。这就决定了他在修行观上还是要以无执无住、随心所欲、任运自然为重点。在《入道安心要方便法门》中，这样的言论

<sup>①</sup> 参见洪修平：《禅宗的形成及其初期思想研究》。

到处可见，他说：

常忆念佛，攀缘不起，则泯然无相，平等不二。入此位中，忆佛心谢，更不须证。

常住于止，心则沉没；久住于观，心则散乱。

亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计念，亦不思惟，亦不观行，亦不散乱，直任运，亦不令去，亦不令住，独一清净，究竟处心自明净。

自心本来即泯然无相，平等不二，圆明清净，因此它无需“念”、“捉”、“看”、“观”。它无有定处和居所，因此它不能止和住于某地，包括内心。要使自心直显圆明清净之性，“直任运”而已。因为“身心方寸，举足下足，常在道场，施为举动，皆是菩提”。在道信看来，如果悟解了直任运的道理，那些向西方和解脱的说教，实属多余。他说，“或可永不须说得解”，“若知此心本来不生不灭，究竟清净，即是净佛国土，更不须向西方”（《楞伽师资记》）。由此可见，道信和僧璨一样，都是主张不执著境界，甚而完全忘绝境界的。至于道信禅观中存留的“守一不移”这种守心观净的思想，按照他自己的说法，是根据学禅者的取悟不同和根缘有差，专为初学者入道提供一种方便而已，即“初学者前方便也”。他说：

若初学坐禅时，于一静处，直观身心，四大五阴，眼耳鼻舌身意，及贪瞋痴，若为善恶，若怨若亲，若凡若圣，及至一切诸法，应当观察，从本以来空寂，不生不

灭，平等无二。（《楞伽师资记》）

由此可见，他的“守一不移”的守心观净思想是有所特指和有所范围的，因此，是不能代表他的修行观的重心所在，更不能以此概括其修行观的特色。倒是“直任运”、“直须任运”才为他所强调，并由此构成他随心任运的禅法特色。

我们从他对对整个禅学所普遍信奉和推崇的老庄自然主义敢于直接提出他们尚存不足和批评这点来看，也可证明道信是坚持一无所滞的思想的。例如，《楞伽师资记》就曾这样记载他的这种批评：

大师云：庄子说：天地一指，万物一焉。（峻疑或作马）《法句经》云：一亦不为二，为欲破诸数，浅智之所闻，谓一以为一，故庄子犹滞一也。老子云：窈兮冥兮，其中有精。外虽亡相，内尚存心。《华严经》云：不着二法，以无一二故。《维摩经》云：心不在内不在外，不在中间即是证。故知老子滞于精识也。

这里对老庄的批评可谓一语中的。我们知道，老庄都将“道”抽象为一种本体的存在，并赋予其绝对的形上化性质。为了加强“道”的这一属性，他们又曾具体地把“道”解释为“一”。老子说：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”（《老子》三十九章）可见，“一”在老子那里，是同“道”同等程度的概念。这种万物皆归“一”的思想，庄子除了以“天地一指，万物一马”来表述之外，他所谓的“天不得不

高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与”（《庄子·知北游》）也反映了这种思想。这就清楚地表明，老庄是视“道”或“一”为实有。既为实有，便已经著相了。而此相或被理解成“精”，或被理解成“物”，已无关著相与否的问题。换言之，根据大乘般若空宗的思想原则去确定老庄道论的性质，那种纠缠老庄所预设的最高本体是物质的还是精神的做法，似乎完全失去意义而变得多余。因为在他们看来，凡是将本体视为实有的，皆是执著于相，因此，也就违背了空旨。道信也正是站在这种立场上，并藉诸种经论，去批评庄子“犹滞一也”和老子“滞于精识也”的思想，从而申明他的不着二法，一无所滞的“直任运”思想。

由此可见，道信、僧璨的自然任运思想，虽在一定程度上烙有老庄自然主义的印痕，但是，他们在此基础上大大扬弃了老庄的思想，使自然任运思想真正具有了它所应该具有的一切不留、一无所滞、自由自在的含义。这是从总的思维倾向来言僧璨、道信与老庄的差异性。

如果再去比较他们与老庄的具体思维途径的关系问题，同样会发现僧璨、道信与老庄不是同路人。我们在前面论述达摩与老庄关于修行和体验方法的时候，已经指出了老庄是通过内心的修养去达到与外悬的绝对本体之道的契合。也就是说，他们把内心视为实现与道合一的场所，因此，老庄所强调的是内外互合，最终归结内求的思维途径。而在僧璨和道信看来，不管外契也好，抑或内证也好，都是有所追寻和执住的表现，因而也都违背放之自然、任性合道、直须任运的原则。道信更是抓住老庄思维方法的实质，指出他们“外虽亡相，内尚存心”。滞于精识，不但是老子思想的特点，也是庄子思想的特

点。道信的这一批评，使我们联想起僧肇曾对老子学说的评价：“得在于神静”，也就是道信认为的“外虽亡相”；“失在于栖神冥累”，也就是道信所说的“内尚存心”。由此可以说，道信对老子和庄子思维特质的揭示和批评，是受到了僧肇的影响。

僧肇和道信思想与老庄思想的同中之异性，也可视为是她们与达摩思想的同中之异性。具体来说，尽管老庄大谈逍遥绝域，自然任运，但终究无法跳出合道修心的窠臼。同样，尽管达摩力倡即物顺物、随缘而行、任运自然的安心之法，但终归没有越出道守心的范围。而僧肇、道信扬弃了老庄和达摩的逍遥、自然、随缘的思想，真正去高扬和实践那种任心自在、荡荡无碍、任意纵横、触目遇缘的自然意趣及其生活。

#### 四、弘忍、神秀的“守心住境”、“息妄修心”及其与老庄思想的异同

由僧肇和道信开创的较为明快、简练和自由自在的禅学风尚，并没有直接被其后继者所继承和光扬。相反，以后的弘忍和神秀禅师按照自己的路数，践履着楞伽禅的精神，把思维的触角更多地引向对那真心真性的持守和把握之中。如果说守心观净的思想在其他几位楞伽师那里只是程度有限地存在着，那么，到了弘忍和神秀这里，则一变而成为他们禅法的重心，以致于完全可以用守心观净来概括他们整个的修行思想和生活。而由此展现的一切，又与老庄思想发生了较为密切的联系。

我们已知，弘忍是从实有的角度去规定“真心”的，由于此心在他那里明显具有本体的属性，从而表现出既不同于达摩、慧可，更不同于僧肇、道信禅观的独特意味。尤其弘忍根

据《大乘起信论》的“一心二门”思想，把真心和妄心统装于自心。认为自心中的真心显现，万法之真性便亦显现；自心中的妄心生起，万法之真性即随之丧失。既然两种心有如此不同的结果，那么，持守本心、真心、净心，而除却无明心、妄心、染心，这将显得多么重要。由此可见，弘忍禅观本身的特点，决定了其修行观的范围及其途径不同于前人。

这种修行观的范围一定是不出自心的，而其途径必然是内修内证的，这是由弘忍所谓的“万法唯心”和“本心即佛”的思想所得出的必然结论。万法之如性的问题，在弘忍那里似已丧失了独立的意义。也就是说，万法的性质的确定，或显现，已不是万法本身所具有的属性和功能，它全靠自心的不同流动和变化而获取。当然，由于自心的不同状态所引起的两种法性，又以真心、本心所变现的结果为最上乘。因为“此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖”（《最上乘论》，《大正藏》第四十八卷）。“三世诸佛皆从心性中生。先守真心，妄念不生，我所心灭，后得成佛”。

“守我本心，则到彼岸”（同上）。可见，弘忍把“入道”、“成佛”、“到彼岸”、证涅槃这些涅槃佛性解脱论的主旨大大地突显出来，并将获得此终极和至境的前提归结为是否能守住本心。所以，他那样重视对本心的守持，当在情理之中。此心至能，所现为实，当慎守护，切莫疏漏。如何行之？方便为是。对此有云：

你坐时平面端身正坐，宽放身心，尽空际远看一字，自有次第，若初心入攀缘多，且向心中看一字，证后坐时，状若旷野泽中，迥处独一高山，山上露地坐，四顾远

看，无有边畔，坐时满世界，宽放身心，住佛境界，清净法身，无有边畔，其状亦如是。（《楞伽师资记》）

“坐”、“看”、“住”在弘忍这里已不是需要躲闪和忌讳的字眼，而正是他对如何守心所提出的具体方法，尤其是“住佛境界”，更是他孜孜追求的终的。

守心、看心、住境，在弘忍那里都是在内心完成的工作。即便是妄心妄念，也不是由外境所生灭，而是自心的作用使然。因此，外求外索，那是你找错了地方，其结果不免枉然。实有之本心、真心即是佛，即是道。也就是说，作为绝对本体的心和绝对境界的佛、道，不是外悬于心之外的存在，而是内存于心的存在。如此，本体的把握，境界的证得，惟有内求内证了。而返本还源自然成为弘忍的心声。我们从弘忍禅法的逻辑归宿这点可以看出，著相著境，是产生执住的必然的理论前提。因为，既然悬设和预定某种存在，那就从一开始便注定了要去求证和契合它，而且一定是专注不移、乐此不疲。否则，你费那心干么。

如果说，万法唯心、守心观净、返本还源的思想在弘忍那里展开得尚嫌不充分的话，那么，使这种思想达到体系化的，当推神秀。

首先，他在自心绝对化方面做了大量文章。在楞伽师中，没有哪一位曾像神秀那样去拔高心的地位及其作用，以致于明确认定“心者，万物之根本也”（《观心论》）。若能了悟此心，万物万行无所不备。神秀推崇自心的目的，在于强调心的变现外境的功能，而非如僧璨、道信那样是从超言绝相、一如平等的角度提倡了悟自心。

其次，他在强调自心作用的同时，依据“一心二门”思想，着重渲染真心、净心的本体地位，并通过清静、真实的心去改造和变换佛性，进而以“觉”释“佛性”，从而达到凸隆本觉真心（真如、佛性）的本体性的目的。

无论是对自心的绝对化，还是对真心的本体化，最终皆要落实到对自心中本存的妄念妄心的离却和对自心中本存的正念真心的显了。

由此，自然要提出如何离却妄心和显了真心的问题。又由于在神秀那里，所欲离却的妄心乃是自心中的一种心，并且，在完成了离心（妄念、妄心、染心）过程的同时也随之完成了显现另一种心（正念、真心、净心）的任务，所以，“观心离念”，或谓“息妄修心”又必然成为他修行观的重心之所在。我们又说，神秀之所以把离心息妄看作是显真的前提条件，或者说，他之所以重视解脱过程的息妄工作，是因为，在他看来，众生沉沦三界，倍受煎熬苦难，不得解脱，都是由于无明的染心障覆了真如本体。神秀在其《观心论》中，把由无明之染心而引起的八万四千烦恼与恒河沙数无量无边的情欲恶念，归结为贪、瞋、痴这三毒，欲求得解脱，即在于除却这三毒。此乃“但能摄心离诸邪恶，……能灭诸苦，即名解脱”，“但能自觉，觉知明了，离其所覆，则名解脱”之谓也。

这样，“观心”、“摄心”都与离念离恶紧密关联。换言之，觉观常明、摄心内照是为了亡绝三毒之心和六识贼门。如此，便能显现诸根德树，种种庄严，“无数法门，悉皆成就”，“涅槃之果，因此而成”。

虽然真如之自体绝不会因为无自体的作用而丧失其本有的特性，如同沾满灰尘的明镜，并不意味着它就就此丧失照人的本

性，但是，心灵的偶然妄动，也会影响本体之性的正常显现，以及发挥它特有的性能。因此，欲使菩提之树常青，明镜之台常净，一句话，要使身心常明，来一番“拂尘看净”的功夫，是不可或缺的。这自然立刻使我们想到了那首神秀呈弘忍的著名偈文：

身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。（敦煌本《坛经》）

正像著名佛学专家郭朋在其《坛经导读》中对此偈所作的注释那样：“这一‘心偈’，虽使神秀失去了充当弘忍继承人的资格，但却成了‘北宗’一派的开端。所以，在佛教史上说来，它的关系自也非同小可。”<sup>①</sup>这说明此心偈足以反映出神秀北宗禅法的基本特色。对此，禅宗史上不同派别的禅师曾有过概括。宗密说：

北宗意者，众生本有觉性，如镜有明性；烦恼覆之不见，如镜有尘暗，若依师言教，息灭妄念，念尽则心性觉悟，无所不知，如摩拂昏尘，尘尽则镜体明净，无所不照。（《中华传心地禅门师资承袭图》。《中国佛教思想资料选编》第二卷，第二册，第464页。）

息妄修心宗者，说众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心各有分限，

<sup>①</sup> 郭朋：《坛经导读》，巴蜀书社1987年版，第71页。

故须依师言教，背境观心，息灭妄念。念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。又须明解趣入禅境方便，远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上齶，心注一境。（《禅源诸詮集都序》卷二。《中国佛教思想资料选编》第二卷，第二册，第430页）

神会说：

若有坐者，凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证者，此是障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱？解脱菩提若如是，舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘诃。（《神会语录》。《中国佛教思想资料选编》第二卷，第四册，第89页）

如果说宗密之论只是客观地指出了神秀禅法所摄含的内容及其特点的话，那么，神会之论则是批判性地概括了神秀禅法的错误。可以说，神会所作的批判是客观、公允和得当的。具体言之，宗密一方面指出了神秀为何要“背境观心，息灭妄念”，另一方面指出了如何观心离念。关于前一个问题我们已说了很多，此处不赘述。倒是息妄修心的方法和途径，宗密介绍了许多，从中可以较充分地把握神秀的修行观的特旨：宴默静坐、调身调息、心注一境、勤勤拂拭。神会则更直接地概括出神秀的四种冥想法。这里可以看出，神秀禅法的执著程度达到了无以复加的地步，以至于可称得上执著大师了。而守心观净的思想，到神秀这里似也达到了极至，同时也宣告了它的终结。

我们已经反复指出，在修行观上是否重视执著的思想，取决于其理论体系中是否预设一个实体化的绝对本体。纵观楞伽系的禅学思想，去积极明确构建一个实体化的绝对本体，非弘忍和神秀莫属。尽管达摩、道信提出了“安心”、“壁观”、“入道”和“守一不移”的禅法思想，从有心可安、有壁可观、有道可入、有一可守的角度看，他们尚存执滞因素，但是，这种思想却不是建立在对“心”、“道”、“一”实体化和形上化的基础之上的。他们充其量或在实相无相，或在方便的意义对所入对象和境界稍有执住罢了。因此，他们禅法的重心不在住心观净，而在任心随缘，自然任运。虽然达摩、道信等在自然任运的思想方面多少受到了老庄的影响，但他们又根据自己的禅学思想，在很大程度上扬弃了老庄的思想，因而更多地表现为形式上的相似性，而在本质内容和思维途径上却离开了老庄，走着他们自己的道路。这种道路是无碍纵横的无限空间，心内心外，任你驰骋，只是你千万不要一味在内或在外流连往返而迷失了本性。这就是弘忍、神秀以前诸位禅师大发善心，向人们谆谆开示的道理。

到了弘忍、神秀这里，他们与老庄所构成的关系则呈现出另一番情景。

虽然我们在上节中曾指出，就弘忍和神秀把最高范畴的“心”赋予了两种属性，尤其是神秀借用道家的“体用”范畴分割“净心”和“染心”的思维方法来看，是与老庄思想存在差异性的，然而，从他们将本体实体化、绝对化和形上化的角度来看，在楞伽禅观中是独标异帜，而趋同老庄的。拿佛教语言来说，在著相、住境上，弘忍、神秀和老庄同属一列。

尽管老庄与弘忍、神秀将本体预设的方位有所不同，前者

是亦外亦内，而后者是纯粹内在，但是，就其把实现对本体的最终把握和契合都推至人的内心来说，他们又是相同的。因而，也就有了背境观心、返观心源此等相近的主张和心声。只是由于老庄与弘忍、神秀在对待“境”的理解上有异，以及对“心源”的规定有差，才又使他们的这一思想呈现出同中之异。具体说，老庄所要背离和超越的“境”，是指那种完全丧失了道性、自然性的现实世界；弘忍、神秀所要背离和除却的“境”，是指那种由自心中的无明之心而变现的虚妄外界。他们始终不曾把眼光移向现实社会本身，而是一味龟缩在内心去抽象地谈论“境”的问题，因此，观心的目的就是要离妄念和妄心，即所谓“背境”。可见，背境也好，观心也好，都不离“心”。而老庄所要背的、超的，并不是什么心，而是现实的外境。因为在他们那里，只存在主客、内外的对应关系，而没有将内心截然又分成两种存在，并且就此以体用分之。所以，在老庄看来，只要在内心实现了对外境的超越，就即已达到了内证本体的目的。返观心源在老庄那里是基于这样一个前提：人的内心摄舍着一个统一的、整体的本体，对内存的本体的观照和证得，即是体认外道的完成，也即天人合一之境的实现。而返观心源在弘忍、神秀那里，由于他们只把“二门”中的一门，即“真心”当成心的体源，所以，要返观的只是清静圆满的真心真性，当然这里根本谈不上外契本体的问题。可见，虽然老庄和弘忍、神秀皆主返归心源，恢复真性，契合本体，但其中仍然存在一定的差别。

由于他们在形式上都提倡“背境观心”和“返观心源”，所以，对内心提出一系列的修养功夫，则必然成为他们共同遵循的原则。老庄主张通过心斋静默去体认和领会恬淡、空明和虚

静的道体。弘忍、神秀（尤其是神秀）主张通过宴默静坐、调身调息等坐禅入定的功夫去观照和内证明净、圆满和寂静的心体。但这里要引起注意的是，老庄的天人之学始终是一种有关人与自然、人与社会的哲学体系，因此，在其统摄下的一切思想，包括我们这里所谈的心斋静默的修养心性的方法，主旨是哲学的，而非宗教的。惟其如此，老庄所注重的在静默中修养心性的终的，只是为了实现内心精神的升华和淳和，达到一种自然的状态和境界，而并非一味宣扬避世隐居山林修身养性。这种行当，倒为道教津津乐道和躬身奉行。反观以神秀为代表的北宗者流，完全是一副宗教修行者的面孔，他们的修行观，正说明其宗教的性质。可见，在这个层面上，老庄与他们的差别相当昭然。老庄思想中深蕴着的活泼气息，只要适逢机会，必定会被大大地焕发出来，从而迸发出时代的最强音。

## 第四章 老庄的契道合天与 慧能禅的明心见性

本章，我们将探讨以慧能为代表的禅宗思想与老庄思想的关系问题。我们仍然以心性与天人为主旨去具体展开他们之间的关系问题，因为无论就各自的思想理论重心说，还是就彼此之间的融合说，都是紧紧围绕这一主旨的。

慧能禅宗之所以能把佛教禅学的心性之说发展到空前的水平，固然与他们深契大乘佛教的精髓有密切关系，然而，作为最具中国特色的禅宗这一思想体系的最终建立，其内在的契机之一，却是由老庄的学说所提供。而且，直到此时，构成佛教中国化具体过程之一的佛教老庄化，才算真正地被提出来，并最终得以完成。换句话说，在这以前，老庄或是在被改造过的情况下，或是间接地和零碎地成为佛教禅学中国化的对象，它只能在狭缝中透露出本身的特性。而不在正面的、全体的、真实的意义上展现老庄思想的本来面目，就谈不上真正的佛教中国化问题。当然，如果是历史地而不是非历史地，是具体地而不是抽象地，是连续地而不是间断地去看待和分析佛教禅学的中国化问题，就不可漠视甚而否定在慧能以前曾程度不同地对促进禅学老庄化的所有形式和言论所具有的特定的历史意义和作用。尤其对曾给予老庄之学以积极扬弃的僧肇、僧睿、竺道

生、菩提达摩、僧璨、道信等人在这一过程中所起的作用以及所具有的功劳，更是不可淹没。而事实上，慧能禅正是站在前人的肩膀上，才得以最终把禅学老庄化推向一个新的高度。

我们在探讨慧能禅老庄化的过程中将会发现，他甚至没有正面提及过老庄及其思想，而是在思想的深层结构上，做着融会贯通禅与老庄思想的工作。就此意义上说，他们已突破了那种从形式上去比较老庄思想的范式，而更多地注重在思想内容上自然地透露出老庄的精神。也可以说，慧能禅是把老庄的思想注入了自己的血液，化成禅学的有机体。正像不识字的慧能虽然没有钻研过多少佛教经典而并没有妨碍他深刻领会大乘佛教精义，且建立颇具特色的禅宗一样，他虽然也没有直接研读老庄著作，而这并不影响他的思想深蕴着老庄思想的精华。

### 第一节 老庄的“三无”、“三忘”论

如果要对老庄思想的思维特质作出最一般、最本质的概括和抽象，那就是在于它的否定性和天人合一。我们知道，老庄所谓的绝对的形而上的本体的属性本身即在于它的虚无性，而老庄所构置的绝对境界乃是通过道人一体，天人合一的形式体现出来。而且，老庄又在其独特的“自然”范畴统摄下使得绝对本体具有了超然和无限整体的属性。反过来说，规定绝对本体的超然性、自然性和无限整体性，其宗旨和终的是要强化绝对本体和绝对境界的“虚无”和“玄同”的特质。

作为起始和终极的道体和道境，在老庄思想体系中是一切事物所欲效法、追求和复归的对象。然而，正面肯定一种对象和目标的存在，本身即意味着有一种否定性的力量存在并阻碍

着既定对象和目标的显现。这一否定性存在不是就本体的否定性质而言，恰恰相反，它是对否定性质的道体而表现出的否定性，质言之，它是对道性的违背。在老庄看来，这一有违道性的否定性因素具体表现为有物、有情、有待。而欲恢复并最终回归本体的本来的、原始的，即真实的属性，那么，势必要破除这种否定性因素，即来一个否定之否定的过程。由此，老庄遂提出了他们的“三无”、“三忘”说，即无物、无情、无待，忘物、忘己、忘适。也可以把老庄的这一思想看成是他们给人们提供的如何实现返体归真、道人冥符、天人合一的具体条件、方法和途径。

既然“道”是超越于有限万物之上的“无物”，那么，如果受到有形有分的外物的干扰和束缚，便会丧失其性。所以，消除和摆脱它们，是“复归于无物”（《老子》十四章），“复归于无极”（《老子》二十八章），“常无，欲以观其妙”（《老子》一章）的充分、必要条件和必由之路。庄子又通过“忘物”的形式去加强这种否定外物而复归于“无物”之本体的无物思想。庄子的“忘物”是指忘掉那些世俗的物役和有形的形体。因为“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民”（《庄子·缮性》）。当然，忘物的目的是通过忘却那些应该忘却的东西，而不要忘却不应忘却的东西，那就是“德性”。只有这样才可谓之“诚忘”。庄子说：“故德有所长，而形有所忘。人不忘其所忘，而忘其所不忘，此谓诚忘。”（《庄子·德充符》）由此可见，老庄的无物、忘物思想不是那种绝对意义上的否定一切，而是始终把绝对的本体和境界当成实存的对象而忘情地加以次著的追求。这种思维特质仍然是中国固有的形而上思想的反映。正是这一特质，使老庄的思想

与禅宗的那种一无所滞的思想发生了差异性。由于是思维方式的特征，就不可能只体现在某一些问题上，而是具有普遍性。老庄对“无情”、“忘己”，“无待”、“忘适”思想的论述，同样贯穿着这种精神。

与老庄所谓“道”之自然性相联系的是他们对“无情”方式的设定。既然“道”是一种无任何人为造作的本然状态，那么，如果以人的情感、意识、知识去勉强损益或改变它，反而会使社会和人背离了它们的纯朴和天真之性。因此，他们竭力主张消融一切“情累”，在无知、无欲、无私、无为的状态下去实现着“复归于婴儿”（《老子》二十八章），“复归于朴”，“外物、外生、朝彻、见独、无古今、不死不生”（见《庄子·大宗师》），“哀乐不能入”（《齐物论》）这种纯粹原始的自然境界。也只有这样才能使自己被提升到“与天地并生，与万物为一”的至境。庄子把人之所以执滞于物的原因归咎于人的执滞于己，即执滞于有形的躯体和有成见成心的“假我”、“小我”，因此，他又要通过“吾丧我”的忘己方法来做到无情无心而至无物，从而最终从内外双方去否定执滞，使“真我”、“大我”显现，达到与无限的宇宙和本然的道（天）合而为一的目的。庄子说：“忘乎物，忘乎天，其名为忘己，忘己之人，是之谓入于天。”（《庄子·天地》）在彻底超越了有限形体、外界尘世以及人我之分以后，就可以在绝对之域一任逍遥。这种“见独”的思想，也是老庄滞于一境思想的表现。即便是在以下的“无待”之论中，同样也跳不出此窠臼。

与老庄所谓“道”之无限整体性相联系的是他们对“无待”方式的设定。既然至道为“一”，为虚无，即为超越时间

和空间的无限整体的存在，那么，如果将此断分和区别，那就束缚和限制了道之真性，而终不得悬解和自由自在。老子的所谓“无不为”，庄子的所谓“逍遥”的境界便无法实现。因此，老子要超越阻碍“无不为”之域实现的有为有执的障碍，直言：“圣人去甚，去奢，去泰”（《老子》二十九章），“无为，故无败；无执，故无失……以辅万物之自然而不敢为”（《老子》六十四章）。庄子要挣脱一切“有待”的羁绊，直入“无待”的逍遥之域。在这种境界中，世界的长短、大小、美丑、成毁、是非、死生，全然失去存在的价值和意义。乘入此境的人也才能算得上“至人”、“神人”、“圣人”。庄子有言：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，圣人无名。”（《庄子·逍遥游》）庄子还通过他的“忘适”观去进一步渲染他的常适本性以后所领略到的无待逍遥这种绝对自由的至乐至趣。庄子说：“忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”（《庄子·达生》）从庄子这里要求连一系列遗忘以后而达到的安适本身亦要遗忘的思想来看，倒确实有些破除所有执住，包括所追求的目标那种一无所滞的禅味，从而升华了他的“三无”思想。

然而我们说，宣扬心境两忘而一无所滞的思想，只是庄子思想中一闪即逝的流星，从其整个思想体系来看，显然不以此种思想为主旨和特质。连僧肇和道信都看透了这一点，认为庄子“犹滞于一也”。这个“一”就是庄子自己所谓的“道”、“天”、“独”。正因为有道，才有游道的问题，有天，才有入天的问题，有独，才有见独的问题，所以说，庄子“无待”、“忘适”的思想，与他的“无物”、“忘物”，“无

情”、“忘己”的思想旨趣一样，仍然是要否定内外两端那些有违道性的东西，其终的是要肯定那超越了一切有限的绝对之境，且是本身就有所著相的境界。不去实行绝对的否定，这是中国传统思想的特质所在。只是老庄，尤其是庄子，在这一传统思维特质的基础上给它注入了更多的超然精神、自由气息。在自然主义的旗帜下，高唱着随心任运，适性逍遥的凯歌，给中国古代这片寂静和沉闷的夜空带来某些光明和生气。但这并不意味着它已脱离中华思想发展的大道，而迈向另一境域并作任意的漫游。由特定理论基础和思维方式决定的老庄思想，只能是那个样子。只有适逢与他们的思想文化传统有异的思想及其代表人物的诱发和扬弃，才能把他们思想中本存的、潜在的思想意趣激发出来，而成为一种新的思想体系。而承担这一历史任务，并将这种潜在的可能性变为现实的，正是慧能建立的佛教禅宗及其后学。

## 第二节 慧能禅的“即心即佛”和“三无”说

无论是哪宗哪派，都有其法门之要。对于一个在中土佛教性海中独树一帜，影响广泛的禅宗来说更是如此。由慧能(638—713)真创的禅宗在其《坛经》中明确道出该宗的法门之要：

善知识，我此法门，以定惠为本。第一勿迷言定惠别，定惠体一不二，即定是惠体，即惠是定用，即惠之时定在惠，即定之时惠在定。善知识，此义即是定惠等。

(敦煌本《坛经》第十三节)

善知识，我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。……无者离二相诸尘劳，念者念真如本性，真如是念之体，念是真如之用。（敦煌本《坛经》第十七节）

我们这里暂且不详述慧能禅的“定慧”、“三无”思想本身，而是捕捉由此思想引发出的“体一不二”，即体即用，离二相分别这样一个“真如本性”，也就是它的宗门之旨和法门之要。不二即如即空即佛，这是大乘佛教共主之境理。般若空宗以其非有非无之中道观去申明万法的空如之性，涅槃有宗以其无相而实相说去力辩众生万法皆具真如佛性。如果说般若空宗尚没有明确承认有一“真性”之实相的存在的话，那么，涅槃有宗在其提出“佛性”范畴以后，则明确将此佛性视作是一“真性”之实相的存在了。自此以后，以“诸佛心为心要”的楞伽系的诸禅师，则把这种“真性”与“心”紧密地缠绕在一起，尤其是达摩、僧璨、道信等人从空有二宗融会的角度去规定“真心”、“真性”的圆融不二之旨，遂使非有非无，即有即无这一空如的“不二”之旨找到了一个“载体”——“心”（性）。把佛教最根本的解脱问题引向了心性之途。应该说，慧能禅以及后期禅宗的思想，正是沿着这条佛教道路去展开和发展佛教的心性之学，并在对“心”（性）这一最高范畴以及“即心（性）即佛”这一基本命题做出新的解释的基础上，完成了佛教史上的“革命”任务。而这一革命任务的完成，除了体现在他们对传统佛教自身思想的改造和发展外，还体现在他们对中国传统文化，尤其是对老庄思想的扬弃，正是在这种对两种思想文化的双重结合和发展下才最终得以使中国佛教达到

了一个新的水平。分而言之，就禅宗对佛教思想的改造而言，是在以扬弃了的老庄思想去会通佛教的基础上才完成了改造的任务；就禅宗对老庄思想的扬弃而言，是在以改造了的佛教思想去摄舍老庄的基础上才完成了扬弃的任务。质言之，禅宗所发生的革命，在很大程度上是由于老庄的“加盟”。

### 一、即心即佛

“心”、“性”、“佛”三个范畴在慧能禅那里是具同等程度的最高范畴。并且在“不二”、“虚空”、“如如”、“本来面目”等涵义上相通互合。也正因为慧能是以“如如”、“本来面目”去释心性，所以，他常常在“心”、“性”前面冠之以“自”和“本”字，从而有了“自心”、“本心”，“自性”、“本性”的说法。下面我们就来看看慧能自己的说法：

其法无二，其心亦然，其道清静，亦无诸相。（法宝本《坛经·付嘱品第十》。以下引文均据此本，只注篇名）

无二之性，即是佛性。（《行由品第一》）

无二之性，名为实性。（《忏悔品第六》）

无名可名，名于自性，无二之性，是名实性，于实性上建立一切教门。（《顿渐品第八》）

以上是从无二之性而言心性、佛性、自性、实性。

心量广大，犹如虚空。……世人妙性本空，无有一法

可得，自性真空，亦复如是。（《般若品第二》）

请问如何是某甲本心本性？大通乃曰：汝见虚空否？对曰：见。彼曰：汝见虚空有相貌否？对曰：虚空无形，有何相貌？彼曰：汝之本性，犹如虚空，了无一物可见，是名正见，无一物可知，是名真知。（《机缘品第七》）

心如虚空，名之为大，故曰摩诃。（《般若品第二》）

般若无形相，智慧心即是，若作如是解，即名般若智。（同上）

性本如空，一念思量，名为变化。（《忏悔品第六》）

以上是从虚空之性而言本心、本性。

一真一切真，万境自如如，如如之心，即是真实，若如是见，即是无上菩提之自性也。（《行由品第一》）

一切时中，自性自如。（《机缘品第七》）

性相如如，无不时也。（同上）

以上是从如如之性而言心、自性。

不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？（《行由品第一》）

菩提自性，本来清净。（同上）

但见本源清净，觉体圆明，即名见性成佛，亦名如来知见。（《机缘品第七》）

但一切善恶都莫思量，自然得入清净心体，湛然常寂，妙用恒沙。（《护法品第九》）

以上是从本来面目（清净圆明、湛然常寂）而言心、性、佛。

慧能禅对“心性佛”之“不二”之性的规定，显然受到了大乘有宗以及兼摄大乘空有二宗思想的有关楞伽师思想的影响。他正是通过把亦为大乘空宗所主张的“不二”之旨坚实地落到“心性佛”这样一个“实性”的载体上，突破了空宗只是抽象地谈论外境万法的“非有非无”、“一切皆空”的思维途径。在慧能那里，再也没有无所适从的游荡之感，而是明确承认有所谓“实相”、“实性”的存在。我们说，这固然与他以前的涅槃佛性有思想的发展有密切的关系，但似乎不能否认他的这种思想亦深契于老庄本体论。从抽象的意义上说，在否定了有一个“真宰”的存在的基础上，承认一种为人和万物皆具的本性的存在，而不致于把连同这一本存的真性亦一起空掉的做法，应视为慧能思想与深蕴着不以外境和至境为虚幻不真为旨趣的中国传统老庄思想相通的地方。

老庄所建立的主体性本体论，决定了他们要把最高的本体之道推及整个宇宙和人生，由此构成他们的道无时不存，无处不在的道即一切、一切即道的思想。慧能禅宗正是一面通过他的“不二”之旨，一面通过他契合着老庄道即一切、一切即道的思想，来申明他的“即心即佛”、“即性即佛”的禅宗本旨。

作为离一切限量分别之实性和真性的“心性”，皆以其完整统一的整体形式为众生和万法所本来具有。正是在此意义上，慧能又把心和性称之为“自心”、“本心”，自性、本

性。我们这里所要辩明的是，慧能对实性之“心性”的界定，是独就人心人性而言，还是亦包涵着对万法万境之性的界定。我们的理解是，慧能禅虽然在多数场合下把心性说成是主体之人本有和摄合的实性，如他说：“菩提般若之知，世人本自有之”，“向者三身在自法性，世人尽有……世人性本自净”，（以上引文分别引自敦煌本《坛经》第十二节，第二十节。重点号是引者加的）如此等等。但是，似乎不能否认慧能禅亦把心性所具有的所有属性赋予了主体的人之外的客体的万法万境。换言之，在慧能看来，现象界的一切，其自身也体现着不二、虚空、如如等等实性。如他说：“世人性本自净，万法在自性。……一切法自在性。”“万法尽是自性。”“譬如其雨水不从天有，元是龙王于江海中，将身引此水，令一切众生，一切草木，一切有情无情，悉皆蒙润。”（敦煌本《坛经》第二十节，第二十八节）“万境自如如，如如之心，即是真实……佛性非常非无常，是故不断，名为不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二；蕴之与界，凡夫见二，智者了达。”“心量广大，犹如虚空，……世界虚空，能含万物色象，日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空中，世人性空，亦复如是。”（法宝本《坛经·行由品第一》，《坛经·般若品第二》）从以上的论述，至少给我们提供了两点信息。第一，“万法在自性”，“万法尽是自性”是强调万法与众生所具之实性一样，都不是由自身以外的他物另体所禀赋的，而是自己本来就存在的性质。也就是说，外境万法是按其原来的样子存在的。这个原来的样子正是含之与人和“蕴之与界”的那个“无二”的实性、佛性。第二，这个主体之人和客观外界所共含蕴的实

性、佛性又皆以“空”为其特性。慧能“总在空中”的思想，实际就明确指出了“世人”和“世界”本性即空，而不是单独去界定世人之性的。我们从“世人性空，亦复如是”的语调中，也可体会出这种意味。因为，如果没有一种情况既已显示出“是”这样的性质，那就不可能有另一种情况“亦复如是”的说法。

所有这一切，无非是要说明慧能禅对心性之实性的界定，实际是蕴含着对一种无所不包的普遍性的宇宙之实相的设定。这是他的整个禅学的理论基石。他的“即心即佛”、“即性即佛”的思想深蕴着下面几层含义：

其一，从一般的“不二”之实性的角度去统一心性佛三者。因此，就心性佛皆指不二之实性而言，它们实为一也，慧能表述为“即心即佛”，“即性即佛”。另外，慧能还从心佛的不生不灭之空性去言它们本来就是一回事。《坛经》说：“问曰：即心即佛，愿垂指谕。师曰，前念不生即心，后念不灭即佛；成一切相即心，离一切相即佛。”（法宝本《坛经·机缘品第七》）再者，慧能又从性与佛不能相离去言“即性即佛”，他说：“本性是佛，离性无别佛。”（《般若品第二》）

其二，从主体之心摄含一整体之实性、佛性去言“即心即佛”。在这里慧能所强调的是不要在作为本体的“本心”之外再去寻找什么“别有一物”的存在，因为人心中本有的那个“心”就已经是最后的、最本质的以及绝对不能再超越的本然的存在本身了，它即是实性了，即是佛了。因此，《坛经》中所说的“菩提只向心觅，何劳向外求玄”，“佛向性中作，莫向身外求”（法宝本《坛经·疑问品第三》），“只汝自心，

更无别佛”（《机缘品第七》）等旨归所在，并不是说人们不要在个体之心，或说肉团之心以外再去寻觅、追求什么“玄”或“别佛”，而是说人们不要在个体之心中存在的那个“本心”、“自心”以外再去求玄觅佛。因为，慧能只是明确地把“本心”、“自心”等同于佛，而从来不曾把个体之心与佛划等号。至于他所谓的“但行直心”（《定慧品第四》）这样一种现实的当下之心，以及在念念相续中去“明心见性”、“直成佛道”，也还是在强调“心性”的无处不在。因为，具有念念相续和现实的当下之心的本质属性和能力的主体，惟人为能。也就是说，明心见性一定要有一个能明能见的主体，或说主动者，它就是人。而人当是以心、念去明见“心性”了。又由于作为实性和佛性的“心性”无时不存，无处不在，因此现实的当下之心的每一刻运动无不是对实性之“心性”的直契平会。如果从实性之“心性”的明见和契会总是与现实的当下之心须臾不可分离的意义上，说慧能所谓“心”即指人们的现实的当下之心也未尝不可。但正如我们所说的，这恰恰是突出反映了实性之“心”的普遍存在的特性。应该承认，在慧能禅宗那里是存在着具有本体性质的“心”，与其把它理解成人们的现实的当下之心，毋宁按照慧能自己的解释，称其为实性、佛性、真如本性则显得更为贴切和明了。否则，你无法令人信服地解答为慧能全部禅学思想都摄含的下面一段话所蕴含的本旨，即“念者念真如本性，真如是念之体，念是真如之用”（敦煌本《坛经》第十七节）。

其三，从外境万法摄含心性的角度去言“即心即佛”，“即性即佛”。在慧能那里，心与性是表示同一“实性”、“佛性”、“真如本性”的两个范畴，它们是具有同等程度和

属性的最高范畴，正像“道”、“无”、“自然”在老庄那里是同等程度的最高范畴一样。一般说来，慧能在规定众生心中所本有的“实性”、“佛性”的时候，多采取“自心”、“本心”的说法，并强调离此“自心”、“本心”别无他佛的“即心即佛”思想。而在规定诸法万物之中所本有的“实性”、“佛性”的时候，多采取“自性”、“本性”的说法，并强调离此“自性”、“本性”别无他佛的“即性即佛”思想。例如他所说的“万境自如如”（法宝本《坛经·行由品第一》），“性相如如，常住不迁，名之曰道”（《护法品第九》），“自性真空，亦复如是”（《般若品第二》）等乃是就诸法万境之实性而言。也就是说，诸法万境之实性亦与众生心中之实性一样，正是在于它的如如不二和真空之本性。当然，在慧能那里，“即心即佛”、“即性即佛”的表述并没有严格的区分，经常是可以互换和并用，“心性佛”三者实为一体，此体者，乃“真如本性”是也。惟其如此，慧能“即心即佛”、“即性即佛”的思想也才最终具有了“一真一切真”（《行由品第一》），“一切即一，一即一切”（《般若品第二》）的意味，从而充分体现出与传统佛教禅学和老庄思想的联系和区别。

慧能之所以能提出作为真如本性的实性思想，显然受到晋宋以来以佛性为实相之有的思想、“如来藏自性清净心”思想、楞伽系禅学的“诸佛心第一”思想等等的直接影响，并以此为根据，彻底否定了大乘般若空宗那种把作为宇宙人生最本质的存在本身也空掉的思维倾向，而直接宣称，宇宙人生有其自性和本性，而不是无自性的空；是如如和真实的存在，而不是如梦如幻的假有。

很显然，慧能这种承认宇宙中的一切存在都有其统一的、最本质的根据的思维特质，是深契老庄思想的。他契会了老庄的“道即一切”、“一切即道”的道之泛存论思想，并根据这种思想改造了以前以佛性为实有的佛教禅学的心性之学。把“实性”的范围由只偏重于众生的本有拓展到整个宇宙，从众生之本心本性到万境万法之自性本性都坚固地落实到“真如本性”这块“实性”的基石之上。他不再只在人的内心去漫步和作纯思辨的抽象，而是通过识自本心自本性的方法，沟通内境与外境，并在“即心即佛”、“即性即佛”的心性佛统一无分的前提下，去实现“一真一切真”、“一切即一，一即一切”的内外透明的终的。由此可见，只有到了慧能禅宗这里才把老庄本存的思想呼唤出来，并融会到自己的禅学思想之中。

当然，这绝不表明慧能禅宗的有关“实性”之心性泛存的思想，是毫无批判地全盘吸收了老庄的道之泛存论的思想，并以此去改造了中国禅学的心性论。实际的情况是，慧能的思想在本质上与老庄的思想有着很大的区别。这种区别，又是通过改造和发展了传统佛教思想以后，从而克服了老庄思想中的实体化、形上化及其宇宙生成论倾向而体现出来的。我们在上面论述慧能的“即心即佛”所深蕴的诸种含义中，实际上即已涉及到了慧能禅的思想实质。也就是说，虽然慧能把本体的心性佛说成是“实性”，且为众生和万境所自有本存，但是，他始终坚守着“不二”、“如如”的原则，不曾把这一“实性”视为是脱离了人和万物而独立存在的“别有一物”，而是反复地强调它们的自有本有。也就是说，人和万法之性并不是由一个超越于它们之上的本体之物所赋予。反之，人和万法之性不是由于禀承了离开它们而高高在上的什么本体才得以成其性。作

为“真如本性”和“实性”，在慧能那里，绝不具有派生和生成人和万法的宇宙生成功能和性质。这种思想特质，可以看作是慧能禅对传统佛教思想的继承和光扬。因为，我们知道，即便在主“一心二门”思想的神秀那里，也不主张“真心”派生和生成万物的思想，而是强调“体用一如”。而反观老庄的“道即一切”、“一切即道”的泛存论思想，却充满着将本体实体化、形上化、生成化的色彩。在老庄那里，最高本体的“道”是先于宇宙万物，包括上帝的一种存在，并且具有生天地、神鬼神帝的超然的生成功能。道和万物的关系是派生和被派生的关系，这在起源意义上表现得尤为明显和突出。即便在起源意义以外的道物相即的关系中，老庄亦存在着分别和对立二者的倾向。具体言之，老庄认为宇宙万物的性质是“法道”而得，即宇宙万物之性是靠禀受道体而获得。从此意义上说，宇宙万物，包括人，都是无自性的。虽然，老庄也谈万物和人的本性问题，但这不是就自性而言，而是采取了以道噬物、人，化物、人和合物、人的手法，硬把万物和人之性直接同化于道性。老庄是把“道体”视为一个模型，宇宙间的一切皆要经过它的模压方能成型成性。这样一来，就决定了他们的思维趋向始终是朝着否定一方而肯定另一方，以及强烈的回归意识方向发展的。他们为了将人性去合符道的自然性，硬把人的所有意识性和社会性泯灭掉，即把本来属于人的一部分属性否定掉，认为这样才是回真返朴，与道同体。慧能禅根据发展了的佛教思想，改造了老庄思想。他把宇宙世界的本来面目视为是一种无区分的整体的真实存在，即“真如本性”和“如如”。它不靠任何一个别有一物的赋予而获其性，它本来就是这么一个统一的整体，其本性即然。关键的问题是人们如何去

证悟这一本然之性而已。在慧能看来，人的本心本性本来就是觉悟的，是一种无区分的如如之心，因此只要一念了悟，即是获性，即是与世界之本性完全融通，合一无二矣。它不再需要去掉什么，因为“一真一切真”。由此可见，慧能禅宗的“即心（性）即佛”思想对老庄“道即一切”、“一切即道”的思想进行了实质性的扬弃和发展。

## 二、无念、无相、无住

上述这种情况，在慧能禅的“三无”思想中无不一再体现出来。《坛经》是这样表述“三无”思想的：

我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。何名为相？无相者于相而离相，无念者于念而不念，无住者，为人本性。念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝，若一念断绝，法身即是离色身。念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚。于一切上，念念不住，即无缚也，此是以无住为本。善知识，但离一切相，是无相，但能离相，性体清净，此是以无相为体。于一切境上不染，名为无念，于自念上离境，不于法上生念。若百物不思，念尽除却，一念断即死，别处受生。……然此教门立无念为宗，世人难见，不起于念，若无有念，无念亦不立。无者无何事，念者念何物？无者离二相诸尘劳，念者念真如本性，真如是念之体，念是真如之用。自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。（敦煌本《坛经》第十七节）

以上就是慧能著名的“三无”说。它们实以“无者离二相诸尘劳”为其共同旨归。现分别述之。

慧能是从离相，更确切地说是从离二相角度来立“无相为体”的。他说：“无相者于相而离相，……但离一切相，是无相，但能离相，性体清净，此是以无相为体。”理解慧能的“无相”思想，包括以下要论及的“无念”、“无住”的思想，关键是要正确理解一个“相”字。在慧能那里，应该说存在着对“相”的两种截然相反的释解。一种是从“分别”、“妄想”、“二相”之性去释“相”，一种是从“无二”、“如如”、“实相”之性去释“相”。前一种“相”是由于人的自心一念邪迷所变现的虚妄之相，与其说它代表万法万境的真性本性，无宁说它恰是对万法万境的真性本性的背离。因此，后一种“相”在慧能看来，则是众生和万法自身本存的真实之相，也即实相。此相之显现乃依凭人的自心之一念开悟。至此，有两点值得强调：一是慧能所言的一念之迷悟，是就一心的两种不同状态来言的，并不是指存在有两种不同的心。在这里，他的思想与《大乘起信论》以及神秀所主的“一心二门”，即将一心分成真妄二心的思想发生了严重分歧。与此关联，所要强调的第二点是，慧能所言的一心迷而变现的虚妄之相和一心悟而显现的真实之相，都不是在宣扬一心所具有的派生和生成的超然功能。更确切地表述应该是，众生和万法之本性原本就如它们的样子而存在，只是其真性的是否显现，是依主体人心的不同状态而定罢了。一心之迷悟并未使众生和万法之自心自性，本心本性增减或改变什么。一句话，如如之心和如如之境的本性不是由主体个性之心的一念所造，而是自具本存。如如对象会因为主体状态的不同而产生出正确与错误的两

种反映，但不能就此说主体创造和派生了两种对象（一为虚妄之相，一为真实之相）。真性本性的显现与否是根据主体的正误反映与否而定，和妄相实相是由主体派生创造，应属于两种不同性质的问题。

因此，我们就不能笼统说慧能的“无相”说，就是对万法真实性的否定。事实上，他对“无相”的界定是从“于相”和“离相”两个方面入手的。他所谓的“但离一切相，是无相”，是对“无相者于相而离相”后一个“离相”的强调，而不是“无相”的全部意义。换句话说，离一切相，并不包括“于相”的那个真实的实相。这个谓之“即心”的一切相，非但不能离，而恰恰是欲成就和证悟的存在。因此，我们说，慧能的“于相”、“成一切相”，“离相”、“离一切相”的“无相”说是对他的“即心即佛”说最好的发挥和阐扬。《坛经》有道：“成一切相即心，离一切相即佛。”（法宝本《坛经·机缘品第七》）

我们说，“于相”、“成一切相”在慧能那里，还是用来表明无相而实相的思想，主旨仍然是强调作为实相的虚空性，而不是把实相实体化，看作是别有一物的存在。此乃慧能禅一贯恪守的原则。也正是在这种意义上，他力倡“本来无一物”的思想，目的是加强他所谓的“心量广大，犹如虚空。……无有一法可得，自性真空，亦复如是”（法宝本《坛经·般若品第二》）这一自心自性真空的本旨。慧能的这种思想反映在他的著名的得法偈中，《坛经》记载：

菩提本无树，明镜亦无台；佛性常清净，何处有尘埃。（敦煌本《坛经》第八节）

菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃。（法宝本《坛经·行由品第一》）

不管是敦煌本所言的“佛性常清静”，还是法宝本所言的“本来无一物”，慧能所要强调的都是在作为虚空、不二、如如的心性或实相之外，并不存在任何一种他物的思想。因此，慧能的“本来无一物”的思想，与他的“无相”说一样，不是没有前提的和没有最终要正面保留、肯定的存在的那种否定一切、空掉一切的彻底的虚无论。具体说来，“本来无一物”的“无相”（无二相，圆融如如之实相）其本身，即是慧能所依据和最终要证得的存在，或谓之“大肯定”。

慧能的上述思想，从思想内容到思维方法固然是对传统大乘佛教的无相而实相和非有非无、即有即无之中道思想和方法的继承和发展，然而，根据我们的看法，它则又深深契蕴着老庄有关“无”的思想旨趣。我们知道，在老子那里，“虚空”、“无名”、“无象无形”、“无物”、“无极”等等都是用来表述其最高本体“道”的，也就是说，道的最本质属性在于它的“无”性。“无物”、“无极”既是对有形有限之物性的否定，又是代表本体自身。既然恒常之道即为“无物”、“无极”，那么它非但不是要否定的存在，相反，则是要大大肯定的存在。所以，老子在采取否定和超越有形有限之物的步骤以后，随即就要作出“复归于无物”（《老子》十四章），“复归于无极”（《老子》二十八章）的肯定性结论。庄子也是通过“忘物”的方法去加强老子这种否定外物而复归于“无物”之本体的无物思想。在庄子看来，忘物是指忘掉那些有违道性和德性的东西，而不是指连同道性和德性也一齐忘掉的那

种全忘和彻忘。恰恰相反，道性和德性是无论如何也不能被捐弃和忘却的“大肯定”。因此，庄子把他的这种忘观称之为“诚忘”。他说：“人不忘其所忘，而忘其所不忘，此谓诚忘。”（《庄子·德充符》）所有这一切都表明，老庄所谓“无”的思想，不能从虚无主义的立场去理解。这种对本体自身肯定的思维倾向，在慧能“无相”说中是能体会出来的，只是它以无相而实相的佛教语言透露出老庄思想的气息罢了。

当然，绝对不能把慧能的“无相”思想与老庄的“无物”思想等量齐观。事实上，彼此存在着很大的差异性。老庄是通过现象世界的万有的否定而抽象出“无”这一道体，进而把这一“无”看作是脱离了万有而存在的形而上者和别为一物的存在，并且在很大程度上赋予了该“无”以生成和派生万有的超然功能。即便在道泛存于万有万物的思想层次中，老庄也始终没有完全克服分离道和万物的思想局限性。另外，老庄一味去作否定外物的工作，把实现道性和德性的场所升至现实之外的“帝乡”、“无何有之乡”以及拉至个体的心灵之中。因此，在他们那里，无论是在帝乡的逍遥，还是在心灵间的升华，都缺乏强烈的现实感，或说具有强烈的超现实倾向。而慧能以不二之实性去规定其心性之本体性质，使真如本性随时随地不离众生与万法，或者说众生与万法之本然即是真如本性。因此，这种本体不是高高在上的创造者和赋予者。慧能离一切相的思想，也不是老庄那种一味对外物本身实施彻底的摒弃和否定，他所要离却和否定的是由心迷时而反映出的“二相诸尘劳”。因为在慧能看来，妄相的产生是反映者心迷的结果，而并未使被反映者之自本性受到一丝一毫的增减和损益，它还是以其本来面目和如如之态存在着。那么，接下来的工作当然不

是对被反映者本身的排斥和否定，更不能把要离却的一切相理解成就是一切外物本身，并进而在这一切外物以外和背后去寻求什么本体的存在，如此，你就迷失了方向，找错了根由。据此，慧能克服了老庄为寻求和复归本体和真性而对外物所作出的一味离却和否定的做法，不把注意力引向外物本身，而把实相和真性的显现，归结为一心的了悟。因此，在慧能那里，并没有老庄那种为挣脱“物役”而迸发出的激愤之情和尖刻语言，而是那样平静和现实地面对世界的一切。他无意去脱离现实尘世而作任何超越。他要离却的是一心之一念所迷而变现的二相诸尘劳，并以此去显现实相和自本心、自本性。

慧能也正是运用了改造过的老庄“无物”思想，去对传统佛教思想进行检讨和发展。我们已经指出过，慧能的“无相”和“本来无一物”思想所反映的旨趣，深受大乘般若性空、无相而实相以及非有非无、不二等思想和思维方法的影响。但当慧能实施对老庄片面高扬有一“大肯定”的“无”思想扬弃工作，并融会在自己的思想体系之中，于是本体作为真实的存在，即“大肯定”的思想，似乎比其以前的大乘有宗佛性论所主张的无相而实相思想显得更为明了和突出，而相对于大乘般若性空论，慧能的“无物”思想则更显有异，因为慧能主张的“无相”、“本来无一物”，是从无二相、无分别相去立论的，其终的是显真如本性之实性的存在，也即它的无二无别的圆融和如如之真性，而此又是众生和万法之自性。这样一来，慧能就不是像般若性空论者那样，概不承认宇宙间的一切万法有“自性”的存在。恰恰相反，在慧能看来，众生和万法的本性正体现在它们的“自本心”、“自本性”上。它真而非假，实而非幻。它自在本存，而非另物所生所造。即便自性本性无

能显了，亦非有一心外之物使然。据此，慧能又以其不二之旨去改造分一心为二心的禅学心性论，其主旨即是始终恪守所言之心乃一心。至于迷与悟乃是一心的两种不同状态，而不是说迷念代表的是一种心，悟念则代表的是另一种心，以及把后一种心称之为体或真心，把前一种心称之为用或妄心，从而把本净心性的不显，归咎于外在于此心的客尘所染，因而，去主张拂拭掉由另一无明之妄心而染污在清净心性之上的“客尘”。我们知道，慧能所反对的思想，正是以神秀为代表的分一心为真妄二心的“著心著净”、“看心看净”之著相思想。对此，慧能有详细的阐释：

此法门中，坐禅元不著心，亦不著净，亦不言不动，若言看心，心元是妄，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净，为妄念故，盖覆真如，离妄念本性净，不见自性本净，起心看净，却生净妄，妄无处所，故知音者却是妄也。净无形相，却立净相，言是功夫，作此见者，障自本性，却被净缚。……看心看净，却是障道因缘。（敦煌本《坛经》第十八节）

他所谓的“无所看”、“无处所”、“无形相”皆是在倡“无相”和“本来无一物”思想。本净的自性不可言为离开一心的净相，盖覆真如本性的妄念不可言之离开一心的妄相，因此，无需立净相净心以供著观，也无需立妄相妄心以供离却。一言以蔽之，无需在自心自性之外再别立他相。此乃慧能“无相”和“本来无一物”思想的根要，同时也是与印度部派佛教的“心性本净，客尘所染”和神秀“一心二门”思想的根本分歧

所在。

从以上我们可以注意到，慧能的“无相”思想具有很大的兼摄性，但他所表现的却是批判性的兼摄。更具特色的是，他能在兼摄的基础上对所摄对象进行互相的改造和发展，从而使其思想真正地融会无碍，创造高出于所摄舍对象的思想来，对老庄是这样，对传统佛教亦然。而他的这种特色，无不体现在他的禅学思想中。

我们已知，慧能的“无相”说的确立，一个很直接的缘由即是，在慧能看来，无相而实相的真如本性的不能显了，原因是一心之迷念所变现的虚妄之二相的盖覆，因此就要离却此虚妄之相。实际上，慧能在这里已涉及了如何离相的关键之所在，即无有妄念乃是离一切妄相而显成一切真相的直接的且是唯一的方法。为此，他遂提出“无念”的思想。在谈到为何要立无念为宗时，慧能指出：

是以立无念为宗。即缘迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念，从此而生。（敦煌本《坛经》第十七节）

与慧能基本思想相联系的是，他的“无念”说并不是对一切思念实施全盘的除却和否定。如果说慧能在“无相”说中体现出的“大肯定”思想倾向，尚需通过结合其学说本旨并加以分析以后才能反映的话，那么，在“无念”说中所表现出的“大肯定”思想倾向就显得直接和明确多了。具体表现有三：其一，无念仅指无有妄念，而不是指无有正念，或者说，无念并非意味着百物不思、念尽除却、如同死灰、一无所念；其二，无念是不起邪见，但不排除“自性起念”；其三，念有所念，悟有

所悟，“念者念真如本性”，悟者“悟般若三昧”，此之谓也。为显全貌，我们还是看看慧能自己所言：

无念者于念而不念。……于一切境上不染，名为无念，于自念上离境，不于法上生念。若百物不思，念尽除却，一念断即死，别处受生。……念者念何物？……念者念真如本性，真如是念之体，念是真如之用。自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。（敦煌本《坛经》第十七节）

悟般若三昧，即是无念。何名无念？无念法者，见一切法，不著一切法，遍一切处，不著一切处，常净自性，使六识从六门走出，于六尘中，不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。悟无念法者，万法尽通，悟无念法者，见诸佛境界，悟无念顿法者，至佛位地。（同上，第三十一节）

上面慧能所述，除明确了他的离邪显真的“大肯定”思想外，还给我们提供了一条重要信息，这就是，慧能所谓的“无念”说是在“自在”、“自由”的意义上申论着任心自运的自然主义思想。其“自然”思想的最大特色就在于，它不是割断“见闻觉知”的如同死灰、槁木的无思无虑，不是离却“一切处”、“六尘中”而一味龟缩在心灵中、僻静处、山林间的苦思冥想和静默端坐，而是见闻觉知万境万法而不染之，“遍一切处”、“于六尘中”而不著之。质言之，任心自运自行、直运直行，来去自由、不染不著，如此，无时无地自性无

不“常在”、“常净”，从而也就“万法尽通”，“见诸佛境界”，“至佛位地”，至此便获“解脱”矣。

很明显，慧能的上述思想，既契于老庄的“无为而无不为”的自然任运思想，同时又高于他们的思想。应该承认，在老庄那里，其对“自然”思想的阐发是存在诸层意义，并常呈矛盾性质。当他们把“无为”视作要依顺万物的本然之性和变化发展的规律，而不以人为强去损益增减之，并求得与万物齐一同化的时候，其任运自然的思想确是具有现实的积极意义。这种自然的义旨在慧能禅宗以前，已被诸楞伽师有所吸取，从而使禅学带上老庄自然主义的趣味。然而，当老子把“无为”理解成“柔弱”、“守弱”、“处下”、“不争”等含义时，显然又使“无为而无不为”思想具有了某种贵柔的消极意义，从而与其任运自然的思想发生抵牾。庄子更是以“天”、“天然”、“本然”的非人为因素去规定“自然”，并将此视为与“道”同构的最高范畴，以其“以道观之”的方法，把整个宇宙万物以及社会、人皆统统齐一于“自然”之下。庄子认为，它们的性质由本体之自然道所赋予，然而由于现实社会人为的戕害，使其自然性遭到丧失；而人欲恢复和回归其本性，必须经过“无思无虑”这样一种完全消融人的知觉、情感和社会意识性的方法和途径。因为，在庄子看来，惟有人性完全断绝了心念和思虑，做到无人为性，才算是符合了本体的“自然”之性。因此，人与道冥符，与天合一，回真返本的必要条件即是心如死灰，身如槁木。而这样的冥符和合一的场所，当然无法存在于现实社会中，那只有向上提升和向内回缩，在那六尘之外的帝乡，在那远离喧嚣尘世的山林，在那方寸间的心灵，去实现他的任心逍遥，自由升华，无碍纵横的浪漫理想。由此

可见，在庄子那里，任运自然，任心自运的思想，在很大程度上是离世超世而非于世即世的，这就大大限制了他的“自然”的思想。

而慧能在“无念”说中所反映的任心自在，来去自由的思想，显然扬弃和发展了老庄的自然思想：保留了老庄依顺自然大化而不作人为的强变的思想，以及在形式上吸取了老庄任心逍遥的说法；克服了老庄执弱破强和专注道境的偏颇，并在此基础上，全面消解老庄自然论中的矛盾性，把“见一切法”与“不著一切法”，“遍一切处”与“不著一切处”统一起来。总之，把“不离不染”统一起来，真正做到内外透明，来去自由。也只有这样，才是任心自在，自然任运的真义精义之所在。也正是在这里，慧能高出了老庄。

这种情况，在慧能的“无住”思想中，又一再反映出来。因为在慧能那里，“三无”是统一不分的整体思想，而在其“无住”思想中，更是直接对“无念”思想的进一步申论。请看慧能的说法：

无住者，为人本性。念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝，若一念断绝，法身即是离色身。念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚。于一切上，念念不住，即无缚也，此是以无住为本。（敦煌本《坛经》第十七节）

在这里，慧能强调不要断绝一念，主张“念念相续”。因为，一念若断，即表明要住于某处而不动，“一念若住，念念即住”。“法”不可住，“心”不可住，“境”不可住，“至

道”、“一”也不可住，这才叫真正的“无住”和“无缚”。

慧能的这种思想不能不被看成是对老庄的“栖神冥累”和“犹滞一也”思想的间接批评。我们已经知道，在慧能以前的僧肇和道信就曾对此思想进行过直接的否定，因此，我们也可以把慧能的“无住”思想看作是对僧肇和道信思想的进一步发挥，从而体现出他与老庄思想的不同。由于老庄始终把至道和一作为他们孜孜以求的最高和最后的目标和境界，并把人与此合一的先决条件规定为人的意识性的断绝，在纯粹自然的意义上求得天人的合一。因此，他们竟然把无思无虑作为一种目标来追求，作为一种存在去执住。尤其是庄子，虽然也有破有待而立无待的思想，从而似乎透露出一无所住、逍遥无滞的消息，但是，他只是就世俗的“物役”和“情累”去谈破除有待而进入无待之域的。换句话说，他的无所住、无所滞的对象是专指外界的事物和现实的人事，而对心及其无思无虑的自然状态之本身，又表现出极大的专注之情。而为达到心灵的虚无寂静恬淡无欲所采取的斋戒和坐忘的方法，更反映出庄子执住于外在形式的心性修养功夫。系缚和拘泥于如此的境界和形式，又如何获得无待式的绝对逍遥和自由呢？念念相续，无使断绝，于相离相，不离不染，才是真正的一无所住，一无所滞，也才能来去自由，逍遥自在。这就是慧能的“无住”思想，或者也可以说是“三无”说欲揭示的最终本旨。从中可以看出，慧能思想与老庄思想所存在的根本差别。

综上所述，慧能通过对“即心（性）即佛”和“三无”说的阐论，使禅学心性论发展到了一个更高的水平。而之所以如此，是与他批判地继承和改造传统佛教禅学以及契会老庄天人之学紧密关联的。他以清净自性和真如本性去确立心（性）的

本体性质；以不二、虚空、如如、无相、本来面目具体设定本体之心（性）的真实之性。从而将其禅学理论牢牢地建立在本然存在的实性（相）这块基石之上。但这种肯定性的存在，与当下的现实之人心和万境万法是须臾不离的，在此之外无任何本体和他物的存在；自心自性即是本体，即是佛，它无需创造和派生；真如本性泛存众生与万法之中，它从不充当和扮演超然的角色；众生与万法亦不靠存于其外其上的形而上者的恩赐和赋予而获性。慧能对本体肯定性预设，与老庄思想不可谓之异，而对本体之性的规定，与老庄思想不可谓之同。

真如本性虽体清净，但也有遮蔽不显之时，但这不是自本心以外的什么无明心、妄心和客尘的污染所致，而是一心本身的一念之迷而造成的结果。而又由于众生“自有本觉性”（敦煌本《坛经》第二十一节），所以，除却迷念，证悟正见，也是一念的问题。即“前念迷即凡，后念悟即佛”（同上，第二十六节）。既然在快如闪电的一念之间，有如此不同的结果，那么何不顿悟顿修，自悟佛道，显现真如本性。故而慧能有言：“悟人顿修，自识本心，自见本性，悟即元无差别，不悟即长劫轮回。”（同上，第十六节）“迷人若悟解心开，与大智人无别。故知不悟即是佛是众生，一念若悟，即众生是佛。故知一切万法，尽在自身中，何不从于自心顿现真如本性。”（同上，第三十节）慧能这种谓心性本净的思想，与传统佛教禅学思想不可谓之异；而不与一心之外再立另心以及主顿悟顿修的思想，与传统佛教禅学思想不可谓之同。

正因为从慧能看来，一心的迷悟所由产生的结果是那样的不同，且是一念之差，所以，他特别强调“自识本心，自见本性”的所谓“明心见性”思想。当然，不能把明心见性的思想

理解成只是在人的内心上用功，而应理解成包括“于相”、“见一切法”、“遍一切处”、“于六尘中”的一切作用和活动。因为在慧能那里，心性即体，明见心性即用。而心性之本体泛存众生与万法之中，因此，明见此本体就具体反映在对主体和客体的全体作用和整个过程之上之中。惟其如此，慧能才能在强调心悟的同时，不忘万法自性的显现；在强调“无相”、“无念”、“无住”的同时，不离一切法、一切处而主于相见法遍处，不灭见闻知觉而主念念相续。所有这些都表明，万境万法之中、人心之中本存着同一个本体——真如本性。当然，这个本体是无相而实相的存在，而不是实体性的存在。如果万法无自本性，皆是虚妄不真不实，那么就应该像大乘空宗那样彻底空之，就应该像神秀那样背境观心。但事实上，在慧能看来，万法本有自性，万境如如不二即是自性，如如之在，岂能谓妄而不真？如此，它才能成为任心自在，来去自由的现实场所。如此，人何需脱离此岸和超然物外，或龟缩方寸而求得成佛成道。此岸即有佛，现实即道场，烦恼即菩提，众生、万法、佛本自一体无分。这就是慧能禅学思想欲揭示和实现的最后本质和最终目的。他思想的这种本质和终的，已不能为老庄的天人合一论所涵盖。因为老庄的天人合一，是人与超然本体的合一，是人灭掉其自性的合一；是在六尘之外的“帝乡”、“无何有之乡”的合一，是在心灵之中的合一。由此可见，慧能禅宗思想中所默含的老庄思想，是经过改造后的老庄思想，与其原貌是有差别的。我们的任务就是要去发现既已禅学化的老庄与老庄的本来面目之间的同中之异，而不是简单地说同说异，这一原则，在考察后期禅宗与老庄的关系问题时当更需遵循。

## 第五章 老庄的天人合一之道境与后期 禅宗的我佛一体之禅境

以天人之学为精要的老庄思想，不管是在扬弃的意义上，还是在改造发展的意义上说，只有到了慧能禅宗那里才真正以其本来面目展现于世。中国禅学老庄化的过程，实际上也是这种不断挖掘和恢复老庄思想真义的过程。然而，我们这里说的老庄思想的真义，是包括得与失两方面的内容及其固有的诸层次性和矛盾性。而真正能承担起全面而又真实地揭示它的任务的，也只能属于那些不是为了汲取而汲取或通过汲取而抬高自己地位的这种实用主义的人物和学派。惟其破除了有意识的和实用的会通一种思想的束缚，才使得汲取和会通显得自然。如此，两种思想的相同契合，才是本来的具有。两种思想的相异有间，或说对被汲取对象思想的超越，同样，也才是本来的具有。质言之，这种本来具有的契合和超越，才是禅与老庄融通所要落实的最后层面。而使其相会于“灯火阑珊处”的，正是本于曹溪慧能禅宗的中国后期禅宗。

慧能门下的南岳怀让和青原行思在慧能以后遂形成两大禅脉，此后，这两大禅脉又分头并宏而形成南禅五家法系，终构成中国后期禅宗的发展大势。这股中国禅宗的发展主流，始终是在汇集着慧能禅学思想和老庄自然思想这主要的两大思潮中

激荡和涌淌。

中国禅宗是以心性为其理论纲骨，以人的彻底解脱为其修行终的。达摩系禅宗和慧能禅宗，皆不离此宗要。而皆本曹溪的后期禅宗也要以此为会归，当在情理之中。虽然禅宗心性之学，始终将心性本净，心性本觉作为其解脱论的根据，因而使其思想与中国儒家人性本善论多有契合，但是，中国禅宗的心性之学又是带有较强烈的本体论色彩的思想体系。就其人性论和人生观而言，正是建立在具有其自身特旨的本体论的基础上的。而在宋明理学以前的传统儒学人性论中，缺乏的恰恰就是一种本体论的思想，因而，它无法在理论上给禅宗心性学提供必要的依据和借鉴。这种情况就决定了中国禅宗在展开和发展其心性论的过程中，要去积极地汲取和会通一种本存有的本体论思想。而在中国传统哲学中最富有本体论性质的思想，又当推老庄哲学思想。又因为以自然为本而构成的老庄天人之学，是涵盖性极广的一种学说，这也就决定了它能在诸多层次和方面与禅宗的心性论发生关系。实际上，这种信息早在唐代柳宗元的《曹溪大鉴禅师碑》中就已向人们提供了。他在概述慧能禅道之归本以及以后禅学发展状况的时候这样说道：

其道以无为为有，以空洞为实，以广大不荡为归。其教人，始以性善，终以性善，不假耘锄，本其静矣。……其说具在，今布天下，凡言禅，皆本曹溪。（《柳宗元集》卷六，《曹溪大鉴禅师碑》）

从柳宗元的上述之论中，除“始以性善，终以性善”一句可透露出慧能禅宗与儒家思想联系的信息，而其他均反映了与老庄

的无为而无不为、以道为实存、本性天然、无能损益、本根曰静之自然主义思想有着本来的契合关系。

我们之所以在论述后期禅宗与老庄的关系以前指出老庄天人之学与禅宗心性之学的相通性，目的是强调以自然为纲骨的老庄天人从一一开始就与禅宗结下了不解之缘，特别在慧能禅宗思想中得到本来的会通。而皆本曹溪的后期禅宗正是沿着这条会通道路把中国禅宗推向她发展的最高峰，从而完成了禅宗中国化的历史任务和使命的。

### 第一节 触目会道、涵盖乾坤

××问于××曰：“所谓道，恶乎在？”××曰：“无所不在。”××曰：“在蝼蚁。”……“在稊稗。”……“在瓦甃。”……“在屎溺。”

触目不会道，运足焉知？……问：“如何是道？”××曰：“木头。”

问：“如何是道？”××曰：“墙外底。”……曰：“大道。”××曰：“大道透长安。”

如果我们以这样几段不写谁问谁答、不注明出处的话让一般人去辨别谁为道家者言，谁为禅家者语，恐怕实难辨得。因为事实上，从思想内容到表述方式，道禅在这里已没有多大的不同。他们都是想用每况愈下的极端方式揭示道泛存一切的思想。这里，第一段引文是庄子所说，载于《庄子·知北游》；第二段引文是石头希迁禅师所言，载于《五灯会元》卷第五；第三段引文是赵州从谗禅师所语，载于《五灯会元》卷第四。

后期禅宗谓禅、佛、道泛存于万物的思想，反映着他们在本体论上更明确地具有了老庄化倾向。尽管在他们那里，这种思想的反映有着程度的不同，甚而有的禅师就反对佛性泛存万物的说法（如大珠慧海禅师就不赞许“青青翠竹，尽是法身，郁郁黄花，无非般若”的说法，详见《五灯会元》卷第三），但是，这已经成为一种不可拒挡的普遍发展趋势。而从禅宗理论上来说，作为实性之存在的心性，其本身不能被局限。无相而实相正是要承认“妙有”，而“妙有”应该是普遍的有，而不只是众生才有。我们在论述慧能所谓心性思想时，曾指出过这一点。我们认为，后期禅宗思想的发展，也是沿着慧能的思想而来的。只是徒子徒孙们比师傅来得更直接和具体罢了。

黄蘗希运禅师虽也畅谈心佛的不二不离，如说：“即心是佛，无心是道。……心本是佛，佛本是心。”（《黄蘗断际禅师宛陵录》）但已明显将心佛扩大到万类之中，从本体之心佛的圆融不分之性以及运动之性，直言“万类之中，个个是佛”以及“一即一切，一切即一”的思想了。他说：

诸佛体圆，更无增减，流入六道，处处皆圆，万类之中，个个是佛。譬如一团水银，分散诸处，颗颗皆圆，若不分时，只是一块。此一即一切，一切即一。……所以一切色是佛色，一切声是佛声。举著一理，一切理皆然。见一事，见一切事；见一心，见一切心；见一道，见一切道，一切处无不是道；见一尘，十方世界山河大地皆然；见一滴水，即见十方世界一切性水。又见一切法，即见一切心。一切法本空，心即不无，不无即妙有，有亦不有，不有即有，即真空妙有。既若如是，十方世界，不出我之

一心；一切微尘国土，不出我之一念。（《黄蘗断际禅师宛陵录》）

黄蘗希运的思想，更接近庄子的思想。因为在庄子那里，注重的不是对本体之道超然性的起始、生存意义的把握，而是更侧重对道与物相即的道无所不在思想的规定。本体的统一、绝对和超然特性，在万物禀承本体而得自性中表现出来，从而得出“道即一切”、“一切即道”的思想。在本体论上，老庄所强调的重点是不同的。老子更多是在宇宙的生成义上强调本体之道的超然性，而庄子更多是在无始无终和运动不居义上强调本体之道的泛存性。当我们回过头来再看希运的上述之论，就会发现他对心、佛、道、理的本体性质的规定，是强调它们在一切中而显其绝对圆融性，故而，多与庄子道论契合。当然，如果从承认本体不无的角度，说希运的思想与老庄相同也未尝不可。应该说，希运在肯定“心即不无，不无即妙有”上，显得比慧能有关思想要明确和直接得多。这种程度的有别，正反映着老庄思想对后期禅宗思想渗透力的增强。

这里需要强调指出的是，不应把希运的“十方世界，不出我之一心；一切微尘国土，不出我之一念”说法，理解成是在宇宙论意义上强调“一心”、“一念”对世界微尘的创造和派生作用。希运所论，实与慧能谓一念之迷悟会生不同性质的“一切相”之论相同，皆是从是否正确反映和显现万法万境本性的意义上论世界万法不出我之一心、我之一念的。实际上，希运此论，还是在说明作为本体的一心无所不在的泛存论思想。不但希运是如此，整个后期禅宗论心论道，言佛言禅也不离此点。石头希迁的“触目会道”，禅在“碌砖”，道在“木

头”，赵州从谏的道是“墙外底”，“大道透长安”，以及以后的云门文偃的“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤”（《云门语录》），这里所谓“涵盖乾坤”等等思想，都是在强调说明本体之心、佛、道的无所不在，涵盖宇宙乾坤，而不是说碌砖由禅派生，木头由道派生，乾坤由心生。

如果我们透过上述思想而稍作历史回顾的话，即会更加清楚地明了后期禅宗所谓的“触目会道”、“涵盖乾坤”思想所蕴含的真实意趣。实际上，后期禅宗此种思想，是对僧肇的“触事而真”（《不真空论》）和“不离烦恼而得涅槃”（《涅槃无名论》）思想的继承和发展。我们知道，僧肇“触事而真”思想的提出，正是有赖于和深契于老庄有关主体性无向现实的实践转化、渗透和作用的这样一种无的体用论思想。而僧肇又借助以老庄思想为骨架，兼综儒道的魏晋玄学那种重由无的超越世界向有的现实世界回溯、重游和回归的思想，对老庄的思想进行了积极的扬弃和发展。其主要表现即在于，僧肇与老庄，尤其是与庄子一样，肯定“道”、真理的泛存万物，万物万事都是“道”的体现，都有真理的存在；克服了老庄宇宙生成论以及老庄思想自身所反映出来的矛盾思想。我们知道，庄子在由无的本体世界向有的现实世界游历的时候，他立刻就折回去了。因为在他看来，现实中的一切尽是“物役”和“情累”，因而他把最终要达到的目标和境界推至于现实之外，从而实现从现实向无的世界的超越，如此也就背离了老子的“无为而无不为”以及他本人的道不离物，物体现道的思想主旨。而僧肇汲取玄学有关本体不离现象，超越不离现实的即体即用思想，始终坚持不离真而立处，不离事而立真的体用一

如的思想原则。因此方有“非离真而立处，立处即真也。……触事而真”（《不真空论》）的明断。与此相联的是，他把所谓圣人和神人理解成现实中的体道者，因此才有“圣远乎哉？体之即神”（同上）的论断。僧肇是要根据这种理论去解决超越与现实，出世与入世以及圣人、神人的理想人格和精神境界等问题的。由此亦可见，僧肇通过玄学发展了老庄思想。僧肇这种深契并发展了的老庄玄学的主体性体用论，是他在佛教的中国化进程中所迈出的极其重要的一步，也是他对以后禅宗思想影响最大的地方之一。

中国禅学发展到后期禅宗这里，终于使深蕴着老庄玄学旨趣的“触事而真”思想迸发出时代的最强音。他们不是摒弃所见的世界而在彼岸的某地去会同本体之道，而是“触目会道”（石头希迁）；不是舍弃一切施为而求得所谓的法性，而是“六根运用一切施为，尽是法性”（马祖道一，见《古尊宿语录》）；不是遍境之外别有佛，而是“达即遍境是”（大珠慧海，见《五灯会元》卷第三），“一切处无不是道”（黄蘗希运）；不是离相而立真，而是“即相即真”（曹山本寂，见《五灯会元》卷第十三）。如此等等，都是在发挥着僧肇的思想。从而有力地证明了后期禅宗道无所不在的思想，是透过魏晋玄学和僧肇之学而与老庄之学相契并有所发展的。从而使中国禅宗在老庄自然主义的层面上又增添了几分现实感。

如果说后期禅宗所谓触目会道，涵盖乾坤的道无所不在的思想具有了更强的平实性，因而反映出与老庄思想的同中之异的话，那么，当后期禅宗的诸位禅师们运用其独特的方式去进一步加强这种思想时，遂更显示出他们的思想有别于老庄的佛教本旨。具体说来，他们是根据本来无一物的空旨，以独特的

形式去破著破执，让人们在佛教的义旨和禅的机锋中去领悟道的无所不在的道理。

我们说，虽然后期禅宗对本体之心、佛、道、理的规定，都遵循着“空本无空，唯一真法界耳”（希运《传心法要》）的原则，但是他们对无空之空的本体之属性的强调也是不遗余力的。目的是提醒人们不要因为肯定了一真法界的实存，而错误地把此存在看成是一种实体性的物的存在。据此，后期禅宗的诸禅师们谆谆告诫人们要牢记下面一些道理：

说似一物即不中。（《五灯会元》卷第三，《南岳怀让禅师》）

一物亦无。（《五灯会元》卷第五，《石头希迁禅师》）

此心明净犹如虚空，无一点相貌。（希运《传心法要》）

虚空本来无大无小，无漏无为，无迷无悟，了了见无一物。……言同者，名相亦空，有亦空，无亦空，尽恒沙世界，元是一空。（《黄蘗断际禅师宛陵录》）

佛者心清净是，法者心光明是，道者处处无碍净光是。三即一，皆是空名而无实有。如真正作道人，念念心不间断。（《五灯会元》卷第十一，《临济义玄禅师》）

直道本来无一物。（《五灯会元》卷第十三，《洞山良价禅师》）

从以上可以看出，后期禅宗之谓本体，是一无相无物的存在，如若著相著物，即失此本体之真义。本体本身不似物，本体之

外不存物，本体即自身，于用见本体，唯一真法界耳，此乃“本空不空”之义也。实际上，后期禅宗的这种思想，亦是同为慧能禅宗所主的无相而实相的大乘佛教之义旨。

这种思想的实质就在于，你不能说本体是什么，也不能说不是什么，不能说它是有，也不能说它是无，一句话，你不能截然地去作出肯定或否定的回答和判分。此即“不得不知”（希迁语），“不属有无”、“本无所得，无得亦不可得”（希运语）之谓也。当然，如果将此与老子的“道，可道，非常道；名，可名，非常名”（《老子》一章）之常道不可说的思想相比较的话，说后期禅宗之论有合于老子的思想，也未尝不可。不过，后期禅宗那种绝不落于有无，绝“不说破”的思想原则，就其程度而言，远非老子所能及。他们正是通过这一思想原则，以常人常理无法理解的方式，去强调着道无所不在，道即一切的思想的。我们这里不妨再引几位禅师之论，以便加深这种认识：

僧问：“承师有言，世界坏时，此性不坏。如何是此性？”师曰：“四大五阴。”曰：“此犹是坏底，如何是此性？”师曰：“四大五阴。”师因老宿问：“近离甚处？”曰：“滑州。”宿曰：“几程到这里？”师曰：“一跬到。”（《五灯会元》卷第四，《赵州从谗禅师》）

问：“如何是佛？”师曰：“殿里底。”曰：“殿里者岂不是泥龕塑像？”师曰：“是。”曰：“如何是佛？”师曰：“殿里底。”（同上）

问：“万法归一，一归何所？”师曰：“老僧在青州

作得一领布衫，重七斤。”（同上）

僧问：“如何是古佛心？”国师曰：“墙壁瓦砾是。”

僧曰：“墙壁瓦砾，岂不是无情？”国师曰：“是。”（《五灯会元》卷第十三，《洞山良价禅师》）

僧问香严：“如何是道？”严曰：“枯木里龙吟。”

曰：“如何是道中人？”严曰：“髑髅里眼睛。”（同上，《曹山本寂禅师》）

问：“如何是佛？”师曰：“干屎橛。”（《五灯会元》卷第十五，《云门文偃禅师》）

如果你把诸禅师所谓的“四大五阴”、“墙壁瓦砾”、“殿里底”、“干屎橛”之类直接等同于佛、道，那说明你著相著物实已达到了令人惊奇和无以复加的地步。实际上，禅师们尽择用一些秽物来回答问者的提问，目的是要斩断对本体妄作区分和著相的任何念头，使问者明白，他所问的问题本身就是错误地把本体视作了是什么。在后期禅宗看来，本来无一物，又如何见了说得？本体是作为一种不二之实性本存于万物万事之中，万物万事又无不体现本体之性。这就是后期禅宗在近似神秘的公案中所要揭示的真义之一。而公案所期达到的截断一切执住的目标，又是体现在让人发生般若之真智而彻见一切之本来面目，实现无二无分的天然本性。

## 第二节 本自天然、截断众流

绝不能将后期禅宗产生的一系列话头、公案理解成是完全的胡说八道，不着边际的空玩游戏。事实上，在他们这种极

端独特的形式的背后，蕴藏着较为深邃的哲学思考和宗教领悟。换句话说，它们是有着自身的理论作为坚实基础。后期禅宗对本体所恪守的“不说破”原则，也自有为何不能说破的缘由。因此，在他们那里，存在着大量直接论述本体的具体思想内容。而在这些内容中，老庄的身影又随处可见，甚至达到了难分彼此的地步。

如果要问后期禅宗老庄化的主要标志是什么，那就是他们吹响了自然主义的号角。在自然主义的旗帜下，禅宗与老庄开始了真正的携手并进，同舟共济。

吹响自然主义第一声号角的，当推马祖道一。“平常心是道”就是这第一声号角的最强音：

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：“非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。”只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。（《江西马祖道一禅师语录》）

如果说慧能以“不二”、“如如”之实性去正面规定心、性、佛、道这一本体的本性的话，道一则是从反面去规定本体之心、道的本性的。也就是说，慧能认为心（性）是不二之心（性），道一认为心（道）不是有二有别之心（道）。因此，道一所谓的“平常心”又可表述为无任何人为造作的“无心”。与此相关，他所谓的“自心是佛。此心即是佛心”（《五灯会元》卷第三，《江西马祖道一禅师》）中的“自

心”和“此心”也就是那个“无心”、“平常心”。这样转换所产生的直接后果，就在于大大增强和突出了心的自然无为的意趣。

把这种自然无为的无心之心视为本体之道性的倾向，乃是后期禅宗的普遍现象。例如，黄蘗希运说：

此心即无心之心，离一切相。众生诸佛更无差别。但能无心，便是究竟。……心自无心，亦无无心者。将心无心，心却成有，默契而已。绝诸思议，故曰言语道断，心行处灭。（希运《传心法要》）

问：如何是佛？师云：即心是佛，无心是道。但无生心动念，有无长短，彼我能所等心，心本是佛，佛本是心。心如虚空，所以云佛真法身犹若虚空，不用别求，有求皆苦。（《黄蘗断际禅师宛陵录》）

《五灯会元》卷第四《赵州从谗禅师》载：

他日问泉曰：“如何是道？”泉曰：“平常心是道。”

汾山灵祐禅师说：

夫道人之心，质直无伪，无背无面，无诈妄心。  
（《五灯会元》卷第九，《汾山灵祐禅师》）

由此可见，道一的“平常心是道”所实含的无心是道之旨，随

着希运明确提出“无心是道”的命题而得到有力的证明。后期禅宗以“无心”而释“心”释“道”，其目的是要使“无心之心”、“无心之道”在“无分别智”、“不受感情意识的人为影响”、“本来无一物”诸意义上成为禅悟的同一源头和本源。因此，也就有了“无是非，无取舍，无断常，无凡无圣”（马祖道一）、无“有无长短，彼我能所等心”（黄蘗希运）、“无背无面”（汾山灵祐）之论，“无造作”（道一）、“绝诸思议，言语道断”、“但无生心动念”（希运）、“质直无伪，无诈妄心”（灵祐）之论，以及“心如虚空，所以云佛真法身犹若虚空”（希运）之论。所有这些，无不都在昭示着作为禅悟本源的平常心（无心之心）的自性、本性即在于它的“自然”性这样一种道理。如此，“能知自然者”（大珠慧海禅师语，见《五灯会元》卷第三）遂成为后期禅宗的最高法境和原则。

因此我们说，后期禅宗所提出的“平常心是道”，“无心是道”的思想，终于在自然主义的旗帜下与老庄会合了。

以自然为本，是老庄思想的特质所在。自然无为，是老庄始终高擎的一面旗帜。在他们那里，自然是道效法的原则，自然是与本体的道同属最高的存在，自然是一切事物和人的本性。我们知道，由于庄子提出了“天人”一对范畴，从而使“自然”得到了明确的界定。他把本来的、自然而然的、无意识的称之为天（自然），而把经人有意识的造作和加工称之为人（非自然）。质言之，无人即为天，即是自然，即是道。天、自然、道在“本性”、“本然”、“无为”的意味上合而为一了。

因为“自然”是一种本性的存在，所以，它是一种最高的

和最根本的存在。正是在这个意义上，庄子又把“自然”（道）设定为一种虚无。因为“自然”是一种本然的存在，所以，它是不能断分和有所损益的存在。正是在这个意义上，庄子又把“自然”（道）设定为一种玄同。又因为“自然”是一种无为的存在，所以，它是不思虑和不予谋的存在。正是在这个意义上，庄子又把“自然”（道）设定为一种无心。（有关这些思想，可以详见《庄子·天地》等篇）

无论从哪方面说，后期禅宗的思想确实深深烙上了老庄自然主义的痕迹。你能不认为道一对是非、取舍、断常、凡圣等等区别的否定，希运、灵祐不承认有无、长短、彼我、能所、背面是无心之心、道人之心的体现等思想内容，与庄子“凡物无成与毁，复通为一”、“和之以是非而体乎天钧”（《齐物论》）、“自其同者视之，万物皆一也”（《德充符》）、“以道观之，物无贵贱”（《秋水》）、“万物一府，死生同状”（《天地》）等等，这种反对强分成毁、是非、贵贱、死生的思想如出一辙吗？同样，你能否认道一所主张的不要人为造作，希运所提出的灭除动念、断绝思议，灵祐所直倡的“无伪”、“无诈妄心”等思想，与庄子“无心得而鬼神服”、“合喙鸣，喙鸣合，与天地为合。……是谓玄德”、“无益损焉”、“居无思，行无虑，不藏是非美恶”（以上引文均见《天地》）、“不思虑，不豫谋”（《刻意》）等等，这种主张以无情感意识的方式去反对人为的造作、益损的思想具有很大的相似相近性吗？

从以上可以清楚地看到，后期禅宗在很大程度上是融会着老庄，尤其是庄子的自然（天、道）思想去阐述他们的“无心之心”、“平常心”这一本体属性的。更具体一点说，他们所

谓的“心”已完全就是“自然”本身了。因此，“自然即道”的思想，已成为老庄与后期禅宗欲实现契合道体、天人合一和“直会其道”、我佛一体的共同源头和本源。

无论是老庄，还是后期禅宗，他们对“自然”的规定和理解都是坚守着这样一个原则，一切皆天之所成，自性本来圆满自足，故不容人为的强分、造作和雕琢。庄子的“日凿一窍，七日而浑沌死”（《应帝王》）之例，形象地说明了违背对象的自然本性而去人为雕琢所带来的恶果。后期禅宗也不乏对本自天然、自性具足、不假雕琢思想的论述。百丈怀海说：“自然具足神通妙用，是解脱人。”（《五灯会元》卷第三，《百丈怀海禅师》）并有诗云：“放出汾山水牯牛，无人坚执鼻绳头。绿杨芳草春风岸，高卧横眠得自由。”他曾高度赞扬雪峰禅师那种重无刀痕斧迹，不假雕琢之天然本色的修行作风。《五灯会元》卷第十三《曹山本寂禅师》载：“僧问：‘抱璞投师，请师雕琢。’师曰：‘不雕琢。’曰：‘为甚么不雕琢？’师曰：‘须知曹山好手。’”

自然是圆融不二，不分无别，超越一切限量分别的天真自性的存在，唯无为无作方合其性，这是老庄和后期禅宗得出的一致结论。那么，这种无分无别的自然之性，是否包含着承认个性的思想呢？换言之，老庄与后期禅宗所谓的自然思想最终所要揭示和肯定的是什么呢？我们认为，探讨他们的自然思想以及由此而形成的特点，就不能不对上述问题作出必要的回答和进一步的分析。因为，指出一切本自天然，自性圆满自足，反对人为的造作区分，虽然这都不错，且含有深刻的道理，但尚嫌过于抽象化，并且容易忽视对自然思想所蕴含的更深一层意义的把握。

我们并不是凭空而发此论。对庄子的天人之学中的齐物论思想的理解有偏，而影响到对他的自然思想的全面认识，这是在研究庄学过程中存在的一种尚未被人们重视的现象。具体说来，人们一般都比较重视从“一”、“全”、“混沌”、“整体”的属性去理解和把握庄子的“天”、“自然”、“道”之性质。似乎给人一种印象，庄子只主“一”，而不主“分”，只讲自然无分，不谈自然性分，一句话，庄子所主张的是消除一切差别，抹煞一切个性的绝对之齐、之合的思想。但是，在我们看来，庄子并不是无条件地去强调齐一思想的。在庄子那里，始终明确承认事物的差别性，并认为这种差别性来自天然的禀性有别。认为自然的无可增减损益之旨，既指对完整的对象不可截断和碎分，同时也指对分殊的对象不可削侵和修补。万物虽然分殊，但它们是自然的分殊。就其分殊皆是自然的而言，万事万物并无二致。而万物也正是在此意义上走向合同，趋于一齐。（有关思想的完整论述，请详见本书第二章第四节）概而言之，“自然”不排除分殊的个体存在，只要个体是按照本然本性存在着，那么同时每个分殊的个体又是圆融无碍，平等不二的。不去损益和改变这种按其本然而存在的真正的个别性，这就是庄子自然思想所要揭示的最深刻和最深层的内容和精义。而在我们看来，庄子自然思想对后期禅宗所给予和产生的最大影响和作用的，也正在于此。

因为我们知道，后期禅宗是最重视对现实的具体个体、个性的把握、高扬和追求，因此，在他们那里，万事万物的各自有分，如其本然存在而互不相侵的思想是随处可见。而这种真正的个别性的存在，终被他们视为是参禅悟道所欲达到的最高境界了。洞山良价禅师有颂曰：

而今高隐千峰外，月皎风清好日辰。众生诸佛不相侵，山自高兮水自深。万别千差明底事，鸱鸚啼处百花新。（《五灯会元》卷第十三，《洞山良价禅师》）

云门文偃禅师说：

诸和尚子莫妄想，天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。（《五灯会元》卷第十五，《云门文偃禅师》）

在他们的论述中，山水、天地、僧俗显然是一种区别性的存在，但这是按其本然之自性的存在。而如其性的存在，才是真正的个性存在。后期禅宗所要最后肯定的就是这种否定了“无分别智”以后的“分别”——真正的个性存在。整个禅宗所喜谈的“本来面目”都是指的这一本然的个性存在。因此，我们把握后期禅宗的自然思想，要从他们多在“无分别智”、“绝诸思议”、“虚空”的意义上规定“平常心”、“无心之心”的思路中，再去探索和揭示更深的底蕴。为了加强对后期禅宗自然思想所要揭示的最后实质这一问题的理解，我们不妨引用青原惟信禅师的一段话，来帮助做到这一点。他说：

老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处。见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。（《五灯会元》卷第十七，《青原惟信禅师》）

惟信这里对悟道参禅三个境界的描述，实际包含着他对人与自然关系的全部理解和体认。惟其如此，日本著名禅学研究大师阿部正雄，把惟信的这段话视为是“为我们进入禅宗哲学大门提供了一把钥匙”。现在我们就结合着他对这段话的解释来分析一下后期禅宗的自然思想的实质。阿部正雄是这样解释的：

这里所讲的第一阶段见解，强调“山是山，水是水”。这是禅师在习禅之前的见解。可是，当他习禅若干年后有所契会时，他领悟到“山不是山，水不是水”。这是第二阶段见解。但当他开悟时，他清晰地认识到“山只是山，水只是水”。这是第三阶段也是最后的见解。……第二阶段是对第一阶段见解的否定，我们认识到，不存在任何分别、任何客体化作用、任何肯定性和任何主客体的二元对立。在这阶段必须说万物皆空。为了揭示最高实在，这种否定性认识是重要的，也是必要的。但如果仅停留在这种否定性认识上，那将是虚无主义的。所以，虽在第二阶段克服了山水、自他的分别，但依然蕴含着另一种形式的分别。这是更高层次上的分别，即在第一阶段的分别和第二阶段的无分别之间的分别。作为只是对分别之否定的“无分别”，依然陷入一种差别中，因为它与“分别”对立并反对分别。为了认识真正的、无差别同一性的最高实在，我们必须克服隐藏于“无分别”背后的更高层次上的分别性。……当我们达到第三阶段时，就有一种全新的分别形式。这是一种通过否定“无分别”而被认识到的“分别”。在此我们可以说：“山只是山，水只是

水。”山水在其总体性和个体性上揭示了自身，而不再是从我们主观性立场上看到的客体。……在第三也就是最后阶段中，山和水按它们的本来面目被真正地肯定为山和水。①

阿部正雄这里给我们最大的启迪就是他对超越第二阶段的“无分别”以后而欲达到的“全新的分别形式”的论述，这使我们深刻地体会到，后期禅宗所指出的即心即佛，众生即佛，我佛一体，人与自然合一的思想，实际上最终是在保持着自身的本来面目的意义上的真正的、根本的、具体的合一。换句话说，这种合一并不是一方消融另一方或双方彼此丧失了个体性的那种冥合，人与自然（佛、道）的二分仍然存在。而一旦我们认识自然为自然，自然就成为我们生命的一部分。我在自然之中，自然也在我之中。当主体的我以这种本然的自觉性去审视世界之自然（本然）的时候，人与自然就在这一本然的意义实现了最终的合一。

在老庄的思想中，人与自然的合一思想是通过两种途径，或说是在两种意义上得到表现的。一是从宇宙生成论的本源意义上论证的人与自然（天）的合一，一是从本体论的本然意义上揭示的人与自然（天）的合一。而后者的这种合一，乃是强调不失个体性的合一。也正是在这个意义上，它也就具有了我们上面所称的那种真正的和根本的合一之意趣。而我们所说的老庄与后期禅宗自然思想最本质的相契处，也是在这个层面上得到体现。

---

①阿部正雄著，王雷泉、张汝伦译：《禅与西方思想》，上海译文出版社1989年版。

不过，我们在后期禅宗诸多大师对平常心、无心之心的论述中，似乎不容易发现和体察出他们对在否定了“分别”以后又去否定这种“无分别”后而得出的更高层次上的分别性，即自我与佛（道、禅、自然）在本然意义上的根本的和真正的合一这样一种意趣。而实际上，后期禅宗对心性佛道的规定和说明，对禅悟所欲达到的最高境界的认识和体认，只是没有像惟信禅师那样明确作为一个过程和最后阶段去规定和体认罢了。或者干脆说，他们对作出这种区分和阶段之本身就是持反对和否定态度的。因此，现在的问题不是去确认后期禅宗思想本身是否具有那种意趣，而是要去发现他们是如何表达那种思想和境界的。

原来，后期禅宗的诸位禅师以各自的实际体察及应化机宜的特性，所采用的机锋冷语、呵骂打诨、推拿棒喝、与夺斩截等种种方便手法，都是用来表达主体的我应该在真智和自觉性中去体会、把握和彻见自己和世界的本来面目，在保持着各自的本然性、如如性，即个体性存在的状态中去实现人与自然的真正合一。后期禅宗所谓的“即心即佛”、“本心即佛”、“众生即佛”、“平常心是道”、“无心是道”，一句话，我与佛（禅、道）合一，实际上都是指的这种人与自然的真正合一。让我们来摘录几段最能反映后期禅宗那种独特的禅悟方式的材料，以便具体来体味一下个中禅味禅趣。

百丈问：“如何是佛法旨趣？”师曰：“正是汝放身命处。”师问百丈：“汝以何法示人？”丈竖起拂子。师曰：“只这个，为当别有？”丈抛下拂子。僧问：“如何得合道？”师曰：“我早不合道。”问：“如何是西来

意？”师便打曰：“我若不打汝，诸方笑我也。”（《五灯会元》卷第三，《江西马祖道一禅师》）

曰：“如何是祖师西来意？”师曰：“庭前柏树子。”（《五灯会元》卷第四，《赵州从谗禅师》）

问：“如何是祖师意？”师敲床脚。僧曰：“只这莫便是否？”师曰：“是。”即脱取去。（同上）

僧问：“如何是菩提？”师打曰：“出去！莫向这里屙。”问：“如何是佛？”师曰：“佛是西天老比丘。”……示众曰：“道得也三十棒，道不得也三十棒。”临济闻得，谓洛浦曰：“汝去问他，道得为甚么也三十棒？待伊打汝，接住棒送一送，看伊作么生？”浦如教而问，师便打。浦接住送一送，师便归方丈。（《五灯会元》卷第七，《德山宣鉴禅师》）

僧问：“如何是佛法大意？”师竖起拂子，僧便喝，师便打。又僧问：“如何是佛法大意？”师亦竖拂子，僧便喝，师亦喝。僧拟议，师便打。乃曰：“大众！夫为法者，不避丧身失命。我于黄蘖先师处，三度问佛法的大意，三度被打，如蒿枝拂相似。如今更思一顿，谁为下手？”时有僧出曰：“某甲下手。”师度与拄杖，僧拟接，师便打。（《五灯会元》卷第十一，《临济义玄禅师》）

吾往日见石头，亦只教切须自保护，此事不是你谈话得。阿你浑家，各有一坐具地，更疑甚么？禅可是你解底物？岂有佛可成佛之一字，永不喜闻。……吾此间无道可修，无法可证。一饮一啄，各自有分，不用疑虑。（《五

灯会元》卷第五，《丹霞天然禅师》)

当然，如果你把后期禅宗的上述独特方式理解成是禅师们为了说明那个绝对的本体存在是不能用平常的语言和理性思维去领会和把握的，因此，才通过与语言、思辨冲突或隔绝的种种方便手法，以启发你领悟到这种道理，或者理解成是禅师们为了说明对绝对本体的把握不能凭藉普遍的原则和共同的东西，而只能靠个体自己的亲身感受和领悟才有可能。只有靠棒打手掴使双方都在有某种接触中而实实在在地体验到绝对本体的存在，这样也就实现了我佛合一的最高境界了。以上所有的理解，都可以说是不错的，并不乏深刻性，但是，总给人一种意犹未尽之感。根据我们的理解，后期禅宗所采取的“截断众流”的种种方法，是要斩断“分别”以及对这种“分别”所采取的“无分别”的执住，最终是要在更高层次上确认一种“我”和“世界”都保留着各自的“个体性”的那种“分别”性的存在。换句话说，要在“本然”、“本来面目”的意义上切入和彻见作为总体性和个体性存在的“我”和“世界”之自身。因此，我与佛的一体，我与自然的合一，绝不能是连这种本然的自身之性也要抹煞和泯灭的合一。恰恰相反，保留着自身的个体性的合一，才是真正的合一。这种合一的共同基础就是“本然性”、“如性”、“空性”。万物皆处于各自的如中，无论是别是同，他们皆如其本然。“如其本然”的存在，“如其本然”的生活，遂成为整个后期禅宗所奉行的最高原则，而他们采取的所有方式都是服务于这一最高的原则。千言万语并作石头希迁禅师教导丹霞天然禅师的一句话“切须自保护”。有保护的问题，当然就有不能很好保护的问题。作为主体的人是最难实现“如其

本然”的生活。你让他超然于世俗的一切分别而心向禅、佛，他就认为只要修道证法一定会与佛相见，成道成佛。故而，把“无分别”作为佛道之境界来加以追求，并自认为把握了佛法大意。如此这般，他们又怎能不挨骂挨打，遭喝遭棒呢？他们不懂本然是同即同，本然是别即别的道理。而后期禅宗所言的：“山自高兮水自深”（良价），“天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗”（文偃），“见山只是山，见水只是水”（惟信），“一饮一啄，各自有分”（天然），“有时人境俱不夺”（《五灯会元》卷第十一，《临济义玄禅师》），其底蕴都在这里被揭示。虽然庄子没有像后期禅宗诸位禅师那样，采用那些属于他自己的独特方式来表达他的本自天然、不假雕琢的齐物论思想，但是，庄子在《至乐》中所述的鲁侯养海鸟的寓言，《应帝王》中的“日凿一窍，七日而浑沌死”的思想，《骈拇》中的“长者不为有余，短者不为不足”的言论，也都是在本然是同即同，本然是别即别的意义上显示其底蕴。可见，庄禅一旨明矣。

### 第三节 任心自然、随波逐浪

有时老庄与后期禅宗是亲密无间的同行者，有时则挥手而别各行其道。依顺自然，任运而行思想的发明权应归于老庄。按照其本意，应该是一无所滞所碍，任运于一切领域和场所，因为，“自然”之所以被称着本然和无为，就在于它是排除任何意义上的著相著境和强执。但无奈的是本存于老庄体系中的那种曾激发过后期禅宗发生某种革命性的自然思想，终在其自身的形而上的本体论中发生变形和转向。任运自然的思想随着

“自然”的政治化、境界化和神秘化而被局限了。它已不是以现实的一切生活作为任运的对象和场所，也不是在现实的世界中去获得心灵的宁静和精神的超越。刚要想“与世俗处”（《庄子·天下》），又即刻感觉到它并非是“圣人”、“至人”、“真人”、“神人”这些最高理想人格之所为。因而就有了如下的言论：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。（《庄子·逍遥游》）

圣人从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道；无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。（《齐物论》）

故圣人将游于物之所不得道而皆存。（《大宗师》）

芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。（同上）

予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。（《应帝王》）

出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有。独有之人，是谓至贵。（《在宥》）

千岁厌世，去而上迁；乘彼白云，至于帝乡；三患莫至，身常无殃；则何辱之有！（《天地》）

我们如此不厌其烦地引证庄子这许多原文，其用意即在辨明，庄子确实是把所谓的“自然”境界化、神秘化了。他所谓的逍遥和自由，是指的超越现实世界以外的神游。他是要与造物者

结伴为友，而不是以与世俗处。概而言之，在庄子那里，任运自然的场所，绝不是“四海”、“尘埃”之内。“九州”、“六合”绝不是拥抱的对象。“帝乡”、“无何有之乡”、“圜壤之野”、“无为之业”，又绝不能不说是孜孜执著追求的最高境界。庄子认为在那里太惬意、太逍遥。临此至境，俯首看去，世间是如此的污浊不堪，本欲重游世间的想法，就此休矣。

如果说老庄的形而上的本体论思想体系尚能给超然物外、物上的存在提供一个安身之地，并召唤和引导人追求、趋向和会归这一至高的逍遥境的话，那么，后期禅宗的无相而实相的本体论思想体系则彻底堵截了任何企图在万法万境之外、之上寻求别物的道路，这也可以视为是后期禅宗在本体论思想上对老庄所实施的扬弃。因此，我们对后期禅宗所谓的“心外无别佛，佛外无别心”（怀让语），“即心是佛”、“平常心是道”（道一语），“即心即佛”、“一物亦无”（希迁语），“性即是心，心即是佛，佛即是法”（希运语），“直道本来无一物”（良价语），“虚玄大道无著真宗”（本寂语）等命题，都要从这个意义上理解和把握。

佛也好，道也好，自然也好，无为也好，在后期禅宗看来，都不可著相著境。换言之，他们认为，并没有一个脱离现实世界的佛界、道境、自然之宫、无为之业的超然存在，因此，你一无所往之地，一无所求之境。既然如此，你又何需苦苦以求，奢望升入那本来就不存在的境界呢？后期禅宗的诸位大师们，着实慈悲，费尽心机地去点化人们要彻悟这种道理。所以，斩断所求所住，遂成为他们的共同心声：

佛是无求人，求之即乖理，是无求理，求之即失。若著无求，复同于有求。若著无为，复同于有为。（《五灯会元》卷第三，《百丈怀海禅师》）

太虚不生灵智。真心不缘善恶。嗜欲深者机浅。是非交争者未通。触境生心者少定。寂寞忘机者慧沉。傲物高心者我壮。执空执有者皆愚。寻文取证者益滞。苦行求佛者俱迷。离心求佛者外道。执心是佛者为魔。（同上，《大珠慧海禅师》）

心如虚空，所以云佛真法身犹若虚空，不用别求，有求皆苦。……但学无心，亦无分别，亦无依倚，亦无住著，终日任运腾腾，……兀然无著，……即此身心是自由人。（《黄蘗断际禅师宛陵录》）

禅可是你解底物？岂有佛可成佛之一字，永不喜闻。……吾此间无道可修，无法可证。（《五灯会元》卷第五，《丹霞天然禅师》）

在如此彻底而又坚定的语言中，透露出后期禅宗那种绝对的一无所滞所住的独特宗风。在此，他们彻底地告别了老庄。因为我们知道，老庄由于著于“自然”，而把它与“道”一起形上化了。由于滞于道境、无待之域，而使“无待”本身有了系缚。由于住于无为之业，而终使它复同有为。任运自然成了在“帝乡”、“无何有之乡”的逍遥游，实现无限成了出“六极”、超“六合”、弃“尘垢”的“独往独来”。因此，我们不能只凭“无待”、“逍遥”、“任运”、“独往独来”、“无为而无不为”等外在的字眼和表现形式，就不加分析地、笼统地把这种任运自然的思想说成是一无所滞，无碍纵横这种真正意义上

的任运自然思想。正如我们上面指出的那样，即便在最尚自然的庄子学说中也没有达到这种意境。关于庄子之学的有所滞实质，早在道信那里就曾被揭示并加以批评过。从后期禅宗所持的一无所滞，一无所住，一无所求的一贯原则来看，其非但与老庄思想异趣，而且简直就是不提名地否定和批判老庄思想了。故而，我们切不可把经过批判了的老庄自然思想，即在更高、更彻底和更完整的意境上所显现出的任运自然思想误认作是老庄原有的思想，进而不加区分地去抽象谈论两种思想的契合和会通，这是我们在比较后期禅宗与老庄关于任运自然的思想时应该特别引起注意和重视的。

庄子所描绘的神仙般的逍遥境界并没有使后期禅宗的诸位大师们动心和向往之。当然，这并不是说后期禅宗不想获得一种无限的超越以后而带来的心灵净化和快乐。只是在他们看来，这种超越以后而获得的近乎神秘的心灵体验，只能在有限的现实世界中完成和达到，并且力求回到日常生活中最平常的事物，这是后期禅宗的自然思想最具现实性的地方，也是他们谱写的自然乐章中的最高音符。

因此，后期禅宗把他们所欲表达的思想以及种种方便手法都用“吃”、“穿”、“睡”等这些日常生活中最平常的事来给予最后的提升。翻看三大本的《五灯会元》，你就可以发现众多禅师是那样经常地去运用这些字眼。现试引几则材料以见一斑：

若了此意，乃可随时。著衣吃饭，长养圣胎，任运过时，更有何事。（《五灯会元》卷第三，《江西马祖道一禅师》）

曰：“如何用功？”师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”曰：“一切人总如是，同师用功否？”师曰：“不同。”曰：“何故不同？”师曰：“他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较。所以不同也。”（同上，《大珠慧海禅师》）

问：“学人乍入丛林，乞师指示。”师曰：“吃粥了也未？”曰：“吃粥了也。”师曰：“洗钵盂去。”其僧忽然省悟。（《五灯会元》卷第四，《赵州从谗禅师》）

老僧行脚时，除二时粥饭是杂用心处，除外更无别用心处。若不如是大远在。（同上）

终日著衣吃饭，未尝触著一粒米，挂一缕丝。……除却著衣吃饭，屙屎送尿，更有甚么事？（《五灯会元》卷第十五，《云门文偃禅师》）

在这“饥来吃饭，困来即眠”的话语中实存禅之所以为禅的全部内容和宗风。在后期禅宗看来，生活的本身就是那真实的本体存在。用心之处即在自然的生活之中，在它之外无有心存之处。这又何尝不是在揭示着无心之心、平常心这一真心就是道，就是自然，而在它们之外又别无真心的“即心即佛”的道理。然而，你一定要按着生理的自然需求去吃去睡，这本来是最不容造作和著住的事情，但于此事情上“百种须索”，“千般计较”的大有人在，这当然的要遭到大师们的坚决反对。这里又何尝不是在展示着既为本然，就无需造作，有之当截当斩的一无所住的思想。由此，后期禅宗所强调的按其本然的生活之思想，或说任心自然的生活之思想，绝不是指从心的放任中得到那最应憎恶和捐弃的放荡不羁的生活满足，否则，就大大

曲解了后期禅宗重心自然的生活思想的本意。因此，绝不能把这种思想混同于魏晋玄学的那种“任性逍遥”，“旷达放任”的生活旨趣和行为。后期禅宗一直强调的是“心逐物为邪，物从心为正”（慧海语），“但情不附物即得”（灵祐语）这种重心自然的生活旨趣。

由此可见，过着“饥来吃饭，困来即眠”的平淡生活，也是在心正和心悟的前提下方能享受到其中那最真实、最有意义的情趣。所以，这种最平淡的语言，又向人们昭示着它所蕴含的最后真义，即在本然的意义上肯定和把握此时此地的那个作为个体性存在的万物万境之如如性。后期禅宗的一切思想都在这里集合起来，在一片“任性”、“随缘”、“随波”、“随流”、“随时”、“逐浪”的声流中，“折回”那充满勃勃生机的具体世界之中，过着那“终日任运腾腾”、“日日是好日”的美好生活。

是以解道者，行住坐卧，无非是道。悟法者，纵横自在，无非是法。（《五灯会元》卷第三，《大珠慧海禅师》）

上堂曰：出家人但随时及节，便得寒即寒，热即热。欲知佛性义，当观时节因缘，古今方便不少。（《五灯会元》卷第十，《清凉文益禅师》）

春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，便是人间好时节。（《无门关》）

不落有 无谁教和。人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。（《五灯会元》卷第十三，《洞山良价禅师》）

复问：“如何保任？”皇曰：“任性逍遥，随缘放旷。

但尽凡心，别无圣解。”（《五灯会元》卷第七，《龙潭崇信禅师》）

在后期禅宗这里，最终要“折合还归”、“任性逍遥”的那倒是真正的“人间世”。这是一个一一如是的“分别”的世界。寒即道寒，而非寒即道热；热即道热，而非热即道寒。百花吐艳惟春时，月皎风清秋高节。你无论作何种超越，都不能冥灭这种真实的个体性。人要成为人一定是按其本然生活的人。境要成为境一定是按其本然存在的境。这种人才是逍遥的人，这种境才是逍遥的境。

也正是在这里，庄禅的差别得到集中的体现。“不食五谷，吸风饮露”那是庄子笔下的“神人”。“著衣吃饭”、“吃粥吃茶”乃是禅师笔下的“平常人”。“潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄”（《庄子·达生》）那是庄子所谓“神人”、“至人”的能耐。“得寒即寒，热即热”，寒即著衣，热即就凉，在禅师看来，那是所有人的天性，僧俗概莫能外。“藐姑射之山”、“无何有之乡”、“帝乡”，那是庄子虚构和幻想出的仙境道界。“山只是山，水只是水”，“百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼……而今高隐千峰外，月皎风清好日辰……山高兮水自深。万别千差明底事，鹧鸪啼处百花新”，“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪”，这是后期禅宗眼中的世界。仙境道界是庄子要逍遥自在和独往独来的场所。世界人间是禅要随波逐浪和一任纵横的道场。人道相契，天人合一被庄子拉向和永住尘垢之外而无意重游世间以合之。人道一体，我佛合一由禅洒向和运作现实人间。

后期禅宗正是要在一切时中，面对一一如是的大千世界，

驾驶着般若之舟，随波逐浪，遇曲遇直，任性穿驶，处处自在。这只虚舟，始终是由自己来驾驶，只有这样你才能真切地领略到那波那浪给你带来的实在而又具体的震荡，也才能在这种震荡中契入那自然的真性之中。

至此，为中国禅学所一直汲取和会通的老庄思想，彻底地被升华了，而随着这种升华，中国禅学的老庄化也随之走完了它最后的发展路程。

## 主要参考书目

- 《佛说大安般守意经》二卷〔后汉〕安世高译 载《大正藏》  
第十五卷
- 《肇论》一卷〔后秦〕僧肇著 载《大正藏》第四十五卷
- 《坛经校释》〔唐〕慧能著 郭朋校释 中华书局 1983年版
- 《〈坛经〉对勘》郭朋著 齐鲁书社 1981年版
- 《佛教经籍选编》任继愈选编 李富华校注 中国社会科学  
出版社 1985年版
- 《中国佛教思想资料选编》(第二卷第1—4册) 石峻等编  
中华书局 1983年版
- 《五灯会元》(上、中、下)〔宋〕普济著 苏渊雷点校  
中华书局 1984年版
- 《老子新译》任继愈译著 上海古籍出版社 1982年版
- 《老子校释》〔清〕朱谦之撰 中华书局 1984年版
- 《庄子今注今译》陈鼓应注译 中华书局 1983年版
- 《庄子集释》〔清〕郭庆藩辑 中华书局 1982年版
- 《王弼集校释》楼宇烈校释 中华书局 1980年版
- 《汉魏两晋南北朝佛教史》汤用彤著 中华书局 1963年版
- 《印度佛学源流略讲》吕澂著 上海人民出版社 1979年版
- 《佛教与中国文化》文史知识编辑室编 中华书局 1988年版
- 《佛教哲学》方立天著 中国人民大学出版社 1986年版

- 《中国佛性论》 赖永海著 上海人民出版社 1988年版
- 《佛道诗禅》 赖永海著 中国青年出版社 1990年版
- 《禅宗大意》 正果法师著 中国佛教协会 1986年版
- 《禅宗的形成及其初期思想研究》 洪修平著 江苏古籍出版社  
1991年版
- 《禅与老庄》 吴怡著 台湾三民书局 1985年版
- 《禅宗：文化交融与历史选择》 顾伟康著 知识出版社  
1990年版
- 《禅与生活》〔日〕铃木大拙著 刘大悲译 光明日报出版社  
1988年版
- 《禅与西方思想》〔日〕阿部正雄著 王雷泉 张汝伦译  
上海译文出版社 1989年版
- 《禅与中国》〔日〕柳田圣山著 毛丹青译 三联书店  
1988年版
- 《道教概说》 李养正著 中华书局 1989年版
- 《道家和道教思想研究》 王明著 中国社会科学出版社  
1987年版
- 《道教与中国文化》 葛兆光著 上海人民出版社 1987年版
- 《中国哲学大纲》 张岱年著 中国社会科学出版社 1982年版
- 《中国哲学发展史》(先秦、秦汉) 任继愈主编 人民出版社  
1983年版
- 《汉代思想史》 金春峰著 中国社会科学出版社 1987年版
- 《中国古代思想史论》 李泽厚著 人民出版社 1985年版
- 《郭象与魏晋玄学》 汤一介著 湖北人民出版社 1983年版
- 《中国哲学范畴发展史》(天道篇) 张立文著 中国人民大  
学出版社 1988年版

## 后 记

经过一段时间的努力，完成了拙著《禅与老庄》的撰写任务。在拙著提纲的拟写阶段和以后的撰写过程中，得到了赖永海博士多方指点。初稿完成后，又承赖博士审阅全文，订正舛谬，提出修改意见，终使拙著如其面目呈现在大家面前。对此，我由衷地表示敬意和感谢。

徐小跃

1991.12.30于南京

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 禅与老庄

作者 = 徐小跃

页数 = 279

出版社 = 浙江人民出版社

出版日期 = 1992年11月第1版

SS号 = 10152264

DX号 = 000000346158

url = <http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000000346158&d=EA77E592223A508B923E4CD62D6901D5&fenlei=02040303&sw=%D0%EC%D0%A1%D4%BE>

封面页

书名页

前言页

目录页

前言

第一章

老庄思想与禅学源流

第一节 老子之道论

第二节 黄老学·神仙方术·黄老道

第三节 庄子之道论

第四节 老庄与道教

第五节 中国早期禅学

第六节 老庄及其流变与中国早期佛禅的关系

第二章

老庄本体之道与佛禅本体之空

第一节 老庄之“无”与佛禅之“空”

一、老子论“无”

二、格义佛教

三、道安、竺法深的“本无派”与玄学“

贵无派”

四、六家七宗概述

第二节 庄玄的即无即有与佛禅的非有非无

一、庄子的“有无”观

二、郭象的“独化”论

三、大乘佛教的中道观

四、鸠摩罗什的“毕竟空”

五、僧肇的“不真空”以及他对佛教中国

化的贡献

第三节 老庄玄学的无为而无不为与佛禅的即体即用

用

一、老庄的无之体用论

二、玄学的自然与名教之辨的逻辑进程

三、僧肇的“即体即用”及其中国化倾向

第四节 庄子的万物一齐与僧肇的物我一体

第三章

老庄的天人之学与禅宗的心性之学

第一节 禅宗心性之学溯源

一、印度佛教心性学略述

二、中土早期佛教心性学略述

第二节	老庄的道法自然与楞伽禅的心性本净
	一、老子的“道法自然”论
	二、庄子的“天”论
	三、楞伽禅的“藉教悟宗”
	四、老庄的自然论与楞伽禅的性善论
第三节	老庄的心斋静默与楞伽禅的守心观净
一、老庄的“守静笃”、“缮性”、“心斋”	
	二、达摩、慧可的“凝住壁观”、“安心入道”、“萧然静坐”及其与老庄思想的异同
	三、僧璨、道信的“任性合道”、“直须任运”以及他们对老庄思想的批评
	四、弘忍、神秀的“守心住境”、“息妄修心”及其与老庄思想的异同
第四章	老庄的契道合天与慧能禅的明心见性
第一节	老庄的“三无”、“三忘”论
第二节	慧能禅的“即心即佛”和“三无”说
	一、即心即佛
	二、无念、无相、无住
第五章	老庄的天人合一之道境与后期禅宗的我佛一体之禅境
第一节	触目会道、涵盖乾坤
第二节	本自天然、截断众流
第三节	任心自然、随波逐浪
主要参考书目	
后记	
附录页	