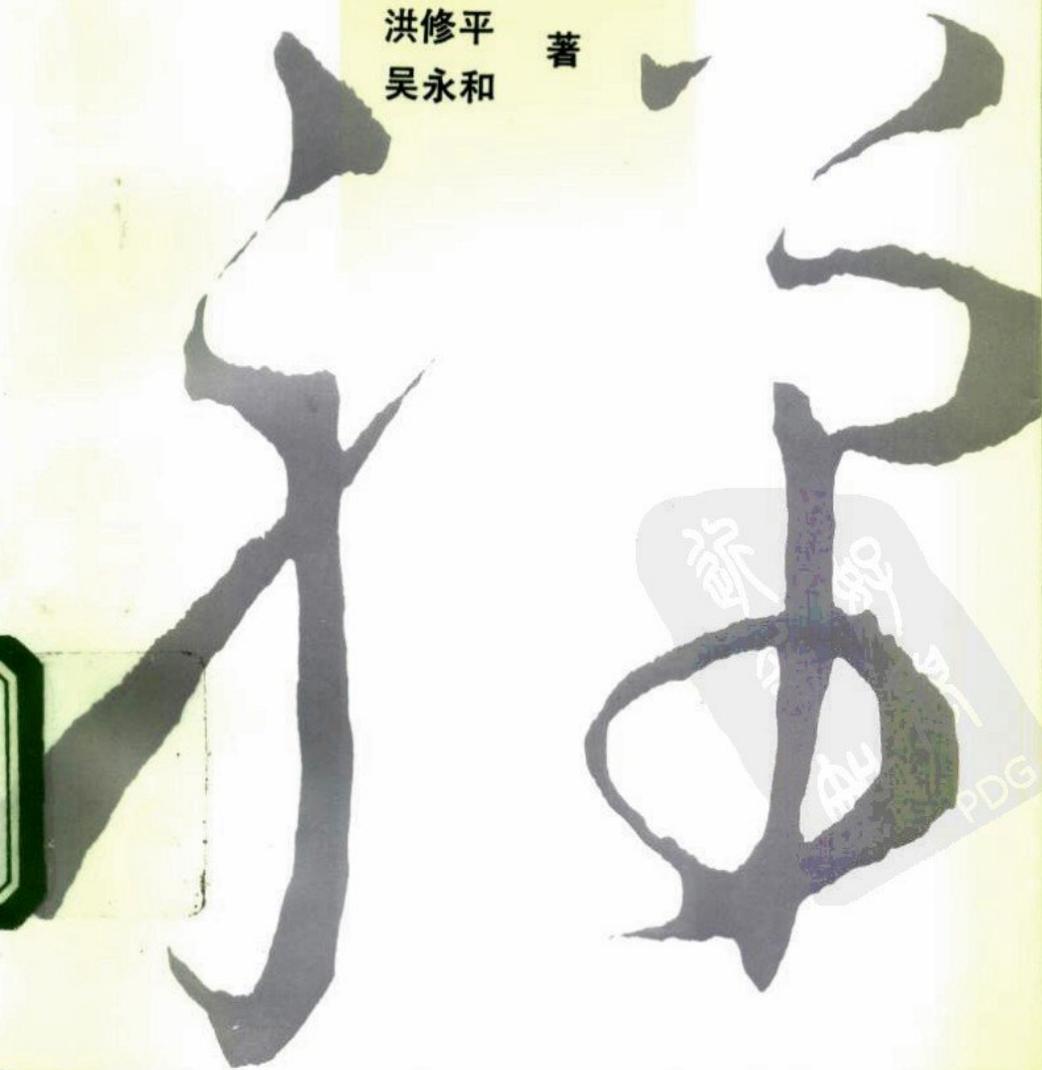




# 禅学与玄学

洪修平 著  
吴永和



PDF

94171

# 禅学与玄学

洪修平  
吴永和 著



\*200035639\*



浙江人民出版社

封面设计 池长尧  
责任编辑 杨淑英

禅学与玄学  
洪修平 吴永和 著

\*

浙江人民出版社出版发行  
(杭州体育场路347号)

浙江新华印刷厂印刷  
(杭州环城北路41号)

开本850×1168 1/32 印张7.75 插页2 字数16.7万  
1992年10月第1版  
1996年4月第3次印刷  
印数7001—10000

ISBN 7-213-00847-1/G·194

定 价：11.80 元



数字图书馆  
PDG

DH90/09

## 序 言

禅学与玄学，都是中国传统思想文化的重要组成部分。

禅学思想之源在印度。禅的思想和方法，最早可以追溯到印度古代的《吠陀》和《奥义书》。在这些经典文书中，记载了静坐调息、控制心念、使精神专注以达到人神（个体意识与宇宙精神）相应冥合之境的瑜伽修行法。据考古发现证明，瑜伽实践在公元前三千至二千年间就已在印度河流域出现，后被婆罗门教和耆那教等吸收采用，并在民间广为流行。禅即渊源于这种古老的瑜伽术。古代印度哲学中瑜伽派的根本经典《瑜伽经》曾系统提出瑜伽的“八支行法”，其中就包括了禅和定的修习。佛教创立以后，也把禅定吸收来作为求解脱的重要修行方法。佛教对禅定的思想和方法都作了专门的阐释和发展，特别是以“无我”破除个体灵魂（人）和宇宙精神（神）的实在性，也不再以禅定本身或由禅定而获得的神通为修习之终的，而是把禅定作为获取无上智慧的手段，并把佛教的一些基本思想和教义也融入到禅之中。为了表示区别，佛教把除其之外的各种禅称之为“外道禅”。

佛教禅的种类很多，最主要的有小乘禅和大乘禅两大类。佛教的禅定与戒律、智慧并称三学，它们是不可分割的一个有机整体：“戒者，断三恶之干将也；禅者，绝分散之利器也；慧者，齐药病之妙医也。”（道安《比丘大戒序》）因此，东汉末年，随着佛教的东渐，大小乘禅也传到了中国。禅在中土经历了一个不断发展变化的过程。汉代流传的小乘禅数之学受社会上神仙道家呼吸吐纳的影响，虽主止观双修而更偏重凝心入定，禅与定结合在一起，往往是以定摄禅。长坐不卧即为修禅的主要形式。魏晋时期，玄学的盛行带来了般若学的繁兴，禅学经过离言扫相的般若学的洗礼，禅的重心逐渐由修持形式转而对宇宙实相的证悟。而在南北朝佛性论兴起以后，宇宙实相与众生自性趋于合一，在自性本觉的基础上，禅修的内容也主要地成为自性自悟，形式上则出现了随缘而行的倾向。隋唐时期，佛教在中土的发展进入了模仿世俗封建宗法制度而确立传法世系进行创宗活动的时期，而禅家又特重师承，认为“无师道终不成”，因此，南北朝时期来华传授“南天竺一乘宗”之禅法的菩提达摩，便被追奉为禅宗的东土初祖。其实，中国禅宗初创于四祖道信，完成于五祖弘忍，而由南能北秀（惠能创南宗，神秀创北宗）进一步加以发展。

这样，当我们讲“禅学”的时候，就有两重含义。狭义的“禅学”仅指禅宗之学，特别是在中国蓬勃展开的惠能南宗之学，广义的“禅学”则还包括印度禅和汉魏两晋南北朝时期的禅。本书所言之禅当然是指中国禅，而且主要是指惠能南宗禅，但有时也兼及南宗之外的禅。

玄学，作为一股相对独立的文化思潮，仅盛行于魏晋时代。但玄学之源无疑可以上溯至先秦，它是老庄道家 and 儒家思

想在魏晋这个特定时代的合流。玄学虽然是适应着当时社会的经济、政治需要而由传统文化演变发展而来，但外来佛教很可能也对玄学的产生和发展产生了一定的影响。两晋时期的玄佛合流乃至东晋以后佛学的兴盛，使玄学作为一种自成体系的思想学说逐渐退隐，但这并不意味着玄学退出中国思想文化的历史舞台，相反，玄学的精神融入了传统思想文化发展的大流之中，它的思想和方法都发生着持久的影响。本书所谈的玄学，以魏晋时代的玄学思想为主，但由于禅玄的非共时性，因而在谈到禅玄的相互关系及其与整个传统文化的关系时，也往往不以时间为限。

从传统思想文化的发展来看，禅玄的地位和作用是相当重要的。玄学第一次力图把儒道结合在一起，禅宗则首次构建了比较完整的儒佛道三教合一的思想体系，这对框架传统文化以儒为主、以佛道为辅的基本格局，影响不可小看。虽然禅宗“三教合一”的基础是佛教，但它对宋明理学以儒家为基础的“三教合一”的产生，起了重要的推动作用。

外来佛教（包括禅学）是怎样经过不断中国化的过程而成为中国佛教，并融入传统思想文化之流的？传统思想文化是如何形成儒家为主、佛道为辅基本格局的？儒佛道三教是怎么会成为传统思想文化的三大基本组成部分的？它们分别在传统文化的发展中起着怎样的作用？这些问题是我多年来从事佛教与传统哲学之关系的研究过程中经常思考的问题。我一向认为，研究历史，是为了更好地把握现在，建设未来。我想，通过对上述这些问题的研究，将有助于我们更好地了解传统文化的特质及其在中外文化交流中不断演变发展的规律，从而使我们在民族振兴的今天能更好地吸收世界上一切优秀的文化成果来更

新发展传统文化，建设社会主义新文化。本书即希望通过禅学与玄学的具体分析和研究，从一个侧面对这些问题作些探讨。我们将以历史叙述与比较研究相结合的方法，对禅学与玄学的源流、特点、异同及其相互渗透、相互融摄提出我们的看法，并由此而对禅学与玄学在华夏文化发展史上的地位与影响作出评价。通过历史的研究而对当前的文化建设作出一份贡献，这是我们写作本书的心愿，至于本书在多大程度上实现了我们的心愿，只能请读者来评判了。

洪修平

一九九一年十月

## 目 录

1	序言
1	第一章 异源同流
2	第一节 印度之源与中土之流
2	一、印度禅的源起与中土禅的初传
8	二、般若学、佛性论对禅学的贡献
10	三、达摩面壁与禅宗革命
13	四、禅宗极盛与棒喝机锋
15	第二节 老庄骨架与孔孟灵魂
16	一、自然哲理与人伦底蕴
22	二、玄风蔚然与个性迥异
28	三、玄学退隐与融入禅理
31	第三节 玄禅相逢的历史机遇与效应
31	一、汉魏大势与玄禅初会
34	二、玄禅交融与内在契机
40	三、佛风炽畅与玄佛归禅

- 45 **第二章 玄理禅趣**
- 46 第一节 道与禅：宇宙自然的存在与奥秘
- 46 一、以无为本与万法唯心
- 55 二、造物无主与直指本心
- 64 第二节 概念的分析与内心的顿悟
- 65 一、概念分析与心开悟解
- 77 二、得意忘言的把握与刹那明了的领悟
- 86 **第三章 面对人生**
- 86 第一节 生命的底蕴
- 87 一、生从何处来？死向何处去？
- 92 二、本体、本性与生命
- 95 三、自然之化与宇宙生命
- 99 四、归根曰静与念念无住
- 101 五、神性与人性（自性）
- 104 第二节 人生的真谛
- 104 一、自然之性与制情、纵情
- 112 二、本然之心与去情、息情
- 119 三、适性逍遥与任心逍遥
- 124 第三节 社会的本质
- 125 一、名教自然之辨与佛法名教之辨
- 129 二、人伦社会与人的社会
- 137 第四节 人生态度的两重性
- 140 **第四章 理想与超越**
- 141 第一节 圣人品格与佛陀精神
- 142 一、升华境界与解脱理想
- 149 二、儒道兼综与定慧等学

- 157 第二节 内圣外王与即心即佛
- 158 一、自我实现：内圣外王
- 165 二、自我超越：即心即佛
- 170 第三节 逍遥与拯救
- 172 一、顺世逍遥与自性自度
- 181 二、避世逍遥与唯心净土
- 191 第五章 融摄与渗透
- 191 第一节 禅玄的相异与互补
- 191 一、智者的思辨与不假思辨的智者
- 193 二、为了入世的出世与为了出世的入世
- 195 三、人格的完善与完善的人格
- 198 四、禅玄互补与“人学”特质
- 203 第二节 禅玄的相通与相摄
- 204 一、性空之学与有无之辨
- 206 二、本末体用与佛性真我
- 208 三、得意忘言与不立文字
- 210 四、名教即自然与世间即涅槃
- 214 第六章 百川归海
- 214 第一节 禅玄与唐宋佛教
- 214 一、三教合一与创宗立派
- 217 二、诸宗融合与天下归禅
- 219 三、禅玄入理与佛道归儒
- 221 第二节 禅玄与宋明理学
- 221 一、玄学、禅学与理学
- 224 二、指斥佛老与出入佛老
- 227 三、禅儒相融与禅儒难分

229 第三节 禅玄与中国传统思想文化

235 主要参考书目

238 后记

## 第一章 异源同流

一千多年以前，在中国理性凝聚和伦常积淀的文化土壤上，曾经孕育出两朵绚丽的人类思想之花。一株绽发于飘逸着浓郁酒香的竹林清风之中；一枝则俏立于谐合着劈柴担水的方便法门。它们或者高扬起潇洒且晦涩的思辨风采，或者标榜出机锋棒喝的直觉悟性，尽管如此，不仅些许威严傲慢的帝王将相为之折腰俯首，众多倜傥不凡的风流才子竞相顶礼叹服，而且也使无数衣裳褴褛的寻常百姓为之喝彩膜拜。虽然年轮的更替多少淡化了它们当年那灼灼逼人的秀姿，可时光的流迁却无法湮没它们在人类思想发展史上的深邃隽永的魅力。它们便是至今仍为世人所常常乐道的玄学与禅学。

说起玄学与禅学，熟悉华夏传统文化历史的人们或许会即刻在脑海中表象出它们各领风骚的鲜明品格。作为源于本土文化传统的魏晋玄学，由于其对宇宙本体的开创性探求，从而将中华民族的思维推向了一个新的高度；作为源于西土佛教文化的禅学，在其东渐华夏并植根、开花于其中的过程中，以它对人生即永恒的信仰性执著，为囿于经验价值系统的中华民族提供了一种具有强烈现实色彩的超越境界。或许是抽象的宇宙本体离不开对永恒的信仰，或许是现实的超越境界必须借助于玄

思方可表现，故而，异源的玄禅经过数百年的碰撞互摄而终于归于一流。需要指出的是，作为历史的社会思潮流派，玄学与禅学所存在的时间坐标并不完全一致，并且其发展也不尽同步始终，然而，在中国传统文化的发展史上，玄学与禅学异源同流的过程及意义，则对华夏民族传统文化的发展产生了举足轻重的影响。

### 第一节 印度之源与中土之流

当我们将文化反思的视线回溯到佛教文化的诞生地时，便会为一个广泛流传的美丽传说所吸引。相传距今大约二千五百年左右，佛教创始人释迦牟尼在一个名叫灵山的说法。佛祖修长的手指间拈着一朵鲜花，他微笑着面对众多渴望聆听教诲的信徒，很长时间却一语未发。就在众多信徒不解其意而面面相觑时，有一位名叫摩诃迦叶的弟子朝着佛祖释迦发出了会心的微笑。据说释迦牟尼的慧眼即刻发现了这一表示大彻大悟的微笑，于是开口道：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。尽管迄今为止，人们在有关佛教的浩瀚文献典籍中，并没有寻觅到可以证实这一传说的史料记载，可是，大多数信徒都始终相信：那指引世人挣脱心灵桎梏走向精神自由，启发众生看见自己本性的禅，确实是在拈花微笑中诞生的。

#### 一、印度禅的源起与中土禅的初传

我们说，从文化反思的角度来讲，我们今天研究禅学所要解决的第一个问题——或许也是最重要的问题——就是要说明

为什么出自释迦佛祖智慧觉悟的禅的种子，能够在华夏传统文化的土壤上扎下坚深之根，并且开花结果。

首先应当说明的是，禅、禅宗、禅学是三个既相互联系，同时又存有一定差异的概念。从联系贯通的层面上讲，禅、禅宗、禅学都是宗教文化范畴，都是将个体凭借直觉智慧在修行之中领悟到一种人生永恒作为极大快愉，或者是将对这种领悟过程的研究奉为最高旨趣。从各自独异的层面上看，它们分别表现着不同的文化内容。

禅，为梵文Dhyāna音译“禅那”的略称。其意译为“静虑”，旧译也作“弃恶”、“思惟修”、“功德丛林”等，指的是佛教的一种心注一境、正审思虑的修行方式。

禅宗，是在中国文化土壤上形成的一个中国佛教宗派。因主张用禅定<sup>①</sup>概括佛教的全部修习而得名。禅宗自称“传佛心印”，以觉悟所谓众生本有之佛性为目的，传说创始人为菩提达摩。《楞伽经》、《金刚经》、《大乘起信论》等对该宗有较大影响，而记述惠能南宗思想的《坛经》则为该宗最具代表性的著作。

禅学，即佛教的禅观之学，指渊源于印度佛教的修行方法，以禅观静虑为研究对象，以描绘一种人生的理想境界为主要内容的佛教学说。在其传入中土后的中国化过程中，融摄了中国传统文化及般若学和佛性论的成就，并最终形成了禅学宗派，即禅宗。有时禅学也特指禅宗之学。

作为一种修行方式，禅最初并不始于佛教，而是渊源于古

---

<sup>①</sup>中国佛教思想史上，习惯把“禅”和“定”并称为禅定，含义较之于“禅”更为广泛。

印度的瑜伽术。随着历史的发展，这种通过静坐、安心、数息等方式来达到强身健体、修炼心性的方法为释迦牟尼创立的佛教所吸收，并成为佛教的主要修行方式之一。对于这一点，印度古代的《吠陀》和《奥义书》中所涉及的有关禅的思想和方法的记载，为我们追溯禅的起源提供了有力的佐证。当然，在《吠陀》和《奥义书》中的“禅”的最初雏型并没有具备所谓拈花微笑的神秘色彩，而只是印度民族祖先们的一种素朴的身心修行方式。

佛祖释迦牟尼在创立佛教的过程中，将禅的修行方式吸收到佛教中来。相传佛祖刚出家时，曾试图通过自身肉体的苦行来获得觉悟和解脱，但六年的自我折磨却未能见分毫正果。然而，当他洗净身上的污垢，于菩提树下结跏趺坐——即采取了禅的最初的修行方式——端正心念，经过七天七夜之后，终于在内心得到了一种超越时空限制的彻悟境界。据佛祖释迦牟尼对信徒所说，那是一种心如平静、烦恼尽除、豁然觉悟的境界。在此光明顶上，他不仅领悟到了摆脱现象界对人的压抑和给人带来痛苦的真谛，而且把握了宇宙、社会、人生的全部本质，从而使他获得了彻底的解脱。

佛祖释迦牟尼去世后，佛教在印度迅速地兴盛发展起来，而相应于佛教的不断发展分化，属于佛教文化这一大范畴的禅也呈现出不同的种类，其中最主要且最有影响的是小乘禅和大乘禅。

小乘禅即小乘佛教的禅，它一般都有比较固定的内容和修行方法，其最基本的为四禅、八定、九次第定。

所谓四禅又称“四静虑”，其目的是通过修禅超离“欲界”而入“色界”。按其修习顺序，四禅的思维活动形式、心

理感受和精神境界分别为：初禅，即习禅者通过“寻”、“伺”的思维活动而“厌离”欲界，因而在精神上感受到一种“喜乐”。二禅，进一步地摒弃由文字符号为思考对象的“寻”、“伺”而形成内心的信仰，并通过禅定本身获得一种喜乐感受。三禅，进一步舍去二禅所得的喜乐，通过正念（正确的忆念）和正知（正确的智慧）使自己处于一种非苦非乐之境，并由此而获得“离喜妙乐”的感受。四禅，则进一步舍去三禅之妙乐，由于一切喜乐感受皆舍弃，因而获得一种“不苦不乐”的境界。

所谓八定就是在上述色界“四禅”之外再加上无色界的“四无色定”，又称“四空定”。具体来说，就是要求习禅者通过继续修习，超越四禅所达到的境界，从而依次经过“空无边处定”、“识无边处定”、“无所有处定”、“非想非非想定”的阶次，使修行者进入一种绝对美妙寂静的境界。而所谓九次第定，就是在八定的基础上再加上一个“灭受想定”（又称“灭尽定”）的阶次，完成这一阶次的修行，便可以止息一切心识，灭尽一切思想和感受，最终彻底地超出欲、色、无色三界之外，得到涅槃解脱。

大乘禅即指大乘佛教的禅，它是在小乘禅的基础上发展起来的。与上述小乘禅主要注重禅定修行相比，大乘禅的范围更扩大了。概而言之，大乘禅不再局限于静坐冥思等固定的形式，而是将禅的修行方式用大乘佛教的理论给予详尽的说明，使禅成为一种观悟佛理的重要方法。例如，大乘般若学主张万法性空，认为世界上的一切现象都是因缘而生，没有独立自存的实体或主宰，没有质的规定性，因而，世界上的一切都是虚幻不实的，是假有。大乘佛教将这种理论与禅法结合起来，便

是大乘禅中要求通过禅观而证悟诸法实相之理（领悟世界为假有性空、非有非无）的“实相禅”。除此之外，大乘禅还将其“非有非无”的观点来解释“佛”，认为只有不执著于佛，才能成佛。因此，大乘佛教的“念佛禅”在提倡念佛修行时，要求习禅者体悟到诸佛如来都是人心所现的大乘佛理。

从上面大小乘禅的比较中，我们可以清楚地发现，晚起的大乘禅在继承小乘禅注重修行的基础上，给予禅以更为丰富的思想内容。由于古代印度社会强大的种姓制度的禁锢，以及种种文化因素的制限，禅的种子并没有能在印度文化的土壤上正常地生长。随着印度佛教文化的东渐华夏，禅，这颗极富生命力的种子却在中国大地生根发芽。

在两汉相交之际，佛教开始初传中国。佛教初传中国是与佛教经典的译介同步进行的。作为一种外来文化，要想获得在异土他乡的立足，就首先应从符号手段的转换开始。对于具有悠久文化传统的中国来说，佛教经典只有译成汉文才有可能被接受。因此，最早来到中国的佛教徒都十分重视佛经的翻译。据史料记载，东汉末年的佛典翻译家最著名的当推安世高和支谶（即支娄迦谶）。需要说明的是，安世高和支谶的译经意义，除了为佛教开始在中国传播创造条件，并打下一定的基础而外，这两位高僧还是禅学在中国文化舞台上的初唱者。尽管他们所阐发的禅法禅义与后来成熟的禅学旨趣尚有未尽切合之处，但毕竟其中已透出符契华夏文化品味的端倪。

安世高，名清，原名安息（今伊朗高原东北部）国王太子。他精通阿毗昙学和禅学，东汉桓帝年间由安息进入中国。在二十多年的时间中，他共译出三十多部佛教经典，多数为小乘佛教的经典。现存的禅经中，《佛说大安般守意经》二

卷，《阴持入经》二卷，《禅行法想经》一卷以及《道地经》一卷均为安世高所译。此外，他所译的大小《十二门经》等，均已佚失。安世高系禅学的主旨在于倡导修炼精神、守意明心。从其思想特点来看，安世高是将禅定、禅观与数法（对小乘佛教基本经典《阿含经》的论述）结合起来，故后人称他为“善开禅数”。例如在《阴持入经》中，通过对四谛、五蕴、十二因缘等佛教基本概念的分析表达了禅法思想。经中将不明四谛、五蕴而沦溺于人生苦海的诸种“惑业”归结为“九品”：“痴、爱、贪、恚、惑、受（取）、更（触）、法、色”，与此相对应，经中又提出了九种对治惑业的方法，即“九绝”：“一止、二观、三不贪、四不恚、五不痴、六非常、七为苦、八非身、九不净”。其中的止观二法最为重要。

与安世高并称为汉代两大译师的支谶是来自大月氏国的僧人，他所精通的是大乘佛教的禅法。支谶的译经主要有《首楞严三昧经》、《道行般若经》、《般舟三昧经》等。其中《首楞严三昧经》中有通过禅定而获得神通和永不灭等思想，这种思想与中土文化中长生成仙的思想非常相似，故此经在汉晋间非常流行，曾出现过七、八种不同的译本。但现在保存下来的仅有鸠摩罗什的一个译本，其他译本，包括支谶译的均已亡佚。与安世高的禅数之学相比，支谶译的经典更多的是关注于心亦非有、佛亦如幻的般若学趣向。具体来讲，支谶译介的禅学侧重于以“本无”（性空）为探究指向，通过对心、道、佛的否定，以求达到“俱无所有”的境界。

由此可见，就安世高系与支谶系的各自特征而言，前者体现出渐悟的思想倾向，而后者则较接近于顿悟。

从早期印度禅和禅学初传华夏的发展中可以看出，禅学在

不断丰富自身的同时，也随着佛教文化中国化之过程的推进，逐渐地显现出与中土文化交融互摄的征兆。

## 二、般若学、佛性论对禅学的贡献

通过西土僧人和中土学者翻译出大量的佛教经典，特别是具有契合华夏民族传统观念趣向的禅学的传入，使偏重于生活日用理性的中国人欣喜地发现，那执著于直觉悟性的禅学竟然能够回答许多人们仅凭经验理性所无法解答的问题。于是，人们很快地认可了禅学的存在地位。根据现有的史料，两晋时期中土人士的习禅已有正式的记载。并且，随着鸠摩罗什与佛陀跋陀罗的来华，禅学在中土进入了一个新的发展时期。

鸠摩罗什与佛陀跋陀罗是继安世高和支谶之后最有影响的禅经翻译家。不过，他们两人对禅学的影响和贡献并不相同。其中，鸠摩罗什的贡献主要在使禅学与大乘般若学的结合上，而佛陀跋陀罗的影响则在于使中土禅学专门化。经过他们的努力，中土人士的习禅之风，便盛行于大江南北。

鸠摩罗什所阐发的般若性空说（包括六家七宗及僧肇的般若思想）为禅学的发展提供了有益的启示。般若性空说认为，世间的一切事物（相）都是虚假不真的，即意味着一种“空”；由于是“空”，故而人心就无须有任何执著。

至于比罗什稍晚一点来华的佛陀跋陀罗，对于当时中土禅学的不系统和无师承的状况深感不满。他以自己学有师承的经历，强调禅学必须依靠师传才能透彻领悟。佛陀跋陀罗曾受学于佛大先，在他翻译的《达磨多罗禅经》以及慧观为此经写的序中，他的传承可以一直追溯到佛祖释迦牟尼，这对于崇尚传统的中国人来说，是很有影响力的。因此，当他在长安“大弘禅

业”时，“四方乐静者，并闻风而至”，希望能受教于这位堪称是佛祖嫡传僧人的门下。由于佛陀跋陀罗与当时鸠摩罗什的门派发生矛盾，于是，他带领众多的弟子南下至庐山，受到著名僧人慧远的欢迎。后来他又来到建康（今南京）传授禅法，使盛行义理之学的南方兴起了习禅之风。

继僧肇完成般若学的体系建构，为禅学中国化奠定理论基础，晋宋时的竺道生又以涅槃佛性说为禅学中国化提供了更为有力的支持。所谓涅槃是梵文Nirvāna的音译，原意是“火的熄灭”，释迦牟尼将其引申为人获得解脱后达到的最高境界，涅槃意味着贪欲、无明、烦恼永远灭尽的精神超越。在佛教看来，达到涅槃境界就意味着成佛。小乘佛教不认为众生可以成佛；大乘佛教以成佛为目的，对于佛性有各种不同的理解。在竺道生之前，中土僧人大都认为，那些不具真信、善根断尽的一阐提人是不可能成佛的。而竺道生在对涅槃佛性说的解释中，以他对中土文化精髓的把握，大胆地提出了“一阐提人皆得成佛”的口号。

涅槃佛性说对于禅学的贡献主要在于它纠正了般若性空论的偏激。般若性空论认为，一切言相都是虚假不真的，就连人心也是虚假不真、不可执著的，依照般若性空论的观点，强调“万法唯心”的禅学似乎就要失去其根据。而在涅槃佛性说中，这一偏激得到了修正。佛性说认为，佛性就存在于每个人的心中，心性就是佛性。这一主张为禅学的进一步发展提供了坚实的理论依据。

竺道生的佛性说中还提出了“顿悟成佛”的主张，该主张与心性论的观点为禅学真正地入乡随俗，从而成为中土文化的重要组成部分贡献出了宝贵的启示。

### 三、达摩面壁与禅宗革命

灵山会上，佛祖释迦牟尼拈花，弟子迦叶微笑，禅自是生。佛教文化东渐，安世高、支谶等高僧翻译了许多禅学经典，播撒禅种，经过性空般若和涅槃佛性的滋养，禅学终于在中国文化的土壤上扎下了根，并且绽露出具有中土文化色彩的枝芽。就在这样的形势下，中国禅学史上出现了一位具有传奇色彩的人物——菩提达摩。

据《续高僧传》卷十九、《景德传灯录》卷三等记载，菩提达摩为南天竺人，是一位贵族出身的高僧。大约在南朝宋末或梁代，他带着“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛”的禅法，由海路从广州踏上中国的土地。据说他所结识的第一位重要人物便是当时中国佛教的最积极提倡者——梁武帝。在建康（今南京）梁武帝的宫廷中，两人之间曾有过这样的对话：

梁武帝问：什么是圣谛第一义理？

达摩回答：廓然无圣。

梁武帝又问：既然无圣，那么现在与我说话的人是谁？

达摩回答说：我不认识。

这样的回答使梁武帝甚为不悦，达摩则认为，这位帝王并未真正领悟禅的真谛。于是，达摩很快就离开了当时佛教香火极盛的建康，北上洛阳，以嵩山少林寺为中心开始传授禅法。据说他在少林寺“面壁而坐，终日默然”达九年之久。提出“理入”和“行入”的修行方法。所谓理入，即要求习禅者“舍伪”、“归真”，以解决对禅的认识问题；所谓行入，即教人去掉一切爱憎情欲，按佛教教义践行。后人将菩提达摩奉为“西天”（天竺）禅宗第二十八祖和“东土”（中国）禅宗

初祖。

相传达摩面壁九年之后萌生了想回故土的念头，于是他将所有的弟子召至面前，准备将自己的衣钵传授给他们中觉悟禅之真谛的人。有位名叫道副的弟子说：禅虽然不执著文字，由于文字是求道的工具，故而不应该舍弃文字。达摩便说：你得到了我的皮。一位法号总持的比丘尼说：禅如庆喜之见阿闍佛国<sup>①</sup>，一见便不再见。达摩说：你得到了我的肉。又一位弟子道育说：四大皆空，五蕴非有，世界宇宙，不存一法。达摩仍不满意地说：你得到了我的骨。最后，慧可走出弟子的行列，向达摩行了一个礼，又站回原位不发一语。这时达摩便说：你得到了我的髓。从上面这段记载中，可以看出菩提达摩传法的方式与传说中的释迦佛祖拈花微笑颇为相似。

嵩山少林中土禅旗帜的高扬，意味着禅义禅理逐渐成为中土文化的不可分割的有机成分。然而，中土禅学为了彻底实现“直指人心，见性成佛”的最高禅趣，它并没有止步于面壁九载的修行。在达摩之后，又经过中土禅宗二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍的不懈努力，中土禅学日益丰满。到了禅宗六祖惠能时，经过一场惊心动魄的宗教革命，将禅学的发展提升到一个集佛教义理与中土文化精髓之大成的阶段。

惠能在中国佛教史上是一位重要的人物。据说他是以“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”的佛门偈颂，得到了禅宗五祖弘忍的传法衣钵。从这一传世之偈中，可以看出惠能对性空般若学的透彻领悟；虽然他目不识丁，可他

---

<sup>①</sup>阿闍佛：梵文Aksobhya的音译，其意译为“不动”、“无瞋恚”。据支谶译《阿闍佛国经》称，如有人勤修六度，发愿生其国者，死后可以转生此地。

却极完满地实现了“不立文字”、“明心见性”的禅宗旨趣；他以菲薄禅定、强调顿悟的革命主张，把烦琐的涅槃佛性说简化成人人都可行的实践哲学，从而使禅学能为更多的公众所接受。惠能所从事的禅宗革命，使中国的禅学思想发生了以下三个方面的根本性转变：其一，以般若性空说来融会涅槃佛性论，确立了即心即佛、自在解脱的禅学基本理论，破除了对心和佛的执著；其二，设定了顿悟见性的修行方法，这就将繁重艰苦的禁欲苦行改造成吃饭睡觉、随遇而安的随缘觉悟；其三，以不离世间、自性自度的解脱论，把人们从渴望佛祖拯救的被动存在中解放出来。

与惠能创立禅宗南宗相辉映，以“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃”一偈，在中国佛教史册上垂名的神秀以及他所创立的禅宗北宗，对中国禅学的发展同样是功不可没的。

根据现存的史料我们可以得知，北宗禅学的最大贡献在于从理论上对“直指本心”的禅之宗旨给予了详尽的论证，而这一论证以北宗创始人神秀所述的《观心论》为最有代表性。神秀指出：“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生。若能了心，万行具备。犹如大树，所有枝条及诸花果，皆悉因根。”（《观心论》）对于中土文化的品性，北宗禅学把握得是颇为透彻的，如神秀就曾直接使用中土文化的基本范畴来为禅学作论证：“我之道法总会归‘体用’两字。”（《楞伽师资记》第七）与传统体用范畴所不同的是，在北宗禅学中，“离念是体，见闻觉知是用。寂是体，照是用”（《大乘五方便》）。这些思想不仅反映出北宗禅学与南宗禅学一样，都深谙中土文化的真谛，而且为北宗当时称雄于北方并进而与南宗

共同弘扬禅学奠定了基础。

这里需要说明的是，以往人们认为北宗与南宗的不同，是以法门的顿渐来分野，即所谓“南顿北渐”。事实上，这种区分是不确切的。因为，北宗在主倡渐修的同时，并不否定顿悟的可能，甚至在一些论证中也提倡顿悟。如神秀在《观心论》中说：“超凡证圣，目击非遥，悟在须臾，何烦皓首？”当然，北宗所说的顿悟是指修行者在渐修的基础上达到的一种状态，亦即可以说，北宗在强调渐修的同时，并不排斥顿悟的可能和意义。

概言之，和历史上的任何一种学说一样，禅学内部在服从于同一最高目标的前提下所展开的争鸣，不仅不会抑滞其正常的发育成长，反而会促使其自身的思想变得更为丰满。不仅如此，禅宗内部的争论，也对华夏传统文化产生了一定的影响，如在宋明理学内部程朱与陆王的分歧，或许便是一个例证。

#### 四、禅宗极盛与棒喝机锋

惠能所实施的禅宗革命将中国禅学的发展提升到了鼎盛。然而，就在惠能否定神性的权威而高赞人心权威的同时，也就孕育了顶戴着宗教光环的禅学的自我否定的契机。惠能之后，所谓“青青翠竹，尽是法身，郁郁黄花，无非般若”的禅学论证，将具有主体性特征的佛性范畴推衍到一切无情之物，更有甚者，随着超佛越祖、呵佛骂祖的习禅时尚的出现，包含有深邃人生哲理及宇宙旨趣的禅学失去了进一步升华的内在生命力。宋明理学的出现，便可视为是从一个更高观念层次上对禅学——以及其他学说——的扬弃。

惠能生前的门徒很多，嗣法弟子中最著名的有怀让、行

思、神会三人。惠能死后，这三位弟子分别独立门户，自成一系。神会一系所形成的为荷泽宗，该宗对于禅学的贡献并不显著，到唐末时，其势力已远远不能与行思、怀让二系相比。行思与怀让分别在青原和南岳两地扩大了禅宗南宗的势力。在唐末及五代时期，南岳和青原两系又分化为五宗，这就是以良价、本寂为代表的曹洞宗；以文益为代表的法眼宗；以文偃为代表的云门宗；以灵祐、慧寂为代表的沩仰宗和以义玄为代表的临济宗。五宗之中，曹洞、法眼、云门系出青原，而沩仰、临济则源自南岳。

在禅宗发展到五家禅时期，禅门中出现了机锋棒喝的新形式。这一时期的禅学大师大多数都喜欢以机锋或棒喝来表现自己所悟的“禅理”。在他们看来，机锋棒喝之中是否符合祖师爷的本意这并不重要，重要的是人对于禅的真正觉悟是不能以一般性的语言加以表述的，它只能取决于每个人的悟性贯通。

如南岳一系的百丈怀海问马祖道一：“如何是佛法旨趣？”回答是：“正是你舍命处。”而当宝彻问马祖道一：“什么是大涅槃？”回答是：“快。”很显然，这种机锋的形式使禅学增添了神秘的色彩。

临济宗对于求道者所问的问题，连机锋都不给了，而是用棒打喝斥的方式去使求道者觉悟。《古尊宿语录》卷四有这样的记载：一位名叫龙牙的僧人问师兄翠微，祖师从西方来的目的是什么，翠微叫他拿过禅杖来，接过便打龙牙；龙牙莫名其妙，又去问义玄，义玄叫他拿过蒲团来，接着又打。义玄对这种棒喝法的解释是：“若约祖宗门下称扬大事，直是开口不得，无你措足处。”这即是说，弘扬禅法，开口则乖，只有诉

诸棒喝，令求道者手足无措，才有觉悟禅理的可能。由此可见，一句“直是开口不得”，昭明了棒喝的底蕴。尽管临济宗的大棒威严，但其门庭却兴旺异常，到了宋代，其余禅宗各系日见式微，可临济一门又由慧南、方会再创黄龙、杨岐两派，与前面提及的五家合称为七宗。

从印度禅到中土禅的大致历程中我们可以看出，禅学所包孕的内容是极为丰富的。禅学之所以具有一种隽永的魅力，不仅在历史上曾给挣扎于痛苦与困惑之中的人们以情感慰藉，而且至今仍为现代社会的人们所津津乐道，这是因为禅学所要解决的最根本的问题就是主体存在与主体意识的矛盾冲突。这种矛盾冲突表现为：主体既被限定于它所处的世界中，同时又在不断与这个世界相疏远；主体既拥有自身和存在的依据（自我意识和客观认识），同时又感到自身和存在的依据是不完整的（人究竟是什么的答案无法穷尽和世界对于人来说总有尚未解开的谜）。的确，无数哲人力图运用语言或文字符号来解决这一矛盾，但都以无可奈何的缺憾而把它留给了后人。禅学独辟蹊径，以直指人心的悟性解脱，声称可以解决这一人类的最大不幸。或许这一点便是禅学隽永魅力之所在。

## 第二节 老庄骨架与孔孟灵魂

在本土文化的时间坐标上，玄学所刻划的轨迹相比较而言是短于绵延至明清时期的禅学的。可以这么说，兴盛于魏晋一百余年的玄学，从某种意义上是融归于禅学的。然而，作为土生土长的玄学，不仅最集中地反映了华夏民族在魏晋这一历史时期于哲学层面上所达到的认识高度，而且在其融入禅学的过

程中，实质上为两种文化的交汇生长提供了可靠的基础。这即意味着，我们前面所介绍的禅学，其之所以能够在中国封建社会鼎盛时期——隋唐二朝——获得空前的巨大成就，在很大程度上是因为禅学在东渐中土后不久便幸运地获得了玄学的滋养。

那么，具有飘逸无羁之气度的玄学是怎样在那血雨腥风的战乱岁月中放射出自己耀眼光彩的呢？下面就让我们循着玄学在中国传统文化的时间坐标上留下的轨迹，来看看它的柔韧骨架和刚硬灵魂。

### 一、自然哲理与人伦底蕴

已故著名学者汤用彤先生对于魏晋玄学研究的见解之精深，至今为学界所公认。对于魏晋玄学的内在结构，汤用彤认为：“盖玄风之始，虽崇自然，而犹严名教之大防。……清淡者，原笃于君父之大节，……然则其形上学，虽属道家，而其于立身行事，实仍赏儒家之风骨也。”（《魏晋玄学论稿》）可以这样认为，这一判断是相当准确地把握了魏晋玄学的实质。

或许是因为魏晋玄学其有的恢宏潇洒的形式，故而也有学者将其赞誉反映那个时代的“人的觉醒”。对于这种评价，似有仅注重玄学外表而忽略其实质之嫌。

魏晋时期，动荡黑暗的社会对思想观念提出的要求是：能够帮助人们找到避免战争争斗的思路，引导世人克服对生命凶险的恐惧，以及提供消除精神苦痛的慰藉。玄学便是顺应社会的需要而产生的一种社会思潮，一大批手执拂尘、口颂清谈，以嬉笑怒骂发抒拯救社会之感的玄学名士也就应运而生了。玄

学名士从先秦及两汉的文化传统中提升出儒道二家的思想精髓，从契合当时的政治经济背景出发，通过创造性的整合，将儒家孔孟人伦之底蕴与道家老庄自然之哲理完美地融为一体，从而形成了风靡于当时社会意识形态领域的学术思潮。

有关玄学的界定，我们似乎可以从这样几个层面上来加厘廓：从它以《老子》、《庄子》、《周易》为主要阐发对象来说，可以称之为“三玄”之学；从其主旨在于探求理想的人格来说，又可视作“名教与自然之辨”之学；从其哲学内容来看，则是讨论宇宙本体的“玄远”之学。我们说，任何一种社会学术思潮，不仅是对它所处的社会现实的反映，而且也是以往的文化传统在新的历史背景下的延续。因此，要把握玄学的内在结构及其在中国文化史上的意义，就必须对老庄骨架和孔孟灵魂对玄学的影响有一个比较完整的认识。

众所周知，华夏文明的早熟在很大程度上是得益于远古时代的中国的优厚自然条件。松软肥沃的黄土地孕育了手执粗劣石器的炎黄部族；而充足温和的长江水源滋养了以龙为图腾的东夷部族。中华民族的祖先不仅看到了自身的力量，而且还在大自然丰厚奉献的感召下，牢固地树立起尊崇自然、赞美自然，而不是征服自然、诅咒自然的信念。在这一价值信念的支配下，中华民族的祖先不断地培养着自己对自然的感情。当然，当时的人们尚难以从哲学认识的高度来表达自己的信念，人们主要是用素朴的祭祀或图腾来表现自己对于自然的感情。但不管怎样，人们始终渴望这种具有浓烈感情色彩的因果意识能够得到准确的表现和合理的论证。

正是基于这一历史事实和社会需要，当社会进入具有相当文明程度的春秋战国时代后，源起于长江文化的老庄道家自然

哲学便应运而生了。区别于注重社会人伦的儒家道德哲学，以老子和庄子为代表所建构的道家自然哲学，可以说是在相当高的认识水平上给予自然以哲理上的论证。“他们（道家）对自然界感兴趣，而儒家对人感兴趣。道家在骨子里感觉到，只有人类对自然界有更多的了解，才能组织人类社会，并使人尽善尽美。”（《李约瑟文集》第四十二页）

随着人类的不断进步，人对于人自身的思考不仅是不可避免的，而且其思考的深度和广度也将不断地超越前人。在老庄生活的那个时代，诸侯争战、列国厮杀的局面使得人的存在及人的意义的问题更加突出起来。当时的人们似乎都翘首期待着能够有伟大的哲人出现，希望哲人能够对主体的思考做出合乎自己心愿的解答。众所周知，与老庄哲学产生的时间大致相同的孔孟哲学，其基本内容就是论证人的学说。然而，儒家的人学却并未能为当时的人们所愿意完全接受。这究竟是何原因呢？

我们知道，儒家学说出于积极地服务于社会存在的目的，从一开始就表现出将人规定为是一种群的存在或社会的存在的倾向。由于这样的规定主要地不是立足于实现人自身的需要，而是要求人首先服从社会的需要，即适应于社会伦常规范，故而便多少有些与人的本性相疏远之嫌。尽管儒家学说肯定社会秩序的重要性，这在思考人的问题上的确可称得上是一个巨大的进步。但是，要求当时的人们在不合理的社会现实中带着笑容去接受这一观念无疑是非常困难的，孔孟这两位伟大的哲人颠簸一生鼓吹其思想，却总是遭到冷遇的事实便有力地证明了这一点。

与儒家学说直视人本身有所不同，道家学说则将其思维原

点置于自然之上，并同时认为人本身就是自然之不可分割的组成部分。这也就意味着，老庄的道家学说在高颂自然之完美与不朽的哲理的同时，又肯定了人自身的意义。道家学说留给后人最主要的思想遗产便是：对自然的崇尚虔信，对人的主体性的肯定，以及对理想社会的构想。玄学盛行时的社会氛围在许多方面都与老庄的时代有着相似之处，所以，玄学对于道家学说的主要思想遗产的继承是不难理解的。当然，玄学之所以能够成为魏晋时期独领风骚的观念领袖，仅凭传统的老庄哲学骨架是无法支持这一显赫地位的。玄学在魏晋社会的盛行及得到各方面的认同，其更重要的因素则在于玄学还秉承了华夏传统文化中的另一价值系统的精华——孔孟儒家学说中的主体精神和以善为本位的社会规范体系。

从儒家学说发展的历史坐标来分析，它至少经历了古典儒学、官方儒学和新儒学这样几个不同的阶段。它们的时间界限大致可以界定为：先秦时期的孔孟道德哲学思想体系；自汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”开始直至公元10世纪前后的三纲五常体系；宋明时期起融儒、道、佛三教为一体的理学体系<sup>①</sup>。从以上的划分可以看出，对魏晋玄学产生影响主要是先秦的古典儒学和两汉时期刚刚确立的三纲五常体系。

一般的理解是，古典儒学的精神包括“修己”和“德治”两个方面，即人们通常所说的“内圣外王”。在古典儒学中，内圣与外王是无法截然分开的。这是因为，无论是修己还是治人，都应当是以“正人君子”的理想为其枢纽，即两者之间存在着互为因果的关系：仁义自省的修己是为了成为以德服人的

---

<sup>①</sup>有关“新儒学”的概念目前学界仍莫衷一是，本书所使用的“新儒学”概念仅指宋明时期所形成的理学体系。

君子；以德服人的君子则更应以仁义等伦常规范约束自己。这种理想人格，在孔孟以降的封建社会中始终是士大夫阶层所向往的楷模，魏晋时期的玄学名士同样也不例外。

具体来讲，玄学中所秉赋的孔孟灵魂由两个密切相关的价值系统构成，其一是就个体而言的对主体人格、进取精神的推崇；其二是就社会而言的对伦常关系、名教秩序的构想。这两方面的思想在孔孟的学说中是被有机地联系在一起。玄学为了解决当时的社会矛盾，其中主要是为了纠正汉代儒学对孔孟伦常体系的神学化偏误，它引进了道家学说中的自然思想，以此来克服压抑人性从而也阻滞社会正常发展的不合理的纲常名教。在玄学看来，社会的伦常关系也是属于自然范畴的。因为，所谓父慈子孝以及由此外推的君仁臣忠的人伦关系，都是建构在具有自然性的血缘纽带基础之上的。因此，合理的、顺应人之自然常情的名教关系并不与人性相违，那就应当得到认同。玄学思潮中的一条主线便是自然与名教之辨，从王弼的“名教出于自然”，到嵇康的“越名教而任自然”，最后复归为郭象的“名教即自然”，这一主线所要解决的就是如何把个体与社会的矛盾控制在名教关系所能容纳的范围之内。孔孟的道德哲学体系通过对主体人格的推崇和对进取精神的肯定，为个人与社会之间提供了和谐的可能性。玄学正是意识到了这一点，因而给予孔孟的道德哲学以相当的地位。

孔孟儒学所推崇的主体人格，其实质就是为实现“仁道”而设计的人自身的道德自觉。这即是说，儒家思想大师希望人必须注重内在的从我做起，个人应从自省的角度出发去“见道”、“闻道”、“修道”。孔子认为：“为仁由己，岂由人乎哉？”“任重而道远，仁以为己任，不亦重乎；死而后已，

不亦远乎。”孟子也曾说：“身不能居仁由义，谓之自弃也。”很显然，孔孟心目中完美的主体人格应当是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的铮铮大丈夫。只有这样，才能去实现齐家、治国、平天下的社会目标。可以这样认为，孔孟儒学对主体人格所做的道德自觉规定，无论是对主体自身的发展完善，还是对社会的演进，都具有无可厚非的合理性。魏晋玄学家们当然不会无视这种合理性，只不过他们在无力改变社会现实的窘境中，采取了一种变异了的主体人格，即将实现治国平天下的道德自觉，扭曲为通过恣意表现自我来触动社会的道德抗争。

孔孟儒学以强调进取精神作为实现“仁道”之外在的行为准则。对于儒家的积极入世，历来都得到人们的首肯。胡适先生曾经指出：孔子的最大贡献就在于他将初民社会的那种“柔顺取容”品格改造成“弘毅进取”的精神。这一论点贴切与否确可讨论，但不管怎样，以“弘毅进取”四字来概括古典儒学所推崇的精神气质，这恐怕是无可非议的。孔子认为：“刚毅木讷近仁。”这即意味着，“仁”在古典儒学那里具有刚毅特征。换言之，只有具备了刚毅的精神，人才能在“仁”的实践中永不止息地奋勇前进。孔子在比较了积极进取和有所不为的两种人生态度后说：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”尽管儒学推崇中庸原则，但在孔子心目中，积极进取显然是比有所不为更高的一种价值取向，故而他高唱“知其不可而为之”的壮语。与孔子一样，孟子对于积极进取的精神也是十分肯定的，所谓“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”的格言，直至今日仍为有志者所倡颂。

然而，如此可贵的进取精神在魏晋玄学阵营中却是很难见

其踪影的。这是因为，当时肆虐凶残的现实，往往将一切进取者置于死地，于是乎，玄学名士不得不以“有所不为”的姿态来遮掩其“知其不可而为之”的渴望。即便如此，也还是有相当多的玄学名士能恪守着“不可夺志”的狂者气质。而这正有力地证明了孔孟道德哲学的底蕴在玄学的灵魂深处所产生的巨大影响。

## 二、玄风蔚然与个性迥异

随着汉武帝罢黜百家、独尊儒术后，儒学在两汉历史中逐渐堕落成经学化及神学化的教条。这一由在野学术思想向官方意识形态的转化过程，使得传统儒家学说中的有关维系社会正常生活秩序的名教主张，变成为一整套压抑人性、禁锢思想、窒息心灵的宗法纲常制度。换言之，两汉时期的封建统治者利用其握有的政治力量，在意识形态领域中强制性地建构起一套服务于皇权专制的观念体系。在这一体系中包容了体现封建政治伦理的名分、名节、名目、功名等宗法等级原则，它们在皇权专制的高压政治的强行贯彻中，逐渐变成为扼杀人的个性的枷锁。

东汉建初四年（公元79年），由封建皇帝亲自主持召开的白虎观会议，将董仲舒所设定的以三纲五常为核心的纲常名教体系，确立为意识形态领域中不容触犯の官方哲学。自此之后，古典儒学中的积极内核，在这个官方的哲学体系中被弄得面目全非。随着神秘主义天人感应论的横行，以及附鬼依怪の谶纬之学の猖獗，经世致用的传统儒学变成了世人沽名钓誉的工具。具有极大讽刺意味的是，两汉官儒所苦心营建起来的、以纲常名教为主旨の经学迅速地滑向穷途末路，所谓“浮

华相尚，儒者之风衰矣”便成了东汉末年封建意识形态的写照。

于是乎，自曹魏正始年间起，以玄远虚无的“清谈”相标榜的玄学开始蔚然成风。玄学的内容体系尽管博大宏深，但其始终贯穿着一条醒目的主线，这一主线就是延续近百年的“名教与自然”之辨。最早为夏侯玄开创“自然为体，名教为用”，接踵而继的则有王弼的“名教出于自然”，嵇康的“越名教而任自然”，最后在郭象的所谓“名教即自然”处大致告一终结。从现象上看，似乎玄谈之士都崇尚自然而贬抑儒学，但实质上，玄学家们并非不加分别地一概拒斥儒学，他们所鄙夷的只是虚伪的名教之学。不仅如此，他们从事玄学建设的根本旨趣，就在于促成老庄自然哲理与孔孟道德底蕴的合流。如王弼“好论儒道”（《王弼传》），“向子期（秀）以儒道为壹”（谢灵运《辩宗论》）以及郭象“尝论圣人游外而弘内”等。玄学在表现形式上是以自然为本、名教为末，可其实质则是为儒家所一贯倡导的名教和治国平天下的政治主张提供本体论根据。

玄学思想的发展是在同社会既对立、又统一的矛盾中进行的。这是因为，就本质而论，玄学是阐发内圣外王之道的政治哲学，从某种意义上讲，不失是一种为当时不合理的社会政治格局而设计的调整方案。历史清楚地表明，玄学自始至终都没有从根本上否定名教，即便嵇康高呼“越名教而任自然”，可在给儿子的“家诫”中却希望人要有志，要有坚定的立场，不应随便动摇。故而玄学所尊奉的自然始终是与名教发生关系的自然，而不是绝对自在的自然。从一方面讲，由于名教毕竟是中国封建社会不以人们的意志为转移的社会关系，况且名教是在对儒学实施意识形态化改造的过程中确立的，因此，否定

名教也就等于否定了整个社会关系，从而也就等于否定了作为封建社会成员的自己。当时的人们只能接受名教不可撼动的现实，只能在它的规范下参与社会生活。从另一方面讲，玄学家们所要否定的只是那种压抑他们个性伸张的不合理的名教，而更重要的是他们希望建构起一种既无违于封建制度，又能使自己的个性得到发展的名教关系。玄学家引入道家学说中的自然概念的用意便在于此：即以自然人性与纲常名教的调合来为社会创设起新秩序。

厘清了魏晋玄学的主题，我们也就可以标志出玄学百余年发展的大致分期：以何晏、王弼为代表的正始之音；以嵇康、阮籍为典范的竹林风度；以裴頠、郭象为领执的元康之学。这里需要指出的是，我们以名教与自然之辨作为交待玄学脉络的主题，并不表示魏晋玄学的内容仅限于此，在下面的章节中，我们还将展开对玄学丰富内涵的探析。

玄学的第一阶段以正始时期的玄学家王弼（226—249）和何晏（190—249）为代表，两人之中又以王弼的思想建树为巨。我们说，在玄学阵营中最早引出名教与自然关系的是夏侯玄。这对范畴的关系到了正始时期的玄学中，王弼便将其提升到哲学本体论的高度，给予了系统化、理论化的辨析。

王弼认为，尽管名教与自然是统一的，两者之间并无不可调和的矛盾，然而，这里却有个本与末的关系。这就是自然为名教之本，名教为自然的人为表现，因此，他提出了“名教出于自然”的著名命题。从王弼留给后人的著述中我们发现，他对“自然”范畴的理解，往往是与其作为哲学本体的“无”的概念相等同，“自然者，无称之言，穷极之辞也”（《老子》二十五章注）。颇有趣味的是，在王弼的心目中，真正认知了具

有本体意义的“无”的，并不是老庄，而是孔子。因为孔子是将“无”和“有”理解为一体的，认为“体用一如”、“本末不二”。而老子却将“无”看作是与“有”相对立的东西，故而王弼得出了“老不及圣”的看法。不仅如此，王弼还进而认为，既然“有”与“无”为一体，那就可以将名教视为是本于自然的。从王弼的这些思想中，不难看出其矛盾，即如果遵循“体用一如”、“本末不二”的逻辑，便应得出“崇本举末”的结论，而实际上他却主张“崇本息末”。这一矛盾直到郭象的“名教即自然”，才算得到解决。

玄学的第二阶段是以竹林时期的玄学家阮籍(210—263)、嵇康(223—262)及向秀(约227—280)为著名代表，其中以嵇康的名声为最显。嵇康、阮籍与王弼虽生约同时，却晚殁十数年。作为竹林名士，嵇、阮的活动已处在司马氏集团当政的时期了。与出身寒微的曹魏集团有所不同，司马氏集团是作为门阀士族势力的代表者登上政治舞台的，这一统治集团从攫取权力之始，就毫无顾忌地显露出凶残、险毒、奢侈、荒淫的本性。在司马氏所代表的豪强大族势力的淫威之下，本来就已千疮百孔的社会名教秩序进一步恶化成“季世陵迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣生路心，竭智谋国，不吝灰沉”的黑暗血腥之世。这就是说，到了魏晋禅代之际，虽然距何晏、王弼的正始时期仅十余年的时间，但名教体系中的否定的一面却已暴露无遗。

面对大道陵迟、世风颓唐的败落之象，竹林时期的玄学大师们不可能再像王弼那样从事抽象的玄远思辨，去编织理想完美的社会画卷了。他们所能做的，只有抒发在被现实遗弃的状态下对这种状态的不满和愤慨，“越名教而任自然”的口号正

是在这样的背景下提出来的。从表面上看，“越名教而任自然”似乎是一个坚定的、充满了自信的战斗口号，可实际上，这一口号却蕴含着在无力扭转由理想与现实的矛盾所表现出来的自然与名教的冲突这一态势时，竹林之士们的痛苦彷徨和忧患无依。《晋书·阮籍传》记载：“时（阮籍）率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。”而嵇康的内心苦楚也丝毫不亚于阮籍，“头面常一月十五日不洗，不大闷痒，不能沐也。每常小便而忍不起，令胞中略转乃起耳。又纵逸来久，情意傲散。简与礼相背，懒与慢相成。”（《与山巨源绝交书》）于是乎，阮籍设想出一位“大人先生”的神性化人格，以此来慰抚自己痛苦的灵魂；嵇康则在《声无哀乐论》一文中，自为客主，反复辩论，最终以理想的自我战胜现实的自我的方式来安平自己忧愤的胸怀。

竹林之士的这种心态既表现出他们对被“陵迟”的名教予以否定的强烈渴望，同时也流露出他们对真正的名教——玄学名士心目中的理想化的封建社会秩序——的热切憧憬。但是，由于被“陵迟”的名教在当时毕竟是一种不可动摇的社会现实，而他们所设想的所谓真正的名教又大都带有幻想的色彩，因此，他们最终只能深深地陷入自我矛盾的冲突和遗憾之中。尽管如此，竹林名士仍然以顽强的执著精神去追索那种理想的名教关系。他们在哲学思辨上的成就虽然不及王弼的本体论水准，可阮籍、嵇康在探索名教与自然、必然与自由、理想与现实等矛盾的解决途径上所作的努力，则是王弼所无法望其项背的。

就在嵇康勇敢地提出“越名教而任自然”的命题时，竹林时期的另一位名士向秀却力图调和“名教”与“自然”的紧张

关系，以求达到“儒道为一”的目的。他一方面承认任何人都“思食求安”的“自然之理”，另一方面又极力主张“当节之以礼”。不仅如此，向秀还从本体论的角度提出了一个极有价值的观点：即虽然在天地万物背后有一个不生不化的“生化之本”，但万事万物又都是自生自化的。这一观点对元康时期裴頠、郭象的玄学思想产生了很大的影响。

玄学的第三阶段是以元康时期的裴頠（263—300）和郭象（253—312）为主要代表。他们生活的时期，社会蒙受了“八王之乱”和“永嘉之乱”的蹂躏而变得更加昏暗；与此同时，“越名教而任自然”的思想已经蜕变成了“放浪形骸”的根据，在士大夫阶层中甚至流行“散发裸身，对弄婢妾”的靡乱之风，作为封建社会主要支柱的名教此刻已面临着全面崩溃的危机。对此，一些地主阶级的思想家大声疾呼：“名教中自有乐地，何必乃尔也。”（《世说新语·德行》）这种形势意味着，封建社会若想继续存在下去，就必须尽快帮助世人理顺名教与自然的关系。

基于这种社会现实的需要，在元康时期出现了裴頠的“崇有”和郭象的“名教即自然”的玄学理论。

据史料记载，裴頠“深患时俗放荡，不尊儒术”，他主张把被轻视的名教提高到应有的地位，并以《崇有论》一文为捍卫名教的地位提供了本体论依据。裴頠在《崇有论》中指出：“有”之所以为“有”，是因为“有”本身就是其存在的根据，“有”不是他生的，而是自生的，因而也就是社会之不可或缺的。既然“有”是生来就有的、合理的，故而也是应当得到尊崇的。由此推论，名教本身也是一种“有”，它是应社会需要而产生的，所以，社会应当尊崇名教。

郭象的玄学理论虽然也是立足于拯救名教，但他所使用的方法却不同于裴頠。郭象的思路是，“有”本身就是唯一的存在，故而就没有什么作为化生万物之本的“无”。以此来观察社会，现实社会的一切都是合理的，都有存在的根据。所谓“天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有逆哉”（《庄子·齐物论》注）。这就是说，现存的礼法制度、纲常名教、伦理规范等等都是天理自然，也就是所谓“名教即自然”。由此命题出发，郭象还论证了“适性逍遥”的理论，提出了著名的“内圣即外王”的主张。他以玄学家和卫道士的双重身份认为，真正的逍遥并不是逃避现实、背弃名教，而应该是“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”。于是乎，老庄的自然情趣与孔孟的道德教化在郭象这里得到了统一，而作为玄学主题的名教与自然之辨到此也就告以终结。

虽然在郭象之后的东晋社会，玄学思潮仍有张湛等人的余波微漪，但无论是其哲学的思辨高度，还是其对社会矛盾的认识深度，都已无法与正始、竹林、元康时期的玄学成就相媲美了。由于玄学在元康时期的郭象那里已达到了它的顶峰，而作为对现实社会反映的人的思想认识是永远不会给自己划上句号的，所以，当玄学的理论外壳已经容纳不下人们对宇宙本体的进一步认识的情况下，玄学退隐而让位于更为博深的思想体系，便是在情理之中的事了。

### 三、玄学退隐与融入禅理

从王弼确立玄学的基本架构到郭象将其发展到顶峰，其中的时间跨度不满百年。然而，就在这段与一个人的生命大致相等的时间中，玄学大师们所经历的劫难与其他时代的知识分

子相比，几乎可说是空前绝后的。对于反应敏锐的玄学大师们来说，生活于这样一个时代，摆在他们面前的无非是两种选择：其一是在为自己营造一座象牙之塔以逃避现实的压抑；其二是面对严酷的现实作深刻的反思以寻求一条摆脱摧残的出路。由于时代的局限性，也由于玄学家们自身的软弱，使他们没有也不可能义无反顾地选择这后一条道路。事实上，他们只能在两条道路之间苦闷地徘徊。年少气盛的王弼虽然高颂刚健积极、奋发有为的精神，却又不愿意抛弃自然无为的护身符；阮籍、嵇康试图超越冷酷的现实，却又深切地感受到现实无法超越，故而他们只好沉溺于悲壮的放任；裴頠、郭象虽然承认现实，却又千方百计地向往山林。很显然，这种人格的动摇徘徊是不可能减轻心灵苦痛的，因为动摇徘徊本身就意味着无路可走。这些聪慧的玄学大师们由于始终是被无边无际的封建专制的浓密乌云所笼罩，所以，他们看不见一丝减轻苦痛的光亮。当然，他们也根本认识不到，名教与自然对立的根源就在于那“神圣不可侵犯”的封建制度本身。因此，玄学大师尽管为名教与自然的矛盾解决设计出种种方案，但却没有一个方案能够从根本上解决这一冲突。

社会黑暗之际，正是宗教大放光明之时。开山于曹魏正始之音的玄学，独领了魏晋禅代时期竹林放达的风骚之后，在元康时期的郭象处达到了其思想体系的极点。所谓“名教即自然”的提出，表明玄学尽管不可能贡献出理想的名教，但毕竟调合了名教与自然的矛盾，从而结束了贯穿玄学发展始终的名教与自然之辨。

由于玄学最终是以“独化于玄冥之境”的命题来掩饰其本体论上的矛盾，因此，就其学说的发展而言，它自身已不能在

本体论上再有什么建树。一切都是自生自化、自满自足，本体的意义也就黯然失色了。于是，对哲学本体论的探讨便逐渐地让位于旨在帮助人们解决现实问题的禅学之理。当然，这也是社会现实发展变化的必然要求。玄学的退隐及融入禅理，不仅标志着玄学自身发展已达到了顶峰，而且还意味着中土文化与佛教文化的交融互摄开始了一个新的阶段。

禅学之所以能够接过玄学手中的“接力棒”，决非是中土文化思想发展史上的偶然巧合，而是在于作为外来文化之一的佛家禅学在在中国化的过程中，始终注意着自身入乡随俗的转变。不仅如此，西来的佛家文化始终是将汲取中土文化的营养当成其自身发育生长的要务。这正如经典作家所指出的那样，传统始终是一种巨大的保守力量。任何一种传统的思想文化都会具有其保守自足性，都会对外来的思想文化产生抗拒性。因此，外来的思想文化若想在异土他乡获得立足与发展，就必须首先适应原有的思想文化的要求，依附于原有的思想文化，甚至迎合原有的思想文化的趣味。而在一定的成熟条件下，外来文化则也会将自己所特有的文化气质逐渐渗透到对方的思想文化体系中去，从而使两种文化得以交融发展。

玄学在融入禅理的过程中，般若学和佛性论所起的作用也是不容忽视的。因为在许多弘扬般若学和佛性论的僧人那里，他们都非常注意对中土文化真谛的把握和吸收，力求为世人打消对佛教文化的隔膜感。不仅如此，在般若学和佛性论中也包含着许多后来为禅学所继承和吸收的思想营养。

### 第三节 玄禅相逢的历史机遇与效应

文化学的研究揭示了这样一则具有普遍意义的范式：一个民族的文化发展总是伴随着它与其他民族文化的交汇与互摄，绝对封闭自足的文化是不可能与人类文明的正常进程相随而行的。这也就是人们通常所说的，民族文化要想获得丰富多彩的发展，就必须善于从自身以外的其他文化成就中汲取新鲜养料，而这一过程往往是在不同文化的碰撞、交流过程中才能得以实现。然而，文化的交流有点儿类似于人在接受输血时的情形（即不同的血型是不可能为受血者所接受），并不是任何外来文化都能够为本民族的文化所接纳。整个人类文化的多元化存在及各自的发展便是这一规律的最好说明。

#### 一、汉魏大势与玄禅初会

文化的跨地域、跨民族的传播交流，是人类文明进化及文化发展的一种普遍现象。不同文化之间的接触、碰撞仅仅只是提供了文化交流互摄的可能性，若想使这种可能性转化为现实性，则有赖于两个方面的因素：其一是作为“受血者”的本土文化的历史背景是否具有包容性；其二是作为“献血者”的外来文化能在何种程度上满足“受血者”的社会需要。就禅玄而言，禅学是发端于印度佛教文化氛围的“客家”，而玄学则纯属本土文化的范畴。那么，究竟是什么样的历史背景为玄禅相逢提供了契机呢？两种文化所具有的相融相摄的内在机制又是什么呢？

众所周知，中国历史上第一个统一的封建王朝——秦朝，

由于其暴虐严酷的专制统治，仅仅苟延了二世便在农民起义的大潮中覆亡了。西汉王朝代秦而立后，经过文景之治，在稳定封建社会秩序，恢复和发展社会生产力方面取得了空前的成就。但是，就在西汉帝国歌舞升平的背后，却已孕育着巨大的危机。到了汉武帝统治时期，由于穷兵黩武，加上豪强纷争，汉初盛世的形势急转直下，中央集权的政治受到了威胁。为了维护封建的中央集权专制制度，统治者在意识形态领域确立了“独尊儒术”的局面。这一局面的一个直接后果就是使儒家学说成为沽名钓誉的工具。正因为如此，社会对于新的学术思潮出现的要求就显得更加迫切，它同时也意味着中土文化接受禅学的客观条件已基本成熟。

应当指出的是，由于中国封建中央集权的统治，其在意识形态领域的高压是其他任何社会和任何国度所无法比拟的，因此，即使在东汉末年大一统的王朝已呈现出明显的颓败气象，但只要这种中央集权的政治局面仍能残喘，那由统治集团所苦心经营起来的儒术独尊的态势便可继续苟延。只是到了三国争雄的曹魏时期，儒术一统的思想格局才被打破。三国鼎立的政治格局的形成，虽然结束了东汉王朝崩溃后豪强割据、战乱不休的动荡，但大一统的中央集权却一时难以修复，儒学独尊的意识形态局面自然也就无法维持。

从上面对汉魏大势的概略观照中可以发现，思想文化的发展，不仅其内容是由所处的时代所决定，而且其表现形式也或多或少地受当时社会环境的影响。

既然原有的文化格局已经无法继续维持，而历史的发展又不允许出现思想文化的“真空”，那么，新的社会思潮的孕生便是这一历史时期必须提上议事日程的事了。需要指出的是，

任何一种新的社会思潮的出现，都不会是思想文化发展沿革上的偶然，即社会思潮不可能是个别杰出人物的灵感突发所偶尔为之，而是经过一个较长历史时期的蕴酿和积蓄后的必然萌生。所以，切合于世事无常、生死无常、人生悲戚和长期的思想禁锢之短暂突破的现实，以谈空论玄、追慕宇宙本体究竟的玄学和以帮助人得以解脱、并在当下尘世中领悟快愉的禅学，终于跃然于华夏传统文化的舞台。并且，玄学与禅学在各倡己理的过程中，逐渐透显出彼此互摄的端倪。

当然，玄禅初会本身也是一个并不算短的过程，它的起点应当追溯到佛学初传中土的东汉年间。学术界一般认为，玄学的最初端绪大抵可以视扬雄的《太玄》为标志。应当指出，扬雄等东汉人士所谈之玄与魏晋玄学还是有着极大差异的，其根本不同就在于汉代之玄是寓天道于物理，而魏晋之玄则是黜天道而究本体。汉谈玄者是想通过对天道之玄的阐发，来论证尘世人事的合理；而魏晋谈玄大师则力求超越现实，从思辨抽象中去认知宇宙本体，虽然魏晋玄学的目的之一也是要通过宇宙本体的确认，来论证现实社会的运行是有根据的。但不管怎么说，汉代之玄毕竟为魏晋玄学作了必要的理论准备，玄禅初会的起点标定于东汉就是从这一意义上而论的。

而佛教文化传入中土之后，与之最早发生学术思想交往的就是汉谈玄者所崇尚的道家文化，道家文化无疑是后来玄学的直接母体。当安世高将印度禅学经典译介给中土之人时，正值谶纬神学盛行之际。当时的人们对于陌生的佛教文化并没有清晰的认识，而是用传统的眼光将其视为道家方术的一个分支。在禅学初传之时，大慈大悲、大智大慧的佛祖释迦牟尼居然被说成是一个刀枪不入、水火不伤的神人。可是，当时的禅

学传播者对于这种面目全非的歪曲祖师的议论，不仅采取着沉默的认可态度，而且就连他们自己在翻译禅经时也常常援道释佛。这种情况一直持续到三国时期才逐渐趋于消失，它非常明显地表现出了禅学中国化的基本趋势。

## 二、玄禅交融与内在契机

中国封建社会的历史，基本上是循着时分时合的轨迹而演进的。一般来说，在诸侯称霸、豪强割据的时期，社会总是陷于战乱破坏的痛苦之中，在中央集权一统天下、尤其是新王朝建立初期，社会则较为平稳安和。但是，继三国鼎立之后建立的西晋王朝恰恰是个极为特殊的例外。虽然统一的西晋王朝存在的时间非常短暂，但它却丝毫没有像其他王朝那样，在一统天下之初总要呈现出一线复苏繁荣的景象，相反，以司马氏集团为代表的西晋王朝在刚刚结束三国分立的政治局面后，便立即爆发了全面且深刻的社会危机。

西晋统一伊始的社会，犹如一幅血光飞溅的群魔厮杀图。公元280年西晋王朝灭掉吴国后结束了长达数十年之久的分裂局面，可是，公元290年便爆发了诸王争权的“八王之乱”战争，这场战乱一直持续了十六年之久。

由于各豪强集团之间已杀红了眼，所以，不仅一般劳苦大众深受兵火之蹂躏，就连那些王公贵族也同样是朝不保夕，随时都有成阶下囚、刀下鬼的危险。至于那些多数出身于庶族的知识分子，其命运之悲惨也就自然可知了。在如此严酷的社会现实面前，平民百姓、王公贵族、知识分子所表现出来的人生态度却是各不相同的。对于平民百姓来讲，天灾、战乱、饥馑，加上统治者的横征暴敛，可谓是众多苦难纷至沓来，完全

是一派绝望的黑暗景象。既然横竖是死，毋宁铤而走险，故而这一时期的平民百姓大多在困苦将死的边缘揭竿而起。但是，这些饥民暴动最终又都很快地被镇压下去。对于王公贵族来说，深感朝不保夕，便索性醉生梦死。他们尽管也知道，什么荣华富贵，不过是过眼烟云；什么功名利禄，实属未熟黄粱，可这些王公贵族也决不愿放弃通过剥削和掠夺而得来的荒淫生活。最后，对于虽有果腹之食、遮体之衣的知识分子来讲，他们的痛苦丝毫不比上述两类人来得轻微。因为他们在某种程度上总是把精神生活的追求提升于一般物质生活之上，而当时的现实社会却完全无视这一点。具体来讲，作为统治阶层的门阀权贵不仅可以任意践踏他们的人格尊严，嘲讽他们的道德情操，甚至可以不屑一顾地剥夺他们的生命。于是，他们只好把自己的精神或者寄托在远离现实的虚无缥缈的云端，或者将自己的思维麻木于不醒人事的浓郁醇香的酒精之中。

然而，在上述三种人生态势的深层，都潜藏着一种大致相似的、孕生于绝望之中的渴望，即对现实此岸的全然无望和对来世及彼岸的急切企望。不过，这里的渴望又可大致区分为对来世物质生活幸福的憧憬和对彼岸精神生活自由的向往。尽管这种心态并不限于魏晋南北朝，但由于当时的社会特定形势，使其表现得更为突出、明显。正是这种具有普遍性的社会心态，从而进一步为玄禅交融提供了条件。

如前所述，玄学到了郭象那里已发展到顶峰，其后是以般若性空学继玄学之未竟事业，从哲学层面上完善了宇宙本体的逻辑结构，以及以探讨人生解脱的禅学融摄了玄学有关名教与自然的争论，为世人从实践意义上提供出消除矛盾的思路。故而，仅仅从文化发展的一般规律来看，玄禅交融无疑为两种不

同品格的文化的相通互摄，而作为民族文化对外来文化的有机交融，除了必须有生活于民族文化氛围中的全体成员一致首肯的认同外，还必须具备两种文化有机交融的内在契机。

从某种意义上讲，文化交融的内在契机是指本民族文化的发展所需要的新要素恰恰是外来文化所拥有的；同样的道理，外来文化立足异土他乡所缺乏的刚好是民族文化所擅长的。只有这一内在契机的成立，两种不同品格的文化才能得以有机交融。我们说，玄学与禅学的交融过程正是在上述内在契机的激发下才得以实现的。

我们已经获知，风靡魏晋的玄学乃是由道家的老庄骨架与儒家的孔孟灵魂相合而成。尽管道儒两家在其风格上各有旨趣，可作为华夏文化土壤上孕生的果实，两家的共通之处又是显而易见的。概括来说，主要表现在：对理想人格之实现的平等机遇的认同，对简易直觉之认知模式的一致确认及践行，对现实人生之价值的高度评价及关注等几个方面。这几个方面在魏晋玄学那里可以说是得到了淋漓尽致的发挥。然而就来自西土的最初禅学来说，所缺乏的刚好是这样一些方面。首先，印度古代种姓等级制度的文化氛围将理想人格的实现限定在贵族的圈子里，早期禅学中多少反映了这一社会现实。其次，作为佛教文化的组成部分，禅学的价值指向是以超现实为旨趣的。因此，在立足中土文化土壤的强烈欲望的驱使下，禅学思想家们很快意识到了摄入上述儒道之共识的必要性与紧迫性。由于玄学在这些方面有着更为出色的成就，故而禅学对玄学的汲取便是在情理之中的事了。

具体来说，佛性论在禅玄交融中起了举足轻重的作用。首先，主张平等的佛性论与华夏传统文化所执著的朴素平等观是

相契合的。众所周知，在中国历史上，很早就有“涂之人可以为禹”，“人人皆可以为尧舜”的思想，这一思想表征着中国人虽为布衣匹夫，却坚持成贤成圣的信念与愿望。倘若将这种朴素的平等观移至宗教领域，则显然会得出虽为凡夫俗子，照样可以成佛的结论。这意味着，对于外来的佛教文化，华夏民族的确希望它所颂扬的佛国大门能对一切众生敞开。涅槃佛性论关于“一切众生悉有佛性”、“一阐提人皆得成佛”的说法，不仅能轻而易举地为国人所接受，得到当时饱尝等级森严的门阀制度之苦的庶士庶民的热烈欢迎，而且也是佛教文化摄入玄学成就的高明之举。熟悉佛学思想史的人都知道，“一切众生悉有佛性”的说法，是在印度大本涅槃经翻译过来之前就由竺道生提出来的，这一事实有力地佐证了佛性论的平等观，与其说是印度佛学的先见，毋宁说是中国传统文化的要素为佛学所融入的必然表现。

其次，涅槃佛性论在修行方法是提倡顿悟明性的，这与中国人崇尚简易直观的传统思维方式是有相似之处的。我们说，在中国很早就有“知简行易，以简则易知，易知则易能”的说法。儒道两家学说的缔造者——孔子和老子，他们并不是以宏伟博大的论证去构建他们自己的理论体系，而是或以言简意赅的格言，或以辞约义丰的哲学诗来表达对宇宙人生之哲理的理解。对于这种注重直观体会的认知方式，不仅在庄子那里被概括为“得鱼忘筌”、“得兔忘蹄”的认识原则，而且在魏晋社会，则更是被发展成“得意忘言”的一代风气。对于这一为中国人所首肯的认识原则，禅学是不可能熟视无睹的。不仅如此，它能够更有效地帮助禅学家去阐释禅的非理性的理性旨趣。正是在这样的意义上，那些涉及禅学内容的佛性说，如

顿悟明性的修行方法，对于玄禅交融的促进是非常明显的。

最后，涅槃佛性论表现出关注现实的新颖趣向，而这一点正好同中国人的积极入世或避世而不出世的传统观念相吻合。就儒家学说的底蕴而论，所突出的便是对现实的积极参与，这一点在传统士大夫的精神世界中已经构成了不可动摇的定式。以倡导无为而治的道家学说来看，“无为”仅仅是达到无不为的技巧与手段。对于儒道两家的这种貌离神合，魏晋玄学可谓是深谙其要的，无论是在贯穿玄学始终的名教自然之辨上，还是在郭象所概括出来的内圣外王之道中，都极明了地透出对现实生活的关注。而早期的印度禅学及初传中土时的禅学，缺少的正是这种为中国人所崇尚的价值指向。当然，禅学在坚持自身品格的同时，也并没有排斥关注现实的中国化的要求。涅槃佛性论所首先采取的是淡化世间与出世间的界限，这就为禅学最后在惠能禅宗那里把出世的宗教改变成世俗的宗教奠定了基础。

以上交待的是由禅通玄的脉络，接下来让我们看看由玄融入禅的机理。我们说，集老庄骨架与孔孟灵魂于一体的玄学，虽然在魏晋社会于很大程度上满足了世人精神观念的需要，但是，随着社会背景的逐渐变化，尤其是玄学在其自身发展过程中所面临的矛盾，理论建构方法的思辨性和思想观念内容的超越性的需要便提到玄学的议事日程上来。由于传统的注重经验理性的思维方式的熏习，致使那些最杰出的思想大师在构建其理论时大都缺乏严密的逻辑性，从而“六经注我，我注六经”往往造成对同一思想的歧义理解。不仅如此，强调现实而忽略超越的文化传统，使得人们在残酷而又无法更改的现实面前感到绝望。因此，华夏传统文化在其进一步发展的过程中必然会

提出完善上述两种机制的需要。于是，当以思辨性和超越性见长的佛教文化映入人们的视野时，一种取他人之长补自身之短的文化交流过程便自然出现了。

从对玄学与禅学发展过程的完整考查使我们发现，由玄融入禅的过程是经过般若学在对思辨性和超越性之充分展现的理论活动中得以完成的。在某种程度上讲，般若学对于早期传入中国的禅观后来发展成为中国化的禅学所起的影响作用也是举足轻重的，如道安的禅学思想与般若学思想就有紧密的联系。在般若学之集大成者僧肇那里，他一方面继续着禅学所关注的动与静的关系问题，另一方面继续着玄学所争论的有与无的关系问题，并且以前人不曾有过的思辨哲学的高度，在透显出佛教文化超越性的《物不迁论》和《不真空论》中，将禅学与玄学在中土文化的基调上有机地联系起来。

以高度思辨性为特征的般若学的出现，确实使郭象之后面临玄学困境的文人名士耳目一新。这不仅是由于般若学较好地解决了本体论上的矛盾，更重要的是般若学提供了一种充满逻辑魅力的思维方法。因此，般若学赢得当时文人名士的拱手便是情理之中的事了。然而，这种理论上的思辨对于大多数穷苦百姓来说，则是一种可望而不可及的象牙塔上的光辉，而对于那些醉生梦死的门阀权贵来说，则也有迂腐烦琐之嫌。在当时的社会历史背景下，佛学若想取得社会全体的一致认同，除了思辨的理论外，更关键的就是要在思想观念上提供出一种超越的内容。融合了般若学与佛性论的禅学正好满足了这种需要。

显而易见，超越性思想的提出，对于身处生存绝境边缘的平民百姓来说，那种“佛性人人具有，成佛人人可能”的说教，无疑是免费赠送给他们进入幸福天国的入门券；就那些荒

淫无度的门阀权贵而论，那种“饮食酒肉，不碍菩提；行盗乱淫，无妨涅槃”的开脱，使他们得以更加心安理得地纵情享乐；而对于那些苦苦思索如何解决名教与自然矛盾的知识分子来说，那种“现实苦海无边，彼岸其乐无穷”的宗教幻觉，倒也省却了他们的无数烦恼。

综上所述，随着魏晋以来社会矛盾的不断加剧，作为仍属于封建范畴的思想文化必然要为解决社会矛盾而不断地增添新的内容和采取新的表现形式。从这一意义上讲，玄学与禅学的合流正是由当时的社会需要所决定的。而两种文化在交流过程中的彼此互补的客观要求，也决定了玄学与禅学在其内在契机成立的情况下而走到一起来的必然性。

### 三、佛风炽畅与玄佛归禅

自东汉以降，三国、两晋、南北朝之长达数百年之久的天下离分局面，直到隋王朝的建立才得以暂时终结。隋王朝虽然短命而亡，但隋所确立的一些社会变革措施却为继它而立的唐王朝的繁荣奠定了基础。就整个中国封建社会的历史来看，隋唐二朝可以说是达到了封建社会的鼎盛。从公元317年西晋灭亡至公元907年唐朝覆灭的近六百年间，中国社会经历了由暗无天日的战乱深渊到殷实安康的盛世顶峰的大落大起。而思想文化上在这一历史时期的演进所表现出来的一个明显特征，便是佛教之风的炽畅和佛教诸种学说的纷扬。应当指出的是，这里所说的佛教与佛教诸种学说（其中当然也包括禅学），已经不是那种作为外来文化的印度佛教或印度禅学，而是指经过中土文化重新整合之后的中国化的佛教与禅学。随着玄学与禅学的交融，佛教文化以中土文化之有机组成部分的资格开始活跃于中

国社会及文化的大舞台，并且它还在很大程度上决定了东晋社会以降直至唐宋二朝这一历史时期的中国思想文化发展的大致基调。

综观数百年间佛风炽畅的态势，大致可分为这样四个特点各异的时期：一是汉魏两晋的佛僧译经明教、标揭新理的时期；二是南北朝的帝王佞佛灭佛而佛门门户各立的时期；三是隋及唐初的宗派林立、佛学卓著的时期；四是惠能宗教革命而引发中唐以降诸教归禅的时期。

汉魏两晋时期的佛教活动又可细分为两个阶段，其中早期的译经明教活动我们在前面已有介绍，这里不再重复。而东晋十六国时期的佛教活动倒是颇有特色的。由于这个时期的社会也是南北分立的，北方先后由匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等五个少数民族的统治者建立了十六国，南方为东晋王朝所控制，故而南北方佛僧在弘扬佛教、阐发禅理上是有所不同的。北方佛教及禅学的代表人物主要为道安和鸠摩罗什。道安弘道明教的活动最主要的有两个方面：其一是组织翻译、整理和阐述佛经；其二是建立僧人团体，并亲自率徒去南北各地弘道布教。经过他的此番努力，佛教不仅迅速地扩大了影响，而且也使佛教组织得以建构起来。鸠摩罗什的业绩主要也有两个方面：一是他亲自翻译了包括《阿弥陀佛经》、《法华经》、《小品般若经》、《维摩诘经》在内的二百九十四卷佛教及禅学的重要经典，并且其译文质量极高；二是结合佛经的翻译来讲授佛教义理，这对禅学的中国化具有非常重要的意义和影响。南方的佛教活动主要是以慧远主持的庐山东林寺为中心来进行的，慧远的贡献在于：通过撰写文论，阐发因果报应说和神不灭论，并调和儒家名教和佛教教义的矛盾；培养大批佛教弟子，并派遣弟子赴西域取经；

与北方僧人交流学术，特别是将北方所推崇的禅法介绍到南方。

经过汉魏两晋数百年的发展，从佛教的社会影响来看，它已超出了少数僧人文士的狭小庭院，而在社会的各个层面都获得了认同；从禅学成就来讲，不仅禅经的翻译日臻完善，而且它还以对人生解脱的中国化理解，在融摄玄学思想成就的基础上形成了自己的体系。

南北朝时期佛风盛热大致有这样的两个特点：首先，这一时期封建统治集团信佛尊佛的程度是空前绝后的。尽管在北朝曾出现过几次抑制佛教活动的事件，但从总体上讲，这一时期的多数帝王都崇奉佛教。南朝的历代皇帝可以说在不同程度上都成了佛教的信徒，其中梁武帝的信佛尊佛几乎达到了狂热的地步。据史书记载，梁武帝不仅从政治、经济上大力扶植佛教，而且亲自讲经说法、著书立说以弘扬佛道，甚至还多次舍身入寺。在梁武帝统治期间，佛教几乎被抬至国教的高度，梁代佛教最兴盛时寺院多达二千八百余处，僧尼近十万人。与南朝相呼应，北朝的佛教声势也极为浩大，有籍可查的是，北魏末年僧尼竟多达二百余万人，寺庙三万有余。或许是因为佛教势力的恶性膨胀已严重地危及到社会政治、经济的正常运行，故而在北方便发生了数起由封建帝王出马的灭佛事件。应当指出，作为一种文化现象，佛教在中土的立足与生长有其不可变易的客观性，外在政治力量的抑尊，充其量只可使它有不时消长之势，而它自身的生命则将在社会现实及人的情感需要的孕育下生长。因此，北朝抑佛灭佛的效果是非常有限的，甚而可以说，这种政治压抑却为佛教文化在更深层面上的中国化成熟提供了启示。

第二个特点是，南北朝时期出现了佛门内部百家争鸣的空前繁荣景象，其中禅学的成就更是令人注目。这一时期的佛经翻译与魏晋时偏重于大乘般若学典籍有所不同，而是广泛地涉及印度佛教的各个流派的经典。据统计，南北朝共译出佛教经典近七百部，一千四百五十卷。佛门内部的争鸣便是在此基础上得以展开的。禅学的重要经典之一《楞伽经》先后出现了求那跋陀罗和菩提流支的两种译本，禅学的传授，先后形成了几个系统。除禅学取得斐然成就而外，涅槃师、成实师、毗昙师、地论师、摄论师等一大批专精某一经论的学派纷纷竞相树帜，在激烈的争鸣过程中，最具代表性的问题便是涅槃佛性、顿悟渐悟，而这些问题的争辩，无疑为禅学体系的最终完备提供了有益的启示。

隋唐二朝是中国封建社会又一次统一且繁荣发展的重要历史时期，适应社会背景的焕然改观，佛教诸学与禅学出现了求同求通的趋势，尽管其间仍存有一定的分歧。在这一时期，中国佛教文化发展的基调为：南北思想综合，由学派进而演化为势力更为壮大的宗派；在封建王朝的扶持下，经过僧侣的努力，佛学成为中国思想发展史上隋唐时期的首席代表。隋唐佛教大宗主要有天台宗、唯识宗、华严宗、净土宗、禅宗等。其中，天台宗奉《法华经》为最高经典，强调定（止）慧（观）双修，解行并重。此宗在调和南北方佛门分歧上起了重要作用，特别是它所论证的“一心三观”说，即认为短暂的心念活动能包容世间和出世间的一切现象的思想，为禅学之顿悟观提供了有力的佐证。唯识宗为唐朝名僧玄奘所创，该宗的最大贡献为玄奘西域取经及长安译经，这些活动为中国佛学的发展创造了有利的条件。华严宗以尊奉《华严经》立宗，其创始人法

藏建立了“法界缘起”的理论。该学说认为一切现象均由本体而起，故而一切现象与本体、现象与现象之间都是圆融无碍的。并且，华严宗还将这种“圆融无碍”视为宇宙、人生的法门和认识的最高境界。这一理论为禅宗的顿悟境界的建构提供了启示。净土宗因其专修往生阿弥陀佛净土法门而有此名，该宗的最大特色即在于它将修道成佛简化为口诵心念“南无阿弥陀佛”，这一独创不仅赢得了众多的信徒，而且其简便易行的修持方法在很大程度上影响了禅学的修行观，以致于在宋朝出现了禅净合一的现象。

禅宗是因其主张以禅定概括佛教的全部修习而得名，它也是禅学思想体系的主要建构者。禅宗的创立，标志着佛教及禅学中国化的最终完成。因为禅宗不仅吸收了以往及同时代佛门诸派的思想之所长，而且还摄取了中国传统文化中有关人生问题的思想精髓。六祖惠能的禅宗革命，更是彻底地将佛祖释迦牟尼设想的彼岸天国重新安置到现实的此岸世界中来，这样，它就与华夏民族的注重现实生活的文化传统构成水乳交融的整体。

## 第二章 玄理禅趣

当人们站立在气象万千、沧桑变化的宏伟大自然面前时，其思索或领悟的结论也必然是丰富多彩和不断变化的。尽管道家哲学的缔造者认定“道可道，非常道；名可名，非常名”，可魏晋玄学名士们仍力求以其恢宏无羁的思辨力量，去更进一步地探求宇宙本体的真谛。他们在道家哲学本体论的基础上，始终执著于概念的分析，以此去把握那不可名状的“道”。这表明玄学大师们对自己的理性力量充满着自信，相信人类的理智能够最终揭示宇宙自然存在的奥秘。

与玄学的理性自信相比而有着另一番风格的禅学，则将把握宇宙本体的自信置于主体的悟性之上。在禅学看来，人既在宇宙之中，宇宙也在人心之中。人与自然并不仅仅是彼此参与的关系，更确切地说是两者浑然如一的整体。为了在人的生命历程中展现出这种自然宇宙与人的整体境界，禅学认为，内心的体验便是达到这一境界的关键，这是因为宇宙万物的一切都是人心所生。由此而论，禅学对于宇宙本体的追求，实际上是一种人在刹那之中使自己获得解脱的觉悟或感受。

## 第一节 道与禅：宇宙自然的存在与奥秘

在回答宇宙本体的问题时，玄学以理性为人们勾勒出客观的宇宙自然轮廓，而禅学则以悟性将宇宙自然归之于人的本心。前者认定万物是客观存在的，人需要寻找的是那万物之上的本体；后者则将万物视为虚假空幻的，人需要体悟到人心就是一切。就在这貌似迥异的玄理禅趣的背后，却贯通着一种彼此相透的底蕴，即它们都将人的主体性提升到与宇宙本体相等齐的高度。

### 一、以无为本与万法唯心

在哲学本体论上，玄学主要是承继了先秦道家的自然哲学。道家自然哲学的代表是老子，在其哲学体系中，表现宇宙自然本原的最高范畴是“道”。所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”，不仅是对客观万物的实在性的一种肯定，而且是对具有最高抽象性的“道”的确认。除此之外，在老子的哲学中，“无”的概念同样具有本原的意义，“天下万物生于有，有生于无”即表达了这样的含义。应当指出的是，在作为万物本原或宇宙本体的界定上，“道”与“无”的规定性是一致的；但是，“道”作为道家哲学的最高范畴，其内涵并不仅限于此，“道”的概念还包含着“自然界的秩序”，以及“宇宙万物运动变化的客观规律”等丰富的含义。

作为道家哲学的继承者，魏晋玄学对于表现宇宙自然的本体的概念或范畴，则由于其并非为一家之言而是作为一种社会思潮，故而显得更为丰富。如在魏晋玄学中，“自然”这一概

念的涵义常常是作为本体意义上的概念来使用的，它与老子道家哲学中的“道”、“无”概念的内涵大致相同。当然，赋予自然以本体的含义是玄学家讨论“自然”与“名教”之辨的需要。王弼在诠释“道法自然”的命题时是这样说的：“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”（《老子》二十五章注）很显然，王弼将“自然”视为“无称之言，穷极之辞”的最高抽象，无疑是认为这一概念是反映宇宙本体的概念。另一位玄学思想家夏侯玄也说：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”（张湛《列子·仲尼》注引）在这里，“自然”一词则直接提升到与“道”相等齐的本体论高度。

至于以提出“越名教而任自然”命题而闻名于世的嵇康、阮籍，则给予“自然”范畴以更深刻的论证。在嵇康、阮籍那里，“自然”是天地万物的最终根据；“自然”是一秩序井然的统一整体；“自然”还具有人的本性的意义。除“自然”之外，“道”、“无”、“一”、“有”等概念，在魏晋玄学中都曾在本体论意义上被使用过。

在表现宇宙自然的本体上，魏晋玄学所使用的概念的多元化这一事实，不仅反映了玄学大师们在探索本体奥秘时都力求显现出自己鲜明的思维个性，而且也反映了在这一时期人们对宇宙本体认识的不断丰富和深化。众所周知，探求宇宙存在的本原与奥秘可以说是人类的童年就已萌生的最大情趣。尽管早期人类的认识能力十分低下，“杞人忧天”的探索活动往往滞留于原始图腾、祭祀卜筮等幼稚可笑的层次上，但毕竟反映出人类作为主体对把握自身命运的一种不懈执著。随着人类文明

开化程度的不断提升，人类的认识手段和思维能力也获得了极大的进步。当历史发展到一定的阶段之后，那种凭借素朴的直观经验所提供给人们的有关宇宙自然的答案，则日益暴露出其认知上的狭隘性和粗俗性，人类也日益对那些近乎神话的本体认识感到不满。于是，人们开始以逐渐发展起来的抽象思辨能力，向着探索宇宙自然的深度和广度进军。在华夏民族五千年的文明史中，探索宇宙自然的认识活动一刻也未曾停止过，而魏晋玄学在这一领域中所取得的本体论认识的成就，无疑拥有着极为显赫的地位。

魏晋玄学在本体论上主要有两种趋向：其一是在先秦道家哲学范畴体系的基础上所做的诠释发挥，而其最有代表性的内容之一便是对“以无为本”的种种理解；其二是配合名教与自然之辨的需要，玄学名士各尽其能地提供了本体论上的论证。

在魏晋玄学演进的三个阶段中，第一阶段的玄学在本体论研究上取得了极为辉煌的成就。正始玄学的杰出代表王弼通过寻求万物之上的本体的努力，进而达到了关于“无”的新的抽象规定。王弼所论述的“无”，是对于客观存在着的万事万物之最终依据的最高本体所做的哲学规定。他虽然也借用了老子哲学体系中的某些观点来阐述自己对宇宙本体的理解，但却没有步老子在《道德经》中所设定的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成论的后尘。王弼是通过独辟蹊径的“一多”、“本末”、“体用”、“动静”诸范畴的论证，构建起自己的理论体系，从而把中国古典哲学从宇宙生成论的认识层次提高到宇宙本体论的高度。

王弼认为，只有回答了万物的本体到底是什么，世界存在的根据究竟在哪里这样的问题，才能从总体上把握住自然、

社会、人生存在与发展的根本准则。在他看来，现实世界是纷纭复杂、变动不居的，在这个斑驳陆离的大千世界中，存在着丰富多彩的万事万物。而万事万物之中，必定有一个根本的、主宰的东西，只有主宰的本体的存在，才使得宇宙自然处于一种统一、和谐的状态。王弼以“一”与“多”的关系来说明本体与万事万物的关系。他认为，“一”即是本体，亦可视为“太极”，“一”具有与“无”同等的意义。但是，这个包孕万物万理的“一”（太极），并非为超然于万物之外的实体，而是处于同万物存在密不可分的关系之中，就像海水与大海之波的关系一样，水为“一”，而波为“多”。王弼的这一见解实际上是对老子哲学思想的进一步发挥。在老子哲学中，“无”（一）是“有”（多）之外的创造者，即认为在具体事物之外存在着一个超然的东西。而王弼对“一多”关系的论述，以及“体用一如”、“本末不二”的见解，既肯定了本体存在的意义，同时也指明了本体只能是存在于具体的万事万物之中的本体。这无疑是对本体认识的一个巨大贡献。

本体的存在既已确定，那么，这一作为世界统一性之基础的本体有什么具体的规定性呢？王弼在《老子指略》中是这样论述的：“夫物之所以生，功之所以成，必生于无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。”这就是说，作为世界的本体是不能有具体的规定性的，它只能是一种看不见形、听不到声、闻不出味的“混成之物”。而本体一旦有了具体的规定，就无法与具体的万物作最终的区分，也就没有资格成为具体事物的本体了。尽管如

此，本体却需有一个在不损害其本性的前提下的确定称号，因为本体若无确定的概念称谓，也就无法对其展开全面的论述。因此，这个抽去了一切具体规定性的本体，也就只有以“无”相称了。

马克思、恩格斯在揭示“思辨结构的秘密”时，曾有精辟的论述：“……对梨来说，决定梨成为梨的那些方面是非本质的，对苹果来说，决定苹果成为苹果的那些方面也是非本质的。作为它们的本质的并不是它们那种可以感触得到的实在的定在。而是我从它们中抽象出来又硬给它们塞进去的本质，即我的观念中的本质——‘果实’。于是我就宣布：苹果、梨、扁桃等等是‘果实’的简单的存在形式，是它的样态。”（《马克思恩格斯全集》第二卷，第七十二页）玄学家以“无”来称谓世界万物的本体，正是他们抽象思辨的逻辑发展的必然结论。

当人们要为各具形态及属性的万事万物寻找一个本体，那就应无保留地舍弃掉事物的一切具体形态和具体属性，并且在这一逐步抽象的过程中，找出其能反映一切事物的最一般、最本质的规定。在王弼看来，倘若人们给予本体以肯定的规定和称谓，那就难以消除它与其他事物的差别，从而也就无法确定它成为一切事物之本体的资格。因此，以王弼为典型代表的玄学家便选择了“无”这个具有否定意义的范畴，以“无”来沟通抽象的本体与具体的万物，并使“无”这个抽空了一切属性的概念成为一切事物的本体的规定。

在这个宇宙最高本体“无”的基础上，以王弼为主要代表的玄学家们便理直气壮地强调起天地万物以无为本、由无而成的宇宙观来。如与王弼同时期的何晏认为：“天地万物皆以无为本。”（《无为论》）“有之为有，恃无以生；事而为

事，由无而成。”（《道论》）再如竹林时期的嵇康、阮籍，他们虽没有专注于哲学本体论的思辨努力，在讲宇宙本原问题时也往往从构成论的角度议论，但他们都一再肯定了“无为”比“有为”更根本，“自然”是万物万理的最终根据。这就说明了正始玄学的本体论对他们的影响。而元康时期的郭象虽然认为“有”是唯一的存在，但他在将“有”绝对化的过程中，所得出的结论“非唯无不得化为有也，有亦不得化为无矣”（《庄子·知北游》注），实际上是和王弼的“无”很相似，即郭象的“有”同样是一个抽象掉事物一切属性的“抽象存在”。

由此可见，在魏晋玄学阵营中，尽管各个思想家的世界观并不相同，可是，他们基本上都承认世界上的事物是客观存在的。在玄学名士们看来，万事万物尽管其存在不容否认，但这些具体的事物却都不能作为其他事物的最终依据。在“一”与“多”的范畴中，具体事物只是“多”；在“体”与“用”的范畴中，具体事物只是“用”；在“本”与“末”的范畴中，具体事物只是“末”。因此，要想为宇宙确立起根本的原则与秩序，便只能在具体的万事万物之上去追寻一个最高的本体。只有确立起最高本体，才能解决各种事物间的纷繁矛盾；社会也只有在具有根本性的原则的基础上，才能和谐地存在和发展。正是遵循着这一逻辑，玄学名士们都力图去寻找那个作为万事万物存在的最终根据，即寻求一个舍弃掉具体事物的一切形态及属性的最高本体。

尽管魏晋玄学为确立一个最高本体而付出了惊人的努力，但它的最后结局则是以其自身的无法克服的矛盾而退出思想舞台。作为吸收了玄学思想成就而发展的禅学，并没有再像玄学

那样去执著于探求哲学本体，而是以其对宇宙、社会、人生的独特理解，去开辟着具有实践意义的人的解脱的新领域。

与玄学截然不同，禅学认为世界上的一切事物都是不真实的，一切的“相”都不过是人心幻化的结果。既然如此，对宇宙真谛的把握，就应破除对任何语言、概念、思辨、推理的执著，如禅宗六祖惠能在其临终遗嘱中云：“若有人问汝义，问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对。”（宗宝本《坛经·付嘱品》）这即是说，人常常是将自己束缚在具体的现实事物中，或者说是将自己禁锢在语言、概念、思辨、逻辑和理论的框架中，而在这种束缚和禁锢的情况下，人是不可能真正把握住宇宙的绝对本体的。换言之，禅学大师并不是不关注宇宙本体，而是力求以打破和超越任何区分和规定的方式，如对人为的概念、抽象的思辨、逻辑的结构等思维方式的突破，来达到对他们所认为的那个所谓真实的、超是非、超善恶的人之本心的领悟和体会。

那么，禅学大师们所领悟和体会的人之本心究竟意味着什么呢？我们说，要想令人满意地回答这个问题是十分困难的。这是因为，从其根本性质上来看，禅学的趣向在于启发世人从现实的困惑和痛苦中解脱出来，这也就意味着，禅学所要解决的并不是本体论或认识论诸领域的理论问题，而是要解决人们现实生活中的解脱实践问题。因此，禅学虽然不时涉及本体论领域的问题，但却又很少给予本体观以系统的论述。这样一来，就可能造成后人在评价禅学本体观上的歧义。例如，围绕惠能所说的“万法尽在自心”这一句话，竟引出学术界两种大相径庭的意见。一种意见认为，惠能所言之“心”，就是人的内心、人的思想和意识，故而“万法尽在自心”是最完全、最

彻底的主观唯心主义；另一种意见则认为，惠能所谓“心”，实际上是指人人所共同具有的，是永恒的、绝对的、无所不在、灵明不昧的宇宙之“心”，故而上述命题为当然的客观唯心主义。可以这么说，上述两种评价都有一定的根据，但又不很全面。惠能大师的本体观如此，整个禅学体系也不例外。由此观来，前面我们所提出的那个问题便可置换为这样一个问题，即我们怎样去理解和把握禅学大师们心目中的人之本心呢？可以想象，倘若较圆满地解决了后一个问题，也就意味着前一个问题有了有益的启示。

由于禅学并不像玄学那样在百余年的时间中便经历了孕生、成长、成熟、衰落的简单过程。禅学从其印度种子到其达到极大成就，历经了千年以上的缓慢生长过程，尤其是禅学还有着—个西土文化中国化的过程，这也就决定了禅学的世界观有一个不断融汇、不断变化的过程。因此，以禅学的集大成阶段——禅宗六祖的思想为原点，反观中国禅宗融摄诸家的发展经历，便能得到禅学有关人心的大致印象。

继魏晋般若学和南北朝佛性论之后发展起来的—中国禅宗，在其思想中将大乘佛教空、有两大系的义理融为一体。我们说，空宗和有宗是印度大乘佛教中的两大基本派别，这两派在本体观方面的建树也最为引人注目。空宗所阐发的主要为般若类经典，其基本思想始终不离一个“空”字。空宗认为，包括涅槃、佛性在内的一切法都是“空”。所谓一切皆空并不意味着万法（万事万物）不存在，而是指万法不真实，“一切法自性空”。应当指出，空宗推崇一切法都是“空”，但并非认为有被称之为“空”的本体存在，也不认为“空”是万法之外—独立自存的实体，而是认为万法性空就是宇宙实相。与空宗有

别，有宗是以《解深密经》和《瑜伽师地论》等为主要经典，其本体观上的核心观点是“万法唯识”。有宗认为，万法皆由“识”所变现，离识便无外境。在这一派看来，识有八识，分为三类：即眼耳鼻舌身意等前六识，末那识，阿赖耶识。尽管在佛教中“识”有多种含义，但其最主要的是指与“心”、“意”含义相同的一切精神现象，这也即是说，有宗的所谓“万法唯识”，具有世界万物是以人的主观精神为最终根据的意味。

禅宗在其融摄空有的过程中突出了“心”的地位。五祖弘忍在解释自心本来不生不灭时说：“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。真如本有，不从缘生。又云：一切众生皆如也，众贤圣亦如也。一切众生者，即我等是也；众贤圣者，即诸佛是也。名相虽别，身中真如法性并同。不生不灭故言皆如也。”这里所说的“如”具有诸法实相的含义，因此，弘忍突出实相真如的不生不灭性，以此来颂扬众生所具有的清静之心。弘忍大师还说过：“经云：十方国土，皆如虚空。三界虚幻，唯是一心作。……一切万法不出自心。”当然，他抬高“心”的根本目的是为了强调守住真心，但不可否认在其中包含着禅学思想家对宇宙存在的独特理解。

禅宗五祖弘忍的声名虽不及达摩、惠能来得显赫，可其对禅学的贡献则有承上启下的功绩。在本体观上，他承继了《大乘起信论》的“一切境界，唯心妄起故有，若心离于妄动，则一切境界灭”之主张，要求人们通过识心而守心，并通过“了此心源”而使“一切心义自现”。在他之后的禅学思想中，北宗禅学更多地接受且发展了识心、观心的主张，而南宗禅学则

突出地继承了“了此心源者一切心义自现”的思想。由此可见，禅学是将宇宙存在的根源归之于人的方寸之心，在禅学大师们看来，世界上的一切事物都是虚幻不真的，之所以如此，是因为一切事物都是在人心“动”时才得以存在的。离开了人心，便无宇宙存在可言。需要说明的是，到了后期禅学的某些思想家那里，为了更彻底地表现其对现实人生及世界的否认，甚至在其学说中对“心”的存在也提出了怀疑，从而在理论上陷入绝对的虚无主义。

综上所述，玄学循着“以无为本”的思路为人们找到了一个舍弃掉一切事物属性的抽象本体，而禅学则在“唯心所生”的体悟中直截了当地把一切事物的根源归之于人心。表面看来，似乎玄禅大相异趣，但从更深一层的角度来思考，则可发现玄禅在理解宇宙存在的奥秘上的相通之处。这就是玄禅所面对的世界和人生，一切都是被限制的，一切都是无可奈何的，一切似乎都是不可更改的。在这种境况下，无论是玄学家或禅学大师都渴望摆脱这种残酷的命运压抑，希冀着至少在精神领域中，人能够显现出自己的价值和意义。于是，玄学以“崇本息末”为口号，禅学则以对“以心为源”的充分肯定，或是通过确立宇宙的最高本体，或是通过对人之本心的觉悟，来实现精神对现实的超越。

## 二、造物无主与直指本心

黑格尔曾经指出：纯粹的“有”与纯粹的“无”是一回事。因此可以这样认为，人类对于“有”作形而上学的探讨工作是同追求“无”的努力在同一平面上进行的。（参见黑格尔《逻辑学》，斯图加特，德文版，1958年，第八十八页）这位德国

哲学大师的上述评论虽然不是针对中国哲学而言的，但却惊人相似地描绘出魏晋玄学阵营中对宇宙存在的形而上学探讨的情形。或许可以认为，古往今来任何哲人对宇宙存在及奥秘所做的探索都有其明确的目的。如果说玄学的“以无为本”与禅学的“万法唯心”的认知，其目的之一在于解放现实环境对人的精神的禁锢和压抑；那么，玄学与禅学也就还需要从另一个角度来回答：如何较完满地帮助世人（当然也包括他们自己）树立在现实中安顿自身的信心。

几乎所有的玄学名士都思考过、并且试图回答这个为世人所普遍关注的问题。当然，这一努力早在老庄的道家学说中就有显现。从老庄对自然的哲理分析中，可以发现，人作为主体虽然是受自然限定的，但主体毕竟拥有只属于主体的特性，自我意识的存在便是人的主体性的最显著标志，在主体意识中，永远包含着超越客体和自己的局限的渴望，庄子所谓“逍遥”、“无待”即具有此意；与此同时，主体意识又必须接受主体不管怎样都要受到自然的限制这一事实，即主体永远离不开自然的惠顾，主体只能在自然规律所允许的范围内行事，老子所谓“道法自然”便是从这一意义上来说的。因此，当主体遭受社会暴虐的摧残时，惟有无限无私的自然可以慰藉主体的苦痛，道家的这一结论赢得人们的喝彩自然也就在情理之中。

当然，老庄哲学所论及的自然哲理并不是就自然而论自然，而是在透过自然来关照社会现实。为了表现出道家对社会现实的失望和对理想社会的希冀，老庄的做法是：透过苦涩的伤感泪水，尽可能地为理想社会涂抹上鲜艳的“自然美”色彩。在他们看来，为了摆脱丑陋现实的压抑和折磨，最佳之举便是躲进那具有美感的幻想色彩中去。虽然他们自己也清楚，

色彩是藏不进人的。但不管怎样，由于当时的人们眼中总是充满着苦痛与辛酸的泪水，因而人们便别无选择地相信，道家的自然哲理是可以信赖的，那具有美学意义的理想境界也是值得向往和追求的。

道家的这种追求到了玄学那里表现为从哲学层面上的对于本体“无”的积极探讨。玄学大师们将人们带到了思考进入存在的本质的入口处，因为只有以“无”所启示出来的境界为依据，人才会有兴趣关注并深入存在。由于“无”既不是一个对象，也根本不是一种存在，而只是作为一种原始境界的自由的化身，所以，倡导“以无为本”的玄学大师最终还要从“无”的概念抽象上发挥开去。王弼等人便是这样做的。所谓“体用一如”、“本末不二”的哲学论证，表明以王弼为代表的贵无派并不是断然执著于纯粹的宇宙本体，而是希望通过对种种现实的、具体的从而也是有限的事物的抽象，以超越的步调去达到那理想的、完整的从而是无限的本体。这便是王弼所说的：

“然则圣人之情，应物而无累于物者也。”玄学之所以要把人格提升到与宇宙本体相等齐的高度，这是因为，一方面他们认识到人的存在本身就是宇宙万物之不可分割的组成部分，离开人的存在，探索宇宙本体奥秘也就将失去意义；另一方面，现实生活中人欲横流，不仅一般人的人格完整性受到了破坏，就连圣人（统治者）的人格也出现了堕落的危机。故而必须重新提升人格，尤其是那能主宰、支配、统治社会的圣人的人格，只有这样，才能使所有的人在现实中得到安顿。

如果说在正始时期的玄学阵营中是通过闲情逸致的抽象来回答有关宇宙本体的问题，那么，随着社会环境的日趋险恶，竹林、元康时期的玄学家们则是以急迫焦虑的口吻，直截了当

地抒发出自己对宇宙本体的理解。这一变化就是哲学史上由贵无向崇有的演进，而其中崇有论的主要代表则为竹林时期的向秀和元康时期的裴頠、郭象。

崇有论作为玄学思潮中的一个流派，它为了替世人找到一方安顿现实人生的领地，便通过对宇宙本体“有”的论证，来确立人生的根据。从当时的思想背景来说，就是试图调和“自然”与“名教”的矛盾。如向秀认为，贵无论力主无名无形、超绝时空的“无”为宇宙本体，虽然肯定了造物主的权威，但却导致了“无”与“有”的对立。这样一来，名教与自然，无论何者为本，都将以对立冲突的关系而存在。故向秀说：“吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？……吾之化也，非物之所化，则化自化耳。化化者岂有物哉？”（向秀《庄子·天瑞》注，引自张湛《列子注》）在这里，向秀以万事万物都是自生自化的观点来弥合矛盾，同时也帮助人们树立信心，即自己存在的依据以及自己命运的变化都是由自己所决定的。然而，向秀在这一点上并不十分彻底，他在肯定自生自化的天地万物的同时，又认为在天地万物背后还存在着一个“不生不化”的“生化之本”，而这个不生不化的生化之本虽不化生万物，但却是万物的本体。很显然，向秀的思想体系是矛盾的，但是，这一矛盾恰恰是他力求调合矛盾（主观上）而又无法解决矛盾（客观上）的必然反映。不管怎样，他对于自生自化的肯定和对于“生化之本”的存在的赞扬，对于后来的玄学发展影响极大。

由于“越名教而任自然”的口号逐渐堕落成一些名士“放荡形骸”的根据，为此，裴頠、郭象出于维护现存社会制度的考虑，提出“崇有”的主张，以期为不合理的社会关系提供合

理的证明。郭象认为，“有”是唯一的存在，“有之为物，虽千变万化而不得为无”。在他看来，所谓“无”即是“不存在”，“不存在”怎么能化生万物、成为万事万物存在的根据呢？

既然“无”不能成为最终依据，那作为具体的天地万物（有）之所以存在，就是由于它们一个一个都是存在的，也即是说，“有”才是宇宙唯一的存在，并非另有一实体可以作为天地万物存在的根据。那么，郭象是怎样来理解“有”是唯一的存在呢？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。”（《庄子·知北游》注）在这里，郭象使用的是反证法，其逻辑是：由于存在的都是“物”，所以“万物”是唯一存在的。“自然”乃是万物存在的状态，说明的是万物自己存在着、变化着，而没有一个别的东西使万物如此存在着、变化着。所谓“道”并不是一实体，而是“至无”，因而不可能在“有”之先存在，“道”只是意味着事物如此运动变化的状态，“物所由而行，故假名曰道”。由此可见，在郭象的玄学体系中，是把每一个具体的存在物当作本体存在来看待的。

那么，如何以“崇有”的思想来说明社会的合理性呢？郭象进一步认为，尽管具体的天地万物就是唯一的存在，但这种存在并非没有任何根据的，天地万物存在的根据就在于事物的“自性”，即“此物之所以为此物者”。在他看来，“自性”是自然而然的，是“自生”的，同时也是不能改变的。“言自然则

自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。”（《庄子·山木》注）“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”（《庄子·养生主》注）正因为事物存在之根据的“性”是自然而然、不能改变的，故而每个事物都应安于其“自性”的要求；而如果能安于“自性”，那就是“逍遥”了。“物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉。”（《庄子·逍遥游》注）

以郭象为主要代表之一的“崇有”论尽管多多少少地克服了“贵无”论中的某些矛盾，但是，出于为现存社会的“合理性”寻找理论依据的动机，郭象将本来应当是最终的、统一的、具有最普遍意义的“本体”说成是千千万万个彼此分离的、绝对自足的具体的物。显而易见，由于这种偏误，故而郭象虽然在其本体认识的局部层面上有所创见，尤其是他为安顿现实人生所设定的所谓“内圣外王”之道赢得了当时社会的喝彩，但最终却使自己的哲学体系陷入了无法克服的矛盾之中。因此，郭象的思想在达到了魏晋玄学发展的顶峰之际，也宣告了魏晋玄学的终结。

与玄学将其主要精力倾注于最高本体的证明有所不同，禅学主要标榜的是人生解脱论。然而，禅学虽然没有系统地阐述其哲学本体论上的见解，但在对人生解脱的领悟启发中，却并没有忽略为人生寻找可靠的本体依据。

在禅学看来，“心”是宇宙万物的根据，即“万法唯心”，那么，这里所说的“心”究竟是什么样的心呢？“心”如何才能成为人生安顿或人生解脱的依据呢？对于上述问题的认识，禅学是经过一个发展过程的，其中菩提达摩之后禅宗一系的思想颇有代表性。

在菩提达摩的禅法中，要求习禅者摒弃妄心杂念而凝住壁观，以达到凡圣等一、寂然无为的禅境。在慧可的禅法中，认为人所要修行的“心”就是自然之心，人可以通过自己的自然之心实现人生的解脱。到了禅宗四祖道信，他对菩提达摩以来将竺道生的会通真空妙有引入禅法的思想做出了理论上的总结。不仅如此，道信还发挥了无得无著的般若思想，并通过“一行三昧”而将它与当下念佛之心联系起来。他的禅学思想的重心虽然倾向于般若，却又未排斥楞伽，故而在修禅实践上，既强调人生解脱应该随心所欲，又主张兼容观心看净、摄心守心等方便法门。在五祖弘忍那里，则比较明确且完备地论述了人之本心的问题。在弘忍所著的《最上乘论》中，他将摄心禅法概括为“守本真心”，并认为“我心”即是真心，真心之性即是不生不灭的真如法性。“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。”

对于我心即是真心的问题，弘忍是这样予以回答的：“何知自心本来清净？……《十地经》云：众生身中有金刚佛性，犹如日轮，体明圆满，广大无边。只为五阴黑云之所覆，如瓶内灯光不能照辉，……一切众生清净之心亦复如是，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，故知自心本来清净。”（《最上乘论》）很显然，弘忍对于“自心本来清净”的论述是为了解决禅学所关注的迷悟问题。我们知道，迷与悟的问题乃是佛教解脱论的根本问题之一。但在弘忍之前，达摩系的禅法一般都还未专门涉及自性的迷悟问题。弘忍以下，真如法性与佛性、人心逐渐合而为一，对佛道的证悟也就逐渐地转变为对自心自性的证悟，从而使即心即佛、明心见性具有了新的内涵。弘忍将对自心自性的

迷悟引入禅门，并将它置于极重要的地位，这对后世的禅学产生了很大的影响。

关于如何觉悟人之本心的问题，弘忍虽然没有明确地提出“直指”，但他已经确立了禅门以“心”命宗的基调，为以心传心的“教外别传”铺平了道路。所谓“一切法行不出自心，唯心自知心无形色。诸祖只是以心传心，达者即可，更无别法”，便意味着禅宗所要求的人的觉悟，只是一种直接指向人心的觉悟，即直指人的本来清净心。弘忍的得意弟子、禅宗北宗创始人神秀有句著名的偈颂：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。”需要指出的是，它一方面给予了人心本来清净以当然确认，从而使“心”具有了安顿人生的本体意义；另一方面它也体现出了北宗的直指本心乃是一个渐修的过程，即始终不渝地通过对清净之心修行而达到人生解脱。

那么，对于惠能的“菩提本无树，明镜亦非台”又该作如何理解呢？依照“菩提本无树”的说法，“心”何以存在，“直指本心”又何以成立呢？

在这里，我们不能简单地从字面上去理解惠能的禅学思想。在惠能看来，一切外物都是不存在的，人的本心就是一切，大千世界不过是“心”虚妄执著的产物，即所谓“心生种种法生，心灭种种法灭”。也就是说，惠能并不是通过对本来清净之心的肯定来设立安顿人生的依据，而是以否定一切外在事物的存在及意义来解脱人生。他的直指本心，强调的是对人心的虚妄执著的否定，如他对于两位僧人争论风幡之动时所下的评判是：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”（宗宝本《坛经·行由品》）

正因为禅学发展到惠能时已将“心”的地位提升到无以复

加的高度，从而引起了禅学自身的一场深刻革命。这场革命的意义就在于，它通过高颂“直指本心”的解脱论，对原来的高高在上的外在佛予以坚决否定，并且，以本心即佛、佛即本心的论证，将每个人都具有的当下之心提到了成佛之根据的高度。这样一来，人生安顿或人生解脱便由原来的修禅守心一条苦行路，拓展成为在日常生活中随着某种机缘而达到顿悟解脱的无数条路。

惠能门下有这样两段著名的对白，其一为：

问：“和尚修道，还用功否？”师曰：“用功。”  
曰：“如何用功？”师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”  
（《景德传灯录》卷六）

其二为：

僧问师：“学人乍入丛林，乞师指示。”师云：“吃粥也未？”云：“吃粥了也。”“洗钵盂去。”其僧因此大悟。（《指月录》卷十一）

这即是说，在吃饭洗碗睡觉这些日常自然的事情中就能悟道，因为“平常心是道”，只须直指本心即可。相反，如果撇开这些日常自然的事情而硬去苦行或思虑，以强求悟道，那就根本不可能觉悟真正的“道”。显然，在惠能南宗的禅学体系中，对“当下之心”的确认已被赋予了最高和最普遍的意义。就其独一无二来说，人的“当下之心”相对于虚幻的一切事物无疑为最高的依据；就其“平常心是道”而言，“当下之心”

为人人所自有，故而它又具有了最普遍的意义。

应当指出的是，惠能的禅学对“当下之心”所做的论证虽然开启了人生安顿与人生解脱的崭新意境，却并没有绝对地抛弃以往禅学对于“心”的种种独特的理解。如“一悟即至佛”的主张，便是建立在“自心是佛”的基础之上；而“直指本心”则显然是对“自心本来清静”和“守本真心”的继承发展。

综上所述，玄学与禅学在为人生寻找最终依据上是既有相似之处，又有明显的差异。以玄禅在人生安顿与人生解脱上的理解之相似处而言，无论是玄学或是禅学都试图消解主体与客体在现实世界中的对立，都试图将主客体的和谐视为崇奉的对象，都力求通过对主体的提升而获得理想的超脱……。而就玄禅的差异来看，玄学探求本体的目的在于树立某种理想的人格，而禅学则将每个人的心灵确认为本体，玄学并不否认客观的世界本体的存在，它所超越的只是具体现实事物，而禅学则否认“心”以外的任何事物的真实性，它认为根本不必要去强求什么超越，玄学看重生命的意义，认为本体只有对于生命存在才有价值，而禅学则既不重生亦不轻生，它所追求的本体归根到底只是一种大彻大悟的心灵境界。

## 第二节 概念的分析与内心的顿悟

一般而言，中国传统的思维范式，由于其关注于伦常道德、人生情趣的探究，而相对看轻于哲学层面上对抽象本体的探索，因此，在中国古代思想史的坐标上往往呈现出较为明显的偏向于直观感受之整体把握的认识轨迹。然而，中国传统的思维范式又并不绝对地排斥细密严谨的理性思考，甚至也曾在运用抽

象概念构建理论体系的思辨领域中做出过惊人的成就。魏晋玄学名士们在倾慕自由无羁、情趣高雅的玄谈清侃的过程中，就曾经以“寄言显意”、“微言尽意”之理智把握的认识论风范，去构建自己对于整个宇宙、社会及人生的总的看法。尽管玄学的理性认识过程始终贯穿着所谓“得意忘言”的感性直观的成分，但就中国传统思想文化的演进而论，玄学通过概念的分析，在理性思辨的层面上所取得的成就，不仅在当时就给人以耳目一新的感受，即便是在今天，也向大多数中国传统文化的反思者透露出挡不住的诱惑。

与玄学有着某种相异之处，禅学则是以其与传统思维范式之直观感受相接近的简明悟性，向世人显示出一种情趣似乎更加盎然的魅力。在禅学看来，对禅的境界的把握似乎并不属于认识论的对象，因为至臻圆满的禅的境界一旦为某种体现理性的概念或符号所表现，那么，这种概念或符号不仅将变成阻挡人们步入禅境的障蔽，而且概念或符号本身所固有的不完善性还将损害禅的绝对圆满。因此，尽管禅学与玄学有着相融相摄的经历，其间也就固然有着在思维范式上的认同，但是，在追求最高本体的方法上，玄禅毕竟各自走着自己所开拓的道路。以此而论，禅学强调的是通过每个人内心的觉悟，去把握具有本体意义的佛性。“菩萨只向心觅，何劳向外求玄，听说依此修行，西方只在眼前。”如此简易明了的方便法门，便将成佛悟道的可能拱手相赠，其诱惑人的魅力自然也就可想而知了。

### 一、概念分析与心开悟解

与玄学发展过程中的“有无之辨”、“本末之辨”相呼应，反映玄学认识论的“言意之辨”几乎也是贯穿于玄学发展

的始终。如前所述，玄学的主要旨趣是为了替当时的社会及社会主体确立起一个具有义理性质的最高本体，在其庞大精密的思想体系中，其本体论与认识论不仅不是彼此分离，而且是彼此贯通、密切相关的。

玄学是通过呈对立关系的概念的分析来展开其本体论和认识论的，其中，王弼所做的概念分析是颇具代表性的。王弼主要从本末、动静及自然无为这几个方面阐述他对宇宙存在的总的看法。

对于“本”与“末”的关系，王弼认为，“本”是事物的本质方面，而“末”则是事物的表面现象方面，人若要准确地把握宇宙存在的本质，就必须摒弃妨碍认识本体的各种繁杂现象。他说：“《老子》之书其几乎可一言以蔽之，噫！崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主。”（《老子略例》）王弼是从人认识世界的意义上来评价老子哲学的，他认为，老子哲学所提供给人们的认识原则可以用一句话来概括，即崇本息末。所谓崇本息末就是要求人在认识世界时应把事物的本质（本）放在主要地位，而排除掉诸多现象（末）对“本”的干扰和影响。只有这样，才能“言不远宗，事不失主”。

在中国哲学史上，王弼是第一个把本末作为一对哲学范畴提出来加以探讨的。在他看来，万事万物总处在变化运动中，事物尽管有形状、颜色、声音等可以为人所感受到的特征，但却只是属于“末”的范畴；事物的本，并不是物质性的可以被人的感官所感受到的，事物之本是“听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝”（《老子略例》）。然而，正是这不具有任何物质属性的、“其

为物也混成，其为象也无形”的事物之本，才是人认识所需要把握的真正对象。从认识发展史上讲，王弼的这一思想无疑具有一定的合理性。因为他自觉地将事物的现象与本质从认识论的层面上区别开来，提出要透过现象去掌握本体，而掌握了事物之本也就可以认识事物的现象等见解，这确实可视为是玄学在概念分析上的新贡献。

当然，王弼对于本末概念的理解是有局限性的。首先，他无限地夸大了“本”的意义，使“本”变成了脱离具体事物现象（末）的独立存在，这样做的结果实际上是割裂了本与末的联系，即事物的本质与现象之间的不可分割的联系。其次，他所认为的在脱离现象之外“存在”的那个超于现象之上的“本”其实是不可能成立的，因为绝对超离现象的“本”只能是无源之水，无本之木，是王弼的主观虚构。

对于“动”与“静”的关系，王弼的见解在玄学阵营中是引人注目的。他所探究的动静关系，并不仅仅是指事物的运动和静止的关系，而是主要指事物变与不变的关系。王弼不像以往的哲学家那样直接宣称万物不变，而是肯定万事万物处在变化运动之中，“复者反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也……”（《周易·复卦》注）。这即是说，世界万物是有变化的，不过，对于不变来讲，变是相对的，而不变才是绝对的。因此，他认为变化只是不变的本体的特殊表现形态：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”（同上）王弼还说：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”（《老子》十六章注）这是说，万事万物虽然是“有”、“动”，可归根结底，这“有”、“动”的事物的本源却是一种

“虚”、“静”的本体。

由此可见，动静关系与本末关系在王弼这里被联系起来，即“静”既然是绝对的，而“动”只是“静”的一种表现，故而，“静”就是本，而“动”则为末。这种联系是与玄学的根本旨趣密切相关的，因为玄学希望通过自身的努力来为社会树立起一种具有本体地位的恒常不易的理想秩序，它将成为指导社会生活的总原则。所以，作为社会的总原则是不能变动不居的，它只能是处于一种绝对不变的地位，而一些具体的原则的变化终究只能是总原则不变的一种特殊表现形态而已。很显然，王弼从哲学的动静关系的概念论证出发，表现出对封建社会关系的绝对肯定。

对于“一”与“多”的关系，王弼所作的概念分析包含两个方面的内容。其一是哲学层面上的一与多的关系（包括认识论上的个别与一般的关系）。他说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。”（《老子》四十二章注）其意思是，“一”所以能统摄万有，在于“一”是本体，是万有的根源，“一”具有着本体地位的“无”的含义。因此，在王弼看来，万事万物如果脱离了“一”的本体，就意味着违背了道的原则。这一哲学认识是与他对于一多关系的另一个方面的理解相联系的，即从社会政治的角度而言，应当是“一以治多，一以统众”。在《论语释疑》中，王弼说道：“譬犹以君御民，执一统众之道也。”很显然，在他看来，由皇帝一人主宰万民乃是天地间无可怀疑的普遍原则，只有在社会生活中贯彻这一原则，才能保证社会的正常状态，“繁而不忧乱，变而不忧惑”（《周易略例·明象》）。

当然，除了王弼之外，还有许多玄学名士都非常注意通过

概念的分析来构建其思想体系。这里需要指出的是，从思维方式的性质上讲，概念的分析与中国传统的注重感性直观的认识倾向有所不同，流行于玄学发展过程中的“言意之辨”便是对上述两种认识倾向的探索。在“言意之辨”中，主要有“言尽意”和“言不尽意”两种观点。持“言尽意”主张的有欧阳建，在他看来，尽管客观的事物是可以人们对它们的“言”、“称”为转移，但“言”对于认识客观世界有着重大的作用。因为，人们对于事物规律的认识，如果不通过“言”便无法表达；而客观存在的形形色色的万物，也有待于用“言”、“称”去分辨它们。欧阳建的这一主张对于玄学以概念的分析来表达对宇宙存在的根本看法，无疑是有积极作用的。它表明，在传统的注重感性直观思维方式的文化氛围下，强调“言尽意”的概念分析，一方面体现了玄学对于探索宇宙存在的奥秘的热切渴望，另一方面也多少表现出玄学名士对于发育到一定阶段的人的理智思辨力的信心。

尽管玄学名士最终还是认同了传统的思维方式，即在肯定“言不尽意”的基础上提出“得意忘言”的主张，但概念的分析毕竟在玄学的思想体系中显现出认识方法上的标新的重大意义。

如果说玄学意识到了概念的分析不失为把握宇宙存在之奥秘的方法之一，那么，禅学则是另辟蹊径，即决然否认概念分析的力量而把认识宇宙存在的可能集中在人的“心悟”之上。

日本著名禅学大师铃木大拙曾经指出：如果我们的日常生活中有某种剥夺我们人的自由本性的东西，人就会尽力去寻求一种使自己获得满足感的方式。禅学的精髓之一的“悟”便是

这种获得满足感的方式。禅学所认为的“悟”是什么样的感受呢？用禅学的话说就是“如人饮水，冷暖自知”，“说似一物即不中”。在这里，暂且不去评价铃木大拙的观点是否具有神秘的成分，如果仅就禅学本身而论，确实可以说，没有“悟”也就没有禅。“悟”可称之为禅及禅学的根本。在佛祖释迦牟尼创禅的美丽传说中，那拈花微笑、道体心传的全部底蕴就在于一个“悟”字；在有关禅的历史文献中，大量的有关习禅者“豁然醒悟”或“心花绽放”的生动描述，都说明在禅的发展历程中，既闪现着使人满足的诱人光环，同时也蒙罩着浓郁的神秘色彩。

禅学的“悟”，尽管它使得众多的信徒对之顶礼膜拜，可它却始终未能向人们显露出自己的“本来面目”。这一历史事实仿佛是在告诫人们，除了只可意会、不可言传的神韵之外，任何企图探究禅学之悟的真实含义的努力都将是徒劳的。但是，尽管如此，人们在继续对禅学之悟表示叹为观止的崇尚的基础上，仍在孜孜不倦地思索着这一属于人类认识本身的奥秘。就目前的情况而言，文化学、人类学、哲学、宗教以及心理学的努力，在某种程度上已经勾勒出禅学之悟的大致轮廓。

作为人类认识世界、把握人生的一种方式或方法，禅学所说的“悟”意味着人运用自身所具有的一种既超越感性、又不离开感性的力量，对世界及人的本性的直觉观照。这种观照的最终目的也是唯一的目的就在于实现个人情感和精神上的一种宁静满足。这里所说的既超越感性又不离感性的意思是指，作为现实生活中的人，归根到底是要受客观存在的具体的感性世界所制约的，人的食色需要、人的生老病死等等无一不是感性世界施加于人的力量；与此同时，作为终究区别于无主体性的事物的

人，其主体性的存在便预示着人绝不纯粹是感性的臣仆，而是意味着人总想成为感性的主人。简言之，这种建立在感性基础之上——饿了吃饭，困了睡觉——而又超越感性——并非一般意义上的吃饭睡觉——的主体性，用禅学的术语来说就是“心”，便构成了“悟”的依据。当然，在禅学中，“悟”既是手段又是目的，是一种手段与目的浑然不可分的境界。这里所谓对世界及人的本性的直觉观照，是指人在此时此刻感受到整个宇宙的那种永恒和谐的意义，于是，作为主体的人此时此刻完全与宇宙自然融为一体，而主体与客体的分离或对立将不复存在。最后，这里所说的实现个人情感和精神上的宁静满足，是指一种在长久追寻和执著之后突然觉悟到这种追寻和执著的对象居然就是自身所固有的东西，从而即刻放弃这种具有痛苦意味的追寻和执著所得到的解脱快感。

在禅学所赋予“悟”的神奇力量的背后，潜藏着坚实的中国传统文化根基。禅学之悟归根结蒂乃是中国传统文化的产品。这是因为，禅学所讲的“悟”不仅没有去追求一种在世俗感性之外或之上的超越，而且还否认这种超越的可能。它所强调的超越即在每个人的感性生活之中，实质上也就是对每个人的感性生活、感性世界，以及对人的自然生命的一种最坚决的肯定。众所周知，在中国传统文化的价值体系中，人的感性生活、感性世界（大自然），以及人的生命是被充分肯定的。无论是儒家的积极入世的文化指向，或是道家避世而不出世的精神品格，都显而易见地蕴含着人对感性现实的推崇和依恋。所以，禅学大师们以其对中国传统文化真谛的透彻理解，以及对生活于该文化氛围之中的人们的深层心理的准确把握，设计出了“悟”这一似乎能够为人们提供现实生活的安慰、寄托的

情境。这种情境在禅学看来能使人们由此感到自己拥有着一种在任何环境下都可以平静地生活的力量。

这意味着，禅学所推崇的“悟”只能说是一种极为精妙且充满不可抗拒的诱惑力的构想。因为它很难普遍地为人们的生活所证明，不仅如此，大量的禅者觉悟的故事都没有交待“悟”之后的情形究竟是什么。特别是当禅学将“悟”吹捧到神乎其神的高度之后，即在所谓机锋、棒喝、公案大放异彩之际，也就为其魅力的式微埋下了伏笔，禅学最后融入宋明理学的事实，表明禅学所讲的“悟”终究难以为世人提供真实可信的、有关宇宙存在的认识方式。

当然，在当时的社会历史条件下，禅学所构想的“悟”不仅是一种具有被动意味的自我安慰，同时也包含着一定的主动自我选择的成分。这是因为，一方面当时的人们所面临的是几乎看不到任何希望的苦难险恶现实，一切不合理的东西都在“合理地”存在着；另一方面，人们又总是本能地试图从现实苦难中挣脱出来，希望通过自身的“合理”努力去消融一切不合理的东西。于是乎，最后的、也是唯一的出路便只有归结到人自身上来。禅学正是契合这一社会历史现实才做出这一构想的。

就禅学所处的社会历史背景而言，它对于中国传统文化以及对华夏民族传统精神的影响，其合理性与不合理性是同时并存、而消极因素可说是居支配地位的。对于这一点，我们可以从“悟”的主要特性中得到佐证。

首先，禅学所讲的“悟”具有强烈的非理性色彩，或者说“悟”绝对地排斥理性而近乎于一种非合理性。当然，不仅“悟”的过程排斥任何理性的思考，而且“悟”的目的或结果

也无法以理性的逻辑方法加以解释和验证。禅学大师们认为，如果有人试图用语言来描述“悟”，或者是用理智来对“悟”进行分析，那就会损害“悟”的本来面目。不容否认，在人们的现实生活中，尤其是在人与人之间的关系交往或个人对生活的感受中，确实存在着某些只可意会、难以言传的复杂心理活动或现象。然而，不管怎样，人们毕竟可以使用语言或文字符号形象地或者近似地去描述那些复杂心理活动及现象的大致轮廓。人的这种努力能够使被描绘的对象越来越完整、越来越清晰地显现出来，而不是使之面目全非或损害其本来面目。因此，禅学之悟绝对地拒绝理性或概念的作用，其结果除了不断强化“悟”的神秘倾向之外，是不可能获得一种理性征服的客观效果的。从历史上看，禅学尽管在相当长的历史时期中赢得了人们的喝彩，但归根到底不仅没有改变中国人传统的“平日不烧香、临时抱佛脚”的生活定式，而且也对中国人的理性之正常生长构成了很大的障碍。

其次，禅学所讲的“悟”具有一种非道德性的品格。我们说，中国传统文化系统的最突出特征，就是对道德性的强调和推崇。可以这么说，无论是儒家或是道家都有着对某种道德境界的执著，虽然道家表面上排斥儒家的道德范式，并且从形式上回避对道德范畴的直接使用，但实质上，道家所谓“无为”、“柔弱”、“居下”、“不争”等概念仍具有浓郁的道德色彩。但是，禅学作为中国传统文化的组成部分之一，尽管在其体系中融汇了儒道两家文化的要素，却也显现出与儒道所不同的趣向，这就是禅学所推崇的“悟”并不主张道德的参与。不仅其过程——渐、悟——无须道德的介入，而且其结果也不具有道德升华的意味。或许正是在这一点上，禅学比较忠实地继

承了佛教文化的特色，从而使它能够与儒道两家文化彼此照应、相得益彰。毋庸讳言，“悟”本身也是在强调一种升华，只不过禅学之悟所追求的升华，并不需要像道德升华那样的他人的一致认同或赞扬，也不热衷于功成名就的喜悦和激动。在禅学看来，“悟”之升华只是个人自己所独享的一种完全自由、完全平静的没有任何感觉的“感觉”。显而易见，这种非道德性的品格对于受抑于伦常道德规范之下的人们来说，是具有极大的吸引力的。

最后，禅学所讲的“悟”具有一种突破时空界限的超然性。在禅学看来，如果把“悟”视为一种境界，那么，这种境界便是超然于一切事物之上的。这即意味着，如果任何时空的局限性对于“悟”来说都不复存在的话，那么，一个一无所有的人在“悟”的境界中便能够感到自己拥有着整个宇宙。与此直觉洞见相一致，禅学还认为，如果将“悟”当作一个过程，那么这个过程也是超然于时间之上的。因为，作为时间之根本特性之一的连续性在刹那之间被突破了。这里所谓突破，是指禅学所描绘的那种在刹那之悟中对生命永恒的把握；换言之，是指一个人在“悟”的瞬间体验到了一种生命的永恒存在的意义。禅学赋予“悟”的这种时间上的超然性，既反映出禅学对于人的主体性的绝对自信，同时也显露出禅学对于主体与客体关系的有意回避。因此，禅学试图超越客观存在的时空界限的努力，毕竟只能为受苦受难的尘世之人提供一种具有宗教意义的、对虚幻世界的憧憬，而这种憧憬归根结蒂是不可能现实生活中获得真正实现的。

概言之，所谓“悟”，其实质是禅学在贯通中土文化与佛教文化的基础上，对于人的心理活动所做的一种具有宗教神秘

主义色彩的崇信与观照。毫无疑问，禅学所讲的“悟”是以“心”为依据的，心开悟解是禅学的一个重要观点，因此，我们不仅要分析禅学的“悟”，而且还应对“悟”的依据——心，给予更进一步的观照。

如前所述，“心”这个概念在古代的含义是非常宽泛的，它一般是作为思维器官和知觉意识、道德本性等一切精神现象的总称。为了使佛教文化能有更为广泛的传播，有些佛教学者便试图厘清“心”这个重要的概念。

在诸多佛教思想家中，皈依华严宗而又主张“禅教一致”说的唐代著名僧人宗密，对“心”的含义所做的区别和分析，无疑是颇有代表性和影响力的。他认为：“诸经或毁心是贼，制令革除；或赞心是佛，劝令修习；或云善心恶心，净心垢心，贪心瞋心，慈心悲心；或云托境心生，或云心生于境，或云寂灭为心，或云缘虑为心，乃至种种相违。”（《禅源诸诠集都序》）由于“种种相违”的理解势必影响佛教文化的弘扬，故而，宗密把“心”的含义归结为最基本的四种：“泛言心者，略有四种，梵语各别，翻译亦殊。一、纥利陀耶，此云肉团心，此是身中五藏心也。二、缘虑心，此是八识，俱能缘虑自分境故，……谓善心恶心等。三、质多耶，此云集起心，唯第八识，积集种子生起现行故。四、乾栗陀耶，此云坚实心，亦云真实心，此是真心也。”（同上）在此区分的基础上，宗密明确指出，前三种心只是相，唯有第四种心才是性。而菩提达摩所传的禅就是这第四种心——真心。显然，宗密是以华严的思想在解释禅的“心”义。

宗密之前的禅学虽然没有对“心”作明确的区分，但肯定心就是性的倾向则是比较明确的。在惠能那里，常常是用

“性”来表述佛性意义上的“真心”概念。惠能认为：“识心见性，自成佛道。”（敦煌本《坛经》第三十节）“前念迷即凡，后念悟即佛。”（同上，第二十一节）这即意味着，在惠能看来，“心”是悟的本体，而迷悟凡圣，皆在“心”之一念之中。所谓“念”，在这里既有心念的含义，也表示顿悟的含义。惠能在其禅学思想中以觉性诠释心体，以般若无相来阐发心性，认为只要不起妄念而任心自运，便是行般若波罗蜜法<sup>①</sup>。在此基础上，惠能以他对中土文化的深刻领悟，进而发挥出这样一种思想，即认为并没有一个独立自在的清静佛性的存在，佛性就存在于人的自然心念之中；或者说，佛性就是人的自然心念本身。因此，只要任心自运，便能心开悟解。

禅学将具有佛教文化意义的“心”与中土文化所侧重的感性直观的“悟”结合了起来。尽管在禅学的发展过程中出现过各种对于“悟”的不同理解，并且，禅学之悟与中土文化对“悟”的传统理解也有一定的区别，但在对于以“心”为“悟”之本位这一点上却是不存在任何疑义的。无论是早期印度禅学的冥思数息，佛祖释迦牟尼的拈花微笑，还是菩提达摩的面壁九年，都无一例外地肯定了“心”在“悟”上的本位作用，尽管他们并没有直接提出或论证过“心”的概念。至于北宗禅学以心体离念为觉、依有一本觉之心体作为“悟”的前提的主张，则更是为“以心为本”和“心开悟解”提供了依据。

综上所述，从比较的观点来看，玄学所主张的“微言尽意”与禅学所推崇的“心开悟解”是有一定区别的。形成差异的原因主要在于：玄学在它所处的那个时代的特定社会环境

---

<sup>①</sup>波罗蜜，梵文paramita的音译之略，意译为“到彼岸”、“度彼岸”、“度”等。其含义为从生死迷界的此岸到达涅槃解脱的彼岸。

中，在总结前人经验的基础上，试图以概念分析的形式，来寻找世界和本体的依据，这确实是对客观使然所做出的明智选择；而禅学则以其独特的生长经历，尤其是在中国化的发展中得益于般若学和佛性说的启示，以能为一般人所认同的“心开悟解”、“以心为本”的主张，将世界和本体的依据安置到每个人的心中，则可谓一种更精致的手段。

## 二、得意忘言的把握与刹那明了的领悟

每一学术思潮都是特定的社会氛围的产物，玄学之所以于魏晋时期崛起，首先是当时的特定社会环境使然。除此而外，玄学兴起的另一个重要原因就是汉代经学的穷途末路。就社会历史的特定环境而言，血淋淋的政治厮杀，酒池肉林与道有饿殍的巨大反差，使思想家们几乎丧失了“经世致用”的信心。然而，思索的本能又迫使他们不甘寂寞，于是只好将思索的对象移情于诗意盎然的大自然。因此，对于现实疲乏了的灵魂，在对自然的抽象思辨中却又获得了复苏。这种复苏反映在玄学家的认识方法上，便是以离实就虚的清淡玄论，把一切具体的对象都化变为概念的“浮游”。

再就汉代经学的潦倒来看，经学方法的僵化不仅谈不上经世致用，谈不上思想创新，就连原有确认的说明古人本意的经学初衷也都无法实现。汉代经学的主要宗旨为在儒家经典的字里行间考查出古代圣贤的微言大义。这种排斥创造性的认识方法发展到后来则将主体认识的能动性全然压抑于皓首穷经、寻章摘句的文字苦役中去。由于其一味地强调于故纸堆中的无味考据，甚至出现了一字而训数万言的荒唐之举。很显然，这种已经完全失去了研究目标的治学方法，除了使人（其中包括万言

训一字者本人)茫然不知所云外,是决不可能再有其他任何有益于思想发展的意义的。更令人不能容忍的是,经学的方法不仅已从根本上背离了中国传统的注重感性直观的思维方式的方向,并且,这种背离决不意味着对人类认识有所提升的突破,相反,它恰恰是一种最残忍的对人类认识能力的亵渎和窒息。

毫无疑问,人类是永远不会停止其认识的发展的,虽然有时人的认识会走弯路,但很快便会纠正自身的偏误而回到正常的认识发展道路上来。整个人类如此,一个民族自然也不例外。玄学的萌生,在某种意义上,便可视为是华夏民族在其认识发展进程中的一次极重要的突破,但更可看成是对注重感性直观的传统思维方式的重新复归。当然,在这一复归中也充分地表现出了玄学在思维方式上的鲜明个性。

判定玄学在思维方式上的主要趋向为对传统复归的理由,就在于从玄学全体来看,它在认识论层面上所展开的“言意之辨”的最终结果,是在肯定理智力量对于人认识世界的重要性的基础上——即强调人应当而且能够自由地运用理智力量去认识宇宙、社会、人生的道理——重新确认了以“超言绝象”的直观认识方式把握对象的权威。其中,最能体现超言绝象之直观的玄学命题就是“得意忘言”。

“得意忘言”的命题乃是从“言不尽意”的观点发展而来。从正始、竹林时期的玄学来看,在承认“言不尽意”的基础上有五种说法,这五种说法的主要命题分别为“立象尽意”、“微言尽意”、“微言妙象尽意”、“妙象尽意”和“忘象求意”。而上述命题并非全部为玄学名士直接提出,它们所要表现的思想,从根本上讲,是对感性直观的认识方法的认同,当然,这是在发展意义上的重新发挥。

王弼在《周易略例》中曾说过这样一段有名的话：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象；尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽；象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”这里所说的“象”并不是一般的现象或图像，而是指一种由圣人根据天意而制立的特殊表现符号。在王弼看来，言、象、意三者之间的关系为：“言”是对“象”所做的阐明，“言者，明象者也”；“象”是为了表达本体的意义，“夫象者，出意者也”。这表明，认识本体需要借助于一定的媒介和工具；但媒介、工具的掌握又不是认识的目的，认识的目的在于通过媒介和工具去把握事物的本质或本体的意义。

早在庄子的学说中，“得兔忘蹄”或“得鱼忘筌”便是作为一个非常重要的认识论原则被提出来的。庄子对这一原则的运用，主要局限于人生哲学之中，即他把人的认识的根本目的视为一种如何保全生命、如何在精神上获得至足逍遥的人生智慧。当然，庄子在认识上的局限性，不仅没有妨碍他的整个思想对后世所产生的巨大影响，而且他的人生智慧对其后的认识论提供了丰富的启示。玄学得益于庄子的这种启发而对认识论所做的发挥就是一个明证。

对于玄学的“得意忘言”认识论命题，我们可以从中概括出这样一些要义。

首先，这一原则并不排斥传统的儒家学说和道家学说在思维方式上的见解。从玄学的这一命题来看，以会通文义为旨趣对以往的经典给予诠释或把握，即为“得意”；而在诠释或把

握的过程中又不僵硬地拘泥于故纸的文字，即为“忘言”。从思想文化发展的连续性来看，玄学并没有截然地割断同汉代学术的联系，在玄学中，不乏对传统经典的诠释工作。如王弼的《论语释疑》（已佚）、向秀的《周易注》（已佚）、郭象的《论语体略》等等，至于对道家经典的诠释那更是汗牛充栋了。但是，在诠释方法上，玄学却已大异于经学。其根本的差异就在于：汉代经学崇尚所谓“章句”之功，即不厌其烦于摘章循句的乏味考证，即便已经是离原意越来越远却茫然无知或全然不顾；而玄学则推奉“通”的方法，即强调以诠释者个人的直观领悟来把握经典的思想要义，并且尽可能地自觉避免以辞害意。可以这么认为，玄学的“通”的方法最典型的形式，就是诠释者在序文中言简意赅地表达出自己对经典之主旨的理解，如郭象对《庄子》每一篇章所作的序。在这些序中，既有对经典作家主要思想的概括，但更多的则是玄学家本人的发挥。

其次，“得意忘言”的认识论命题与玄学的宗旨可谓相得益彰。玄学的根本宗旨在于探究宇宙存在的本体，在玄学名士的心目中，本体只能是一个全然有别于一切具体事物的抽象存在，而这就决定了人们对它的认识方法必须不同于对一般具体事物的认识方法。在当时的社会历史条件下，人们认识具体事物的方法，或是借助于形象的描述，或是借助于某些具有确定含义的简单概念对认识对象予以界定，而玄学却力求确立一种能够把握本体的认识方法，这一方法就是既有理智的思辨性又不完全执著于思辨性的“得意忘言”。说到底，这是一种强调直观、整体把握对象本质的认识方法，它体现了玄学对中国传统思维方式认同的倾向。

之所以称“得意忘言”的认识方法既有思辨性又不完全执著于思辨性，这是因为，一方面玄学名士在探究抽象本体的过程中，意识到仅仅凭借感性直观是难以真正把握本体的，而理智的思辨则能排除具体事物现象的干扰而进一步揭开遮挡在本体上的面纱；另一方面，由于玄学家所受到的历史局限性和认识水平的制约，故而他们不可能彻底地摆脱中国传统思维范式的影响。于是，为了实现把握抽象的最高本体的玄学宗旨，在无法科学地说明这一问题的情况下，玄学家们最后只好把从前门遣送出去的、传统思维范式所强调的直观感受，又从后门偷运回来。我们从最有代表性的三位玄学大师——王弼、嵇康、郭象——的思想中，便可以清楚地看到这一点。具体来讲，王弼虽精擅于名理的思辨，但最终仍不得不傍倚于“天地之心见于不言”的直观感受；嵇康之学虽与王弼多有区别，可在“得意忘言”上却没有歧义，他以艺术的视角从名理进而论音声，再由音声之新解而推求宇宙之特性，其《声无哀乐论》一文明显地表达了他对直观感受的推崇；至于郭象所精心构思的“独化于玄冥”的本体论体系，则更是直截了当地把直观感受落实于对“玄冥”之境的把握过程中。

复次，“得意忘言”的认识方法，不仅契合于玄学对于最高本体的探究，而且对于魏晋社会的文人名士之立身行事的人生风格也具有一定的影响。汉代士人大都崇尚淳朴，亦可说是在生活中倾向于任实；而魏晋士人则仰慕超脱，亦可说是在生活中执著于务虚。“务虚”的人生观说明“得意忘言”在当时已成为思想界所认同的准则。从魏晋玄学名士的人生观及人生实践来看，“得意忘言”的认识方法变成为“得意而忘形骸”。面对着满目疮痍的社会现实，玄学名士大都感到痛心疾

首，而痛心之余，又深无力回天之憾。于是乎，他们在认定自己已经获得了人生真谛的基础上，或者身居市井闹市而行“陆沉”，或者放浪形骸而佯狂自适，或者离群索居而悠然山林……。对此，郭象给予了委婉动听的说明：“虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”需要说明的是，玄学大师们在人生观及人生实践上对“得意忘言”的贯彻，即依循“得意忽忘形骸”（《晋书·阮籍传》）的风尚来立身行事，其中所谓“得意”只是对社会现实的一种消极的否定，与此相对应，所谓“忘形”便也只能是一种无所作为的抗争手段了。

最后，玄学“得意忘言”的认识论主张对禅学产生了重大的影响。安世高在汉代时便将小乘禅学介绍来华，当时一方面由于小乘禅学本身注重数息、坐禅之法，另一方面受当时中土学风影响，安世高等禅师对禅学的弘扬采取了据经照典、逐条依次的讲授方法，因此，对于本来就很难理解的小乘禅学来说，则更增添了隔膜的感觉。随着玄学的兴起，“得意忘言”之风的大畅，稍后于小乘禅学而传入中土的大乘禅学立时受到启发，“得意忘言”很快便成了大乘禅学弘扬教义的方法。从东晋开始，禅学思想家大都主张释经须清通简要，融会内外而通其大义。对于以往那种执著文句且以辞害意的译经释经方法给予彻底的抛弃，如北方名僧释道安，公开反对格义；而南方名僧支道林，则明确表示不留心于文句。僧叡在《十二门论序》中指出：“正之以十二则有无兼畅，事无不尽。事尽于有无，则忘功于造化。理极于虚位，则丧我于二际。然则丧我在乎落筌，筌忘存乎遗寄。筌我兼忘，始可以几乎实矣。”以上种种事实与观点，都明显地反映出玄学的认识方法不仅在成就其宗旨上发挥了巨大的功效，而且还在改造同化外来文化上起到了举

足轻重的作用。

当摩诃迦叶发出“会心”的微笑，并得到佛祖释迦牟尼的印可时，不仅意味着禅的诞生，同时也意味着为禅学奠定了“心”悟的底蕴，即这是一种豁然明了的觉悟。

至于豁然明了的觉悟究竟是怎么回事，禅学从来没有给予正面的直接回答。后人从禅学的文献中，尤其是从禅宗留下的诸多机锋、公案中似乎发现了一些启示，其中，被禅学研究者引用最多的、旨在说明禅的觉悟的一个公案，便是一位名叫青原惟信的禅师讲的一段话：“老僧三十年前来参禅时，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。而今得个体歇处，依然见山是山，见水是水。”显而易见，这后一种“见山是山，见水是水”的心灵感受，便是禅学所极力推崇的豁然明了之后的境界。

在禅学看来，任何感性或理性的肯定都有一定的局限性。这一方面表现在感性或理性所肯定的对象都是虚妄不真和变动不居的；另一方面表现在人的感性或理性本身又总是不完善的，人们不可能做出绝对正确的肯定。因此，禅学认为，只有豁然明了的彻悟，才能把握那种人生解脱所必需的，既是绝对永恒同时又是自由自在的境界。很显然，禅学的这一主张尽管强调了悟性可能为人的认识提供某种灵感，但都是与人类认识所应遵循的一般规律相违背。

实际上，“豁然明了的觉悟”对人的自由自在的意志（本能）冲动给予了高度的赞扬。禅学所推崇的是一种生活之道，即不仅把人对于禅的精神观念上的追求作为禅的内容，更重要的是把人的日常生活实践都当作是禅道的内容。所谓“平常心是道”便是明证，而在这一点上，禅学与庄子的人生智慧有着

惊人的相似之处。禅学认为，你如果想要吃饭，即产生了吃东西的冲动时，你就毫不犹豫地去吃；倘若你想睡觉，即产生了睡眠的冲动时，你就毫不犹豫地去睡……。总之，在生命产生某种意志（本能）冲动时，你无须考虑其他任何东西，唯一要做的就是立即去满足生命的这种冲动，而这样就有可能在获得满足感的同时突然领悟到人生的真谛。

在禅学看来，任何超自然的东西都是不存在的，至于那些具有高度抽象性的概念则更不可能具有比人的日常生活更高的超越意义。对于禅学的这一思想主张，应当从两个方面来给予评价。首先，就其将人的认识活动在生活实践层面上给予高度的赞扬——尽管禅学对于生活实践的理解是很狭隘的，甚至有很大的片面性，但在当时的社会历史条件下，这一思想可以说是在很大程度上丰富了认识的内容，故而在认识史上应称得上是一个进步。其次，就其将人的认识活动完全同人的感性与理性割裂开来，以至于将那些吃喝拉撒睡的、无异于一般动物本能的冲动视为是高于理性之上的东西，这显然是对区别于一般动物的人的主体能动认识能力的否定，故而在认识史上势必造成极为恶劣的影响。当然，由于人类认识活动本身对于人类来说至今仍然是一个尚未完全被认识的必然王国，故而，对于近乎千年之前的禅学大师关于人的认识活动的种种“觉悟”之谈，我们只能从历史的角度并依据人类已经掌握的认识规律给予恰如其分的评价。

不容否认，禅学所谓“豁然明了的觉悟”之说带有明显的神秘色彩。它所表达的是人的一种感受，这一感受是在刹那顷刻之间，人的潜意识在某一点上突然受到触发而产生升华。于是乎，不仅仅是客观世界的时空、因果，而且主观世界的情

感、欲望，都被“顿悟”者本人所超越。用禅学的话来讲，就是人在那稍纵即逝的瞬间一跃而升入了“物我两忘”的永恒禅境。毋庸讳言，这是一幅多么美妙动人的情景啊！人们从这里不难发现，禅学对于“顿悟”的颂扬确实具有极高的美学想象力，而这种想象力确实也对中国传统的文学艺术创作产生了巨大的影响。对于这一点，古往今来的许多学者曾有过充分的肯定。

应当承认，在人们的日常生活中，有许多人都曾有过一些被称之为“恍然大悟”的体验。不仅如此，许多人还有过因“灵感”突发而获得某些认识上的突破或科学上的发现的经历。这些现象的存在能否证明禅学所讲的“顿悟”不具有神秘性呢？答案显然是否定的。这是因为，第一，禅学所讲的“顿悟”与我们所讲的恍然大悟具有完全不同的性质。后者的“悟”一般是指经过大脑苦苦思索某一对象之后，对对象本质或规律的清晰明确的认识，这是一个由量的积累而得到质的飞跃的过程；而前者的“悟”指的是人的内心感受的一种突如其来的解脱快愉。第二，禅学所讲的“顿悟”归根到底是一种宗教性的体悟；而我们所体验的恍然大悟则是一种理性思考的成功突破。第三，禅学所讲的“顿悟”，其内容为玄妙莫测的、无法被实践或逻辑所检验的东西；而人们在认识飞跃之后所获得的内容则是确定的、能够为实践或逻辑所证明的东西。因此，说禅学的“顿悟”具有某种神秘性并无不当。

综上所述，玄学与禅学在强调认识的直观感受这一点上确实存在着一定的相同之处。虽然玄学不排除理性而禅学绝对地否认理性，但两者在对终极之物的认识上又都不约而同地走到一起来了，这恰恰说明了中国传统的思维范式的制约作用是任何生长在传统文化氛围中的学说和思想所无法回避的。

## 第三章 面对人生

宇宙本无情，因人而有情。月有阴晴圆缺，人有悲欢离合。七彩的人生使宇宙的存在有了新的意义，万物之灵的人类生存繁衍，战天斗地，使无情的宇宙变得有情。然而，生命的底蕴是什么？人生的真谛是什么？人是社会的人，人既有自然性又有社会性，因而人们不仅经常地思考他们自身是什么，而且还不断地探索他们赖以生存的社会本质又是什么？这些自古以来就困扰着人类的问题，也逼迫着玄学家与禅学家去作出自己的回答。

### 第一节 生命的底蕴

人都有生又有死。人与其他万物的区别就在于他既有生命又有智慧。生命使人具有生生不息的活力，智慧使人具有源源不断的创造力。人虽然都有生命，但不同的人却有不同命运。当人们投生到这个世界上来的时候，他已获得了一份他所特有的生存环境——或在富贵豪门，或在贫穷之家。虽然人可以改变他的生存环境，但人却无法选择他所投生的亦即将改变的那个环境。同时，不同的人没有完全相同的人生道路，却有着完

全相同的人生归宿，无论是权势显赫的帝王将相，还是普通平凡的庶民百姓，最终都必然走向一个共同的归宿——死亡。因此，当人们去探究生命之底蕴的时候，首先面临的问题便是：

### 一、生从何处来？死向何处去？

对于这个问题，玄学家与禅学家有不同的看法。

玄学家或者出于对人与自然亲密关系的认知和对大自然伟力的崇敬，或者出于对宇宙本体的玄思和对人类“自然”社会的向往，一般都认为生命出于自然，自然造化了生命。人从自然中来，因此，理当复归到自然中去，与自然融为一体。玄学家所说的“自然”，既继承了先秦道家和两汉元气论的某些思想，又有新的发挥和突破，它并非仅指茫茫的自然界本身，也超出了汉代学者所谓的天地运行之理，在更多的场合，它是指以玄远和谐为主要特征的宇宙本体，有的玄学家还用以指超越名教的人类自然之性。

玄学的创始人何晏和王弼“祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为本”（《晋书·王衍传》）。“无”者何也？无即为自然，无即是道。王弼说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。”（《论语释疑》）“自然者，无称之言，穷极之辞也。”（《老子》二十五章注）何王贵无论通过“以无为本”的论证而表达了对生命起源的看法。“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”（《老子略例》）作为万物之宗的本体，其化生万物是自然无为的，天地万物效法天道，也是自然无为的，“天地任自然，无为无造，万物自相治理”，“天地之中，荡然任自然”（《老子》五章注）。这

祥，无为的“自然”既是天地万物的本体，同时又成为形而上之道与形而下之器之间的纽带，成为天地万物和谐有序之整体的概称。人来自于自然，也就应该效法自然，夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用。”（《列子·仲尼篇》注引）王弼说：“圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。”（《老子》二十九章注）

阮籍、嵇康等玄学家发挥了天地万物和人类皆从自然而来的观点，突出了自然之性在人的生命流程中的作用。阮籍从“天地万物自然一体”的观点出发，认为“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉。天地者有内，故万物生焉”（《达庄论》）。人与万物一样，也是从自然而来，不过，人是自然之精华。“人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之精气也。性者，五行之正性也。情者，游魂之变欲也。神者，天地之所以馭者也。”（《达庄论》）嵇康也曾提出：“元气陶铄，众生禀焉。”（《明胆论》）“浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化，人伦肇兴。”（《太师箴》）由于人的一切皆出于自然，因此，他们也都要人生死任自然。出于对当时社会上虚伪名教的不满，阮籍和嵇康所言的任自然又有任人的自然之性的意义。他们抬高人的自然之性，向现实社会中的人提出了复归自然的要求，这就是所谓的“越名教而任自然”（嵇康《释私论》）的社会现实意义。

玄学中也有些思想家对“人生从何处来，死向何处去”这类问题似乎并不予以正面的考虑和回答，例如郭象就是如此。因为在郭象看来，万物独化于玄冥之境，“外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也”（《庄子·大宗师》注）。事物的产生，不需要依靠任何内外条件，也没有任何因果规律可循，

因此是不可知：“自然之故，谁知所以也！”（《庄子·则阳》注）人生也是一样。“人之生，若马之过肆耳，恒无驻须臾。新故之相续，不舍昼夜也！”（《庄子·田子方》注）人生如梦，岁月如流。人对于人生，对于生死，是无法把握的，是无可奈何的：“突然自生，制不由我，我不能禁。忽然自死，吾不能违！”（《庄子·则阳》注）人对于生死也是不可知的、无须知的：“已化而生，焉知未生之时哉！未化而死，焉知已死之后哉！”（《庄子·大宗师》注）从根本上说，人的生死、存亡，其实是没有区别的：“于生为亡，而于死为存，则何时而非存哉！”（《庄子·大宗师》注）死是相对于生来说的。相对于活人所说的“死亡”，对死人来说就是“生存”。若就其本身的“生存”而言，无论是死人还是活人，不都是“生存”着的吗？就此而言，生死的区别有什么意义呢？人的生死就好比是人的睡觉与觉醒：“夫死生犹觉梦耳。今梦自以为觉，则无以明觉之非梦也。苟无以明觉之非梦，则亦无以明生之非死矣。死生觉梦，未知所在。当其所遇，无不自得，何为在此而忧彼哉！”（《庄子·大宗师》注）以梦为觉，如何证明觉之非梦？以死为（死者的）“生存”，如何明生之非死？既然生死如梦，人生在世，还要考虑未生之前或已死之后干什么呢？一切听之任之吧。这就是郭象所言的“任自然”：“知天之所为者，皆自然也。则内放其身而外冥于物，与众玄同，任之而无不至者也！”（同上）显然，郭象的这种“任自然”必然导致一种神秘主义。事实上，郭象也确实是将生死都归之于不可捉摸的“命”。他说：“死与生，皆命也。”“故人之所因者，天也；天之所生者，独化也。人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之。况乎卓尔独化，至于玄

冥之境，又安得而不任之哉！既任之，则死生变化，惟命之从也。”（《庄子·大宗师》注）由此看来，郭象对人的“未生之时”和“已死之后”的问题其实还是发表了自己特有的看法的。

如果说，郭象是从“独化于玄冥之境”的玄学观点得出了生死如梦，听任自然（“命”）的结论，那么，佛教禅学则从万法虚幻、因缘而生的观点出发强调了生死无常、自然解脱。

中国禅学是印度佛教中国化的产物。释迦牟尼创立佛教的重要原因之一是基于对人生痛苦的认识和对解脱痛苦的方法与途径的寻求。人从哪儿来？将向何处去？佛教最基本的看法是因果轮回说。在佛教看来，宇宙中的有情和无情，都是诸法因缘（条件）和合而成，没有独立自存的实体或主宰，因而都是虚幻不真实的。就人而言，即是由下列“五蕴”<sup>①</sup>和合而成：色蕴，指构成人的眼耳鼻舌身等感官的物质；受蕴，指人的感官在外界的作用下产生的苦乐等感受；想蕴，指意象作用；行蕴，相当于意志和行动，泛指一切身心活动；识蕴，指意识。佛教认为，人就是五蕴在一定条件下的暂时和合，但有假名，并无实体，人没有常恒自在的主体，佛教称之为“无我”。那么，五蕴在什么条件下和合为人呢？佛教认为，一切众生都将根据生前所作的善恶之业而在六道（天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱）中生死相续，轮回不已。众生之所以在轮回中受苦，最终的根源在于“无明”，即愚昧无知，执著于各种贪欲，从而造下种种惑业。有因便有果，依业便受报。就人生现象而言，过去世的无明而引起的各种行为，作为“过去因”，便招致了现在世的生老病死之“果”，现在世的贪爱追求作为

<sup>①</sup>蕴，也作“阴”，梵文 skandha 的意译，积聚、类别的意思。五蕴是佛教对一切有为法（指处于相互联系、生灭变化中的现象）作的分类。

“现在因”，又会造成未来世的生死之果。但如果皈依佛教，依法修行，消除无明，断灭造成生死之苦的原因，就能最终从生死轮回中解脱出来，证入涅槃永乐的境界。

禅宗，特别是惠能南宗，继承了印度佛教的基本思想，并将佛教的人生观与中国儒家的人文主义精神和老庄玄学的自然主义倾向相结合，更突出了人在自然生活中的当下解脱。禅宗认为，人人都有本来清净的佛性，人人都能解脱成佛。佛性并不是一个外在于主体的客体，也不是靠理论思维去把握的对象，而是就体现在现实的人心之中。人心佛性、众生与佛本来是无二的，只是由于迷悟的不同，“迷即佛众生，悟即众生佛”。人一旦来到这个世界上，生活于现实的自然与社会之中，就会为各种世间的物欲所迷惑，清净自然的本心就会生起各种妄念，清净心也就被“污染”而成为“妄心”。妄心执著便是人生痛苦、不得解脱的根源。因此，禅宗要人自然无念，而这种自然是可以就在当下的行住坐卧之中得以实现的。

由于禅宗在哲学世界观上坚持的是佛教的“凡所有相，皆是虚妄”，同时又突出人的心性，认为唯有清净的心性真实不妄，因此，它要人于自然无念中证悟心性，即所谓“明心见性”，见自己的本来面目，而不要起心动念，生起任何思虑，执著任何妄相。根据这种观点，禅宗认为，生死事大，欲求出离生死苦海，就不应该对生死作理智的探究，而应该于日常的自然生活中来了悟人从哪来、到哪去这个既玄远又现实的问题，应该超越人我、主客的对立而直契生命之本然。

宋代著名的禅师大慧宗杲（1089—1163）有一段很精彩的论述，用现代语来表述是这样的：

我们生从何处来？死向何处去？只有知道来与去处的人才真正称得上学佛之人。但是，经历这生与死的是谁？对生命的来去处一无所知的又是谁？忽然知得来去处的又是谁？面对公案眼眨眨地理会不得，肚里七上八下，方寸中犹如吞下一团火似的又是谁？如果你想知道这是谁，要向理会不得处去识取。当你这样识得时，你才会知道他毕竟是超出生死干涉之外的。<sup>①</sup>

这里的关键是要“向理会不得处去识取”，当你了悟一切皆是虚幻，既不可执著，也不可理智去追究把握，唯有当下活生生的你自己才是唯一真实的时候，你就超越了生死，脱离了苦海。

## 二、本体、本性与生命

玄学家对生命的具体看法虽然各有不同，但他们有一个共同的倾向，即通过不同的思维途径而将人的生命之意义提高到宇宙本体的高度来理解。他们把宇宙视为“大我”，把每个人视为“小我”，认为安身立命的根本就在于效法自然，把握本体，使每个个体的生命融入宇宙本体而真正体会到生命的意义。

玄学家往往把宇宙本体解释为自然，自然在世界万物中表现为一种玄远和谐之性，在人的生命则表现出一种返归自然的本能欲望，人的自然之性与宇宙之性相合即是人生的最高境界。嵇康提出：“人性以从欲为欢，……从欲则得自然。”（《难自然好学论》）只有顺从自己的欲望而生活，才是符合人的本性之事，才能达到与自然为一。向秀据此而倡导人应该

<sup>①</sup>原文见《大慧普觉禅师语录》卷十九。

顺情而动，他说：“有生则有情，称情则自然。若绝而外之，则与无生同，何贵于有生哉？”（《难养生论》）这里，不但承认人的感情欲望是合乎自然的，而且还认为，如果杜绝了这种发之自然的情，那么人的生命也就失去了它本来的意义。阮籍更进一步提出，人的生命过程是有限的，只有将有限的生命投身到无限的自然天道中去与之合而为一，才能使生命的意义得到充分的发挥。他在《咏怀诗》中写道：“自然有成理，生死道无常”，“人生若尘露，天道竟悠悠”，“时路乌足争，太极可翱翔”。他的《通老论》中也说：“圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训。……道者法自然而为化，侯王能守之，万物将自化。”

王弼和郭象等玄学家虽然把人的任自然之性与遵奉名教联系起来，论证了名教出于自然或名教即自然，但他们把生命抬到自然（本体）的高度却是相同的。王弼说：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”（《老子》二十九章注）万物皆从自然而来，“顺自然而行”才得以与道同体，与本体相合，而这也就是最符合人的本性的生活。郭象也说：“万物皆自然”，“自然生我，我自然生，故自然者，即我之自然”（《庄子·齐物论》注）。从本体论的角度来论述自然与生命，既反映了人们认识的深化，也反映了玄学家的玄远之理并没有离开现实的人生。

从表面看来，禅学是一种出世的理论，并不看重现世人的生命，但实际上，中国的禅学却以它出世的方式对人的生命同样从本体的高度作了肯定。禅学家也从天人合一的角度切入，以“万法唯心”为基点，认为人心与宇宙之心在本质上是相通的，人的本性即为宇宙之本体的显现，或者说，人心人性就是

宇宙的本体。人只要无所执著，任心而行，便能“与道冥符”，与宇宙本体相契，也才能洞见生命的底蕴，使生命得以升华。因此，禅宗一向把人心放在最重要的地位，或者强调观心看净，或者强调识心见性。

东土初祖菩提达摩倡导“安心”禅法，主张通过“行入”、“理入”而使自心契悟真性，与道无违，在深信含生同一真性的基础上“舍妄归真”、随缘而行以“与道冥符”，当人的生命与宇宙本体冥然相符之时，人的清净的本性便得以充分的显现，人也就得到了解脱。五祖弘忍更是明确地将我的“本心”视为宇宙之心与众生之心的统一，认为本心不生不灭，“自性圆满清静”，一切万法不出自心，通过反观心源，守本真心，即能悟达法性，“自然与佛平等无二”（《最上乘论》）。弘忍以后，无论是强调息妄修心的神秀北宗，还是强调无念显性的惠能南宗，都围绕着“心”来展开禅学理论，从本体论的高度来观照生命。

神秀的《观心论》认为：“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生，若能了心，万行具备。”通过观心看净的修行方便，即能心体离念，开智慧门，即能解脱成佛道。而心识不起，无相清静，即是“诸法正性”，证得诸法正性，一切法也就没有差别，无生无死，无凡无圣，自然无碍解脱。惠能也将“万法在自心”作为立论的根据，强调生命的升华有赖于“心”的解脱，但他把“心”更多地与人们当下的现实之心联系起来，实际上也就把人的生命抬到了本体的高度。从《坛经》来看，在惠能南宗的禅学思想中，“心”既指“真心”，又指“妄心”，真妄之心又都统一于人们念念不断、念念无住的当下现实之心。就人心作为真心而言，它是宇宙的本体，解脱的

主体，就人心作为“妄心”而言，它是众生不得解脱的根源。而这个集真妄于一心的自心，又不同于《大乘起信论》所谓的那种真妄和合的阿赖耶识，因为它无须以“真如”为体性。它的本性就是自然活泼的它自己，迷悟凡圣，就在众生的一念心中。惠能本体论的特点就在于超越传统的本末、体用之二分对立，把一切对立泯灭于人们当下的一念心之中，把活泼泼的人之为人的本性，把活生生的人的生命放到了唯一的至高无上的地位。<sup>①</sup> 惠能虽然是个佛教徒，他关注的是人的解脱问题，但他的宗教见解中表现出的对人和人的生命的重视仍是值得肯定的。

### 三、自然之化与宇宙生命

生命在于运动，这是人们在谈论养生之道时常说的一句话，意思是为了保持身心健康，人应该经常运动。确实，生命是和运动联系在一起的，没有运动也就没有生命。而中国人更从哲学的高度对自然生化和生命的关系作出过思考，并把由此而获得的认识运用于对人生的指导。

星移斗转，四时代谢，春生夏长，秋收冬藏，大自然就是如此生生不息，运动不止。对此，先秦思想家荀子说过：“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”（《天论》）“天”就是大自然，“神”就是自然之运行。人也是自然的一部分，“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐藏焉，夫是之谓天情”（《天论》）。人的精神活动的物质基

---

<sup>①</sup>请参见洪修平著《禅宗思想的形成与发展》第四章。

基础都是自然的。自然的运动变化有其客观规律，人只要掌握规律，遵循规律，就可以“制天命而用之”。老庄也十分强调自然的运行不息。《庄子·秋水》中说：“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。”这种运行变化并不以人的意志为转移，“天道运而无所积，故万物成”（《庄子·天道》）。因此老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”庄子也强调“以天地为大炉，以造化为大冶”，要人顺同自然之化。他们都认为，自然之大化本身就是生命代谢不息的体现，它是由“道”所决定的，而道是自然无为的。正是由于无为，所以才能无不为。把天道自然无为的原则运用于人生，老庄就特别强调无为、无事、无欲，要人“虚静恬淡，寂漠无为”（《庄子·天道》），认为这才是长生久视之道。但由于老庄过分强调了天道的自然无为而忽视了人的生命的主动性和创造性，不懂得宇宙自然之化与人的生命代谢“同中还有异”，因此，他们往往流露出一种消极的被动适应自然的情绪而缺乏荀子“制天命而用之”的那种积极进取精神。庄子说的“死生、存亡、穷达、富贵、贤不肖、毁誉、饿渴、寒暑，是事之变，命之行也”（《德充符》）和“知其不可奈何而安之若命，德之至也”（《人间世》）等，常被人说成是一种宿命论观点，这并不是没有道理的。

老庄关于自然之化的思想为魏晋玄学家所继承。特别是郭象，反复强调了宇宙万物不息的生灭变化，并强调这种生灭变化的自然自尔：“故不暂停，忽已涉新，则天地万物无时而不移。”（《庄子·大宗师》注）“万物万情，趣舍不同，有若真宰使之然也，起索真宰之朕迹，而亦终不得，则明万物皆自然，无使物然也。”在一些玄学家看来，宇宙的生化无穷，就

体现了生命的底蕴，人只要顺其自然而行，即可在生命的流程中实现自由。所以王弼提出：“法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”（《老子》二十五章注）郭象也说：“物有自然而理有至极，循而直往，则冥然自合。”（《庄子·齐物论》注）魏晋玄学的一个重要特点就是崇尚自然之化，并把人的有限的生命与无限的自然之化相合视为人生的最高境界，认为只有这样，才能使个人的生命超越自我而获得永恒的意义。因此，一些玄学家也就把是否能顺自然之化视为人的生命意义得到提升的关键。阮籍强调：“逆之者死，顺之者生。”（《达庄论》）他曾描绘了能够顺自然、与自然相合的理想人物：“夫大人者，乃与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形。”“养性延寿，与自然齐光。”（《大人先生传》）如果说阮籍这里只是提出了生命与“自然齐光”的理想，那么，嵇康则不但憧憬着生命“并天地而不朽”，而且还希望通过随顺自然之化的“养生”而实现自己的理想。嵇康认为，天地自然，生化无穷，人本性上与自然无二，但由于人的私欲而逐渐丧失了“自然之质”，若能克制私欲，任心自然，无违大道，即能“顺天和以自然，以道德为师友，玩阴阳之变化，得长生之永久，任自然以托身，并天地而不朽”（《答难养生论》）。

也许是受老庄玄学影响的缘故，禅宗也十分崇尚自然之化。禅师常以“始嗟黄叶落，又见柳条青”（《五灯会元》卷三十）来说佛法大意，以“冬即言寒，夏即道热”（同上，卷四）来提示顺自然之化，认为“行住坐卧，无非是道，悟法者，纵横自在，无非是法”（同上，卷三）。但是，老庄道家重的是“道”，所谓“天道自然”；魏晋玄学家重的是本体，自然在

很多场合是本体的代称；而禅学家重的却是人心，自然往往是指人的本然之心，神会说过：“僧家自然者，众生本性也。”（《神会语录》第三十六节）因此，同样的顺自然，道家比较侧重于从天道自然无为的角度去加以发挥，从人与道的统一中强调效法天道的必要性；玄学则根据时代的要求，探讨名教与自然的关系，或者认为名教有违自然，主张越名教任自然，或者认为名教即自然，主张遵奉名教；而禅学家则从宇宙论、本体论转向了心性论，主张心体离念，本心无念，以随缘任心自运为自然。

老庄玄学都将宇宙自然之化视为不息的生命之源，视为生命的最高体现，因而主张个人的生命应融入自然之化以求永存。而在禅学看来，我心乃万物之本，万化之源，“我”才是宇宙自然之中最伟大的。自然之化体现了一种宇宙精神，宇宙生命，而宇宙生命就是我的生命的体现。只要我无心任自然地生活，返归自我的生命之源，就自然与宇宙生命合而为一。因此，禅宗并不主张人们去追求与自然之化的相合，而是要求人们发明本心。如果只是被动地顺应自然，那只是停留在动物适应环境的水平上。而且，起心追求，反而有失本来清静的自心的本来面目，只会更加远离自然生化的宇宙生命。禅宗常以“如何是父母未生前的本来面目”来启示学人，就是要学人证悟那超越一切言相和二分对立的清净心之本然，亦即生命之本然。著名的禅师大梅法常，因听马祖说“即心即佛”而开悟。他说：“若欲识本，唯了自心。此心元是一切世间、出世间法根本，故心生种种法生，心灭种种法灭。心且不附一切善恶而生，万法本自如如。”（《五灯会元》卷三）禅宗强调的顺应自然，都是从反观心源、随心自运的角度立论的，要人排除世俗的物欲干扰，从自己本心中了悟生命的底蕴。禅宗认为，只

要识得自家的本来面目，就能突破肉身的界限而与宇宙生命相合，达到生命永恒的境界。

#### 四、归根曰静与念念无住

宇宙万物千变万化，自然运行轨迹难寻，要想顺自然之化，还并非易事。如何从瞬息万变中来把握不变的本体，便成了玄学家考虑的问题。老子的“归根曰静”为玄学家提供了思路。老子承认宇宙万物的运动和变化，但他同时又为宇宙万物及其变化设置了一个不变的生命之源——道。道化生万物和人类，但道本身却是静止不变的，人们通过“致虚极，守静笃”、“涤除玄览”就可以把握“道”。复归于道，生命即可永恒。他说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常。”（《老子》十六章）人们如果认识了这个道理，自觉地使自己的行为顺从自然符合于“道”，就能终身不遭危险，否则，就会遭受凶难。

老子的这一思想，尤其为以注老而著称的王弼所继承。但王弼主要是以“静”来说明自然和万化的本体，认为“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本也”（《周易·复卦》注）。宇宙丰富多彩，世界变化无穷，但这仅是现象，其本体却是寂然不动的“无”。千变万化的现象只是不动的“无”本体的表现而已。“故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”（《老子》十六章注）由于王弼把不动的“无”视为万化之本体，因此，他在崇尚自然之化的同时也为自然之化设立了一个静止的本体，在他看来，动是相对的，静是绝对的，动只是静的一种表现形态，他说：“天地以本为心者也，凡动息则静，静非对动者也。”（《周易·复卦》注）归根曰

静成为王弼等玄学家立身行事、把握生命之底蕴的方法。王弼在注释《周易·复卦》时说：“先王则天地而行者也，动复则静，行复则止，事复则无事也。”这样，王弼的崇尚自然，效法自然，使自我生命在自然之化中得以实现一种永恒，最终却归结到了永恒的静止。从“运化万变”而至“寂然至无”的本体论思想，使王弼对生命底蕴的把握带上了很大的局限性。

由于中国的禅宗并不主张去追求一个绝对本体，而是强调自心的解脱，而人心是不可能不变不动的，“若百物不思，念尽除却，一念断即死”（敦煌本《坛经》第十七节），还谈什么人的解脱呢？因此，禅宗并不赞赏“归根曰静”的思路。禅学家从以“自心”为本出发，更强调“念念无住”，“以无住为本”（同上）。从东土初祖菩提达摩到五祖弘忍，其禅学思想无不主张“心为万法之源”，且都有任心而为、随缘而行的思想倾向。如果说达摩的“安心”禅法还有“壁观”的要求，弘忍的“守本真心”还为神秀的“摄心入定、住心看净”奠定了基础，那么，惠能南宗的禅学思想则可说完全突出了心的“念念无住”。在惠能看来，现象也好，本体也好，大千世界的一切都是虚幻不实的，都是自心妄起执著的产物，唯有自心自性才是真实的。而现实的人心是念念不住的，所以他提出，“无住者，为人本性”（同上）。这里的“无住”，既有心念迁流不息之义，又有心念不滞留在虚假的万法上，不执著妄相之义。禅宗继承了佛教的基本观点，认为万法无常，万相如幻。僧肇曾说：“诸法如电，新新不停。……无住则如幻，如幻则不实，不实则为空。”（《维摩经》注）因此，禅宗认为，心如果滞于万法，即是“被缚”，而心如果一念断绝，那也是“法缚”，只有“念念不住，前念今念后念，念念相续，无有

断绝”（敦煌本《坛经》第十七节），当下之心“内外不住，来去自由”（同上，第二十九节），这才是理想的解脱之境。

惠能南宗认为，“凡所有相，皆是虚妄”，它把大千世界的一切都归之于虚幻不实而加以否定，但同时却留下了人们当下自然自尔的无住之心，这实际上也就把活生生的现实的人推到了最重要的地位。从惠能的禅学思想中可以看到一种突出人的生命的本体论思想。

### 五、神性与人性（自性）

由于惠能把“心”视为万法之本，万化之源，把返本还源视为生命的真正实现和理想的解脱境界，而他所说的心虽也有真如佛性的意义，但更多的却是人们当下的现实之心。他关注的主要是现实的人的解脱，因此，作为宗教家的惠能对人的生命底蕴的把握，更多的是从人性、自性的角度加以理解而很少带有神性，而玄学家却反而从追求自我之外的宇宙本体而不自觉地走进了神性的光耀之中，这是颇值得注意的一种文化现象。

为了解决理想与现实的矛盾，为自我的实现寻求新的出路，有些玄学家从老庄所塑造的一个个带有神圣光环的至人、神人、圣人或真人那里获取灵感，嵇康就曾自问：“宁与王乔赤松为侣乎？”“宁如老聃之清静微妙，守玄抱一乎？将如庄周之齐物，变化洞达，而放逸乎？”（《卜疑集》）阮籍也曾表达过如下心愿：“去者余不及，来者吾不留。愿登太华山，上与松子游。”“焉见王子乔，乘云翔邓林。独有延年术，可以慰吾心。”（《咏怀诗》）玄学家认为，只要复归于自然，即可摆脱一切对人性的束缚，而这种与自然之性冥然相合而完全达到了自由的人性，往往就具有了一种可望而不可及的神性的

光辉，阮籍所向往的“与造物同体，天地并生”的“大人”，其实就是得道的神仙的别称。这种得道的神仙是不与世俗相处，不与常人交往的：“必超世而绝群，遗俗而独往，登乎太始之前，览乎忽漠之初。”（《大人先生传》）这样，阮籍等人从追求人性的完满、生命价值的实现出发，最终却把人性交给了神性，把理想放到了不可实现的彼岸世界。

玄学家郭象虽然致力于理想与现实的沟通，但他所提出的理想人格仍然带着某种神性，他说：“圣人之心，极二仪之至会，穷万物之妙数，故能体化合变，无往不可，旁礴万物，无物不然。”“神人即今所谓圣人也。……神人者非五谷所为，而特禀自然之妙气。”（《庄子·逍遥游》注）而玄学家张湛在发挥郭象的思想时，进一步对“圣人”、“至人”作过这样的描绘：“圣人顺天地之道，因万物之性，任其所适，通其逆顺，使群异各得其方，寿夭咸尽其分也。”（《列子·汤问篇》注）“至于至人，心与元气玄合，体与阴阳冥谐，方员不当于一象，温凉不值于一器，神定气和，所乘皆顺，则五物不能逆，寒暑不能伤。”（《列子·黄帝篇》注）这种超越世俗的障碍而与宇宙本体或自然之化相冥合的自由境界，显然不是一般的人所能达到的。

而禅学家却从宗教的角度提出了每个人的自由问题，并以自性解脱为立论基点而把神性拉向了人性，把生命的超越和人生解脱的主动权交到了每一个普通人的手中。中国佛教自竺道生始就倡导人人有佛性。佛性原义为佛的本性，后发展为成佛的可能性、因性。竺道生认为，佛性就体现在现实的人性之中，人人本有一个“佛性我”。这种思想为中国禅宗所吸收。五祖弘忍在将祖传法宝和袈裟托付给惠能时，曾作偈一首：

（《五灯会元》卷一）：

有情来下种，因地果还生。

无情既无种，无性亦无生。

这里，将佛性与自性相联，自性与生命相系。惠能在此基础上，进一步强调佛性就存在于生死流转的人心中，这种不离人性的佛性只要自证自悟，即能显现，而明心见性，也就“自成佛道”了。

惠能将解脱之源直指人们当下不起任何执著的无念之自心，主张“一念若悟即众生是佛”（敦煌本《坛经》第三十节），这种理论在把神圣的佛性拉向人心的同时，也把佛拉回到了人自身。佛的本义为觉或者觉者，意谓彻悟了宇宙人生的一切真谛。佛教创立之初，释迦牟尼被尊称为佛，但他仍然是人而不是神，他是人间的尊者，是智慧超群、人格伟大的教主或传教师。随着佛教的发展，佛逐渐被神化。到大乘佛教时期，佛完全被描绘为超人的存在，成为神通广大、全智全能的神。而中国禅宗，特别是惠能南宗所说的人人能成的“佛”，却并不是指那种佛法无边的神，而是指解脱了的人。这种成佛，是人心的自在任运，是每个人本来面目的自然显现，实际上也就是自我在精神上的完全超脱，是人性在自我体悟中的充分实现。这种解脱成佛是不离凡夫身，不离世俗间的。禅宗的这种解脱论把神性拉向人性，把彼岸世界拉向此岸世界，把圣人拉向了凡夫，它并不虚构任何外在于自我的东西供人膜拜，也不叫人去追求超自然、超现实的境界，而是把人的自我和生命抬到至上的地位，把解脱交到了人们自己的手中，只要在现

实生活中放弃追求执著，把自己完美的本性显现出来，不需要改变任何外在的东西，就能自然解脱成佛。这种理论对于不满现实而又无能为力的人来说，无疑是很有吸引力的。因此，禅宗在中国封建社会曾得到极大的发展，绝不是偶然的。

## 第二节 人生的真谛

探求生命底蕴的目的在于说明人生。人生有生老病死、喜怒哀乐，人生又有富贵贫贱、穷达通顿。不同的人既有不同的人生观，又有不同的人生实践。如何来认识人生，把握人生，实现人生？人如何顺时运世，安身立命？基于对生命的不同看法，玄学与禅学对人生的看法也各不相同，追求的人生理想境界也有差异，但他们都从不同的方面试图来把握人生的真谛。

### 一、自然之性与制情、纵情

人的生命无论是出自于自然，还是由轮回转生而来，毕竟人来到了这个世上，就要生活，就有一个如何生活、追求怎样的生活或者说如何生活才有意义的问题。有人说中国的道家和道教是“贵生”的，所以它们希望延年益寿、甚至长生不死；而佛教却是“崇死”的，因为它认为人生就是苦海，涅槃解脱的理想实际上是要死了才能实现的。这种看法并不全面。其实，贵生求乐是道家、佛家和玄学的共同向往，只是它们所表现的形式有差异而已。佛教认为人生是苦，但并不认为死甚至早死是乐事，更不提倡或者鼓励人们都去自杀寻死。佛教只是认为，人都不能摆脱生老病死，人生遇到的一些乐事也不能常住，这就说明了人生充满了“苦”，佛教追求的涅槃解脱正是

要追求一种无生无死、不再有任何痛苦的“人生永乐”。特别是禅宗，它更是把人生永乐之理想的实现放在现实的人生之中而不是放在遥远的彼岸世界。正因为此，作为中国传统文化重要组成部分的禅学与玄学，都对人生问题发表了自己的见解。

在中国传统文化中，对于人生的认识，最有代表性的有儒道两家的观点。孔子和孟子以仁爱性善为人的本性，主张人格的完善和推行仁政于天下，认为实现了大丈夫的抱负，才是人生的最大幸福。老庄则强调人的自然之性，主张效法天道，无为而无不为。庄子更是强调一种自我精神上的逍遥解脱。作为儒道合流之产物的玄学，对儒道的思想是有继承又有发展的。

玄学家对人生的看法并不是完全一致。但一般都认为，人出于自然，人同宇宙万物一样，时刻面临着生与死的考验。人生如果想至善至美、快乐幸福，人们就应该安身立命于人所本有的自然之性上，效法自然而与道为一。符合自然的生活是最合理的生活，也是最完美的生活。

问题在于，什么是符合自然的生活？人所本有的自然之性是什么？先秦时的告子说过：“食色，性也。”（《孟子·告子》）饮食才能使人的生存得以维持，生殖才能使人类的生存得以延续，所以告子把饮食男女视为人与生俱来的本性。且不论这种观点未能把人与动物本质上的不同加以区分，即使就“食色”本身而言，还有满足生存的最低要求和追求美色佳肴的享乐欲望之不同，人们对美丑也有好与恶的情感之不同。更何况还有正统儒家把仁义礼智的道德观念赋予人性的性善论。因此，对基于人的自然之性之基础上的物欲与喜怒哀乐好恶之情怎么看待并持什么态度，以及人的情欲是否符合人的自然之性等，就成为玄学家经常讨论并以此来表达对人生的幸福

和追求的重要问题。由此而出现的制情、纵情等不同观点，表达了玄学家对人生真谛的不同看法。

主张贵无的何晏和王弼从自然即无的本体论出发，主张人生出于自然，都把体道以顺自然之性视为人生的理想境界，并力图把儒家的名教说成是符合自然的。同时，他们都主张自我节制的抑情，反对以情乱性，但在如何制情的问题上两个人的观点发生了分歧，一个受儒家性善论的影响而进一步提出了“圣人无情”，一个则强调老庄道家的自然论而进一步提出了“应物而无累于物”的圣人之情。

圣人是玄学家们所向往的理想人格，是人生实践的标准和楷模，在对圣人的描绘中集中体现了玄学家对人生真谛的理解和把握。《三国志·钟会传》注引何劭的《王弼传》中有这样的记载：

何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。

在何晏看来，圣人顺自然之性而动，也就是能时时处处以仁义礼智等道德规范来约束自己，使自己的言行任乎道，当于理。任道当理的言行是符合自然本性的，故不能说是“情”。他在注《论语·雍也》“不迁怒”句时说：“凡人任情喜怒，违理。颜渊任道，怒不过分。迁者移也，怒当其理，不移易也。”（《论语集解》）由此看来，何晏并不认为圣人无喜怒

哀乐，他所说的圣人“无喜怒哀乐”是说圣人无“不当理”的喜怒哀乐，这种符合道德本性的“当理”、“不过分”的喜怒哀乐与凡人“违理”、“任情”的喜怒哀乐是不一样的，为了对这种顺性和任情加以区分，所以何晏说“圣人无喜怒哀乐”。

王弼不赞成何晏的观点。虽然王弼也认为应该制情顺性，但他更强调以性来制约情，他说：“不性其情，何能久行其正？”（《周易·乾卦》注）意思是说，不以性制约情，如何能长久地保持其情符合于正道呢？同时，王弼又认为，符合正道的情毕竟还是“情”，不能说不是“情”，圣人与凡人的区别不在于有没有情，而在于情是否符合正道。他把符合正道（本性）的情称之为“情之正”，这是圣人之情；把违失正道（本性）的情称之为“情之邪”，他在注《论语·阳货》中孔子所说的“性相近也，习相远也”时说：“不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。”“有欲”只要近性，即不违失正道，就是“情之正”，即使是“非正情”，只要近性，性也能使情正，“能使之正者何？仪也，静也”（《论语释疑》）。由此也可以看到，王弼所说的性，实际上也就是“归根曰静”的本体，同时他把礼仪规范（主要是儒家名教）与人的自然本性努力等同了起来。正是由于王弼努力把礼仪规范与人的自然之性等同起来，因此，他就不像何晏那样主张以礼制情，而是强调以性制情了。在王弼看来，圣人异于常人者在其神明茂，神明茂故能体冲和以通无本体，保持自己的自然本性。但圣人也是人，就其与常人一样是人而言，圣人也有五情，“不能无哀乐以应物”，关键在于圣人之情能“应物而无累于物”。王弼还把应物而无累之情，亦即符合正道的

情，说成是自然之性的必然表现。他认为，圣人之神明虽足以寻极幽微，但圣人并不能去自然之性，因此，圣人应物而有喜乐之情就是必然的。他认为，何晏由于圣人之情无累于物而说圣人不复应物、无喜怒哀乐，这种观点“失之多矣”。

其实，我们可以看到，何晏和王弼虽然观点不一样，一个说圣人无情，一个说圣人有情，实际上两人的观点是相通的，甚至可以说本质上是一致的。他们都力图把礼仪规范说成是符合人的自然之性和宇宙本体的，要求以礼仪规范来约束“情”，只是他们一个更多地直言以道德规范来自我约束，一个则更多地强调以自然之性来约束“情”。由于王弼的圣人有情说宣扬“圣人达自然之性，畅万物之情”（《老子》二十九章注）既突出了圣人与常人的不同之处（神明茂，体冲和以通无），又保留了圣人与常人的相同之处（有五情），使圣人并不完全脱离一般的人而变得可望而不可及，因此，王弼的圣人有情说比何晏的圣人无情说在玄学中得到了更多的发展，但这种发展的方向是不一致的。

向秀的人生论进一步把情欲与人的自然之性联系在一起，从而更加肯定了圣人有情的必然性。他说：“有生则有情，称情则自然，若绝而外之，则与无生同，何贵于有生哉？且夫嗜欲，好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然。”（《难养生论》）这里，向秀把情欲与人的自然生命联系在一起，有生命的人来到世上，他就必然有情欲，各种情欲皆生于自然。这种观点几乎与主张性恶论的荀子差不多，荀子就曾说过：“人生而有欲。”（《礼论》）把情欲与生命联系在一起，这就从人的本性上肯定了情欲的合理性，所以向秀说：“且生之为乐，以恩爱相接。天理人伦，燕婉娱心，荣华悦志。服膻滋味，以宣五情。纳御声色，以达性气。此天理自然。人之所宜，三王所不

易也。”（《难养生论》）但是，向秀并不主张完全的任情甚至纵情，他在肯定人的声色欲望合理性的同时，还提出应当“节之以礼”。他说：“夫人含五情而生，口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食，自然之理也。但当节之以礼耳。”（同上）人的情欲出于天性，生于自然，追求情欲的满足，这是人生的乐趣，也是合乎自然之理的。但人是社会的人，人除了感官的享受之外，还有“好荣恶辱”、“天理人伦”的道德观，因此，人应该以礼来节制自己的情欲。这样，向秀的人生观在根本上还是与何晏王弼一致的。

除了何、王和向秀的以礼制情论之外，玄学中还有嵇康等人从养生的角度也主张节制情欲。嵇康是主张越名教任自然的，他并不认为名教合乎自然，因而也不提倡以礼来节欲。他曾说：“夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。”（《释私论》）但嵇康主要是认为现实中的名教不合自然，他要“越”的是现实中的虚伪名教，而不是真正的名教，从根本上说，他还是把名教与自然的相合视为理想的，他所说的“行不违乎道”的圣人，就体现了这一点。因此，嵇康虽不主张以礼节欲，却也不赞成任情顺欲的“任自然”。他认为，人之生也，必有情欲：“夫不虑而欲，性之动也。”（《答难养生论》）但情欲对人生却是有害的。他说：“夫嗜欲虽出于人，而非道之正。犹木之有蝎，虽木之所生，而非木之宜也。故蝎盛则木朽，欲胜则身枯。”（同上）因此，他提出节制情欲以养生，主张“爱憎不栖于情，忧喜不留

于意，泊然无感，而气体和平”（《养生论》）。从这里可以看出，嵇康并不否认爱憎忧喜为人生之必然，但他认为，为了养生，必须“清虚静泰，少私寡欲”（同上），注意节制情欲。嵇康从养生的角度提出节制情欲，并以此表达了他对人生幸福、人生意义和人生价值的看法。

同样是把情欲与人的自然本性联系起来，玄学中还有些人却并不主张节欲，而是由此而提倡纵情越礼。在纵情越礼的人中间又有两类。一类是不得已而以此来排遣心中的苦闷，并求得在动荡黑暗社会中保命生存，阮籍即是其中的代表人物。另一类则是完全追求纵欲享乐的颓废派，刘伶、阮咸乃至谢琨、胡毋辅之等均属此列，《列子》所反映的人生观亦属此类。

汉代以来，“正直废放，邪枉炽结”（《后汉书》卷六十七），社会处于极度动荡不安之中，人命如草，生死无常。生当其时的阮籍“本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常”（《晋书·阮籍传》）。阮籍不满当时社会政治，但为了保全自己，免遭迫害，他便以嗜酒放诞的行为来掩饰自己的政治倾向。《世说新语·德行》注引王隐《晋书》曰：“魏末阮籍，嗜酒荒放，露头散发，裸袒箕踞。”他曾违背“嫂叔不通问”之礼而与嫂告别，当别人讥讽他时，他明确地说：“礼岂为我辈设也！”（《世说新语·任诞》）但阮籍的纵情越礼与颓废派是不一样的，他是从保全人生的角度如此行的。他曾提出，人应该“恬于生而静于死。生活则情不惑，死静则神不离。故能与阴阳化而不易，从天地变而不移。生究其寿，死循其宜”（《达庄论》）。他的理想还是恢复真正的名教。正因为如此，阮籍自己纵情越礼任自然，却反对他的儿子向自己学习。《世说新语·任诞》记

载说，阮籍子阮浑长成，风气韵度皆似其父，亦欲以任放为达，阮籍说：“仲容（阮籍的侄子阮咸）已预之，卿不得复尔！”就阮籍的根本思想倾向而言，他的纵情越礼其实与嵇康的观点是相近的，他们都重视在现实的社会中保全个人的生命，追求怡静安逸的人生。

而玄学中的颓废派则完全走上了放浪形骸，纵欲享乐之路，以满足感官快乐为人生的唯一追求。刘伶“恒纵酒放达，或脱衣裸形”，自云“天生刘伶，以酒为名”（《世说新语·任诞》）；阮咸“居母丧，纵情越礼”，与诸阮以大盆盛酒，“时有群豕来饮其酒，咸直接其上，便共饮之”（《晋书·阮咸传》）；胡毋辅之与谢琨等人散发裸裎，闭门酣睡数日。光逸进门不得，便于户外脱衣露头于狗洞中窥之而大叫，辅之知定是光逸至，遽呼入，遂与饮，不舍昼夜。《列子》对这种享乐主义还从理论上作了发挥。

《列子·杨朱篇》提出：“十年亦死，百年亦死。仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨，生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？”人的寿命是有限的，即使长命百岁也终将一死，更何况人死后都成一堆腐骨，追求生时的虚名还有什么意义呢？不如抓住当下及时行乐。再说，人的一生除去孩提时代不知享乐和老年时无法享乐，除去夜晚睡眠和疾痛哀苦等占去的时间，真正能享乐的时间所剩无几，还不赶快抓紧时间尽情享乐？人生究竟是为了什么呢？有什么快乐呢？“为美厚尔，为声色尔。”因此，《杨朱篇》主张对人的欲望“肆之而已，勿壅勿阙”，即放纵欲望，而不要遏制欲望。它借管仲之口说：养生之道即在于“恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，

恣体之所欲安，姿意之所欲行”，若能如此，哪怕活上一日、一月、一年、十年，也是我所谓的养生。《列子》提倡的纵欲任性、及时行乐，反映了“天下多故”的魏晋时代一部分士人的消极颓废情绪，这种消极的人生观显然是不足取的，但从中反映出来的对封建正统道德观念和价值观念的反叛，对个人自由和幸福的向往与追求等，也是不能忽视的。

## 二、本然之心与去情、息情

在玄学家依自然之性大谈制情、纵情的时候，依本然之心立论的禅学也开始在中土日益兴盛起来。魏晋时期的佛学家，在精通佛教义理的同时，都努力把义学与禅学结合起来，因为他们认识到了禅与智的密切关系：“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》）

佛教禅学立论的基础始终是“心”。禅的本义就是“静心思虑”，即使纷乱的心绪意念宁静下来，如实了知所对之境。但禅学之“心”的内涵却是不断演变的。小乘禅学比较拘泥于通过静坐、调息等固定的形式来追求凝心入定，其所言之心往往是主观精神的一种代称。大乘禅学则进一步把“心”抽象化、神圣化，“心”往往与真如佛性、宇宙本体等联系在一起，所谓“心生则种种法生，心灭则种种法灭”，这时候的“心”就不仅仅是指主体的心识，而是还包括了清净心的意思，清净心也就是佛教所谓的真如本体。清净心被情欲污染，人就沉沦生死轮回，不得解脱。通过佛教的修行，克服情欲，去除污染，复归清静的本心，即解脱成佛道。

中国禅宗也是围绕着“心”而展开的。最早由安世高传入

的汉代禅数之学，从形式上说，主要就是通过“坐禅数息”等方法“摄心定意”，从内容上说，则是通过观四谛五蕴而趋向“无为”<sup>①</sup>，获得解脱。三国时康僧会对安传禅法的发展，主要地也就表现在对“明心”的强调上。他认为：“心者，众法之原，臧否之根，同出异名，祸福分流。”（《法镜经序》）此心为外境所感而生起种种秽念，通过修禅，即可使净心复明。犹如明镜处泥秽被垢污，通过刮磨，去除垢污，明镜自然就会无微不察。魏晋以后，中土禅学开始大盛，尤其是北方，禅师辈出。“心”在禅学中的地位也日益突出。有“葱岭以东，禅学之最”美誉的僧稠禅师就曾强调“佛法要务，志在修心”（《续高僧传》卷十九），著名的僧实禅师也强调修禅“雕心”，并重视“慧心”的运用。菩提达摩来华所传的“安心”禅法，就更是立足于“心”的解脱之基础上，并对中国禅宗的思想产生巨大影响。

佛教禅学所言之心，内涵丰富，达摩安心禅法中的“心”主要是什么意思呢？唐代研究禅史的专家宗密在说到心的“名同义别”时将心义概括为最基本的四种：一为肉团心，二为缘虑心，三为集起心，指第八识，四为真心。由于宗密自己是一个华严宗僧人，他是依“真心”立论的，因此，他认为，从达摩到惠能，禅宗六代祖师相传的也是真心。他说：“达摩所传，是此心也。”“六代相传，皆如此也。”（《禅源诸论集都序》卷二）果真如此吗？其实不然。

达摩所言之心，确实有真心的意义。所谓“深信含生，凡圣同一真性，但为客尘妄覆，不能显了，若也舍妄归真，凝住

---

<sup>①</sup>安世高译“涅槃”为“无为”。

壁观”（净觉《楞伽师资记》），“与道冥符，寂然无为”（《续高僧传》卷十九），这显然是佛教如来藏系自性清净心的思想，与《楞伽经》的“虽自性净，客尘所覆故，犹见不净”（《大正藏》卷十六，页五一〇）的心性说相近。这里所说的客尘妄覆，主要是指物欲对清净心的污染。佛教把世界上的一切事物和人生的种种活动都视为无常而虚妄不实的东西，要人放弃对这些东西的执著和追求，并把对这些东西的执著和追求斥之为情欲而一概地加以否定。达摩的禅学显然也继承了这种思想。佛教禅学要求去除一切情欲的思想与玄学的“制情”是不一样的，与“纵欲”当然更是格格不入的了。这种思想为中国禅宗所继承，并对传统思想发生了深刻的影响，宋明理学中的窒欲、去欲论，正是这种影响的结果。但是，达摩所言之心，除了具有真心的意义之外，还融入了般若扫相的意义，因此，达摩在强调与道冥符的同时，还强调随缘而行，安心无为，把对道的体认融于日常的生活之中，为日后惠能南宗禅将真心拉向当下现实的人心创造了条件。

中国禅宗，无论是惠能南宗还是神秀北宗，都坚持了佛教的“唯心”论，视心为万法之本，万化之源，并将人的感情欲望视为是不明佛理而妄心动念的结果，有违心之本性，因此，他们视情欲为万恶之源，是轮回受苦的根本原因。这也就是慧远早就发表过的见解：“无明为感网之渊，贪爱为众累之府。……无明掩其照，故情想凝滞于外物，贪爱流其性，故四大结而成形<sup>①</sup>。形结则彼我有封，情滞则善恶有主。……是故失得相推，祸福相袭，恶积而天殃自至，罪成则地狱斯罚。”（《明

<sup>①</sup>佛教认为，人的身体（以及世界万物）是由地水火风等四种基本原素所组成。

报应论》)人们愚昧无知,执著万物,产生情欲,障自本性,使自心不能自然任运,阻碍了人性的正常发展,因此,必须灭除情欲。禅宗将灭除情欲、恢复并保持清净的本然之心为人生的第一要义,它的全部人生学说也就是围绕此而展开的。禅宗的这种观点,形成了与魏晋玄学有着不同特点的性情论和人生观。但南北禅宗对清净的本然之心理解不同,因而表现在如何灭除情欲,怎样才是无情无欲的看法上,观点也不相同。

神秀北宗是依《楞伽经》和《大乘起信论》立论的,因而作为其禅学思想之基础的“心”主要是真心,亦即真如佛性,这主要是继承并发挥了从初祖菩提达摩到五祖弘忍的思想中所存在的楞伽心性论的倾向。弘忍的“守本真心”论对神秀北宗的影响尤其巨大。神秀认为,一切诸法,唯心所生。此心不但是“众善之源”,也是“万恶之主”。他根据《大乘起信论》一心二门的思路,从体用相即出发,论证了真妄二心的一体同源,强调去除情欲而恢复清净的本然之心。

神秀的《观心论》提出,“自心起用有二种差别”,一者净心,二者染心。净心即是清净的真如之心,染心即污染的无明之心。此二种心是“自然本来俱有”的。净心恒乐善业,染心常思恶业。依净心而远离诸苦证得涅槃乐,随染心而沉沦三界受种种苦。因此,《观心论》就提出了“观心”法,要求大家明了净染二心皆本一心,此心人皆有之的道理,通过“观心”的修行,去妄显真,除染还净,即去除情欲对心的障覆,使心体离却种种妄念,回归到清净的本然之心,这样,凡人也就由此而证入圣境,得到解脱。神秀的这种观点完全否定了人生的正当欲望和追求,实际上也就完全否定了现实人生的意义与价值。他把幸福快乐的希望寄放在现实的人生之外,把对永恒的

幸福与快乐的向往与追求落实在对现实人生乐趣的放弃之行上。神秀有一首著名的偈颂：

身是菩提树，心如明镜台；  
时时勤拂拭，莫使有尘埃。

这就是要人时时注意排除自己的感情欲望，不要让它污染了自己清净的本然之心。因此，神秀的“观心”法就特别强调“住心观净，长坐不卧”（宗宝本《坛经·顿渐品》），要人“依师言教，背境观心，息灭妄念”。认为“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”。具体的“趣入禅境方便”为“远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺<sup>①</sup>宴然，舌拄上腭，心注一境”（宗密《禅源诸论集都序》卷二）。神秀这种强调坐禅摄心、凝心入定的禅法，把人的—切感情欲望和对人生的追求视为障覆清净本心的“昏尘”，要人像拂拭明镜般地时时去除情欲，其思想和方法更多地保留了印度佛教禅学的特点。

神秀去除情欲的思想主要来自于其禅学观点上的“心体离念”，心体离念的前提就是有一清净的真心。神秀的《观心论》常说的“摄心而离诸邪恶”，就是继承了五祖弘忍的“守本真心”论，要人将心从外境上收回来，守住自己本觉的真心。“离诸邪恶”，就是要使真心远离各种烦恼情欲。神秀北宗的禅法还有五种方便门，第一总彰佛体，说的就是心体本觉，“所言觉义

<sup>①</sup>跏趺，“结跏趺坐”的略称，指盘腿而坐，脚背放在股上，是佛教徒的一种坐法。《大智度论》卷七云：“诸坐法中，结跏趺坐最为安稳，不疲极，此是坐禅人坐法。”

者，谓心体离念”，离念即觉，觉者即佛，故总彰佛体又名“离念门”，它要求通过“看净”的坐禅方便而离念了心，恢复本觉。所谓“观心看净”，也是以有一可观可看之清净心为前提的。这种思想虽然要人“离念”去欲，但欲“离念”，这本身就是一种“念”，想要去“欲”，这本身也是一种“欲”，因此，神秀北宗的观点受到了惠能南宗的批评。惠能曾说：“若言看心，心元是妄，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净。……不见自性本净，起心看净，却生净妄，妄无处所，故知看者却是妄也。”（敦煌本《坛经》第十八节）神秀北宗的心体离念、去除妄情的禅学思想并不是中国禅宗的主流。

作为中国禅宗主流的惠能南宗，虽然也依“心”立论，主张灭除情欲，但它主要根据“心体无念”的禅学理论而强调无念息情，并把心不起念，任心自然的随缘生活视为情欲的息灭，从而为肯定现实的人生留下了后路。惠能南宗所强调的心不起念无执著，实际上追求的是一种精神上的超脱，它更多地继承了汉魏以来中国化佛教的特色，庄子忘情逍遥的自然主义的人生哲学也给了它以深刻的影响。

惠能南宗强调的无念是指不起念，不作意，即使是修道成佛的“念”也不应起；息情是指不起情，不让任何情欲产生。无念决定了情欲不起，也只有息情才是真正的无念。惠能南宗的无念息情与神秀北宗的离念去情所遵循的都是返本还源，回归到清净的本然之心即为解脱的思维途径与修行观，但两者也有很大的不同，这主要表现在：

（1）离念去情是以肯定有一清净心体，并有妄念情欲障覆污染了清净心体为前提的，如此才需时时勤拂拭以去除污染，恢复清净心，也才能去观心看净；而无念息情却把清净心与人

们当下的现实之心念结合在一起，强调自心的不起念，不起情。无妄念，自心即是真；无妄情，自然即返源。没有一个可以“观”、可以“看”、可以“拂拭”的清净心。

（2）离念去情是有修有证，通过观心看净、时时勤拂拭的修行而证得清净心；无念息情是无修无证，因为真心和妄心都不离自己当下的一念心而存在，起心即妄，任心即真，起心修证即是妄心有为，反失清净本然之心，不欲修，不求证，在无念无著之中，本来清净的自心自运，即自然解脱。

（3）离念去情是对妄念情欲生起后所作出的消极被动的反应；而无念息情则是对妄念情欲作出的积极主动的预防，它提倡的是将妄念情欲消灭在萌芽状态，从根本上加以灭除。

从上述无念息情与离念去情的差异中可以看到，两种主张的不同主要根源于对“心”的理解不同，前者直指人们当下现实的每一念心，后者却强调自性清静的本觉真心。就惠能南宗要求在当下的每一念心上彻底杜绝妄情的产生而言，这种人生论对人生正当的欲望和追求显然禁锢得更加厉害了，其人生态度也似乎更加消极，这种宗教禁欲主义的负作用是不言而喻的。但是，事物的发展往往会走向它自己的反面。惠能南宗的无念息情也是如此。

由于惠能南宗的“无念”是说自心的自然任运，不生计较执著之心，它崇尚的是人人本具的圆满自足的本然之心，这种本然之心的念念相续实际上就包含着对人的生命和现实之人的肯定。同时，惠能南宗强调的“无念”，包括无一切起心追求之念，即使是求道求佛，也是一种妄念情欲，有失自己的本然之心，那么，对人生正当需要的“抑制”当然也应该成为“无”的对象，追求“息情”同样会成为一种执著。因此，惠

能南宗强调行住坐卧皆是禅，强调任心自运、随缘而行即是解脱。这样，它把自己所否定的东西实际上又重新肯定了下来。一切本心自然的流露都是合理的，只要当下之心念念无执著，饥来吃饭，困来睡，就是得道解脱人。正因为此，所以惠能南宗更多地是说任心逍遥而不说息情逍遥。

### 三、适性逍遥与任心逍遥

在玄学家那里，无论是强调制情，还是主张纵情，遵循的都是顺自然之本性的思路，只是他们对自然本性的解释有所不同而已。我们在前面曾经指出，玄学所要解决的根本问题是名教与自然的问题，即如何在新的社会历史条件下借助于老庄道家之学来为儒家名教存在的合理性提供理论根据。玄学的各种理论和命题基本上都是围绕着这个中心问题展开的，玄学的人生观也不例外。但是，玄学制情论虽然强调名教出于自然或者认为真正的名教应该符合自然，主张以礼仪规范或自然之性来节制情欲，但名教与自然毕竟不是一回事，这就使“越名教而任自然”的提出成为可能，这对维护名教显然是不利的。至于以“崇尚自然”为借口而越礼纵情、放浪形骸的“任自然”则更是对名教的严重威胁。著名哲学家裴颀正是有鉴于此而写下了《崇有论》。《晋书·裴颀传》记载说：

颀深患时俗放荡，不尊儒术，何晏、阮籍素有高名于世，口谈浮玄，不遵礼法，尸禄耽宠，任不事事；至王衍之徒，声誉太盛，位高势重，不以物务自婴，遂相仿效，风教陵迟，乃著崇有之论以释其蔽。

裴頠的《崇有论》从哲学理论上对贵无论进行了批驳，其主要目的则在于为名教存在的合理性作论证。在他看来，“至无者，无以能生，故始生者，自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣”。因此，名教本身就是它存在的根据，不需要另外寻找一个“无”或“自然”来作依据。他认为，贵无论的观点反而有可能导致对名教的否定：“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，则无以为政也。”但是，裴頠肯定了“有”的合理性，却并没有能够把有和无统一起来，因而没有能够把名教与自然统一这个玄学所要解决的根本问题加以解决，在玄学中完成这一理论任务的是玄学家郭象。

郭象综合了贵无论和崇有论的思想而又超出了这两家的观点，他吸收了裴頠崇有论的一些思想和论证方法来改造并发展何晏、王弼的贵无论，以“独化于玄冥之境”的万物之本性来取代“无”，并由此而提出了“适性逍遥”的观点，以“名教即自然”的结论为玄学的名教与自然之辨划上了句号。“适性逍遥”论的出现，是玄学人生论趋于成熟的重要标志，因而它取代制情、纵情等观点而成为玄学的“正统”观点，也成为玄学家最为欣赏的一种人生论。

郭象认为，无论是“无”还是“有”都不能产生万物，万物是在无须任何内外条件的神秘之境独自产生的，万物之间是没有任何联系的。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。”（《庄子·齐物论》注）万物的生化“外不资于道，内不由于己”（《庄子·大宗师》注），“未有不独化于玄冥者也”（《庄子·齐物论》注）。玄冥者，黑暗不可捉摸也。万物独自生化，互相毫无联系，那么，它们存在的根据是什么呢？郭象认

为关键在于它们各有自己不可改变的性分，他说：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”（《庄子·养生主》注）万物“自足其性”，凭藉“自性”而存在。天下万物既不会从无到有，也不会从有到无，“故天地万物凡所有者，不可一日而相无也”（《庄子·大宗师》注）。世界从来如此，亦将永远如此。这样，现存的一切，包括名教在内，都被郭象从哲学理论的高度肯定了下来。

郭象又进一步把名教与人的自然本性联系在一起。他认为，对于人来说，“夫仁义者，人之性也”（《庄子·天运》注），“仁义自是人之性情，但当任之耳”（《庄子·齐物论》注）。人的本性就是服从名教，所以服从名教也就是顺本性之自然，“率性而动，故谓之无为也”（《庄子·天道》注）。“君臣上下，手足外内，乃天理自然”（《庄子·齐物论》注）。这样，郭象也就从理论上把名教与自然统一起来了。

在统一名教与自然的基础上，郭象就强调人们应该各安本分，自足于各自的本性与地位。他认为，只要“各安其分”，“自足其性”，适性就是逍遥。逍遥本是庄子提出来的“至人”所达到的一种最高的人生境界。庄子《逍遥游》提出，只有彻底摆脱功名利禄等的牵累束缚，使精神完全处于优游自在、无挂无碍的境界，才是理想的逍遥境界。庄子还特别提出了“无待”和“无己”。“无待”是指从对外界事物和条件的依赖中完全摆脱出来，“无己”是指从精神上超脱一切自然的和社会的限制，泯灭物与我的对立，把自己消融于天地万物之中而臻于道我合一、独与天地精神往来的境地。由“无己”而至“无待”之境，便是真正的逍遥。显然，这种逍遥实际上是一种绝对的精神自由。郭象以“适性”的观点来发挥庄子的道

逍遥。他说，大鹏高飞于九万尺之上，小鸟低飞于树丛之间，虽有大小高低的差别，但只要它们各自都任其本分，合其本性，那就是一样的“逍遥”。大鹏并不能自贵于小鸟，小鸟也不必羡慕大鹏翱翔于大海之上。所谓“至人”、“圣人”，也就是“得性”而已。“故大人荡然放物于自得之场，不苦人之能，不竭人之欢，故四海之交可全矣”（《庄子·人间世》注）。因此，正确的人生态度应该是乐天安命，随遇而安，“生时乐生，则死时乐死”（《庄子·逍遥游》注），一切都顺从自然，“任其所受之分”，“各任其自为，则性命安矣”（《庄子·在宥》注）；如此则“无往而不安，则所在皆适，死生无变于己”（《庄子·逍遥游》注）。

郭象把儒家名教说成是人的自然本性，把遵奉名教、成就“圣人”作为人生的理想目标，“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《庄子·逍遥游》注），人生的真谛即体现在对“内圣外王”理想人格的追求上，而不在纵情享乐或制情养生。郭象的“适性”论将遵奉名教上升到如何做人的理论高度，并作为人是否达到自由的标志，以此来把人生的一切活动都纳入到符合名教的范围。郭象所理想的“人”显然是名教化、伦理化的人，而这种人被认为又是最能体现“自然”、最自由的人。

对于郭象的这种观点，佛教禅学是不赞成的，认为这种观点有缺陷。佛教禅学家以“任心逍遥”来取代郭象的“适性逍遥”。“任心逍遥”的思想早在“游心禅苑”的东晋名僧支道林那里就已初见端倪。支道林也是最早对郭象的“适性逍遥”提出批评的人。支道林认为，众生本性各异，若以适性为逍遥，岂非善人为善，恶人为恶，同为逍遥？他说：“桀、跖以

残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。”（《高僧传·支遁传》）桀与跖都以残害为性，他们残暴凶狠，为非作歹，能说是逍遥吗？支道林认为，所谓逍遥者，说的是至人的一种精神状态。他在发挥庄子的逍遥义时说，庄子为了说明逍遥的道理而以大鹏小鸟为喻。大鹏虽能飞行于广阔高远的天空，但仍有待于外界的风力等条件；小鸟低飞于树丛之间却又嘲笑大鹏，内生骄傲之心。它们内外都不能自由自在，无执无著，所以都不逍遥。“至人”随顺天地自然之本性而悠然无待地游于无穷之境，既不执著万物，也不生得失喜乐之心，这才叫做逍遥。如果欲望得到满足时就感到满足，就像饥饿者得一饱餐，口渴者得一痛饮，那不等于是有了一点干粮就忘了丰盛的美餐，有了一点劣酒就不再向往美酒？没有得到至上的满足，岂能说是逍遥？支道林认为，逍遥应该是“心”的解脱，即心能够随顺万物而不执著于万物，对一切都不起执著之心。支道林的这种思想在惠能南宗禅中得到了最充分的发展。

惠能禅的解脱论也是把“心”放在最重要的地位。由于这个“心”更多地指向了人们念念相续、念念无住的当下之心，因此，“心”的解脱强调的也就是“一切时中，行住坐卧，……于一切法，无有执著”（敦煌本《坛经》第十四节）的任心自运。惠能曾明确指出，理想的人生境界不应是排除任何思虑的心注一境或观心看净、与道冥符，那种直言坐着不动，主张凝心入定、形同槁木的观点使有情的人成为无情，还谈得上什么逍遥人生呢？当然，那种纵情地追求物欲的想法和做法就更是不可取的了。因为惠能主张的任心自运是建立在“万法虚幻”、一切都不可求也无可求的佛教基本观点之上的。“任心”不是“任情”，情欲是万恶之源，是不可取的，这里的

“心”却是指清静的本然之心，是念念不断而又念念不起执著的“心”。我们前面说过，这里的“心”，就一定意义上说实际上指的是人之所以为人的本性，是活生生的人，因此，“任心”与“任性”是一回事，都是要人随缘任自然地生活，要“饿了吃饭，困了睡”。这样便达到了自由，实现了逍遥的人生。三祖僧璨的《信心铭》中就明确提出：“放之自然，体无去处，任性合道，逍遥绝恼。”惠能也说，见性成佛就是“内外不住，来去自由，能除执心，通达无碍”（敦煌本《坛经》第二十九节）。

禅宗所讲的任心（任性）逍遥主张“内外不住，来去自由”，这与老庄玄学提倡的精神自由是很相似的，但禅宗的一切时中“要行即行，要坐即坐”、“饥来吃饭，睡来合眼”、“无事休歇去”（《临济语录》），更强调把逍遥的人生落实在现实人生的一切活动中。理论落实于禅行生活，为生活实践服务，努力实现个人的生命，这是中国禅的一大特色。正因为禅宗关注的是每一个个人的人生，因此，它讲的任心（任性）只强调任“食色，性也”中的“食”之性，以保全个体的生命，维持每个人现实的人生；至于“色”性，禅宗是视为“情欲”予以排斥的。这既符合禅宗的“出家”、“出世”，表明禅宗的人生论最终仍然是一种“出世”的学说，也与禅宗对“生命”的看法有关，禅宗注重的是个体的轮回与解脱，而不是世俗的生命之繁衍。禅宗毕竟是佛教的一个派别，是一种宗教！

### 第三节 社会的本质

人是社会的人，人与其他动物的重要区别就在于“人能

群，彼不能群也”（《荀子·王制》）。人不能离群索居，人只有在“群”中才能发展自己，完善自己，人的价值也只有在人与人的关系中才能实现。禅学与玄学其实都看到了这一点。但人如何在社会群体中生存、发展并实现自己？基于对社会本质的不同看法，禅学与玄学的回答也就各不相同。那么，禅学与玄学是如何看待社会的呢？

### 一、名教自然之辨与佛法名教之辨

玄学家认为，人从自然中分离出来以后就陷入了自然与社会的相互矛盾之中。人既是自然的人，又是社会的人。作为自然的人，他就希望能顺从自然之本性而过一种适性逍遥的生活；作为社会的人，他又希望自己所作所为能够为社会所认同。如何协调自然之性与社会之性的关系，就成为玄学家共同着力讨论的问题之一。其表现形式则为名教与自然之辨。

名教主要指封建社会所认可的政治制度和伦理规范，自然则主要是指自然之道和人的自然之性。魏晋时，名教的地位发生动摇，崇尚自然之风盛行，玄学家几乎都随顺了崇尚自然的风气。但同时，从根本上说，玄学家中的绝大部分又都不愿放弃作为封建社会立足之本的名教，在他们看来，理想的社会就应该是名教社会，同时又是符合自然的社会。由于玄学家个人经历和所处时代和地位不尽相同，因而他们所表达的观点也就不一样。

王弼从“以无为为本”出发而提出的“名教出于自然”是比较有代表性的一种观点。王弼认为，天地万物皆以无为为本，无即自然，自然无形无为，却可“成济万物”。包括名教在内的万事万物皆从自然而来，皆体现了自然的原则。王弼在注释老

子的“始制有名”时说：“始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。”（《老子》三十二章注）这里的“朴”即自然之道和自然之性的意思。老子曾认为，“大道废，有仁义”（十八章），他把“朴散则为器”（二十八章）视为自然之道被破坏。而王弼认为朴散为器是合乎自然的。由于名教出于自然，因此，王弼一方面认为名教的存在是合理的，另一方面也强调名教应该合乎自然的原则，他认为，圣人和官长的作用就在于使名教体现自然，“考行无为之事，立不言之教”。体现自然的名教社会是王弼的理想社会。

王弼的“名教出于自然”毕竟不是“名教等于自然”，再加上他为了强调“以无为为本”而提出了“崇本息末”，这就给强调自然，否定名教留下了可能性。出于对司马氏虚伪名教不满的阮籍和嵇康正是由此而提出了“越名教而任自然”（嵇康《释私论》）。以佯狂而得以全生的阮籍曾把虚伪的礼法之士比作破裤裆里的虱子；以刚烈而遭杀害的嵇康则把“六经如太阳，不学如长夜”的说法斥之为骗人的谎言，他针锋相对地提出，不学六经未必为长夜，六经未必为太阳，说穿了，六经只是一些人升官发财的阶梯而已。阮籍和嵇康所讲的“任自然”并不是任情纵欲，他们骨子里面还是以合乎自然的名教社会作为最高理想的，在他们心目中，人类社会的本质就是名教与自然和谐的统一。但是，“任自然”的口号却逐渐成为一些人“放荡形骸”的借口，他们“以任放为达，或有裸体者”（《世说新语·德行》）。于是便有裴頠出来纠偏，强调名教自身存在的合理性，最终又有郭象的独化论，以“名教即自然”的说法调和了名教与自然的矛盾，肯定了名教社会的合理性。由此可

以看到，儒道合流的玄学，虽然标榜“崇尚自然”，其对社会本质的看法，其实还是以儒家名教为本位的，至少其主流是如此，这反映了传统思想文化对人伦关系的重视和儒家为传统思想文化主流的基本事实。

面向社会，佛教禅学也面临着如何调和出世解脱和入世生活、修持佛法和遵奉名教的关系问题。这个问题实际上在佛教传入之始就已尖锐地摆到了佛教面前。当时人们对佛教出家修行、见人无跪拜之礼等就提出异议和质难，认为不合名教礼仪。对此，佛教徒一方面以“苟有大德，不拘于小”作答，另一方面又强调，“尧舜周孔修世事也，佛与老子无为志也”，佛教的出家修行，“亦得无为，福流后世”，“至于成佛，父母兄弟皆得度世，是不为孝，是不为仁，孰为仁孝哉”（牟子《理惑论》）！从根本上说，佛教的主张与儒家的伦理纲常是不矛盾的，甚至可说是一致的。

由于佛教，哪怕是中国化了的佛教，从根本上说，它毕竟是一种出世的理论，以解脱成佛为最终的目标，这就决定了它与儒家君君臣臣的纲常名教和修齐治平的道德修养、政治抱负始终存在着一定的矛盾，而儒家的纲常名教又是中国宗法性的封建专制制度的立国之本。因此，佛教禅学为了在中土生根发展，便不断地与儒家名教进行调和妥协。其基本手法，或者是把两者牵强地加以比附，例如把“五戒”比同于“五常”，认为佛教的五戒与儒家的五常仁义是“异号而一体”（契嵩《檀津文集》卷一）；或者是不惜改变佛教本身，在佛教的思想体系中加入儒家名教的内容，例如把“孝”说成是儒佛共同崇奉的宗旨，甚至认为佛教比儒道等教更尊崇孝道，“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也”（同上，卷三）；而从社会作用的相

同来论证儒佛不二，都有助于帝王的教化，则是最常用也是最根本的论证方法。东晋名僧慧远曾专门作有《沙门不敬王者论》长文一篇，论证出家人虽不敬王者，却能“拯溺俗于沉流，拔幽根于重劫，远通三乘之津，广开天人之路。如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣”。强调佛法与名教的一致性，“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期则同”。慧远的论证，也为禅宗所继承。著名云门宗禅僧契嵩就曾在调和儒佛时得出过这样的结论：

儒佛者，圣人之教也。其所出虽不同，而同归乎治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者以治世，无为者以治心。……故治世者，非儒不可也；治出世，非佛亦不可也。（《镡津文集》卷八）

儒者治世，佛者治心，两者相辅相成，缺一不可，都是圣人之教。这种观点，成为中国思想史上主儒佛一致论者的基本观点。

禅宗还在佛法名教之辨的基础上，把儒家的思想及其特点融入到自己的禅学理论中。在儒家重视主体、重视个人的修养、重视现实的人生和社会等思想的影响下，不仅大谈心性论，而且强调出世不离入世，理想人生的实现不能脱离现实的人生。惠能曾明确地说：“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角。”（宗宝本《坛经·般若品》）肯定佛法和菩提只存在于世间，求解脱只能落实于人的现实生活中，如果离开世间求佛法解脱，犹如求兔角，是不可能实现的。因此，惠能要人“勿离世间上，外求出世间”（敦煌本《坛经》第三十六节），离开了

世间，也就没有出世间。惠能在把佛法和出世间拉向世间的同时，还用名教来充实改造佛法的内容。他说：“心平何劳持戒，行直何用修禅；愚则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。……菩提只向心觅，何劳向外求玄。听说依此修行，天堂只在目前。”（宗宝本《坛经·疑问品》）既然只有“即世间”才能求得“出世间”，那么，在现实生活中就得遵奉社会伦理和纲常名教，这比“持戒”、“修禅”还重要。大照禅师更是直截明了地把不坏纲常名教等“世间法”作为涅槃解脱的必要前提，他说：

世间所有森罗万象，君臣父母，仁义礼信，此即是世间法，不坏。是故经文：“不坏世法而入涅槃”，若坏世法，即是凡夫。（《顿悟真宗论》）

要追求“出世”的解脱就必须“入世”遵奉名教，这样，以出世求解脱为最终目标的禅学完全转化为它的对立面，把它所否定的世俗人生和社会生活，包括封建伦理纲常和社会制度，统统肯定了下来，并且抬高到了无以复加的地步。禅宗能够成为中国佛教中香火独盛的一支而源远流长，看来绝不是偶然的！

## 二、人伦社会与人的社会

作为中国封建文化的组成部分，玄学与禅学通过不同的途径都肯定了名教社会存在的合理性。但是，它们毕竟是两种不同的学说思想体系，一个以“内圣外王”为人生理想，一个以解脱成佛为人生目标，表现在对社会的看法上，一个突出“人伦”的社会，一个则强调“人”的社会。

魏晋玄学家虽然已经在一定程度上体察到封建名教对人性的摧残，向往任自然的生活，但就像人不能抓住头发使自己离开地球一样，玄学家生活在魏晋时代，也不可能超越时代而完全否定名教，他们只是从顺应自然的角度出发，希望建立一种能尽量满足人性发展的名教社会。因此，他们理想的社会，还是君臣父子、上下有等、尊卑有序的人伦社会。玄学家的任务并不在重新建构新的社会秩序，而是为儒家的纲常名教在魏晋时期的存在提供一种新的形而上的理论依据，促使魏晋社会在真正的名教指导下，从无序走向有序。且不说何晏王弼、向秀郭象对“贤愚有别，尊卑有序”和“君臣上下”的强调，即使是主张“越名教而任自然”的阮籍、嵇康，也强调了“男女不易其所，君臣不犯其位”（阮籍《乐论》），“君静于上，臣顺于下”（嵇康《声无哀乐论》），在他们看来，真正效法自然，君臣父子等关系应该是和谐的，这种自然和谐就体现在“子遵其父，臣承其君”（阮籍《通易论》），即在上者无为而在下者自然顺从。可见，魏晋玄学对社会的看法，体现了它兼综儒道的特色，但这种“兼综”是以儒家的重人伦为立足点的。因此，玄学的社会观是以协调人伦关系为出发点的，社会主要被看成是人伦的社会，个人的一切活动也都被置于人伦关系中来加以考察和评价。

玄学家并不轻视人的自我意识和独立人格，恰恰相反，玄学中崇尚自然的普遍倾向正反映了玄学家对人的自我意识和独立人格的重视，这种重视是对两汉以来封建礼教束缚人的个性与自由的一种反抗。但是，玄学家并没有能够超越秦汉以来日益被强化的群体意识，它最终仍然是把每个人仅仅视为群体中的一分子，把个体投放到群体中去，以群体的要求来衡量个

体，而实际上也往往就是以统治阶层的意志来强加于社会中的每一个人，这使得一些玄学家自我意识的觉醒反而导致了他们的悲观情绪。王弼的贵无论侧重探讨世界的本体问题，他提出本末、有无、动静、一多等思辨性的命题来论证丰富多彩的宇宙人生皆以“无”为本。这种本体论哲学虽然承认宇宙万象及其生灭变化，但却为之寻找到了一个虚静的“无”本体。“崇本息末”观点的提出，体现在社会人生观上就是在承认个体的同时更强调群体，个体只要顺从自然，以无为而无不为来适应群体之需要就行了。阮籍和嵇康应该说是玄学家中自我意识最强的人，从他们对个体自然生活的追求中透露出了对群体社会的一种悲愤心理和不屑于与社会合流的高傲心态，他们“托于老庄忘情，此愤激之怀，非其本也”。但阮籍和嵇康仍然致力于探讨自我意识与本体的关系，视两者的合一为理想境界，而这个本体在社会人生领域中又必然与群体意识和名教社会联系在一起，这样，想要追求精神自由的阮籍、嵇康由于摆脱不了名教的困扰而陷入了苦闷之中。郭象则干脆把自我完全投入到群体之中，甘愿为群体所同化，并从群体中来体认自我意识的存在。他认为，自我意识的安身立命之处就在名教之中，自我与本体自然的合一，就体现在自足其性、顺从名教之中。他说：“各然其所然，各可其所可，则理虽万殊，而性同得，故曰道通为一也。”（《庄子·齐物论》注）正是在这种理论的指导下，郭象积极参与朝政，“任职当权，熏灼内外”（《晋书·郭象传》），成为统治阶级“群体”中的一员。

既然人是社会的人，人只有在群体中才能实现自己，那么，作为社会群体，就有一个道德标准和道德评价问题。由孔孟灵魂和老庄骨架相融合而成的玄学虽然没有花费大量的笔墨

来专门探讨并论述人性的善恶和行为的道德标准，但它在说明社会人生问题时，实际上还是继承了儒学传统，坚持了封建社会的善恶标准。

儒家有性善论和性恶论之分。孟子主张人性本善，认为：“人性之善也，犹水之就下也，人无有不善，水无有不下。”（《孟子·告子上》）这里的善恶标准就是封建社会所要求的仁义礼智信等道德品质，孟子将封建道德赋予人性，认为人先天地具有善的本性。他说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）“四端”扩而充之，就是仁义礼智四德，所以他强调：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）孟子的性善论把人不能遵守封建道德规范去行动说成是后天不注意保存、培养“善端”的结果，因此，这种理论并不忽视后天道德教化的重要性。荀子的观点与孟子相反，主张性恶论。他说：“人之性恶，其善者伪（人为）也。”（《荀子·性恶》）他认为，人的天性是“好利”、“好色”、“好味”，因此，“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道”（同上）。因此，荀子十分强调圣人的“化性起伪”，并强调环境和教育对“化性起伪”的作用。如果说，孟子的性善论强调了后天道德教育的可能性，荀子的性恶论则是强调了后天道德教育的必要性。他们人性论的观点虽然不同，善恶的标准却是共同的，道德理想也是相同的，而且都认为成就“至善”的圣人人格对每一个人来说都是可能的。孟子讲“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），荀子也讲“途之人可以为禹”（《荀子·性恶》）。

玄学继承了传统儒家的善恶观念，把体现自然之道的真正名教视之为善，把违背自然原则的虚伪名教或有损自然本性的行为视为恶，其善恶标准仍然是以是否有利于封建社会秩序的巩固和人伦关系的和谐为尺度的。同时，玄学对孟子的性善论和荀子的性恶论也都有所继承。如果说在何晏、王弼和向秀等人所主张的以礼制情论中可以看到性恶论的影子的话，那么郭象的名教即自然、适性即逍遥，就充分体现了孟子性善论的基本思想，只是孟子仅把善的萌芽（善端）赋予人性，郭象却直接在善的品质（名教）与人性之间划上了等号（“夫仁义者，人之性也”）。

但是，玄学毕竟不是儒学，因此，玄学对社会人生的道德评价，除了本质上以儒家名教为标准外，还吸收了道家的自然观点，并在形式上还以自然为本，名教必须符合自然，才能作为善恶的标准。从这样一种标准出发，玄学的“至善”人格也就与儒家有所不同，它不仅具有“人伦”上的至善，而且还具有与自然相一致的“至真”。阮籍曾提出：“圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训。故君臣垂拱，完太素之朴，百姓熙怡，保性命之和。”（《通老论》）王弼也说：“圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。”（《老子》二十九章注）嵇康则说：“至人不得已而临天下，以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得，穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飡万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旗，服华衮，忽若布衣在身也。”（《答难养生论》）这种治国平天下的圣王明君与顺自然而无为逍遥的至人真人的结合，便是玄学的理想人格，这反映了玄学家在动乱黑暗的魏晋时代既想恢复有序的人伦社会，又想存

性养命保全人生的复杂心理，而这种复杂心理又充分体现了玄学家的社会人生观是以人伦社会为基点的特色，因为顺应自然、保全自身的理想最终是要在封建人伦关系的和谐和社会秩序的稳定中得以实现的。郭象的“内圣”是离不开“外王”的！

就在玄学家致力于从理论上探讨如何才是理想的人伦社会，人如何在人伦社会关系中得以完善自己、实现自己的时候，禅学家却关注着每个人如何在实际的禅行生活中自我解脱。与玄学家始终把目光放在“人伦”关系上有所不同，禅学家更多地把目光投向了每个活生生的具有个性的“人”身上，积极倡导自性自度。虽然中国禅学十分强调出世不离入世，主张在现世现实的生命流程中摆脱一切烦恼而达到一种绝对自由的精神境界，但它并不把个人的解脱寄托在人伦社会的完善上，也不要求在人伦关系中实现自我的解脱，相反，它十分提倡个体在喧嚣的尘世中心无挂碍，保持内心世界的孤寂而自在，它将外在于自我的一切都视为是虚幻不实的东西，因而认为不必去计较和分辨，只需随缘而行即可。

禅学的自我与玄学的自我是不一样的。玄学的自我更多地是从个体与群体的关系着眼的，自我只有处于个体与群体的关系中才能实现其价值，禅学却将自我视为高于一切之上的独立的存在，并强调正是在对外在世界的无执无著中，自身便等佛了。临济禅师常说的“无位真人”或“无依道人”就是强调人之圆满具足，无须待，无须求。临济说：“现今目前听法无依道人，历历地分明未曾欠少。你若欲得与祖佛不别，但如是见。”（《临济语录》）六祖惠能曾强调识心见性，顿悟成佛，惠能的后学则进一步发展了惠能的思想，把“当下即是”

发展为“直指当下”、“本来即是”，认为现实的自然生活的人，就是佛，就是祖。禅宗这种脱离人伦关系而突出自我的思想，虽然是从宗教的角度要人回光返照，无所追求，消极的作用不言而喻，但它在封建的人伦社会中如此强调人的独立人格，强调人的至上性，其积极意义似也不可忽视。

由于禅学并不强调以人伦关系来把握自我和实现自我，而是从“万法唯心”、“一切皆空”的基本观点出发来强调每个人在现实社会中的任心解脱，因此，禅宗一般地说也就放弃对社会人生道德评价和道德标准的探讨，主张无所谓善，无所谓恶。惠能说：“一切草木，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，尽在空中。”（敦煌本《坛经》第二十四节）“世人性本自净，万法在自性，思量一切恶事，即行于恶，思量一切善事，便修于善行。”（同上，第二十节）所以禅宗常要人“不思善，不思恶”，于当下证悟自己的本来面目。有一次，有人问百丈怀海禅师：“如何是大乘顿悟法要？”怀海答曰：“汝等先歇诸缘，休息万事。善与不善，世出世间，一切诸法，莫记忆，莫缘念，放舍身心，令其自在。……但歇一切攀缘，贪嗔爱取，垢净情尽。对五欲八风不动，不被见闻觉知所缚，不被诸境所惑，自然具足神通妙用，是解脱人。……善恶是非俱不运用，亦不爱一法，亦不舍一法，名为大乘人。不被一切善恶、空有、垢净、有为无为、世出世间、福德智慧之所拘系，名为佛慧。是非好丑、是理非理，诸知见情尽，不能系缚，处处自在，名为初发心菩萨，便登佛地。”（《五灯会元》卷三）怀海禅师的这一段话代表了禅宗对善恶等法的基本看法。

但需要指出的是，禅宗把善恶之法归于妄心动念的产物，并不表明禅宗果真能够超世脱俗，回避社会的现实，放弃善恶

观念和是非标准。事实上，在传统文化的氛围中形成并在中国土地上生长发展的禅宗，在“方便法门”的旗号下还是接受了封建的善恶标准，承认了儒家的伦理道德。且不说禅宗的“随缘而行”本身就是以承认世间法的合理性为前提的，即使是那些标榜超脱的禅师，从根本上也是以儒家所倡导的封建名教为善恶标准的，因而他们要求信徒把忠孝仁义贯彻到日常生活中去。契嵩禅师说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”（《禔津文集》卷三）“仁义智信举，则人伦有其纪也；礼乐刑政修，则人情得其所也。”（同上，卷四）将儒家名教视为个人行为的准则和人伦关系的纲纪。大慧宗杲禅师干脆把佛教的菩提心与儒家的忠义心相提并论，他说：“菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间一网打就，无少无剩矣。”（《大慧语录》卷二十四）出世的禅学最终还是认同了封建文化。因此，拨开禅学无善无恶的面纱，其本质与玄学其实还是无二的，只是禅学的善恶标准掩盖在“不执著”的外表之下，更加圆滑些而已。

正因为禅学对社会人生的看法是以“出世”的姿态出现的，因而当玄学大谈在理想的人伦社会中成圣成真的时候，禅学强调的却是众生与佛不二，人人本来是佛。慧海禅师说：“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》卷三）怀海禅师强调，人人“自然具足神通妙用，是解脱人”，只要“处处自在”，“便登佛地”（同上）。禅宗把人人说成本来是佛，只要自净其心，识心见性，便与佛无二，并根据“随其心净，则佛土净”的理论而要在人间建立起佛国，这看似以“人”（佛）的社会替代了封建人伦社会，其所起的实际作用却是把封建的人伦社会美化成了理想

的佛国世界。“世间法则佛法，佛法则世间法”（《大慧语录》卷二十七），在分析禅宗的社会人生观时，大慧禅师的这句话是不应该被忘记的。禅宗把个人的解脱归之于自我主观精神上的超脱，把人的自由与解放这个社会问题的解决最终归结为个人的自我体悟，企图脱离对社会现实的改造来实现个人的解脱，这显然只能是一种空想，这种空想对人们所产生的精神麻醉作用，也是不容忽视的。

#### 第四节 人生态度的两重性

基于对生命、人生和社会的不同看法，玄学与禅学对人生的基本态度也就不一样。但在理想与现实、出世与入世等一系列问题上，禅学与玄学的人生态度都表现出了一种两重性。

人既是自然的人，又是社会的人，人的本性总是迫使自己不断地追求与自然和社会相和谐的理想境界，而严酷的生活环境和社会现实又往往使人们的理想难以实现。玄学家想生活在理想的名教社会中，偏偏现实中的名教既束缚人性，又助长了人们的虚伪和势利：“至人不存，大道陵迟，乃始作文墨以传其意，区别群物使有类族，造立仁义以婴其心，制为名分以检其外，劝学讲文以神其教，故六经纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉”（嵇康《难自然好学论》），于是玄学家又想“任自然”。但玄学家本身就是封建社会的产物，他不可能从根本上否定整个封建社会关系，因而也不可能完全否定名教。而且，人如果把自己混同于动物，完全否定社会而追求自然，也不可能找到真正的精神自由。魏晋元康时期一些人在“任自然”的旗号下走向了放纵人的“食色”之自然本性，带来的并

不是理想的社会状况和人生境界，而是社会的堕落和精神的颓废。于是，在名教即自然的论证下，内圣外王成为玄学家的理想，“终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”（郭象《庄子·大宗师》注）成为玄学家共同向往的人生态度。但不用说在魏晋，即使是在整个封建时代，又有谁实现了这样的人生态度呢？因此，想要恢复真正的名教而不得不喊出“任自然”的口号；强调“任自然”的又在为名教的存在寻求根据；调和名教与自然的理想在现实中破灭以后，有的就安身立命于思辨的殿堂，有的则致力于个人精神自由的追求或性命的修养，有的则在超越的旗号下完全迎合现实社会，积极投身到追权逐势的污浊政治中去。

玄学人生态度的两重性表现在抽象的哲理上，则是有无、动静等的论辩。大谈“无”者其实是为了“有”，突出“有”者却又抽掉了有的具体规定而使有成了真正的“无”；“复归于虚静”者是为了应付“运化万变”，操权弄势者却在“大谈自然无为”。

理想与现实的矛盾在禅学中则突出地表现为出世与入世的两重性。禅学从佛教的基本观点出发，视现实人生为虚幻，以追求出世解脱为目标，但它却又大谈尘世即佛国、众生即是佛；佛教禅学一方面论证出家人超于人伦之外，另一方面却又不不得不在“不依国主，则法事难立”（道安语）的现实中强调遵奉礼法为解脱之必要前提，甚至主动提出佛戒以孝为先，最讲孝道。表现在禅理上，禅学以“性空”否定一切法的真实性，却又留下了“不空”的自心自性，并强调君臣父母、仁义礼信等“世间法”即“佛法”，在讲“生死与涅槃无异相，烦恼与菩提无异相”（希运《传心法要》）的同时，却又要

人“离生死”、“离烦恼”。禅学与玄学在这里真是有异曲同工之妙。

玄学在现实中虚构美妙的理想，禅学则将虚幻的理想融入现实；融入现实的理想只能在自我精神中实现，虚构于现实中的理想却对不合理的现实作出了一定的批判。玄学往往以出世（任自然）的姿态来追求入世的理想，禅学则始终以入世的姿态来追求出世的目标。从处世的方法上看，玄学更多的是以退为进，禅学则基本上是以进为退。因此，从根本上说，玄学消极的人生态度在一定程度上却包含着某种积极有为的探索精神，只是他们的探索往往因在现实中显得徒劳而充满着一种无可奈何的情绪而已。禅学则不然，禅学对现实社会和人生的肯定毕竟只被说成是“方便法门”而非究竟，从根本上，禅学要人无求无执著，放弃对外部世界的认识和改造，其立足于万法虚幻的“随缘而行”，比起老庄玄学无可奈何的自然无为，显然要更为消极一些。当然，禅学由此而发展的对主体和心性的探索，其功绩也是不能忽视的。

## 第四章 理想与超越

黑格尔曾经说过：“自我意识就是欲望。……欲望和由欲望的满足而达到的自己本身的确信是以对象的存在为条件的，因为对自己确信是通过扬弃对方才达到的。……自我意识仍然是绝对自为的，而它要获得绝对的自为存在，只有通过扬弃对象。它的满足必须建筑在对象的扬弃上，因为这就是真理。”（黑格尔《精神现象学》上卷，第一二一页）这里我们暂不必去讨论黑格尔所说的真理是否具有科学性，有一点应当承认，这位哲学大师对于主体的自我意识，以及对于自我意识实现途径的论断的确是相当精辟的。这一论断为人们探讨主体不断发展自身，并且在发展过程中如何使自身获得升华这一有意义的问题，提供了有价值的启示。

玄学在继承文化传统的基础上，以对中国传统的道德理想人格——圣人——的肯定为前提，确立起具有现实政治意义的人格范式——内圣外王。所谓内圣外王，实际上是个人在扬弃“不合理”的社会伦常关系，获得人性至足逍遥的基础上，去建构“合理”社会秩序的人格范式。而禅学则在融汇佛教文化与中土文化底蕴的前提下，以对超现实的佛陀精神的确认，对现实的人之自足本性的推崇，力求在个人的日常生活中扬弃有悖

于自我安身立命的所有感性虚妄和理性偏误，进而实现一种人生的自我拯救。毋庸讳言，无论是玄学的内圣外王或是禅学的自我拯救，在现实生活中都是不可能真正实现的。它们不可能成为人的自为存在的必然范式，充其量它们只是在特定的社会历史条件下，为了缓解人的本性及自我意识与作为对象的社会现实的矛盾冲突而产生的痛苦，所提供的具有陶醉心灵、麻痹神经之功效的精神饮料而已。

### 第一节 圣人品格与佛陀精神

玄学名士孜孜于探究宇宙最高本体的根本目的，除了为在当时建立理想的名教社会秩序寻找理论根据之外，他们还希望能够替现实社会确立起可以主宰、支配世间一切事物或生活的理想人格范式。玄学名士所崇尚的理想人格乃是对魏晋以前的中国传统文化中的儒道二家关于人格境界的重新整合。因此，在玄学的思想体系及人生实践中，不仅包容了对传统的理想观和人生观的肯定，而且还使得传统文化中的理想人格的形象更加丰满和具有感召力。与玄学的旨趣大致相似，禅学对于佛陀精神的赞美，与其说是一种对彼岸神性的膜拜，毋宁说是一种对现实人性的肯定。因为在禅学大师看来，如果不能在信奉者的心灵深处激发起对于佛陀的具有人格意义的精神的景仰之情，换言之，如果不能在佛陀与信奉者之间连结起可以为情感所接受的人性纽带，那就很难使信奉者一往无前地去追求拯救。显而易见，禅学大师的这种诉诸人格感召力的佛陀精神的建构思路，无疑是得益于中国文化传统的启示。

## 一、升华境界与解脱理想

魏晋时期，由于门阀贵族集团之间无休止的残忍厮杀，作为统治阶级化身和社会秩序和纲常规范不仅失去了往日的凛然威严，而且在统治阶级醉生梦死的放荡生活中被搞得支离破碎。在这样的形势下，整修社会秩序和纲常规范的客观需要，促使那些具有忧患意识的玄学名士竭尽各自的才智来提出自己的构想。贯穿于魏晋玄学始终的名教与自然之辨，便是玄学名士展示自己社会政治主张的典型表现。由于个性和人生经历的不同，故而在诸多构想中表现出各具特色的趣向。但有一点却是不约而同的，即他们都试图通过树立一个理想的人格模式，即希望借助于具有传统色彩的人格感召力，来取得世人对整修后的社会关系的重新认同。而这种理想人格主要是以儒道二家的圣人（至人）模式为本位的。

众所周知，在儒家文化体系中，圣人是属于理想观和道德观的范畴。就理想观而论，圣人乃是自我价值最高、最完美的体现；就道德观而言，圣人又是人的道德修养和知识修养所要追求的终极目标。这两个方面不是彼此分离而是紧密相关的：倘若否认自我价值，那道德修养和知识修养便将失去意义；反之，如果不致力于道德或知识的修养，人的自我价值就永远不可能实现。那么，究竟怎样才称得上为圣人呢？

儒家文化的缔造者孔子并没有直接给圣人下过定义，但他却以自己的人生实践树立了一种圣人的形象，并且得到后人赠与的圣人之誉。他在自己的一生中奉行着这样一条人格准则，即“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》）孔子曾经说过这样

一段话：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）这虽然只是孔子对自己道德情操和知识素养的表白，但我们却也可将其视为是一个圣人成长的履历，其中的“从心所欲”或许可视为是对人格升华境界的描述。

圣人品格在孔子那里并不是抽象的，而是有着具体的标准。就通过修养实现自我价值而言，圣人的标准便应当是“仁者不忧，智者不惑，勇者不惧”的全面体现。

与孔子相类似，有着亚圣之称的孟子对于圣人品格的设定也是极富影响力的。孟子说：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣。”（《孟子·尽心下》）不难看出，孟子的“大而化之”与孔子的“从心所欲”就其理想性上的确是非常接近的。对于圣人之“大而化之”的品格，孟子将其具体化为“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的可亲可敬可佩之人生准则。值得指出的是，孟子并没有把圣人品格视为少数先知先觉者的专利，而是把实现圣人品格的可能性提供到每一个人的面前，即所谓“圣人与我同类者”，“圣人先得我心之所同然耳”。这样一来，就使得儒家的圣人品格能够为更多的人所追求。

可以这么说，玄学之所以在总体倾向上对孔孟儒学持肯定态度，既是对儒学所设定的社会伦常道德的有选择的认同，更是对它所塑造的理想人格范型的无条件的推崇。除了极个别的玄学家有过“非汤武而薄周孔”（嵇康）的义愤言辞之外——即便如此，嵇康也并未从人生观上抹煞圣人品格——绝大多数玄学家对于儒家的圣人品格则是推崇备至的。

与儒家文化的所谓“从心所欲”、“大而化之”既遥相呼

应又相得益彰的人格范式，便是道家的“无为而无不为”和“至足逍遥”。道家对理想人格的称呼往往不一，“神人”、“至人”、“圣人”都是道家所赞赏的人格形象。在老子看来，达到“无为而无不为”的理想人格境界，必须具备“柔”的意志、“愚”的智慧和“静”的毅力这三种素质。所谓“柔”，是一种胜刚强之柔，是意志力的表现；所谓“愚”，是一种大智若愚的智慧，是摒弃名利诱惑的觉悟；所谓“静”，是一种保持心灵虚寂状态的毅力，是对欲望的驾驭。而在另一位道家思想家庄子看来，最高的理想人格境界应当是“至足逍遥”的境界。因此，庄子所设计的通往逍遥的道路，是由“无物”——“无情”——“无待”这样的三部曲连贯而成。所谓“无物”，指不为外物所役，如果人沉溺于物质欲望的桎梏之中，那就根本谈不上什么逍遥了；所谓“无情”即意味着一种对世欲情感束缚的超脱，以至于能够“安时而处顺，哀乐不能入也”（《庄子·齐物论》）；所谓“无待”是指自我获得了“道”的真谛，从而可以舒展开精神的翅膀，在没有任何羁绊的苍穹中自由翱翔。

从上面的介绍中可以看出，尽管道家没有明言“无为而无不为”和“至足逍遥”就是理想人格，但道家并不排斥理想人格的确立，对于理想人格的推崇丝毫不逊色于儒家。所不同的是，儒家的理想人格具有强烈的道德色彩，而道家的理想人格则更关注人性的充分伸张。几百年后，玄学名士都力图将道家所幻想的逍遥付诸实践。

儒家和道家在理想人格的旨趣上是各具特色的。儒家主要强调在社会伦常秩序中通过个人的道德和知识修养，从而使自我绝对地和谐于人际的伦常关系，这才称得上为圣人；而道家

则主要提倡摆脱他们所认为的不合理的伦常关系的束缚，使自我最充分地体现自然的本性和满足自我的精神自由需要，这才是最理想的人生。

玄学准确地把握住了儒道二家在一些重要问题上的贯通之处。在理想人格这个问题上，玄学发现了儒家圣人品格和道家逍遥境界的连接点，这就是它们都崇尚自我价值的实现，并且都把实现自我价值视为人的一种自为自在的最高境界。作为儒家圣人品格的追随者，大多数玄学名士都能从顺应传统的社会规范的思路出发，在潇洒飘逸中又不失道貌岸然，以求最终达到一种“从心所欲不逾矩”的自我升华；同时，作为道家逍遥境界的倾慕者，几乎所有的玄学家都想摆脱被门阀贵族所扭曲了的伦常秩序，以期在拯救现实中去实现扶摇直上九万里的精神自由。正因为这样，我们说玄学在其理想观中把儒道二家相得益彰的旨趣结合到一起来了。

应当指出，在确认圣人品格的基本范式的基础上，玄学家之间也曾有过一些对圣人的不同见解。其中最突出的便是有关圣人有情和无情的辩论。主张圣人无情说的主要代表人物为何晏、钟会，他们认为，既然圣德法天，而天为自然之天非有意志之天，故而圣人应是无情的。提倡圣人有情说的主要是王弼，他认为，“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也”（何劭《王弼传》）。这就是说，圣人之所以谓“圣”，在于他有一般人所不具有的神明之能，但圣人毕竟为人，故而必然有同于一般人的五情。很显然，这后一种观点具有更强烈的感染力，同时也反映出王弼对儒家的“圣人与我同类者”思想的继承和发挥。总之，有情与无情的辩论明显地表露出玄学试图消解儒道分歧，促就儒道互补的趋向。

与玄学执著于自我价值的积极实现有所不同，禅学所追求的是一种超越的自我价值，尽管这种超越并不排斥对自我价值的肯定。在佛教文化的价值系统中，其所确立的最终目标就在于号召人们通过修行觉悟而达到成佛的境界，因此，佛教文化对于理想人生境界的理解是颇具特色的。

就佛教的创始人佛祖释迦牟尼而言，他所崇尚的最高理想是帮助一切人获得解脱。释迦牟尼追求解脱的初衷是因为他断定现实的人生是“苦”。在他看来，人的生老病死是苦；人被自己所憎恶的事物纠缠是苦；人与自己所喜爱的事物分离是苦；人在物质上和精神上永远得不到满足更是苦，种种之苦，无穷无尽。总而言之，人生的本质就是苦，人生所处的世界充满了苦。

那么，苦从何来呢？佛祖释迦牟尼认为，苦的根源在于“生”，这即是说，生就是苦的开端，生命本身就是承受痛苦的主体。生又是由什么来决定呢？释迦牟尼认为，生是由“业”决定的，人具有身、口、意三业。身的行为、口的言论、意的思想决定着对“生”的报应。所谓报应就是根据“业”的善恶不同，在天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱中轮回。“业”源于什么呢？释迦牟尼认为，众生造业皆因众生“无明”，即对佛理的无知。至于众生为何无明，那是因为众生具有贪心和追求享乐的欲望。

佛祖释迦牟尼这一整套关于“苦”的理论是建构在对人的现实存在压抑人性的分析基础上的。该理论的意义在于它指明了人在现象界中是受因果律支配的。在释迦牟尼看来，为了拯救受苦受难的芸芸众生，就必须指明一条超脱“苦”海的道路。这条道路便是：要超脱苦海，就须“无生”；若要“无

生”，便不可“造业”；要不“造业”，便须断除“无明”；断除“无明”的关键，在于必须彻底泯灭“贪”、“爱”。只有这样，才可能获得解脱。为了实现这一理想，佛祖释迦牟尼贡献出了他的毕生精力，他以大慈大悲、拯救众生的人生实践，在世人的心目中建构起了理想的人格形象。佛陀，既是佛教文化的信奉者对于拯救众生于苦海、使人从不尽痛苦中解脱出来的救世主的人格尊称；也是佛教文化理想观对于通过修行而大觉大悟后的最高境界的描述。

佛陀，作为佛教文化理想观中的重要内容之一，其人格化的特征具有这样几个方面：首先是“觉”，即对于人生的大彻大悟。佛，在印度本有智慧之义。佛的人格实际上也就是一个智者或觉者，而大彻大悟的含义是指彻底看破现实人生，并且觉悟了摆脱尘世牵累的途径。其次是“慈”，即以慈悲为怀来对待众生的苦难。佛的人格形象就是大慈大悲，这种大慈大悲是要彻底唤醒、拯救人类，超度众生，不仅是人，一切生命都在佛的慈悲关怀之中。最后是“善”，即强调自度度人，以度人为己任。佛的人格形象总是表现为超越、永恒和不朽，它不仅强调自身的大彻大悟，而且还以一种善的道德情怀去帮助世人去追求超越，在超越中感受到生命的永恒与不朽。

在禅学中，对于普渡众生的佛陀精神的把握是通过人人有佛性、识心见性即成佛道的说教来体现的，它强调“实相无相”、“涅槃妙心”来帮助众生证得人生解脱的理想境界。这里先来分析一下禅学对于“实相无相”的理解，“涅槃妙心”将在讨论“即心即佛”时再作交待。

“实相”、“无相”都是佛教术语。“实相”与实性、真如、法性、法界、法身、佛性、涅槃、真空、性空、缘会、真

性、真谛、一如、如来藏等概念的含义大致相同。《肇论·宗本义》中有“本无、实相、法性、性空、缘会，一义耳”的说法。从实相的含义上讲，它是指由于世俗认识的所有现象均为假相，故而要想达到人生解脱的“放大智慧光明”的境界，惟有摆脱一切世俗的识见方可实现。所谓“无相”，也是指摆脱世俗之见而得到真如实相的意思。实相与无相这两个概念的微妙区别仅仅在于，实相是相对于假相而言，而无相则是相对于有相而言。在佛教中，有相也就是假相，故而实相与无相只是具有同一含义的不同概念称呼而已。

惠能认为，“我此法门”立“无相为体”。“外离一切相，名为无相；能离于相，即法体清净”。很显然，这里所谓“无相为体”、“法体清净”，主要是就人生解脱的理想而发的议论。它意味着人应当通过对无相的觉悟而达到解脱，即超越一切世俗的虚妄识见。在禅学看来，超越世俗的虚妄之念，其关键便在于能够看破人生，也就是把一切都看作是人心妄念的产物。惠能曾经说过：“佛知见者，只汝自心，更无别佛。盖为一切众生自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰。”又说：“佛为一切迷人认五蕴和合为自体相，分别一切法为外尘相，好生恶死，念念迁流，不知梦幻虚假，枉受轮回，以常乐涅槃，翻为苦相，终日驰求。佛愍此故，乃示涅槃真乐。刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭。”（宗宝本《坛经·机缘品》）这即是说，禅学将为世俗之人所感知的现象世界视作污染而不清净，视作不值得执著的虚妄之梦境，同时认为，真正值得追求的则是人心的清净本性。

应当指出，禅学的这种理想观是在与中土文化的交融发展过程中逐步形成的。在禅学传入之初，其所推崇的理想境界往

往是借助于摒弃妄念、静观心性的禅定方法来实现的。而在菩提达摩的禅法中，已有了融汇中土文化的端倪。受玄学和般若学的影响，菩提达摩禅法的主旨发展为以无相破妄念，以无相显实相，所推崇的“随缘”理入方法与中土文化所倡导的随遇而安的主张有着惊人的相似之处。到了禅宗六祖革命之后，其超越的理想便彻底地从宗教的象牙塔中步入了尘世的凡夫俗人之中，具有神圣意义的宗教超越变成了一种具有现实实践意义的人生觉悟。

之所以将禅学的理想观视为不同于宗教一般意义上的信仰执著，是因为宗教一般意义上的信仰执著所追求的精神超越，是与外在事物或外在偶像联系在一起的。在禅学看来，那种执著于外在偶像的精神超越并不是真正的超越，因为承认有外在事物或偶像（外相）这一事实本身就意味着超越的局限性。而只有在摒弃一切外物或偶像，以无相显实相的刹那间的大彻大悟中，才能挣脱一切时空、因果的束缚，从而感受到一种“我即佛、佛即我、我与佛同为一体”的终极愉悦。从理想实现的角度说，惟有得到这种神秘感受，才算真正拥有了人生的意义，佛陀精神所要求的彻悟解脱，才算得以实现。

## 二、儒道兼综与定慧等学

确定人生理想的终极目标并不意味着理想观的最后完成，如何实现这一目标无疑是完整的理想观所要考虑的一个重要问题。就玄学和禅学而论，它们必须面对社会现实来回答这一实践的问题。

如前所述，玄学名士心目中的理想人格乃是一个“从心所欲”、“至足逍遥”的升华了的自我。由此可以明显地看出玄

学在理想人格上的儒道兼综的倾向。在这一倾向上可以分为两个方面的要求：一方面，玄学名士在思想观念上竭力调和儒道之间的矛盾，即在直接推崇道家理想的同时，并不忘对于他们所认为的合理的儒家理想人格的提携；另一方面，在玄学名士的人生实践中，都力求同时表现出道家的“自由自在”的逍遥精神和儒家的“死而后已”的浩然之气。以高呼“非汤武而薄周孔”的嵇康为例，从这位极富个性的玄学名士的人生情趣上，人们可以发现其矛盾心态中所包含的对儒道兼综并尚的倾向。

众所周知，嵇康理想观的公开立场是否定社会现实对人性的压抑，高唱人应当返归于自然，按照人的自然本性去自由自在地生活。所谓“越名教而任自然”的口号便集中地体现了这一点。在现实生活中，嵇康以道家的无为逍遥为人生的理想，尽其所能地表现出一种超异凡俗的仪态风度。据《世说新语·容止篇》称：“嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。見者嘆曰：‘蕭蕭肅肅，爽朗清舉。’或云：‘肅肅如松下風，高而徐引。’山公（巨源）曰：‘嵇叔夜之為人也，岩岩若孤松之獨立，其醉也傀俄若玉山之將崩。’”嵇康并未以自己拥有盖世的才华而热衷于仕宦之途，而是悠然于在景色秀美的家乡以打铁自娱。每当穷苦人请他打些铁器，他总是不肯收钱，而当别人拿来酒肉酬谢他时，却又一概来者不拒，直至大醉方休。由于他不满司马氏集团的所作所为，不仅拒绝与其合作，还不时有些狂语，以致最终招来杀身之祸。据载：“（嵇康）临死，而兄弟亲族，咸与其别。康颜色不变，问其兄曰：‘向以琴来不耶？’兄曰：‘以来。’康取调之，为《太平引》，曲成叹曰：‘《太平引》于今绝也。’”（《世说新语·雅量篇》注

引)很显然,这种生时潇洒倜傥,死时坦然自若的人格姿态,不可不谓是印证了道家的人生理想。

不仅如此,嵇康还力求用他那恢宏的文论来阐发他对人生理想的见解。在著名的《与山巨源绝交书》中,他写道:“纵逸来久,情意傲散。简与礼相背,懒与慢相成。而为侪类见宽,不攻其过。又读《庄》、《老》,重增其放。故使荣进之心日颓,任实之情转笃。……吾顷学养生之术,方外荣华,去滋味,游心于寂寞,以无为为贵。……今但愿守陋巷,教养子孙,时与亲旧叙离阔,陈说平生。浊酒一杯,弹琴一曲,志愿毕矣。”在这里,嵇康直言不讳地表明了自己对道家人生哲学的景仰,但同时也流露出对世态炎凉的失望心情。这也即是说,“对酒当歌”的无为生态度,不过是世道昏暗所使其然也,并非为自我的价值观上的自觉。因为,对于人生价值来讲,并不仅仅是性命苟延的问题,更重要的是人的主观自觉和自我价值升华的问题,否则的话,就谈不上什么理想人格了。

嵇康认为,人生理想的设定关键在于人从主观精神上应有一定的创造。在一篇名为《卜疑》的文论中,他假托“宏达先生者”之口来声明自己的人生理想观,并且道出了他心目中的理想人格:“有宏达先生者,恢廓其度,寂寥疏阔。方而不制,廉而不割。超世独步,怀玉被褐。交不苟合,仕不期达。常以为忠、信、笃、敬,直道而行之,可以居九夷,游八蛮,浮沧海,践河源。……若先生者,文明在中,见素表璞,内不愧心,外不负俗。……方将观大鹏于南溟,又何忧于人间之委曲。”从这段自白中我们可以发现嵇康的理想人格主要有这样一些要素:一是人格的外在姿态应当是“情意傲散”、“超世独步”;二是人格的内在底蕴须具有“游心于寂寥”、“文明

在中，见素抱朴”；三是人格的践行必须“忠、信、笃、敬，直道而行之”；四是人格的最终实现应当“内不愧心，外不负俗”，进而抛弃一切“人间委曲”。在这里，儒家的道德圣人得到了肯定，尽管这种肯定是被安置在“居九夷，游八蛮，浮沧海，践河源”的道家逍遥自在的境界中。

毫无疑问，既然是人，就不可能把自己同社会关系割裂开来，更不可能使自己绝对地“超世独步”，去做一个不食人间烟火的纯粹自然人。对于这一客观法则，具有超群智慧的嵇康是很清楚的。他的所作所为，只不过是有一种对于当时暴虐的政治现实极端不满的心情所驱使，而表现出“明知不可而为之”的抗争。当他被司马氏集团打入死牢之后，他考虑到对自己即将结束的一生作出总结，从而写下了《家诫》一文。就在这份临终遗言中，他流露出对社会规范及儒家理想人格的认同。嵇康认为，人情世故终究是不可避免的；人在涉足社会时，应持有明确的志向，为了实现自己的志向，必须一往无前，死而不憾；人生活在这个世界上，要遵循合理的伦常规范，在举止上应体现出一定的道德和知识修养。他写道：“不须作小小卑恭，当大谦裕；不须作小小廉耻，当全大让。若临朝让官，临义让生，……此忠臣烈士之节。”显而易见，嵇康对属于儒家理想人格范畴的“忠臣烈士”是相当推崇的。

那么，是否嵇康只是在临死之前才承认社会现实和儒家的人生理想呢？回答是否定的。嵇康的一些朋友在平日同他的交往中，早就发现了嵇康在理想观上的矛盾心态。如《魏氏春秋》记载：“（嵇）康寓居河内之山阳县，与之游者，未曾见其喜愠之色。”又有《世说新语·德行篇》记载：“康性含垢藏瑕，爱恶不争于怀，喜怒不寄于颜。……此亦方中之美范，

人伦之胜业也。”这说明儒家所张扬的道德人生观对这位号称与名教势不两立的人的影响是非常深刻的。鲁迅先生曾指出：

“不谈礼教，不信礼教，甚至于反对礼教。——但其实不过是态度，至于他们的本心，恐怕倒是相信礼教，当作宝贝，比曹操司马懿要迂执得多。”（《而已集》）

至于玄学阵营中的其他名士，在理想观上主张儒道兼综的态度就更为明显了。如正始时期的何晏、王弼在讨论玄学本体论时，就用儒道二家的道德观来消解彼此间的矛盾。何晏公开声明“老子与圣人同”，此处的“圣人”即指孔子；而王弼则提出“圣人体无”、“老不及圣”，把孔子直接奉为人生的理想楷模。又如以“介然不群，性好《老》、《庄》”而著称的竹林七贤之最长者——山涛，在统治者的心目中则是“君以‘道德’为世模表，况自先帝识君远意，吾将倚君以穆风俗”（《晋书》卷四十三）的大红人。再如元康时期的郭象，则更直截了当地宣称“名教即自然”，并进而构思出一个不仅为以后历代封建统治者交口称赞，而且也为无数文人士大夫所竞相追求的内圣外王之道。

总而言之，圣人品格在玄学名士的心目中，决不仅仅是一个具有抽象意义的概念。从玄学对老庄骨架及孔孟灵魂的自觉认同来看，在那貌似好高骛远的逍遥恣悦的背后，却激荡着一腔腔疾世愤俗、励精图志的热血。然而，令人不无遗憾的是，他们所精心构思的理想人格却在生不逢时的社会浊流中一个又一个地被无情地吞噬了。

与玄学的儒道兼综相类似，禅学在其发展过程中也提出了定慧等学的问题。这里所讲的定慧等学，是指禅学思想家为了启发世人在修禅实践中更准确地把握人生解脱的真谛而提供的

方法，它与中国佛学所讲的定慧双修既有联系又有区别。

佛学初传中土之际主要有两大系统：其一为安世高一系的禅法；其二为支谶、支谦一派的般若学。中土禅学就是在继承、融汇这两大系统的基础上逐渐发展完善起来的。从南北朝时期的北方盛行禅法、南方崇尚般若，发展到隋唐之际的佛教阵营中提倡定慧双修、止观并重，以及南北融合、定慧等学，乃是佛教文化（包括禅学）适应中国大一统政治格局重新确立的必然趋势。应当指出，文化发展的走向除了受外在的客观社会现实的制约而外，其内在的共识机制同样是至关重要的。

就南北朝时期南北禅学的风尚而论，虽然其各自的特色非常鲜明，但这并不排除两者之间存在着共同的旨趣。北方注重禅法是把禅悟作为修行的最高目标，而南方在崇尚般若的同时也明确地表现出对禅悟的景仰之情。在北方，尽管绝大多数习禅僧徒主要关注于“定”、“止”的坐禅修行，但是，他们也把慧解禅学经典当作修行的重要内容。许多北方禅师始终坚持以某一经论作为本门的习禅根据，例如，菩提达摩依奉《楞伽》，佛陀扇多依奉《地论》，僧稠依奉《涅槃》，慧思依奉《法华》等等。在南方，众多有着优良的名理素养的僧徒和文人名士尽管不喜欢坐禅，而是热衷于义理上的辨析（慧、观），但也不是绝对地否认禅定。例如，以研习《三论》之学而著称的金陵栖霞寺僧人，就把坐禅视为人生觉悟的重要方法。

上述情况表明，尽管在不同的社会环境和文化氛围中，禅的信奉者可以有不同的方法，但在追求的终极目标上则是一致的，即都是为了觉悟成佛。因此，“条条江河归大海”的道理在这里表现为：南方和北方的僧徒都已经意识到在觉悟成佛的

人生终极目标上彼此是可以相互贯通的；换言之，觉悟成佛的人生理想成为禅学在“定”与“慧”相互照应基础上而获得发展的共识。

南北禅学所显现出来的定慧兼习的倾向，在天台宗定慧双修主张的呼应下，对禅学后来的发展产生了重要的影响。公开提出定慧双修主张的是兴盛于隋唐时期的天台宗，天台宗在其孕育生长的过程中，一方面直接继承了北方禅学的血脉，另一方面则又得益于南方般若学的滋养。由于这一特殊的缘故，因而天台宗能够比较早地准确把握住了融合南北禅学的契机，并且在此基础上建立起一个新的禅学体系。虽然天台宗的禅学体系与一般的禅学体系并不完全相同，但它却为以后的禅学发展提供了极有价值的启示。例如，天台宗的早期代表人物慧思曾在《无净门》中写道：“如来一切智慧，及大光明，大神通力，皆在禅定中得。”在《安乐行义》中他又说道：“《法华经》者，大乘顿觉，无师自悟，疾成佛道。”“无相行者，即是安乐行。一切诸法中，心相寂灭，毕竟不生，故名无相行也。”从这里可以看出，天台慧思不仅从北方禅学的立场上强调了禅定可以获得“如来一切智慧”，即由禅定实现解脱的可能性，而且还从南方般若学的角度强调了以无相显实相的慧观在觉悟成佛上的必要性。不仅如此，慧思还通过诠释《法华经》，提出了“顿觉”和“自悟”的观点，故而对后来禅学的影响极大。对此，僧传上曾说：“自江东佛法宏重义门，至于禅法，盖蔑如也。而思慨斯南服，定慧双开；昼谈义理，夜便思择。……南北禅宗，罕不承绪。”（《续高僧传·慧思传》）

天台宗的宗旨在于确认由定生慧，并且将定慧所得视为大

乘圆顿境界。从天台宗的定慧双修以及禅学发展所显现出的定慧等学倾向中可以看出，禅学所追求的最高理想是一种人觉悟后的自我解脱，它与玄学所追求的人的自我价值实现是有区别的。玄禅的这种区别反映了不同文化渊源的影响。然而，禅学追求的最高理想若要赢得中土人士的认同，就必须在其理想的内容及实践方法上融入中土文化传统的要素。中土文化传统对“心”的强调是非常突出的，无论是儒家所讲的道德之心，还是道家推崇的自然之心，都把理想人格视为是主观之心的努力所达到的最高目标。这对于本来就重“心”的禅学来讲，就更易于交融，而定慧双修及定慧等学的主张，其意义便是益发突出了人心在觉悟成佛上的作用。

天台宗的实际创始人智顓曾说：“‘止’乃伏结之初门，‘观’是断惑之正要；‘止’则爱养心识之善资，‘观’则策发神解之妙术；‘止’是禅定之胜因，‘观’是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。”（《大正藏》卷四十六）在这里，智顓以禅定滋养“心识”，并以心的“智慧”和“神解”达到对佛性的豁然贯通的主张，显然已具备了后来禅宗的“直指本心”、“顿悟成佛”的思想雏型。因此，禅宗六祖惠能几乎是不打任何折扣地肯定了定慧双修的观点。在他看来，禅定即为般若，般若就是禅定，如果不把握两者之间的这种同一关系，便不能获得解脱。惠能说：“善知识，我此法门以定慧为本。大众勿迷，言定慧别。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。”（宗宝本《坛经·定慧品》）

需要说明的是，惠能的“定慧等学”是对“定慧双修”的进一步发展。在他看来，禅道是绝对的，在禅道中不应有对立

的二法存在，因为一切二法都不能表达终极真理，只有将定慧视为一体，即视为人心的体用表现，这样才能实现直指本心的觉悟。正因为如此，惠能认为那种希望通过静坐观想的二法求得解脱是不可能真正把握禅的精神的。由此可以看出禅学关于觉悟成佛的方法的一条清晰发展脉络：即由定慧分峙到定慧双修，再由定慧双修到定慧等学（定慧一体），而这一脉络恰恰是禅学中国化的典型表现。

## 第二节 内圣外王与即心即佛

社会总是一个充满着矛盾与冲突的系统，而人生也是始终为各种痛苦与烦恼所困扰。在玄学盛行的魏晋社会，一个极为矛盾的现象就是，作为统治阶级的门阀士族既要维护自身为所欲为的特权，又要捍卫封建的纲常制度而不容许他人为所欲为。这个矛盾反映在玄学思想上，便是如何去调解“名教”与“自然”的矛盾，而具体落实到社会生活中，则就要求确立起一个既为统治者所首肯、又为一般人（主要是文人士大夫）所认同的人格范式。“越名教而任自然”显然是行不通的，因为它至少在形式上是与统治者赖以生存的纲常制度相抗悖的；“名教中自有乐地”也是难以大化流行的，因为它与玄学名士们所景仰的“风流”情趣并不相投。于是乎，在“名教”与“自然”的争辩中，尤其是在文人士大夫的儒道兼综的人格实践中，“内圣外王”应运而走红。“内圣外王”之道经玄学弘扬后，不仅成为当时社会，甚至成为贯穿于以后中国封建社会的确定不移的人格模式。

与玄学相比较，禅学是不大关注为解决社会矛盾而献计献

策的，至少在表现形式上，禅学声称与社会政治毫无干系。然而，社会矛盾总是要在人的现实生活中得到反映，人生痛苦与烦恼的原因也绝大部分是由社会矛盾而引起的。因此，号称帮助世人解脱痛苦和烦恼的禅学，归根到底仍然是社会矛盾在思想家头脑中的反映。

禅学在魏晋以降的发展中所面临的一个重要矛盾，就是如何使高高在上的佛性为芸芸众生所共同秉赋。在禅学初传中土之际，这一矛盾尚没有充分暴露出来，故社会上曾流行具有印度佛教文化中的种姓差异的思想主张，即认为超凡入圣并不是普遍地适合一切人，一阐提便不能成佛。这样的思想在很大程度上妨碍了佛教文化及禅学的大化流行。随着社会现实的日益严酷，世人对宗教寄托的愿望越来越普遍和强烈，佛性为芸芸众生所共同具有之真性、一阐提人也能成佛的主张在经过激烈地争论后终于为人们所认同。与此相适应，高高在上的佛性，也被安置到了具有中土文化意义的“人心”之中。“即心即佛”便成为禅学解决尘世生活与成就佛道这一矛盾的思想杰作，同时，“即心即佛”也为禅学的彻底中国化及为其赢得最广泛的中土信徒奠定了思想基础。

### 一、自我实现：内圣外王

魏晋时期的玄学名士大都是通过通过对《易》、《老子》、《庄子》三玄的诠释，来阐发自己的世界观、社会观及人生观。尽管玄学名士往往以道家继承者的姿态而出现，可他们与儒家不仅在思想认识上有着相通之处，而且还明确地流露出对儒家所设定的理想人格的景仰之情。

先秦儒家理想人格境界的一个最显著的特点，是对于圣人

品格的设计并没有仅仅凝固于人生观及道德哲学的范围之中。无论是孔子或是孟子都把圣人品格的培养视为实现社会政治理想的必要基础。这即是说，儒家在主观境界上树立圣人品格的最终目的，并不只是要成就一位纯粹道德意义上的圣人，而是为了使这一道德人格见之于客观的政治社会，即成就一位具有治国平天下的政治权威。同时，在儒家看来，治国平天下者反过来也就是一位道德圣人。

儒学经典之一的《大学》开宗明义地表达了上述思想：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

在这里，不仅肯定了主体（理想人格）对于宇宙、社会、人生的道德觉悟和知识修养，而且更强调主体的外化，即齐家、治国、平天下。这种力求将主体的道德知识修养同社会的政治目标统一起来的构想，便是内圣外王之道的基本原型。

由于客观历史条件的限制，儒家的这一构想并未得到社会的普遍认同。或许是处于同一历史时期的缘故，“内圣外王之道”的命题居然是由当时与儒家分庭抗礼的道家思想家庄子率先提出来的。更耐人寻味的是，庄子提出“内圣外王之道”也不是纯粹作为一种人生境界，而是直接作为一种政治构想被提出来的。《庄子·天下篇》曰：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在。

……其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士，搢绅先生，多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲乎，百家往而不反，必不合矣！”政治意义上的雄图大略昭然若揭。与儒家的修身齐家治国平天下相比，庄子的“内圣外王之道”显然是英雄所见略同。

当然，与儒家的主张有着同样的命运，庄子的这一见解在当时的社会中也没有能够得到充分的张扬。使“内圣外王之道”真正成为封建统治阶级和封建知识分子共同首肯的原则，却是魏晋玄学的功劳。应当指出，“内圣外王之道”之所以在魏晋社会及以后的封建王朝中得以走红，决不是哪个帝王或哪个士人一时的灵感突发而至，它是中国封建社会中矛盾激化及人生困惑发展到一定阶段的必然结果。

在魏晋玄学流行之前，两汉社会的意识形态为儒术高居一尊。儒家的伦理道德规范既作为统治者操纵社会的政治工具，也是文人士大夫所自觉奉行的人生准则。文人士大夫是把自己的人生理想同封建的大一统政权联系在一起的。在他们的心目中，君权就是圣人品格的化身，帝王就是天的意志的体现。所谓“天不变，道亦不变”恐怕并非为个别官方思想家的阿谀之词，它既是当时社会的大一统政治制度的要求，也反映了绝大多数士大夫的心愿。两汉时期的士人阶层不仅视自己的一生是为皇帝为朝廷而存在，而且还把实现圣人品格这一最高的人生

理想同为封建帝王鞠躬尽瘁等同起来。

但是，随着儒家经学化的穷途堕落，尤其是汉魏禅代之后封建大一统政权的支离破碎，使得文人士大夫失去了人生的价值取向，而原来高大清晰的圣人品格也逐渐变得模糊起来。因此，在玄学流行的初期，尽管玄学名士在人生旨趣上呈现出崇尚自然的大致相同的倾向，但能够为绝大多数人所真心悦服的人生终极目标却依然是颇为茫然的。表现在思想上，“名教自然之辨”、“有无之辨”、“言意之辨”、“一多之辨”、“有情无情之辨”等等此伏彼起；表现在人生实践上，则更是各行其是，或慷慨激昂而走向追求功业，或鞠躬尽瘁而走向效忠君主，或自恃高洁而退避乡野山林。在这种价值指向混沌无序的境况下，重新确立为社会各阶层所认同的人格模式，便非常急迫地提到了玄学的议事日程上来。

可是，在当时几乎是所有价值系统都分崩离析的艰难时世中，要想找到一个能为士人所大致认可的人格范式是相当不易的。这是因为，这个人格范式必须既契合当时封建社会的纲常礼教，又不排斥玄学阵营的任性适情；既能用它获得入世的政治功利，又不影响失意避世的风流美名；既可藉此去心安理得地享受富贵荣华，又能靠它来安慰消解苦痛烦闷。显而易见，这是一个充满着内在矛盾的人格，但这些内在矛盾又必须被调和起来，并且在直观上不容有丝毫不谐和的迹象。总之，它要求把本来是处在尖锐对抗之中的统治者和被统治者（其中包括统治者的拥护者）“皆大欢喜”地撮合到一起。

在总结前期玄学思想及玄学名士人生实践得失的基础上，最后由向秀、郭象提出了“内圣外王”之道，在人格范式的构想上完成了对诸多争执的调和。“内圣外王”作为玄学重新论

证了的人格范式，是由向秀和郭象从理论与人生践行两个方面同时张扬给社会的。

从理论上讲，向、郭对于由庄子所最先提出的内圣外王之道的诠释，是通过这样几个层面来赋予它以“新意”的。首先，他们认为，圣人从事于治国平天下的政治活动并不影响其身心的保全与涵养。《庄子·逍遥游》注中有一段名言：“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。世岂识之哉？徒见其戴黄屋、佩玉玺，便谓足以纓纓其心矣。见其历山川、同民事，便谓足以憔悴其神矣。”这即是说，圣人以外王的姿态追求政治上的功利并不妨碍圣人心灵精神上的逍遥自在，世人那种政治功利与精神逍遥对立起来的观点是不能成立的。其次，他们认为，既然圣人是要从事于政治的，那么，圣人的政治就应是顺应自然而治，而顺应自然之治决不是无所事事。在这里，向秀、郭象委婉地向当政者提出建议，希望当政者放弃那些不顾客观自然规律的做法，而顺应自然规律去治理社会。

当然，这样的劝告也是对文人士大夫本身的一种安慰，即让他们相信，具有圣人品格的统治者最终总是会顺应自然的。向、郭认为，所谓避世并不就是真正地不关心世事，而是身在乡野山林，却心系社稷兴衰。《庄子·让王》注中说：“若谓拱默乎山林之中，而得称无为者，此庄老之谈，所以见弃于当涂。”因为，既然是调和矛盾，达到皆大欢喜，就须为矛盾的双方同时辩解。在这里，他们是要让统治者开心，告诉统治者，那些表面上闲赋于深山老林的玄学名士的心中，始终在关心着朝廷的兴盛大计。最后，他们提出了“内圣外王”的境界及标准，“无心而任自然者，应为帝王也”（《庄子·应帝王》注）。

通过对内圣外王之道的诠释来重新确立圣人品格的权威性，这显然是向、郭借注解《庄子》来阐发玄学对于调解名教与自然矛盾的主张。孔子贵名教，老庄尚自然；名教为治天下的根本，自然则是存养性命的根基。这基本上是玄学阵营的共识。因此，他们认为，作为理想的人格，应当是调和治天下与养性命于一身。所谓正心修身为治国平天下之本，想必是当政者和文人士大夫都能接受的规定；所谓虽在庙堂之上而心无异于山林之中，则更能沟通入世者与避世者的人生旨趣。如此这般，儒家的政治理想便在道德人格上获得了捍卫，而道家的人生情趣也找到了政治功利上的靠山。由于人生的痛苦烦恼在内圣外王之道中多少被麻木和淡化，社会的尖锐矛盾冲突也在内圣外王的人格范式中暂且得以调停。因此，“内圣外王”不仅被当作社会的道德原则而为统治阶级所首肯，而且也被视为理想的人格而纳入到华夏民族传统精神的价值系统之中。

在玄风高扬的魏晋社会，理论上的雄辩固然具有一定的说服力，但名士的现实践行则更富有人格的感召力。一人手持玉柄麈尾以求显飘逸高雅，便有众多效仿者竞相趋行；一人腮抹白粉以求有仪表娇美，则会有无数士人面带霜白。因此，“解铃还须系铃人”，内圣外王之人格模式的流行，是与向秀、郭象的人生践行的典范作用有着密切关系的。

《世说新语·言语篇》记载：“嵇中散（康）既被诛，向子期（秀）举郡计入洛。文王引进，问曰：‘闻君有箕山之志，何以在此？’对曰：‘巢许狷介之士，不足多慕。’”这就是发生在西晋初年，引起玄学阵营中极大震动的“嵇康被诛，向秀失图”事件。向秀在对话中所提到的“巢、许、狷、介”都是庄子所推崇的古代传说中不愿做官的人们。一般认

为，向秀的此番言行是出于目睹好友被杀戮的恐惧心理，是违背本意的无奈所为。实际上，尽管在向秀入洛后的文赋中的确流露出不少伤感的情调，但这种伤感之情并不能被视为委屈求生的叹息，而只应认作是对入仕后仍郁郁不得志的遗憾。因为向秀去洛阳拜见司马昭的主要目的，在于希望通过现身说法来弘扬内圣外王之道。不作这样理解的话，就很难解释其人生理想与实践的一致了。向秀的言行举止对西晋以降的玄学名士及一般文人的人生实践产生了巨大的影响，紧随向秀之后，文人士大夫纷纷涉足于政局之中。不管他们以何种面貌出现，大都没有再去走纯粹的超尘脱俗的逍遥之路。

至于郭象，则更是所谓的“内圣外王”之道的坚决实践者。《晋书·郭象传》的简略描述是：“郭象字子玄，少有才理，好《老》、《庄》，能清言。太尉王衍每云：‘听象语，如悬河泻水，注而不竭。’州郡辟召，不就。常闲居，以文论自娱。后辟司徒掾，稍至黄门侍郎。东海王越引为太傅主簿，甚见亲委，遂任职当权，熏灼内外，由是素论去之。”从记载中可以看出，一方面，郭象是一个有着很高玄学造诣的清谈家，在名士中享有相当的声望；另一方面，他又是一个积极参与政事，甚至是热衷于操弄权柄的政客（对小吏之权不屑一顾，而对“熏灼内外”的显赫之权则爱不释手）。由于郭象在其对《庄子》一书的诠释中，把魏晋玄学的发展推到了顶峰，因此，理论上颇为周密圆融的论证，加上人生实践上得意洋洋的成就，使得内圣外王之道终于以不可一世的姿态登上了封建意识形态的宝座。

内圣外王之道所以能够成为魏晋以降的中国封建社会普遍认可的法则，从根本上讲，这是与中国封建社会的“人治”

(而非“法治”)传统紧密相关的。就一般意义而论,“内圣”与“外王”属于两个不同的价值系统。其中,“内圣”是关于主体的道德和知识的修养,将主体提升到“圣”的高度不过是想树立一种超越现实的理想人格,或曰为主体在精神追求上设定一个终极价值的目标。而“外王”则是关于政治的方术或技巧,作为政治参与者,不允许有任何理想色彩而只能冷酷地面对现实,即便是使用肮脏或罪恶的手段,只要能达到治理天下的目标,便仍可获得“外王”的冠冕。这两种貌似有异的价值系统被“内圣外王之道”撮合到一起,其本身就意味着没有办法的办法。从历史上看,并没有一个帝王能够真正符合“圣人”的标准,而“内圣外王”却始终为统治者所欣赏,其中的奥秘就在于他们把“只有圣人才能作王”改造成“只要为王就是圣人”。这一“狸猫换太子”的伎俩之所以在中国历史上畅行无阻且无人置疑,一方面是由于人们的确惧于王权的淫威而不敢作理性的反驳;另一方面,也是最主要的,便是中国自古以来所形成的“人治”传统,使人们总是把希望寄托在出现圣贤明主之上。试想,倘若没有这一传统的力量,在那昏君迭出、污吏横行的封建社会中,“内圣外王之道”的寿命是决不会如此长久的。

## 二、自我超越:即心即佛

当佛教文化传入中土之后,它向受苦受难的世人首先展示的是一幅“此岸世界”和“彼岸世界”相互分离、并呈现出巨大反差的画面。在画面一侧的此岸世界,尘世中的一切,其中当然包括人的生活 and 人的精神境界,都被涂抹上了卑下庸俗、凄惨伤感甚至是污秽不堪的灰暗色彩;而在画面另一端的彼岸世

界，即在佛的象牙塔上，却闪耀着幸福安详、高尚纯洁的金色光辉。毋庸讳言，对于祖祖辈辈已经习惯了鸡鸣即起、日落便卧的单调困苦生活方式的中土之人来说，这一反差鲜明的画面不仅使那些在生活上已近乎麻木或“失明”的人们以耳目一新的惊喜，而且在很大程度上激起了他们对那金碧辉煌的彼岸世界的热切渴望。然而，由传统的经验所积淀凝固而成的心理定式，又很快地迫使人们在惊喜、渴望之余不由自主地萌生出“可望而不可及”的焦虑和失望。这种由“反差”而引起的新的反差，归根到底便是佛教文化中国化所要解决的问题。

于是乎，跳出尘世苦海登上佛国天堂的渴望同不知如何完成此番解脱超越的失望的矛盾，以及由此而表现出来的高高在上的佛性是否能为芸芸众生所共同秉赋和实现的矛盾，便成为摆在佛教文化面前、当然也是放在禅学面前必须给予圆满回答的问题。

作为佛教文化中国化之杰作的禅学，以“即心即佛”的自我超越和人生解脱的主张颇为圆满地回答了上述问题，从而赢得了中土之人前所未有的喝彩与欢呼。

早在安世高一系“安般守意”的禅学中，就已经显现出“心”与“佛”相关联的端绪。康僧会在阐述“安般”这一禅观时说：“菩萨心净，得彼四禅，……心净观明，得一切智。”（《大正藏》卷三）在这里，“心”被看作是得大自在、得大神通的根据，通过“心”便可解脱人世间的一切苦难烦恼，成就“佛”的最高境界。魏晋般若学尽管强调的是非有非无的性空说，可它“无言之教、无相之说”的主张对于禅学“即心即佛”思想的启发意义则是不容忽视的。兴盛于南北朝时期的中国佛性论所表现出来的共同倾向是：把佛性理解为一个不灭的

精神实体，并且试图将佛性与人的“心识”、“自性”统一起来。正是有了上述的充分思想准备，最后便在禅学中酝酿产生出了“即心即佛”、“见性成佛”的自我超越思想。此岸世界的“心”与彼岸世界的“佛”终于有了一个圆满的结合。

禅宗六祖惠能的禅学思想，可谓是完成“心”与“佛”圆满结合的杰作。惠能把般若实相学与涅槃佛性论熔于一炉，并进而将它们化为“即心即佛”的新主张。在惠能看来，众生与佛的差别仅在于自心（性）的迷悟不同，“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛”（敦煌本《坛经》第三十五节）。这即意味着，众生与佛并不是彼此隔绝的，由于有了心（性）的中介，它们实际上便是完全贯通的。在惠能的禅学思想中，“心”与“性”是同实而异名的，心即是性，性即是心。因此，他时而说心是佛，号召世人“见自心佛”；时而又称性是佛，要人们“见取自性，直成佛道”。惠能在心、性、佛之间划上等号的根本用意就在于让人们知道，众生与佛都只存在于人们当下的一念之中，即所谓“前念迷即凡，后念悟即佛”。

可见，作为禅学大师和宗教改革家，惠能所关注的并不是深奥难解的“理”，而是平凡易识的“人”。这个“人”又不是抽象意义上的人，而是现实生活中有迷有悟的活生生的人；在成就佛道上，他所强调的不再是外在于主体的“境”，而是内在于主体的“心”，这个“心”也不再是抽象的真心或虚幻的妄心，而是每一个人的现实的当下之心。因此，人的超越便是人的自我超越。

当有人问及“即心即佛”的含义时，所得到的回答是：“前念不生即心，后念不灭即佛，成一切相即心，离一切相即佛。”（宗宝本《坛经·机缘品》）这即是说，众生本来都是

佛，没有众生的存在，也就无所谓佛了；而众生之所以没有成佛，只是因为众生之心尚迷，心一旦觉悟，便就是佛，或者说实现了自我超越。在一首被认为可能是后人加进《坛经》的偈颂中，“即心即佛”的思想得到了非常详细且极为通俗的阐发：

迷即佛众生，悟即众生佛；愚痴佛众生，智慧众生佛。  
心险佛众生，平等众生佛；一生心若险，佛在众生中。一  
念吾若平，即众生自佛；我心自有佛，自佛是真佛。自若  
无佛心，向何处求佛？

由于惠能在把佛性移入人心的同时，也就把佛拉回到了人自身，所以，“即心即佛”的“佛”只是人心的自在任运，是人之本性的自然显现。

在惠能之后的禅学中，“即心即佛”的影响是明显的，它的精神实质始终为禅学所肯定。在《五灯会元》中有这样的记载：“马祖道一禅师一日谓众曰：‘汝等诸人各信自心是佛，此心即是佛心’”；“石头希迁禅师：‘……即心即佛，心、佛、众生，菩提、烦恼，名异体一’”；“百丈怀海禅师曰：‘……不能系缚，处处自在，名为初发心菩萨，便登佛地’”。从这些记载中可以看出，“即心即佛”在禅学体系中的地位是何等重要。

禅学的“即心即佛”之所以得到了中土之人的喝彩与欢呼，最主要的原因就在于这一解脱论相当圆满地将彼岸世界与此岸世界沟通了起来。神性与人性划上了等号，圣人与凡人划上了等号；它不再吸引人们去追求超自然、超现实的境界，而

是把人的自我超越的机会平等地交到了每一个人的手中。因此，对于生活在中国封建社会中的那些不满现实而又无能为力的人来说，对于那些麻木于现实而又想领略一下成佛滋味的人来说，“即心即佛”的诱惑力的确是非常巨大的。

然而，在看到“即心即佛”的圆满性的同时，作为对禅学的反思，我们还应看到这一主张在“圆满”地解决彼岸与此岸、佛与人相互分离的矛盾背后，却潜藏着它的最为含混和最不合理之处。

说它最为含混，是因为在禅学的“即心即佛”中，原来泾渭分明的幸福安详、高尚纯洁的彼岸世界与凄凉伤感、污秽不堪的凡尘俗世的疆界，就这样不明不白地消失了。在我的本心之中就有日月星辰、山河大地，我的自然当下之心就是佛等等的断喝声中，物质世界与精神世界的对立也就被莫名其妙地取消了。

说它最不合理，是因为从禅学的“即心即佛”的主张推论开去，行善积德者与万恶滔天人，普济众生者与贪财害命人，敬老爱幼者与男盗女娼人……都能在所谓了悟自心清净时成就佛性。“其实皆一心也，背之则凡，顺之则圣。迷之则生死始，悟之则轮回息。亲而求之，则止观定慧；推而广之，则六度万行。”（《大方广圆觉了义经略疏》）这意味着，原来的能够体现一种终极关怀的“佛”或具有是非善恶标准的终极价值，却被不由分说地降格到人的自然本性、甚至是恶的本性上去了。

有人或许要问，为什么禅学能够将最为含糊、最不合理同最为圆满统统凝结到“即心即佛”这一人生解脱论中去呢？这一诘问的答案只能到中国封建社会的历史传统和传统文化的定式中去寻找。换言之，既是中国封建社会的现实为“即心即

佛”的张扬提供了必要条件，同时也是中国封建社会的现实在“即心即佛”中获得了缩微的真实写照。从中国封建社会的产生、发展、灭亡的全过程来看，它几乎从一开始就陷入到由各种矛盾和对抗所引起的动荡之中。高频率的“城头变换大王旗”，显然可视为中国封建社会的一个突出特色，但令人不无惊讶的是，大王旗的频繁更换却极少改变自给自足的自然经济结构。不仅如此，“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的自然经济生产方式还塑造起了“各人自扫门前雪，岂管他人瓦上霜”的自私自利的心理定式。而这样的经济结构与心理定式和禅学张扬的每个人都能在自己的心中圆满成就佛性的意见，显然是再吻合不过了，因为“即心即佛”充分体现出一种自给自足性。因此，生活在自给自足的经济结构和自私自利的心理定式之中的人们，对于“即心即佛”的喝彩与欢呼便是可以理解的了。

由于“即心即佛”的主张是同“道可道，非常道，名可名，非常名”、“此亦一是非，彼亦一是非”的传统观念的支持分不开的。于是乎，在中国封建社会里，即便是最不合理的主张或现实，倘若能得到最不合理的“圆满”解释，就可以摇身而变为“最合理”的主张或现实。与“狼行千里吃肉”、“狗改不了吃屎”的常理截然相左的“放下屠刀”便能“立地成佛”的悖论，即禅学所谓“即心即佛”的主张，之所以能够为人们认同，其原因正在于斯。

### 第三节 逍遥与拯救

当代的一位哲人曾经说过：“要是一个人想使自己的生活

多少有点意思，而不是像动物那样，压根儿就不曾仰望过什么；要是一个人想使自己的生活在充实，而不是把自己交给若有若无一般的东两，不是急不可待地让自己为过眼烟云的幻想所惑；也就是说，既不使自己的生括百无聊赖，又不无谓奔忙，那么，就必得有某种更高的东西存在，通过它，人们可以走向高处。”<sup>①</sup>在玄学和禅学中，似乎都有那么点儿更高存在的意义，尽管它并不一定是把人引向了高处。

从本体论上讲，玄学所继承的“道”和禅学所崇尚的“佛性”，都是对某种更高、确切地说是对最高的存在所做的抽象规定。落实到人的生活中，玄学是以对道家人生哲学的逍遥之道的精巧诠释，一方面将外在的自然提高到绝对的地位，即将诗情画意的山林田园当作为人在逍遥中获得一点“意思”的根据；另一方面，则把内在的主体意识淡化成随波逐流的人生智慧，即把冷漠严酷的社会现实作为顺世沉沦的藉口。一般说来，玄学人生观体现出的逍遥境界对道家人生哲学并无多少突破与发展，它们都是在提倡一种个人精神的清虚无碍，并通过清虚无碍的心态来淡化由于不承担社会责任而产生的良心自责之苦楚，以求在自我的现实不自由中“享受”一种无我的自由。而禅学则是通过对一条反观心源的拯救之道的构思，一方面把内在的自我当下之心提升到救世主的高度，即把人人具有的平常的心理活动看成是能够跨无边苦海的“挪亚之舟”；另一方面，又将外在的佛祖如来等救世偶像贬损为一钱不值的浊秽之物，貌似公允地为每一个人提供自我拯救的方便法门，进而彻底打消人们渴望得到权威拯救的念头。相对于一般意义上

<sup>①</sup>克尔凯戈尔《宗教的激情》，转引自《拯救与逍遥》第241页。上海人民出版社，1988年版。

的宗教拯救来说，禅学的此番构思的确可称得上是一次全新的创造，例如，大乘佛学的大宏大愿的拯救是通过“佛”对人的深切价值关怀，从而使人达到一种彻底解脱的状态，而禅学则一笔抹煞了外在价值关怀的意义，把彻头彻尾世俗化的“我心”看成是绝对的自主力量，以求在根本不具有拯救意义和可能的诸多生理冲动的满足中得到“拯救”。

### 一、顺世逍遥与自性自度

难以理解的是，学术界在作文化反思时，有相当多的人认为魏晋玄学思潮的流行，意味着那个时代的“人的觉醒”。

笔者认为，作为在观念上承袭先秦儒道二家文化底蕴，在人生实践上放浪形骸地体验着“逍遥”的魏晋名流们，是不可能真正享有“人的觉醒”这一美誉的。因为，人的觉醒从实质上讲乃是一种极为严肃且极富有启蒙意义的社会进步行为。

“觉醒”的首要标志，应当、而且只能是人对于社会现实的理性把握，是人对社会历史发展规律的准确理解，更重要的是人以自觉的主体意识去参与变革不合理的社会现实的实践。不仅如此，“觉醒”还意味着发现了人的更高的希望，而不是仅由失望退回到观望；“觉醒”必然凝含着一种对人的意义及价值的积极确认，而不是徘徊于对人自身能力的悲观怀疑。

对于魏晋南北朝时期那些思辨精细、才华超群的玄学名流的悲惨命运，的确值得后人为之惋惜和同情。假如他们的生命不是那样过早地为封建专制制度所吞噬的话，也许他们将会为后世留下更多的思想文化遗产。然而，同情毕竟不能用来代替理智。对魏晋时期玄学思潮及玄学名士人生实践的理智反思，只能使我们得到这样的认识：作为儒道二家文化的继承、调和

与弘扬者，他们是在封建传统观念的支配下从事其思想文化活动的，他们将古人所幻想的逍遥之道当作真理来追求并践行，这归根结蒂只能证明他们对社会现实和人生的糊涂和怯弱，而不能表明他们已经觉醒。人的觉醒，只有在人真正理性地把握了社会历史发展规律，并且清楚地认识到人的崇高地位和神圣使命时，才会成为现实。

由于数千年积淀而成的小生产的自足、保守、狭隘、封闭等环境，使生活于其中的华夏民族无法认识新的社会生产方式的意义。因此，我们的先辈总是在对过去的神话与传说的回忆中感受欢乐，在现实的暴虐和残酷的缝隙里品尝满足，在对未来的美妙幻觉上寻觅安慰。发端于道家人生哲学而又为魏晋玄学所张扬的“顺世逍遥”的观念，恰恰适应了人们的这种心理需求，即它同时既向人们提供愉快的回忆，也帮人们发现苟且的缝隙，又替人们臆造美妙的幻想。

“顺世逍遥”的源头可以追溯到道家哲学的鼻祖老子的“知足”观念上去。《道德经》第三十三章曰：“知人者智，自知者明。胜人有力，自胜者强。自足者富，强行有志。”其大意为，认识别人称为智，认识自己才是明；战胜别人叫做力，战胜自己的弱点才是真正的强；自己知道满足就意味着一种富有，故而应坚定地奉行这一原则。《道德经》第四十四章换了一个角度说：“知足不辱，知止不殆，可以长久。”这是说，知足本身是对困辱的最好否定，知道适可而止，便不会被凶险所扼，从而保证自身的长久安全。作为结论，老子在《道德经》第四十六章指出：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足。”用现在的话讲就是：罪恶的起源在于人的欲望，灾祸总是由不知满足带来的，甚至连过失也是因

贪得无厌而引起的，因此，只有知道满足，才是一种享用不尽的永恒满足。

从《道德经》的论述中，我们可以发现，老子所谓“知足”、“自足”概念是同富有、困辱、灾难等联系在一起的。在这位哲学大师看来，人只要具备了知足的自觉意识及精神气质，就等于拥有了价值最高的财富，就能够摆脱贫困羞辱的折磨，甚至还能秉赋一种消灾去难的神奇魔力。尽管从字面上老子并没有直接提到“顺世”或“逍遥”，可他那种不为大小多寡的分别所执著，不被社会的不合理所困扰，不为患得患失的情绪所操纵的人生主张，其实就已经为“顺世逍遥”奠定了基调。

尽管庄子对他最引以为自豪的“逍遥”之道的构思倾注了大量的心血，可是，面对冷酷无情的社会现实，庄子却又不得不在逍遥观中给宿命论留下了地盘，即他不得不承认人生的逍遥首先就是“顺世逍遥”。作为人生的理想境界，“逍遥”在庄子看来就是：“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”（《庄子·逍遥游》）“乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圻垠之野。”（《庄子·应帝王》）“入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。……出入六合，游乎九州，独往独来。”（《庄子·在宥》）需要指出的是，这种精神逍遥的境界，毕竟只是属于极个别具有超人天赋的至人的专利品，故而并不是一种具有实践意义的逍遥。东晋名僧支遁曾经发挥道：“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏鷖。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷖以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪。物物而不物于物，则遥然不我得；玄感不

为，不疾而速，则道然靡不适，此所以为逍遥也。”（支遁《逍遥游论》）

那么，究竟何为“顺世”逍遥呢？庄子认为，能够在社会现实中实现的逍遥其实就是对命运的绝对服从，即无条件地顺应社会现实。《庄子·德充符》曰：“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。”此番议论背后的潜台词就是，既然一切都是由命运所决定的，那么，“顺世”便成了完成命运规定的唯一选择；而那些不“顺世”者，除了得到命运的嘲弄与惩戒之外，必将一无所获。庄子还以现身说法的口吻强调了“顺世”原则的重要性，“我为穷久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，时矣。……知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者，圣人之勇也。”（《庄子·秋水》）这段话是庄子对孔子的学生讲的，大致的意思是，我这辈子始终处在走投无路的窘迫境况之中，这就是命；我也曾为时来运转而努力过，可最终未能如愿，这便是生不逢时。因此，承认一切都是命运和机遇法则所决定，并在困厄之中不感到惶恐而保持逍遥自在的心态，这才称得上是具有了圣人的精神境界。

魏晋玄学在对人生逍遥的理解上的确堪称深得庄子思想之精髓。在绝大多数魏晋名流的人生实践中，除了在清淡玄侃之中仍保留着对庄子所策划的鲲鹏展翅式的精神逍遥的崇敬之外，在现实生活中却是把“依阿无心、顺世求全”当作逍遥来付诸践行的。例如西晋名士王衍，一方面“妙善玄言，唯谈老庄为事”（《晋书·本传》），另一方面则趋炎附势，弄权操柄于朝廷，为了保证自己在“顺世逍遥”中纵情享受人生，甚至煞费苦心地为她安排了“狡兔三窟”的去处。再如另一位西

晋名流庾敳，“虽居职任，未尝以事自婴，从容博畅，寄通而已。是时天下多故，机事屡起，有为者拔奇吐异，而祸福继之。敳常默然，故忧喜不至也”（《世说新语·赏誉》注引《名士传》）。好个“从容博畅”、“常默然”，把顺世逍遥的面目表现得淋漓尽致。正是在这样的意义上，可以认为，魏晋时期流行的、为玄学名流群体明显表现出来的顺世求全，是一种自觉的选择。

当然，生活实践中的顺世求全的自觉选择与玄学理论上的支持是分不开的，玄学对庄子宿命论的发挥最集中地体现在郭象的理论中。在郭象看来，自然界的一切存在都是本来如此，因而都是合理的；人类社会的一切存在也都是本来如此，是合理的。郭象以所谓“物任性”的论述来阐发宿命论的“顺世”主张的合理性，在《庄子·骈拇》注中，郭象说道：“物各任性，乃至正也。”“故至正者不以己正天下，使天下各得其正而已。”这即是说，物任性，便是物之正，不管它处于什么样的状态，它都是合理的，是无须任何改造的。人事同样如此，他在注解庄子“死生存亡、穷达贫富”那段话时是这样说的：“其理固当，不可逃也。故人之生也，非误生也；生之所有，非妄有也。天地虽大，万物虽多，然吾之所遇适在于是，则虽天地神明，国家圣贤，绝力至知而弗能违也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也；所不为，弗能为也，其所为，弗能不为也；故付之而自当矣。”（《庄子·德充符》注）这即是说，一切人事变化，个人的一切遭遇，无论是祸是福，或凶或吉，统统都是“理自尔”，都有其“自当”处。在此境况下，难道还会有比“顺世”逍遥更高明的逍遥之道吗？

具有宿命论色彩的“顺世”逍遥之道，不仅是魏晋玄学名

士在他们所处的那个社会唯一能够作出的选择，也是整个中国封建社会现实的需要。因为，中国封建专制社会的严酷现实始终是将人们选择人生道路的可能几乎完全摧毁殆尽，所留下的仅仅只有顺从这一无可选择的选择。即便是在最开明的帝王统治时期，充其量也只是允许在顺从地跪着的前提下有些摇头摆手的表示。因此，作为不同时代却都在观察社会、思考人生的庄子和魏晋名流来说，对于这一点都是非常清楚的。既然面对社会现实，就不可能永远不作出正视社会现实的回答，即使那种“游乎四海之外”或“游无何有之乡”的逍遥，最终必然还要回到“理自尔”的顺世中来。或许也有不少自命不凡的玄学名流并不满意这种由社会规定好了的人生模式，那他们便只能深深地陷入理想与现实的矛盾所引起的心灵痛苦之中。

如果说玄学所提供的顺世逍遥之道主要是为文人士大夫所设定的人生范式的话，那么，禅学的贡献则在于它通过“即心即佛”之宗教观的彻底革命，而为尘世间所有的人发放了超脱苦海、移居乐土的拯救签证。这就是由禅宗六祖惠能所倡导的“自性自度”。

关于这张人人可获的拯救签证，还有着一个人动人的传说：惠能在黄梅东禅寺以“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃”一偈表达了自己对禅的理解。五祖弘忍在看到这一偈颂的第二天，便偷偷去碓房看望正在那里舂米的惠能，问他：“米熟也未。”此一问话的含义是，你有没有得到禅悟的真谛。惠能回答道：“米熟（暗示已经觉悟）久矣，犹欠筛在。”“筛”与“师”谐音，全句的意思是，希望得到师父的最关键的点拨。于是，弘忍便用锡杖在石碓上敲了三下后回身而去。是夜三更，惠能来到弘忍的房间，五祖弘忍便为他

讲解《金刚经》。当讲到“应无所住，而生其心”时，惠能大彻大悟地说道：“何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。”弘忍知道惠能已经深得禅悟的真谛，便将禅宗传法的衣钵传给惠能，使其成为禅宗的第六代祖师，并且说道：“昔达摩大师初来此土，人未之信，故传此衣以为信体，代代相承。法则以心传心，皆令自悟自解。”弘忍叮嘱再三后便催促惠能赶紧下山。由于惠能不识山路，弘忍便一直将他送到山下，并找来一只小船准备亲自摇橹将惠能渡过江去。惠能说应该由弟子来摇橹，五祖弘忍说：“合是吾渡（度）汝。”而惠能却说：“迷时师度，悟了自度。”正是这“悟了自度”一句，道出了禅学解脱（拯救）论的奥秘，它所体现出的自性自度思想可以看作是宗教革命的重要标志之一。

佛教教义，千头万绪，究其根本目的则只有一个，即求解脱，亦可说是求得拯救。所谓“解”是解除惑业（无明、烦恼）的束缚；所谓“脱”是去掉三界（欲界、色界、无色界）的苦果，解脱就是使人从苦海中获得彻底的拯救。依据传统的佛教观点，人的解脱或被拯救靠的是大慈大悲、大觉大悟的佛。世人所以能离苦得乐，全在于佛平等地关怀一切众生。尽管这位号称能拯救世人脱离苦海的佛，在中土之人的心目中有着极大的吸引力，但以惠能为代表的禅学却坚决地举起了自我拯救的旗帜，即以“自性自度”的主张取代了依靠佛来“普渡众生”的传统救世说。

由于“即心即佛”以人们的自心自性作为成佛的根据，把人完全彻底地从内外束缚中开释出来，这就决定了以此为根据的解脱观必然不同于传统的佛教救世说。“自性自度”之拯救

的总原则便是“识心见性”。所谓“识心”，一是指自识本心有佛、本心即佛，“菩提只向心觅，何劳向外求玄”；二是指由了知自心本来清静而自净其心、还得本心。所谓“见性”也有两层含义，一是指自见自心中本来就有真如本性和般若之知；二是指通过净心、明心而使自心的本性显现出来。从根本上讲，识心与见性是一回事，说的都是一种不以任何语言概念或思维形式为中介的直观。

在惠能看来，这种“识心见性”的直观是与每一个人的现实生活联系在一起的。“识心见性”并不依赖修善积德，也不需要出家修行，它只要求人们在日常生活中始终保持一种对所谓自我清净本心的体悟，或者说是保持精神上的绝对逍遥自在。见性即得解脱成佛，这本是佛教中早已有之的思想，惠能禅学的与众不同之处在于，它把抽象的佛性、真心还原为现实具体的人们的当下之心，把禅修、拯救同人们的日常生活结合到一起。

“自性自度”也就意味着自我将自我从人生苦海中拯救出来。这种拯救所要求的是自我的任心自运、内外无著和行“无念”行，也就是使自我的本性顺其自然流运，既不使“心”凝滞于想得到拯救的内在欲望，也无须将拯救的希望寄托于外在偶像，而只须让自己的心在无妄念的状态下任其正念地自然流行。

说得再明白一些，禅学所谓“自性自度”的拯救就是让人的精神在现实生活中表现出一种全然超脱的姿态，它与玄学的“顺世逍遥”不仅有着惊人的相似，甚至可以说是将“顺世”推到极端。而这种极端的顺世便意味着，它不仅仅是被动地承认社会现实的“合理”性，而且是主动地在灵魂深处肯定社会现实的

“合理”性，也就是说，只要每一个人能够从当下之心上认为一切都是自然而然的，现实的不合理也是自然而然的，那也就不会为之痛苦与烦恼，不合理也就“合理”了。当人能够达到这种把一切的一切都视为自然而然，把社会现实和人生的不合理都看成是“合理”，这就意味着自我实现了对自我的拯救，“即得自在神通，游戏三昧”（《坛经》）。惠能所说的“游戏三昧”就是，人虽然还是生活在现实中，却能够不因为现实中的是非善恶而生爱憎之情感，也不会为了什么目的而去做什么善举或干什么坏事，他只是在吃吃喝喝、坐坐睡睡中平平静静地打发人生。需要说明的是，“自性自度”的自我拯救，并不像庄子所说的“形同槁木、心如死灰”，而是让人在平静的人生中完全顺应人之本性的生活。

在惠能之后的一些禅学思想家那里，这一主张得到了更为世俗化的发挥。如马祖道一曾说：“著衣吃饭，长养圣胎；任运过时，更有何事。”（《五灯会元》卷三）临济义玄也说：

“佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。”（《古尊宿语录》卷四）对于这具有石破天惊意义的宗教世俗化的伟大创举，在隋唐以降的中国封建社会的确产生了极为深刻的影响。

倘若我们把“自性自度”的拯救看作是真的能帮助人跳出苦海深渊而登上乐土天堂的话，恐怕就连禅学思想家本身也不得不承认，虽然在这面旗帜下聚集的信徒岂止成千上万，可能得到这样的拯救的人却是稀如星凤的。如涌泉景欣禅师说：

“见解人多，行解人万中无一个。”（《五灯会元》卷三）洞山晓聪禅师也说：“说禅说道易，成佛成祖难。”（同上，卷十五）为什么这种自我拯救的方便法门并不那么“方便”呢？还

是禅学自己的回答好：“染缘易就，道业难成。”（白杨法顺禅师语，《五灯会元》卷二十）这里的“染缘”指人在日常生活中所受到的世俗风气的影响，而“道业”则指禅学所要求的那种心的自然流运、任性无念。毫无疑问，前者如顺水推船，而后者则如逆水行舟。

总之，“自性自度”对于破除宗教偶像的权威起了决定性的作用，它使禅学在中土赢得了前所未有的众多信奉者，同时，它也为人们价值观念及生活方式进一步趋向虚无和麻木提供了依据。

## 二、避世逍遥与唯心净土

魏晋南北朝时期玄学名士群体之所以得到许多文人叹为观止的赞誉，就其人生理想境界而论，恐怕主要不是他们在顺世逍遥之道的践行上所表现出来的无可奈何，而是他们中的相当一部分人在避世逍遥的人生中所流溢出的潇洒闲情。

避世逍遥乃是顺世逍遥的一种特殊表现形式。玄学名士由于深感无力向社会的不合理作抗争而又不甘心依顺屈从的苦痛，于是便只好到那充满诗情画意的大自然中去寻觅精神安慰的依托了。正是在寄情山水的避世逍遥中，魏晋南北朝的玄学名士为华夏民族的传统理想观及艺术观构建起颇具民族特色的审美价值系统。

既然宇宙间的一切都是处在矛盾的对立统一的变化之中，在人的品格上显现出不同的矛盾特征便是不足为奇的事了。老子的《道德经》四十五章中有这样的格言：“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷；大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”其要义为：人的品格的正直可在外观上表现出屈从；人的灵性的

机智巧敏或许会在形象上显出笨拙；内在的充实并不排斥可以在外表上表现出空虚。显然，要做到这一切，人就必须自觉地以人格双重化的方法来调整自己的社会行为。因此，老子进一步指出：“明道若昧，进道若退，夷道若颡。上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。”（《道德经》第四十一章）这里所说的“进道若退”，或许可视为避世逍遥之道的开山之作。

与老子略有不同的是，庄子在设定避世逍遥作为人格双重化的表现形式之一时，并没有再去强调那种以退为进的主张，而是表现出十分浪漫和超脱的格调。在庄子看来，人面对着严酷冷漠的社会现实，则应在顺世求生存的同时，更应朝着无待于社会、无用于社会的方向努力。这即意味着，倘若人不愿意承受由顺世而引起的苦痛与烦恼的话，则不妨以避世的生活方式去追求一种“独立不倚”、“自在逍遥”的精神境界。庄子认为，只有通过个人超尘脱俗、没迹山林的行为，才能达到精神上绝对自由逍遥的境界。他假托传说中的许由和尧的对话表达了他的这一观点：许由拒绝了尧的权力转让，并坚决声称不愿以天下而累自己。庄子认为，许由的言行是值得推崇的，因为，世俗的天下对于想获得精神上自由逍遥的人来说，就好比是无边无际的森林对于仅需要占据一根树枝便可满意的鹪鹩一样，无疑是累赘多余的。因此，避世逍遥的一般原则应当为，个人深居山林或乡野之中，远离尘嚣纷杂的现实，并且与不合理的社会无所相争，以保证自己在精神上得到自在逍遥的绝对满足。

庄子的这套避世逍遥的谆谆说教，的确诱惑了无数在社会现实生活中看不到出路与光明的人，而魏晋南北朝的玄学名士则更是将其视若珍宝。在这里概略地介绍一下嵇康与陶渊明的

避世逍遥行为，从他们不同的结局上，人们或许就能领悟这一人生方式的真实意义。

本书在讨论玄学的儒道兼综趣向时曾经以嵇康为例，指出在大多数玄学名士的内心深处都潜藏着对社会及人生的深切忧患与关怀。然而，还是这位嵇康，他不但喊出了“越名教而任自然”的口号，而且在人生实践上表现出了让人一目了然的亲近自然的作为来。事实上，嵇康在心理矛盾的制约下，的确希望通过与大自然的相亲相依的生活，摆脱世俗的束缚和他所认为的不合理的礼法的禁锢，从而在自己的避世生活中获得闲适愉悦的精神自由。《世说新语·任诞》记载：“陈留阮籍、谯国嵇康、河内山涛……沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅玕王戎，七人常集于竹林之下，肆意酣畅，故世谓竹林七贤。”对于当时风华正茂的嵇康来说，之所以回避乡野，以好酒自纵来遗落世事，是因为他痛切地感到现实的堕落。同时，他也清醒地意识到，以他个人的力量是无法扭转这一大厦将倾的颓败之势的。于是，借他人之酒杯，浇自己心中之垒块，做个无须负任何社会责任的冷眼旁观者倒也逍遥自在且心安理得。

有位名叫李充的名士在《吊嵇中散文》中写道：“先生挺逸世之风，资高明之质；神萧萧以宏远，志落落以遐逸；忘尊荣于华堂，括卑静于蓬室；宁漆园之逍遥，安柱下之得一。寄欣孤松，取乐竹林；尚想荣庄，聊与抽簪。”（《太平御览》卷五九六）此番评价，的确可称得上是一篇为避世逍遥者所作的盖棺之论。

在嵇康被杀前六年，那种竹林畅饮、乡野锻铁式的避世，似乎已不再能满足他对精神自由逍遥的追求了（当然其间还有其他的原因），于是，嵇康背井离乡而避地河东，在荒凉的汲

郡山中与一位名叫孙登的为伴过起隐居生活来。有关嵇康的此次隐居事件，史书并没有详载，只能从《晋书·孙登传》中发现一点间接的线索：“孙登，字公和，汲郡其人也。无家属，于郡北山为土窟居之，夏则编草为裳，冬则被发自覆。……嵇康又从之游三年。”对于这种近乎野人式的隐居生活，在嵇康自己的诗中倒是给予颇高的评价，他认为自己这样生活无非是为了“遗物弃鄙累，逍遥游太和”。

然而，这位曾一度独领玄学精神风骚的嵇康，尽管秉赋着常人所无法望其项背的盖世才华，可他始终未能、也不可能真正地觉悟到人不仅是一个自然人，还是一个社会的人。无论你奉行什么样的人生信条，只要你稍微表现出一丁点与专制社会不和谐的态度，甭说什么逍遥自在，甚至就连身家性命也难保全。嵇康被诛的悲剧，为那始终追求却又始终未能圆满成就的逍遥之梦划上了一串带血的省略号，即嵇康之死并不意味着这种悲剧的结束，在他之后，还有许多士大夫重蹈其覆辙。

与嵇康相比，陶渊明的避世逍遥却是颇为幸运的。永嘉南渡之后，中国封建社会进入了东晋南北朝的历史时期，这一时期的诸种社会矛盾，从实质上讲，非但没有解决或缓和，反而在更广阔的空间和更深刻的层面上激化了。社会矛盾的充分暴露和激化，对东晋士人的人生情趣和生活态度无疑都产生了深刻的影响。玄学名流群体中的大多数人随晋王室南渡，展现在这些才子面前的竟是一派诗化般的秀色景致，与北方单调的黄土地形成鲜明反差，江南的田野沐浴在“微雨从东来，好风与之俱”的和谐风光之中。或许是社会的分裂和动荡使名士们悲观失望，或许是偏安的东晋王朝已使玄学名流们彻底心灰意懒，总之，在这难有作为的社会氛围中，陶渊明的确在直

观上为逍遥的人生梦境划上了一个“采菊东篱下，悠然见南山”的审美句号。

陶渊明在青年时代也曾有过“猛志逸四海，骞翮思远翥”和“刑天舞干戚，猛志固常在”的远大抱负，但是，他的热情很快便冷却了下来，而把自己的全身心都融入到自满自足的田园避世生活中去了。在他留给后世的脍炙人口的诗篇中，人们可以清晰地勾画出一位避世逍遥者的身影。“暧暧远人村，依依墟里烟。狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。户庭无尘杂，虚室有余闲，久在樊笼里，复得返自然。”“种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，带月荷锄归。道狭草木长，夕露沾我衣，衣沾不足惜，但使愿无违。”（《归田园居》）然而，陶渊明的避世逍遥却是以“安贫守贱”的代价换来的，在当时的社会中，贫贱者不仅为一般人所轻视，在文人士大夫阶层中，即便有人推崇也难以在生活实践中仿效，这就是说，陶渊明式的避世逍遥如同一个“句号”，没有也不可能再有人像他那样在贫穷的避世中享受逍遥。

相反，倒是那种假借避世逍遥以沽名钓誉的人生范式，即一种“身外心内”的、从顺世原则发展而来的人生钻营之道，却赢得了与陶渊明同时代的封建文人士大夫阶层的普遍认同。正如北魏著名道教思想家寇谦之所云：“远慕山水，栖憩贤儒，虚心有道。……其行也上可升仙度世，下可轮转富贵；生为人尊，容貌秀伟，才智清远。为人之道，莫不具足。”（《老君历世应化图说》）这即是说，避世山林乡野，不过是为了博取一个洁身自好的美名，避世时无须排斥表达有利于统治者政治主张，只有这样的逍遥，才能同时兼得“升仙度世”和“轮转富贵”。这种“身外心内”式的避世逍遥技巧，迅速被

发展为具有实践意义的、士大夫们谋取功名的“终南捷径”，而陶渊明的那种类似于乡巴佬式的人格形象只是被人们当作酒足饭饱后的美谈话题罢了。

总而言之，在魏晋南北朝时期玄学名士身上所表现出来的避世逍遥，无论是以嵇康为代表的悲剧省略号，或是陶渊明的安贫守贱的句号，都是封建专制政治在文人人格上的反映。中国封建专制政治在扼杀人的个性上所显示出的能耐及残酷，的确在古今中外历史上都可称得上是空前绝后的。所以，不仅在魏晋南北朝社会动乱之际，那些有一点儿自己个性的人只能以各种方式无可奈何地去逃避现实，即便是在封建社会的所谓太平盛世，照样也有成群的避世者，这就是中国封建专制的杰作。

对于中土信佛之人在对佛教教义中所渲染的“净土”境界表现出来的强烈渴望，作为中国化的禅学是决不可能视而不见的。适应中土之人对“净土”境界的憧憬心态，以惠能为代表的禅学也为世人设置了一方“净土”。当然，禅学所讲的“净土”，既非在遥远的异国他乡，亦非在不可感知的转生来世，与“即心即佛”的主张相呼应，禅学以“唯心净土”说将解脱、拯救或超越的目的地“移入”了每个人的心中。

“净土”是一个佛教名词，指的是大乘佛教传说中的佛所居住的世界，它与世俗众生所居住生活的世间，即所谓“秽土”、“秽国”相对。净土在大乘佛教经典中亦被称为“净刹”、“净界”、“净国”、“佛国”等等。据说佛有无数，净土也就有无数，故而在大乘佛教的一些经典中所谓的净土是不相同的。如《法华经》说的是灵山净土；《华严经》说的是莲华藏世界；《大乘密严经》所说的是密严净土。影响较大

的是《无量寿经》，该经说的是阿弥陀佛西方净土，信奉《无量寿经》的唐代僧人善导还创立了净土宗。净土宗宣称，阿弥陀佛西方净土就是极乐世界，只要众生一心专念阿弥陀佛这一名号，死后便可往生极乐世界。“从是西方过十万亿佛土，有世界名极乐，其土有佛，号阿弥陀。……其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众，现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。”（《佛说阿弥陀经》，见《大正藏》第十二卷）

在大乘佛教中也有不主张“净土”在世间之外的，其中对中土佛教产生较大影响的便是《维摩经》。《维摩经》的重要内容之一是论证佛国就在尘世，佛国净土与尘世秽土的差别仅在于人们心念的净与不净。《维摩经·佛国品》称：“若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”这一思想经过僧肇、道生等中国僧人的发挥，在魏晋南北朝时期大为流行。在僧肇看来，既然万事万物皆由心成，那么，“净土”也就不能例外。“佛土者，即众生之影响耳，……净土盖是心之影响耳。”（《维摩经·佛国品》注）而道生则与僧肇有所不同，他从融合真空妙有出发，在将净秽系之于人心的同时，并不绝对地否定净土。在道生看来，众生之心若处于迷惑之中，便得秽土；若众生之心处于悟解状态时，则可无往而不净。

从思想承继上看，惠能的禅学与道生的主张有着更为密切的关系，同时，在“唯心净土”观上，则又显示出禅学的独到见解。惠能一方面强调“识心见性”的宗教体悟，高倡拯救与超越全在于每个人自心的觉悟；另一方面，他又融摄了西方净土说，即在某种意义上也承认西方净土的存在。惠能认为：“人有两种，法无不一，迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛生

彼，悟者自净其心。所以佛言，随其心净，则佛土净。……心但无不净，西方去此不远；心起不净之心，念佛往生难到。”（敦煌本《坛经》第三十五节）从这里可以看出，惠能在一定意义上是承认“净土”对于那些渴望拯救和超越的人的吸引力的。就佛教传入中土之后的社会现实而言（以往也是如此），呈现在芸芸众生面前的只是那无穷无尽的苦难和不堪入目的污秽，而佛教文化所以迅速获得在中土的立足与生长，其中关键的一点就在于它为大苦大难的人们描绘出了一幅迥然有别于尘世现实的西方净土极乐世界的画面。不难想象，倘若只是一味地号召众生在现实中追求自我拯救和超越，并否定极乐世界的存在，那就难免会让人感到失望。因为，即便是心悟之后，可以感性直观到的仍然是面目可憎的丑陋现实。既然如此，那无须花费任何成本地向亟待拯救的众生画上一个虚无缥缈的西方净土极乐世界，便能赢得更多的信徒，禅学又何乐而不为呢？

不过，惠能也并没有因此而改变自己的基本禅学主张。他是以区别众生的方法来调和“西方净土”与“唯心净土”的矛盾的。在惠能看来，如果希望借助于口中念念不绝地呼唤阿弥陀佛名号而得以登上西方净土，那只是尘世间的迷惘之人和下根之人的做法，对于这些人来说，西方净土的路途是极为遥远的。但是，倘若能够自净当下之心，豁然顿悟大乘真谛，那西方净土刹那间便会出现在眼前，佛的极乐世界自然也就顷刻而至了。

“但行直心，到如弹指。使君但行十善，何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那。”（同上）这即是说，人能否抵达西方净土，关键在于人心的迷悟与否。自心迷，则西方净土永远只能是一个遥远不可及的存在；自心悟，也就意味着自己已经立足于极乐世界。

在敦煌本《坛经》中有这样一段记载，描述了惠能以现身说法的方式向刺史韦璩等人表演如何进入极乐世界的情况：

六祖言：“惠能与使君移西方刹那间，目前便见，使君愿见否？”使君礼拜（言）：“若此得见，何须往生，愿和尚慈悲，为现西方，大善。”大师言：“唐（疑为‘当’之误）见西方无疑，即散。”大众愕然，莫知何是。大师曰：“……自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛。”

在这里，惠能用这种让“大众愕然”的神乎其神的言行举动，与其说是证明自己刹那间便进入极乐世界，毋宁说是抓住时机巧妙地宣扬自己的“言下即悟，当下即是”的拯救观。因此，“唯心净土”的主张实际上便是他“即心即佛”的佛性论与“识心见性”的修行观的一种新的契合，而这一契合又是与那具有神秘主义色彩的直觉顿悟分不开的。

在惠能之后，有些禅宗思想大师更是将这种以神秘顿悟把握“净土”的做法推到了更加神秘的“机锋”上去了。在《五灯会元》中有这样一些记载，问者的目的大多是想获知拯救或超越的真谛，而得到的回答则神秘费解：

赵州从谗禅师——问：“如何是祖师西来意？”师曰：“庭前柏树子。”（卷四）

石霜庆诸禅师——问：“如何是佛法大意？”师曰：“落花随水去。”曰：“意旨如何？”师曰：“修竹引风来。”（卷五）

清平令遵禅师——问：“如何是禅？”师曰：“獼猴

上树尾连颠。”（卷五）

濠州思明禅师——问：“如何是清净法身？”师曰：  
“屎里蛆儿，头出头没。”（卷六）

从这些没头没脑的回答中，禅师显然是想贯彻那种必须依赖神秘的直觉顿悟方可获得拯救和超越的主张。

综上所述，尽管禅学已经把遥远的极乐世界拉回到每个人的心中，但是，倘若人不能达到禅学所要求的那种神乎其神的悟解，那极乐世界的大门就依然是紧紧关闭的。因此，说到底，禅学所谓自我拯救的主张与佛的拯救的说教一样，只能具有虚幻的诱惑力，而事实上并不具备现实的可行性。至于在历史上竟然有无数人对禅学所张扬的自我拯救表示崇信，那只能被视为是一种“病重乱投医、事多滥烧香”式的盲从。正因为如此，我们就必须用社会历史的眼光去看待禅学及它在现实生活中所产生的影响，而不是不加任何分析地予以简单的肯定或否定。

## 第五章 融摄与渗透

禅学与玄学是两种不同的学说，一个是印度佛教与中国文化相结合的产物，一个则是传统儒家与道家合流的结果。但是，作为传统思想文化重要组成部分的禅学与玄学，都是适应社会的需要而形成发展起来的，它们在许多方面也是有相通或相同之处的，而相异之处在传统文化的大系统中也往往起着一种互补的作用。同时，禅玄又同时作为一种独特的思想而向社会生活各个领域渗透，在中国历史上发生着广泛而持久的影响。

### 第一节 禅玄的相异与互补

禅玄的相异与互补表现在许多方面。我们可以从玄理禅趣和禅玄的社会观、人生观等方面分别来看一下。

#### 一、智者的思辨与不假思辨的智者

从玄理禅趣来看，玄学是以它思辨性的本体论哲学而在中国思想史上独树一帜的，而禅学却是以不可思、不可议、离文字言说相标榜的，禅宗更是以“不立文字”为标帜。玄学通过有

和无、本和末、动和静等一系列概念命题来展开它的本体之学，探讨现象背后的本体，寻找事物存在的根据，论证名教与自然的关系，并以此来指导个人的人生活动和社会实践，描绘理想社会的蓝图。玄学对宇宙万物和社会人生的认识无疑比先秦两汉时人们的认识要深刻得多。玄学虽然通过辨名析理的方式来表达对宇宙人生的见解，却并不搞汉代经学那种繁琐的章句考辨，而是注重义理的发挥和思想的创新，希望通过排除纷繁现象的干扰而直契宇宙的本体，为人的安身立命提供理论基础。

如果说玄学体现的是智者的思辨，那么，禅学突出的则是不假思辨的智者。从根本上说，禅学与禅宗也以追求宇宙人生的本体为极致，只是在它们看来，“本体”是非有非无、超言绝相的，故不可以形名得亦不可以事相求，只有靠自心的体悟。同样，“本体”也是不可以表述，不可以言传的，对它的任何阐述都是毫无意义的。禅学还以般若实相说来说明，万法性空即是万法的本体，性空并不离万法而存在，并不是在万法之外另有一个“性空”本体，而是“性空”就体现在万法之中，依靠佛教的般若智慧体悟到万法的不真实，也就把握了万法的本体。而实际上，这个本体就在人自己心中，所以惠能说：

“何不从于自心顿现真如本性。”（敦煌本《坛经》第三十节）顿现真如本性的同时也是自性大智慧门开，了悟宇宙人生的一切真谛。禅宗这种把本体理解为对万法真实性的否定并与自心自性联系起来认识的思想，形成了与玄学贵无论和崇有论迥异的思想倾向。但禅学同时又不得不承认，非有非无、无名无相的本体虽为无名之法，不可言说，却又“非言无以传”，因而它又通过真俗二谛说，在“方便法门”中把经教文句实际

上肯定了下来。从“不出文记”的早期祖师到“不立文字”的六祖惠能，实际上都留下了施化设教的禅悟，“经是佛语，禅是佛意”，几乎成为中唐以后禅师的共识，入宋以后，禅学更是走上了文字化的道路，注重以玄言妙语来“说禅”。这样，禅学虽仍坚持了不假思辨的顿悟得大智慧，实际上却已与玄学殊途而同归了。

玄学所体现出来的智者的思辨，是玄学家在魏晋这样一个特定的时代为人的安身立命寻找场所和出路，他们希望能够找到宇宙人生的本体而与之契合，以便能在纷繁多变的现实社会中应变自如，安逸快乐；而提倡心证体悟的禅学家实际上出于同样的目的和需要，只是他们想摆脱理智的探讨而直接契悟本体，他们所理想的能契悟本体的智者超越了思辨的过程而实现了玄学家的理想。可见，智者的思辨与不假思辨的智者，其实是一个问题的两方面。正是在现实社会人生的需要这个基础上，禅玄可以实现一种互补。禅学需要“玄理”，禅学最终趋于玄理化即说明了这一点；玄学也需要“禅趣”，玄学的发展最终融入禅学，也就证明了这一点。

## 二、为了入世的出世与为了出世的入世

禅学与玄学的社会人生观有许多相似之处，但它们的根本宗旨是不一样的。玄学虽然改造利用了老庄道家的一些思想和方法，并以此构建起了玄学大厦的框架，但它同时又吸收了孔孟儒家的道德人文主义等思想，并以此作为玄学的灵魂。玄学的根本目标是建立起符合自然原则的名教社会，使每一个人都能在这个社会中实现自己。这就决定了，无论是王弼的贵无论，还是裴頠的崇有论或郭象的独化论，其基本精神都是积极

入世的。即使是高喊“越名教而任自然”的阮籍、嵇康，其理想仍然是“达于自然之分，通于治化之体”，积极入世的精神，跃然纸上。由于汉末以来儒家名教地位的动摇，以及魏晋时期社会政治的极度昏暗，因而玄学家才转向老庄玄理去寻找出路。在引老庄玄理为名教作论证的同时，也滋生蔓延着崇尚自然的倾向，这种向往打破礼教的束缚而追求自由，以任放为达的思潮，既表明玄学家对现有社会制度的不满，也决定了玄学所理想的“名教”社会并非是旧有社会秩序的简单恢复，而是随顺社会历史的变迁而有新的发展。郭象就曾明确地指出：“夫先王典礼，所以适时用也；时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也。”（《庄子·天运》注）强调了一切社会制度都应该因时而变。至于由崇尚自然而发展出的任情纵欲，彻底抛弃礼法，这始终只是少数颓废名士之所为，而不是玄学的主流。

如果说玄学的崇尚自然所表现出来的“出世”情绪是“入世”精神的一种表现，那么，禅学所倡导的出世不离入世，则是印度佛教的“出世”精神在中国文化中的特殊体现。有种观点过分强调了禅宗为中国传统思想文化的产物，以至于把中国禅宗视为与印度佛教完全没有关系，并以禅宗主张出世不离入世、众生与佛不二等为证，这是不确切的。其实，禅宗是渊源于印度佛教而形成于中国传统思想文化之中的佛教宗派，虽然它具有许多中国化的特点，但从根本上说，它仍然坚持了佛教的基本观点和方法，例如万法虚幻之观点和不二之方法等，都是佛教所特有的。佛教最根本的核心问题是出世解脱问题，这一点也为禅宗所坚持。虽然禅宗的出世解脱论打上了中国化的烙印，但它始终坚持了无心无执著的心之解脱，视入世为方便法

门。禅宗从来没有以积极入世为最终目的，它只是遵循了佛教的“不坏假名而说实相”、“不坏世法而入涅槃”的原则，本质上始终以顿悟解脱为归趣。也许正因为此，所以，尽管禅宗等中国佛教思想流传广，影响大，在某些时候可以协和王化，成为封建统治思想的一部分，却始终未能成为中国封建社会的“正统思想”。以众生解脱为最终目的的禅宗等与强调经世致用、以治国平天下为最高目标的儒学，在个人的修身养性方面可以有许多相似之处，在理论上也可以相互发明，但对于治理现实社会的统治者来说，孰优孰劣，还是泾渭分明的。

由于禅宗在坚持出世求解脱的佛教理想的同时，又深受传统思想的影响，特别是它将老庄的自然主义哲学和人生态度以及儒家的注重人和人事的现实主义精神引入佛教的解脱论，因此形成了它主张随缘任运、突出强调出世不离入世、把成佛实现于当下现实之中、把解脱之境与现实生活联在一起等种种特点。这样，中国的禅宗为了出世而“方便”入世，而魏晋玄学却为了入世而常常不得不表现出一种超然的出世态度。对于现实的人生来说，为了出世的入世和为了入世的出世，往往可以实现一种互补，它可以满足人们不同时期不同的精神需要。入世不成便求出世，出世不得方便入世，岂不进退自如！

### 三、人格的完善与完善的人格

玄学的理想人格，无论是成圣还是成真，实际上都是为人树立一个目标，要人不断地完善自己去追求这个目标，而这种完善又只有在现实的社会人生中才有可能得以实现。尽管在玄学发展的不同阶段，玄学家心目中的理想人格并不完全一致，但把本体之学引入社会和人生理想，

把对社会现实的关注和鲜明的社会政治观点融入人格理想，则是玄学家的共同特点。王弼的“贵无论”表面看来似乎是要人远离社会，不关世事，其实并不然。王弼主张“以无为本”，要人效法自然而无为，视体无（道）为圣人境界。但他又认为，“无”作为本体是不可言说的，只能于“有”中体无，若一味地谈“无”，正是落入了“有”之中，未能透过现象体认本体。吏部郎裴徽曾问王弼：“夫无者，诚万物之所资也。然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？”王弼回答说：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者，故恒言无所不足。”（何劭《王弼传》）王弼把对无“申之无已”的老子说成是并未能“体无”，而只是说“有”不说“无”的圣人（孔子）却被认为是真正的“体无”。这样，王弼以无为为本的本体论也就有了向现实世界和社会过渡的桥梁，只有在现实的人生实践中才能真正成为“体无”的圣人。即使是主张“任自然”的阮籍所谓“明于天人之理，达于自然之分”（《通老论》）的“圣人”和嵇康所谓“以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得”（《答难养生论》）的“至人”，其人格的实现，也有待于“不得已而临天下”（同上）。把名教说成即是自然的郭象，其“内圣外王”理想人格的实现，更是离不开现实的社会政治。否则，光有“内圣”而无“外王”，“内圣”也就不成其为“内圣”了。郭象也强调自然无为，他曾说：“真人知用心则背道，助天则伤生，故不为也。”（《庄子·大宗师》注）但郭象明确指出：“所谓无为之业，非拱默而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也。”（同上）这种思想与王弼的思路是相通的。王弼说于有体无，郭象说于庙堂之上显山林之心。玄学这种人格的理想与其整个社会人生观是联系在一起的。

玄学提出一个理想目标是要人在社会人生活中不断完善自己以接近这个理想目标，与此相反的是，禅宗提出了每个人本有“至善”的人格，认为并不需要不断地去完善人格，而只需要将其本自具足的完善的人格充分显现出来。禅宗还认为，这种显现只需靠反身向内的自我体悟即可实现，并不需要积极投身到治国平天下的社会政治活动中去。完善的人格充分显现之时，也就是众生成佛之时。禅宗常讲的自性清净，自性是佛，“识心见性，自成佛道”（敦煌本《坛经》第三十节），都是这个意思。在禅宗看来，完善的自我人格并不一定要借助于外缘才得以实现，虽然有时候外缘的启发也是有用的，但归根结底只靠自性自悟。香严智闲禅师曾请泐山灵祐禅师为之说法，泐山对他说：“我说的是我的，终不干汝事。”（《五灯会元》卷九）中国禅宗虽然并不排斥人的吃饭睡觉等生活，也曾在“方便”的旗号下接受世俗的名教社会，但它从不鼓励人积极入世去参与世俗的社会活动，相反，它一再强调，“轰轰随俗，贪求名利，当来堕大地狱中，受种种苦恼”（弘忍《最上乘论》），认为外境会污染本净至善的自性，应该对外在于自我的一切都无所执著。禅宗中的神秀北宗要人“时时勤拂拭”以保持心地清净，通过“凝心入定”而开佛知见，恢复本觉的自性。惠能南宗反对北宗的修行法，主张随缘而行，但也只是要人在吃饭睡觉、挑水搬柴中来顿悟自己本来完满自足的自性而已。

玄学强调人格的不断完善以成圣，禅学则突出完善的人格以求自我解脱。玄学毕竟是儒道的延续，因而在超然中表现出了关怀现实的世俗态度；佛教则终究是印度佛教与传统文化的结合，它对“至善”人格的强调透露出了出世求解脱的宗教精

神。社会是复杂的，人生的需要是多方面和多层次的。禅学与玄学各以其特色而在中国文化中占了一席之地。

#### 四、禅玄互补与“人学”特质

禅学与玄学虽然在许多方面都存在着差异，但它们的出发点与归宿，实际上都是人的问题，只是它们在对人的价值取向上与对人的实现途径等问题上所持的见解有所不同而已。禅玄的互补与它们的“人学”特色是分不开的，而“人学”其实也是传统文化的根本特色之一。

玄学虽然在哲学上表现为一种玄远的本体之学，但这种学说形成发展的动因即在于解决最现实的名教与自然的关系问题，从而为有所觉醒了的自我寻找安身立命之处。玄学是儒道的合流，儒道的“人学”特色对玄学有很大影响。作为传统思想文化之主流的儒家一向重视人，视天地人为“三材”，认为“天地之性人为贵”（《孝经·圣治》）。从总体上看，宗法伦理是儒家理论的主干，而“人”则是其全部理论的出发点与核心。对人的重视与对人伦关系的强调，是儒家理论的两重性格。这两重性格是在特定的社会历史条件下形成的。儒家重视现实的人生问题，重视探讨人之所以为人的本质、人性、人的价值、人的理想、理想人格的实现以及人的自由与解放等等，但它面对的是以血缘为基础的宗法性专制集权长期处于主导地位的中国封建社会这样一个社会现实，它不可能回避君臣父子这样一种社会关系来谈人的问题，而它的现实主义态度也决定了它在探讨人的价值和人的实现等问题时必然对社会群体与人伦关系给予足够的重视，对维护社会秩序的稳定和社会政治原则等提出自己的见解。孔子在总结前人思想的基础上提出的

“仁”与“礼”，明确肯定了“人”的本质与价值，探讨了人之本质与价值的实现，奠定并框架了儒家“人学”的基本特点和模式。“仁者人也”，“仁”规定了人之所以为人的本质，肯定了每一个人存在的价值，“仁者爱人”则揭示了人之本质的社会性意义，由此出发，“克己复礼为仁”便强调了在人与人的关系中完善人、实现人的必要性。家庭是人类最初最重要的社会关系，也是中国小农经济的宗法社会一切社会关系的基础，因此，“孝悌”便成为调整人与人的关系以实现“仁”的根本条件，所以说“孝，礼之始也”（《左传·文公二年》），“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》）。由家庭扩大到国家，“孝”也就发展为“忠”。秦汉时，统一的封建国家的建立，于是便有了“忠者，其孝之本与”（《大戴礼记·曾子本孝》）的说法。当协调社会上下左右各种人际关系的伦理规范不但被说成是人的本性，而且被强化为三纲五常的道德戒条而与专制集权统治结下了不解之缘以后，儒家关于人的实现的理想便更多的只能是纸上谈兵了。从关注人的问题、探讨人的价值、追求人的实现出发，最终却导致了对人的束缚，这是儒家文化的一个悲剧。儒学重视人的自我完善和实现并强调人伦关系的两重性格，对玄学基本精神的形成有着很大的影响。

道家学说也是玄学的重要理论来源。道家的理论框架是“自然”，但他们的着眼点并没有离开“人”，他们对人的地位仍给予了充分的肯定。《老子》第二十五章中说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”但道家走了与儒家相反的道路，与儒家重人的社会性、强调从社会关系中实现人不同，道家更注重发挥人的自然之性，强调个体的自主、独立和自由，庄子独与天地精神往来的逍遥游

即是这种思想的充分体现。在实现人的途径上，儒家讲“成圣”，道家讲“归真”，儒家强调积极入世，通过“修齐治平”来成就“圣人人格”，道家却想挣脱伦理的束缚，通过效法自然来实现人生，所以说“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），主张人道应该效法天道的自然无为。老子的“大道废，有仁义”（《老子》第十八章），为人的返朴归真作了论证，他的清静无为、贵柔守雌、“无为而无不为”（《老子》第四十八章）、“唯不争故天下莫能与之争”（《老子》第二十二章）等则实际上为人的自我实现提供了另一条迂回曲折的道路。庄子在老子的基础上进一步采取了与现实社会完全不合作的态度，主张反归自然，甚至主张回归到“同与禽兽居，族与万物并”（《庄子·马蹄》）的所谓“至德之世”，追求一种“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的精神境界，这同样是希望顺同自然之化而全生葆真，享尽天年，所以庄子才说“以天地为大炉，以造化为大冶”，要人“安时而处顺”（《庄子·大宗师》）。

这样，要求尽人道的儒家和强调法自然的道家就在“人学”的基础上实现着一种互补。对于现实的人生来说，儒可以为进，道可以为退，儒道结合，可以满足不同的人生需要。玄学正是在魏晋这样一个特定的历史时期，把儒道结合起来以满足人们在当时安身立命的需要。

魏晋时期，政治昏暗，社会动乱，作为封建社会和文人士大夫思想支柱的儒家名教需要寻找新的存在依据。儒家名教在两汉时的形式是神学目的论，经过一些思想家运用道家的自然无为和元气自然论从理论上对它进行批判，东汉末年打着黄老

道家旗号的农民大起义从实践上对它进行打击，使这种粗俗的禁锢人性的神学理论在思想上的统治地位发生了动摇，也不再能满足社会和人生的需要。但儒家名教对于维护封建社会秩序来说，是须臾不可缺少的；对于满足封建知识分子的人生需要来说，也是其他思想所不可替代的。这样，在新的历史条件下，就有个如何调整儒家名教并论证其存在的合理性和必要性的问题。儒道合流，自然和名教之争，正是在这样的历史背景下形成的。道家崇尚自然和个性自由的思想，既被用来抨击不合理的礼教对人性的束缚，更被用来作为调整名教和论证名教存在合理性的依据。至于玄学以玄远之学的形式出现，围绕着自然与名教这个根本问题在哲学上展开了本末、有无、一多、言意等一系列的论证，这也与时代与学术思想的演进有关。玄学作为一种辨名析理的清谈，既是对汉代烦琐章句之学的反作用，也是从汉末品评政事和人物的清议发展而来。汉末的清议直接评判政治的好坏和人之才性的优劣。到了魏晋时期，“天下多故，名士少有全者”（《晋书·阮籍传》）。为了保全自身，文人学士遂以远离政治相标榜，清议之风便向玄虚转化。而这种形式也正好适应了当时精神生活十分空虚的门阀士族的需要，他们可以一方面争权夺利，另一方面又手摇麈尾，口谈玄虚，以“清高”来掩饰自己的腐败行为。可见，玄学虽然以超脱现实、崇尚玄远虚无相标榜，其实丝毫也没有脱离现实的社会和人生。

那么，本质上以出世为归趣的禅学是否与儒道一样有共同的“人学”思想基础呢？回答是肯定的。禅宗是中国化的佛教宗派，它把印度佛教中蕴含的对人的关注充分地发挥了出来。印度佛教从根本上说是一种讲出世的人生哲学，其立论基点是

对人生所作的“一切皆苦”的价值判断，它以“四谛”、“八正道”、“十二因缘”来否定现实人生的意义，论证从人生的苦海中解脱出来的必要性与可能性，又以“缘起”和“无我”作为其全部学说的理论基础，通过否定神意而倡导“众生平等说”，并进一步通过“业报轮回”的说教而把人们引向“诸恶莫作，众善奉行”的人生道德实践，以追求永超苦海的极乐。不难看出，这种消极的人生哲学中又包含着某种对“人”的肯定和对人的自由的一种向往，透露出企求实现人的永恒价值的积极意义，只是它把人生过程由现世而延长为包括过去与未来的“三世”，把人生美好的理想放到了虚无缥缈的未来，但正是这种“人生”内涵的扩大和对道德行为自作自受的强调，确保了佛教为善去恶道德说教的威慑性及其人生理想的恒久魅力，也正是这一点，为禅宗提供了将佛教与儒道等传统思想相结合的重要契机。在传统思想文化氛围中形成发展起来的禅宗，把在佛教整个理论体系中始终被压抑、被窒息着的对人的肯定发挥了出来，使之在中国文化中获得了新的生命力。禅宗理论的核心是心性论，心性论既是本体论，又是人性论，它在对宇宙人生的整体性思考中重点探讨的就是主体的解脱问题。禅宗突出主体，张扬自我，对现实的“人”及人生问题给予了极大的关注。且不论其“随缘任运”的“行住坐卧皆是禅”对道家自然主义人生态度的融会，亦不论其“无念本觉”的心性论对儒家性善论的吸取，即使是从它突出每个人的自性自度、强调自心即佛、破除对佛祖的迷信与崇拜、反对离开现实的社会人生来追求解脱等来看，亦可见得其在传统“人学”的现实主义精神影响下对人生问题的关注。人生问题不仅是一个理论问题，更是个实践问题。禅宗在充分肯定每个人的真实生活所

透露出的生命的底蕴与意义的基础上，融理想与当下的现实人生之中，化求佛（修道）于平常的穿衣吃饭之间。禅宗强调“全心即佛，全佛即人，人佛无异”（《五灯会元》卷三），把大乘佛教神化了的“佛”重新拉回到自身，它所说的“佛性”也主要是指“自心”或“自性”，是对人生实践之主体的一种肯定，它所说的“佛”实际上就是指内外无著、来去自由的解脱“人”。禅家破除对权威的信仰而把“人”的问题突出出来，这对于中国传统思想由宗教本位的隋唐佛学过渡到伦理本位的宋明理学有着极其重要的意义，这也是它能与玄学实现互补的重要原因。

人的需要是多方面的，有物质的，有精神的。人生的道路是曲折复杂的，有顺境，有逆境。禅学与玄学在中国封建社会这样一个特定的社会历史条件下，从不同的角度，以不同的方法，通过不同的途径，表达了自己对人生问题的关注和态度，他们在“人生”这个基础上实现着一种互补。玄学中所体现的儒家入世精神如果在现实人生中难以实现，那么，玄学中老庄道家避世和法自然的人生态度则提供了以退为进的良方；若避世也不成，那么，禅学的万法虚幻、唯心净土和“心不执著”众生即佛等则可以给人以精神安慰。出世的禅学和入世的玄学就是这样可以给人以不同的满足。

## 第二节 禅玄的相通与相摄

禅学与玄学不仅在许多方面相异，而且还在许多方面相通并相摄。当然，由于禅玄形成发展的非同时性，两种思想的相摄并非都表现为两者直接地摄取对方的观点，而是更多地表现

为在整个传统文化的演进发展中两种思维方式和思想倾向的相互渗透与影响。

从时间上看，早期禅学流传于魏晋玄学出现之前，而魏晋玄学又盛行于禅宗学说正式形成之前。从思想上看，禅学的佛教理论主要来源于般若性空说和涅槃佛性论，而性空说与佛性论在中土的繁兴则有赖于玄学的盛行；玄学理论的形成和发展都离不开有无本末和言意之辨，而有无本末和言意之辨受早期佛教禅学的影响，也是值得重视的。从实际的社会生活原则来看，玄学的名教即自然及“适性逍遥”与禅学的世间即涅槃及“当下即是”也是相通相摄的。

### 一、性空之学与有无之辨

般若性空之学是中国禅宗的重要理论基础，这种学说最早由汉末支谶传入我国。性空是说万法虚假不实，空无自性，因而是假有。《般若经》中常说：“一切法性空”（《小品般若经·萨陀波伦品》），“诸法皆空，如梦如幻如炎如响如影如化”（《放光般若经·不可得三际品》）。受中土老庄道家思想的影响，般若性空说多以“有”、“无”、“自然”等概念来表达。例如《道行般若经》以“本无”来表达“性空”，将“诸法性空”译为“诸法本无”，认为“一切皆本无”（《本无品》），“本无所从来，去亦无所至，佛亦如是”（《萨陀波伦菩萨品》）。经中还说一切法“皆自然”，这里的“自然”也是性空的意思。值得重视的是，《道行般若经》还在玄学形成之前就使用了“本末”这对范畴来强调一切皆空，提出了“本末空无所有”（《难问品》）。“本末”和“本无”的同时使用，为玄学把“无”理解为“以无为本”创造了条件。在



安世高译出的禅经里，也有与性空相近的思想，例如《安般守意经》在解释“安”与“般”时说：“安为本因缘，般为无所处，道人知本无所从来，亦知灭无处所。”并对“念有”、“念无”进行双否定：“安为有，般为无，意念有不得道，意念无不得道。亦不念有亦不念无，是应空定意随道行。”老庄化的译经对佛教在中国的传播发生了很大的影响，对玄学的产生和发展也起了一定的促进作用。般若学的“本无”等思想可视为从老子的“有生于无”到王弼“以无为本”的中介环节之一。<sup>①</sup>同时，玄学的盛行也为般若学在中土的大兴创造了条件。

正始以后，玄风大畅。般若学假有性空的理论与老庄玄学的思想有相通之处，而且般若性空学说是通过对有、无以及有、无关系等等的分析来展开的，即“假有”而体认世界之本无（性空）是它的重要特点，而谈无说有，正好也是老庄玄学的一个特点。因此，般若性空学说借助于玄风而得以繁兴。道安曾说：“以斯邦人庄老教行，与方等经兼忘相似，故因周易行也。”（《鼻奈耶序》）魏晋时，般若学与玄学合流，产生了玄学化的般若学六家七宗。东晋时期重要的佛学理论家僧肇借助于鸠摩罗什译出的《中论》等，对玄佛合流作出了批判总结，他用老庄玄学化的语言和表达方式比较准确地系统发挥了般若性空思想，对中国禅宗产生了多方面的影响。僧肇的“触事而真”、“立处即真”等许多话语都被视为“禅语”而为禅宗人津津乐道，他的动静一如、有无齐观、事理不二等思想和“不落两边处中道”的方法以及对出世不离入世的强调等等，都对禅宗思想体系的形成与发展产生了深刻的影响。惠能的整

---

<sup>①</sup>请参见洪修平《佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生》，载《南京大学学报》1985年增刊。

个禅学思想体系就是建立在以空融有、空有相摄的佛教理论基础之上的，从老庄化译经的有、无到玄学的有、无，再到玄学化般若学的有、无乃至禅学的有、无，我们可以清楚地看到魏晋玄学与佛教禅学的相通相摄。

## 二、本末体用与佛性真我

魏晋玄学是一种本体之学，它的有和无，主要表现为本和末、体和用的关系。例如王弼的贵无论主张以无为本，以本为体；以有为末，以末为用。王弼说：“《老子》之书其几乎可一言以蔽之，噫！崇本息末而已矣。”（《老子指略》）他认为：“本在无为，母在无名，弃本舍母而适其子，功虽大焉，必有不济。”（《老子》三十八章注）这种思想从本体和现象两个方面来认识世界，轻视现象而看重本体，认为纷繁的现象背后有一个更为根本的本体，排除现象对本体的干扰，才能“言不远宗，事不失主”。王弼在中国思想史上第一次把本末作为哲学范畴来加以探讨，但如上所说，在玄学之前，佛教已使用了“本末”这对范畴来说明万法性空。同时，王弼的这种思想与佛教的本末体用思想、真俗二谛说以及佛性论等是有相通之处的，是否受到了佛教思想的启发，值得研究。佛教般若学认为，宇宙万象是不真实的，只有“性空”才是宇宙万象的真实本体，即宇宙“实相”。但性空并不是虚假万法之外独立存在的实体或本体，而是就体现在虚假的万法之中，所谓“色即是空，空即是色”，就是这个意思。因而对“空”同样不可有所执著，经中常说：“本空末空”（《放光般若经·住二空品》）、“本末都不可得”（《光赞般若经·假号品》），认为“空亦复空”（《光赞般若经·三昧品》）。那么，为什么

会有色与空不同的名称呢？佛教以真俗二谛义来解释，认为万法性空是真谛，执著色有是俗谛，真谛不可言说，只有通过俗谛才能显示出来。所以佛教就通过俗谛来说真谛，通过色来说空。将这种用真俗二谛说把性空假有统一起来的思想与主张“有之所始，以无为本”（《老子》四十章注），“圣人体无，无又不可以训”（何劭《王弼传》）的玄学相对照就可发现，两者的出发点与结论虽然完全不一样——一个否定世界万法存在的真实性，一个为世界万法寻找生化的根据，但两者的思维途径显然是相通的，它们都力图从本体和现象的关系上来认识世界和把握世界。

佛教的本末体用和二谛义的思想在佛性论中也有体现。佛性论是中国禅宗的又一重要理论来源。这种观点认为万法的真实本体是法性、真如，也叫佛性。万法因其而得以为万法，众生藉此而得以涅槃成佛。如果说般若性空论是从否定的方面说万法实相，那么，涅槃佛性论则是从肯定的方面说万法实相。佛性论同样把世界万法说成是虚假不真实的现象，认为法性、佛性才是唯一真实的本体。这种从肯定的方面来说宇宙人生之本体的思想由于与原始佛教的基本教义“无我说”（即认为万法皆无独立存在的自体）不相一致而在印度佛教中不占重要地位，但却在相信人死灵魂不灭的中国得到了广泛流行。特别是魏晋玄佛合流以后，僧肇提出“所见不实，则实存于所见之外”（《维摩经·弟子品》注），竺道生进一步对“所见之外”的“实”作了论证，他以无相的般若实相来会通涅槃佛性，把万法的本性与众生的佛性统一起来，并进而把众生与佛统一起来。他认为，“无我本无生死中我，非不有佛性我也”（同上）。这个“佛性我”是真我，它在法曰“法性”，在佛

曰“佛身”，在众生即为“佛性”，实际上它也就是宇宙实相，是万法、众生与佛的共同本体、本性。竺道生正是由此而提出了一切众生皆有佛性的著名观点。竺道生把万法的本体与众生的自性（佛性）联系在一起，也就把成佛从对外在宇宙实相的体认转向了对内在自心自性的证悟，为禅宗的反观心源、自性自度进一步开辟了道路。从佛教本末体用思想在中土的传播到玄学本末体用思想的形成与发展，再至玄学化的般若学、佛性论对禅宗思想的影响，佛教禅学与魏晋玄学的相通与相摄也是十分清楚的。

### 三、得意忘言与不立文字

得意忘言是魏晋玄学言意之辨中的一个有代表性的观点，代表人物即为玄学的开山祖王弼等人。著名佛教学者吕澂先生曾提出，王弼在用《庄子》思想发挥《周易》而提出“得意在忘象，得象在忘言”的思想时，可能同时也受到了佛教“无相”、“方便”等思想的影响。他还以三国时支谦注释《大度经》时提出了“由言证已，当还本无”来说明这一点<sup>①</sup>。这种看法是很有道理的。佛教中一向有“依义不依语”的说法<sup>②</sup>，禅学更是重体悟心证而不重经教文句。汉魏时盛行的《般若经》也一再强调，佛法大义本来是不可言说的，佛假借名言概念说法只是为开示众生的一种方便手段：“以名字相故示诸法，欲令众生解”（《大品般若经·三慧品》），因此，对于佛的教法，只能领悟其大义而不能执著其名言。在玄学正式形成之前，中国佛

<sup>①</sup> 请参见吕澂先生著《中国佛学源流略讲》第32~34页。

<sup>②</sup> 此为“法四依”之一。“法四依”为：依法不依人，依了义经不依不了义经，依义不依语，依智不依识。

教界还围绕着译经有过言和意的争论。支谦的《法句经序》曾有这样的记载：支谦起初嫌竺将炎的译本“近于质直”，“其辞不雅”。“维祇难曰：佛言，依其义不用饰，取其法不以严。其传经者，当令易晓勿失厥义，是则为善。座中咸曰：老氏称，美言不信，信言不美。仲尼亦云，书不尽言，言不尽意。明圣人意深邃无极。今传胡义，实宜经达”（《出三藏记集》卷七）。此序写于正始前十多年，说明通过译经文质的争论，当时佛教界已经流行着言意之辨，并作为一种思想方法，被用于对佛经的翻译和理解。著名学者汤用彤曾认为，“玄学统系之建立，有赖于言意之辨。”<sup>①</sup>言意之辨，固可溯源于汉魏间的名理之学，然而佛教的影响看来也不容忽视。

思想的影响总是相互的。王弼的“得意忘言”既经提出，又反过来影响了佛教禅学在中国的传播与发展，以至于用“得意忘言”的方法来对待佛经成为后来中国化佛教禅学的重要特点之一，并促成了僧肇、道生、惠能等中国佛教大师的产生。僧肇把玄学的“得意忘言”和佛教般若的无相无名联系起来，强调“圣智（即“般若”——引者）幽微，深隐难测，无相无名，乃非言象之所得”（《般若无知论》），认为“至趣无言，言必乖趣”，要把握佛法大义，不能执著言相，只能通过圣人所言去意会，应该“相期于文外”（见《答刘遗民书》）。僧肇正是以这种方法来理解佛义，并对老庄玄学等传统思想作出会通，从而对禅宗产生深刻影响的。把佛教的中国化进一步向前推进并给予禅宗以更深刻影响的竺道生也深得佛教“法四依”和老庄玄学“得意忘言”之妙谛。《高僧传·道生传》

<sup>①</sup>请详见《汤用彤学术论文集》第215页。

中说：

生既潜思日久，乃喟然叹曰：夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。

正因为竺道生不执著言象，不滞守经文，所以他才能妙悟般若实相义，会通涅槃佛性说，提出了“顿悟说”等新义，为中国禅宗思想的形成进一步开辟了道路。惠能正是在此基础上进一步强调“无相无念无住”，认为凡所有相，皆是虚妄，只有不执著任何言相，自心念念无住，无任何妄念，才能识心见性，顿悟佛法，而这是不需要借助于文字的，因为佛法即在自性中：“本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。”（敦煌本《坛经》第二十八节）惠能教人要心转《法华》而不要被《法华》转，意思也是要人别让言相牵着鼻子走，强调应该领宗得意。禅宗以“不立文字”相标榜，充分体现了它对“得意忘言”思想方法的继承与发展。

#### 四、名教即自然与世间即涅槃

禅学与玄学是两种不同的思想体系，但它们都是用于指导现实人生的一种理论，相同的社会现实和文化氛围决定了它们不仅在思辨的哲理方面相通相摄，而且在实际的社会生活原则上也有相通和相摄之处。这突出地表现在它们对理想与现实的调和之中。

玄学标榜崇尚自然，但它从一开始就在探讨着现实的社会名教与崇尚自然的关系。从王弼的“名教出于自然”到嵇康的

“越名教而任自然”，再从裴颀的“崇有论”而至郭象的“名教即自然”，玄学终于在玄学内部把名教与自然“统一”了起来，这种“统一”的思维途径对中国化佛教乃至禅宗的“世间即涅槃”产生了深刻的影响。

我们先来看一下玄学家郭象和玄学化的佛学家僧肇的两段话。郭象在发挥“名教即自然”的思想时曾对圣人作了这样的描绘：

夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉？（《庄子·逍遥游》注）

故圣人常游外以弘内，无心以顺有。故虽终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若。（《庄子·大宗师》注）

僧肇在发挥证得了般若之知的圣人之境时，则对圣人作了这样的描绘：

是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者也。……神虽世表，终日域中。所以俯仰顺化，应接无穷，无幽不察，而无照动。（《般若无知论》）

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。（《答刘遗民书》）

这里，玄学家和佛学家不仅是思维途径，甚至连语言也极为相近，这绝不是偶然的。

本来，世间即涅槃的思想并非中国佛教所特有，它是印度佛教中早已有之的思想。大乘空宗的经典著作《中论》中就明确提出：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。”（《观涅槃品》）但这里的“涅槃即世间”主要是从一切皆虚妄、两者皆不可执著的角度提出来的，所以《百论·破常品》中说：“涅槃名离一切著。”“涅槃亦如是，一切语灭，无可论说。”僧肇的《涅槃无名论》也说：“涅槃非有亦复非无，言语道断，心行处灭。”但从僧肇上述对“圣人”的描绘中可以看到，僧肇显然在传统思想重现实人生的思维途径影响下，把佛教“非有非无”破除一切法的思想和方法与老庄玄学相结合而运用到了对人生的指导。僧肇还引庄子语对此作了进一步的发挥。他说：“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。即真则有无齐观，齐观则彼己不二。所以天地与我同根，万物与我一体。”（《涅槃无名论》）僧肇这种老庄玄学化的思想对中国禅宗有直接的影响。禅宗正是在此基础上进一步把理论引向实际生活，提出了“世间即涅槃”，认为“君臣父母，仁义礼信”等世间法与涅槃不二，完全由否定世间法而转向了对世间法的肯定。就此而言，“出世”的禅学与“入世”的玄学就不仅仅是相通，简直就是走到一起去了。

正是在上述社会生活原则的指导下，玄学提出了“适性逍遥”，而禅学则提出了“当下即是”。对于玄学来说，既然名教即是人的自然本性，那么，服从名教，“自足其性”，不就是“任自然”吗？这种“适性逍遥论”经“游心禅苑”的

支道林以“即色游玄”的佛教观点加以改造发展而成为“无心逍遥论”。禅宗则把“无心逍遥”进一步发展为“任心逍遥”乃至“当下即是”。对于禅学来说，既然尘世即佛国，世间即涅槃，那么，随缘任运，处处自在，时时解脱，“有心”、“无心”皆可抛却，只要念念不起执著之心，当下即至佛地，立地即得成佛。禅玄通过不同的思维途径对理想与现实作出的调和，反映了禅学家与玄学家注重理论指导实践、注重探讨并解决现实社会生活中实际问题的心态，他们一方面希望促进社会现实向自己美好的理想之境转化，另一方面又认为，作为个体的人，应该努力适应环境，以求在现实的环境中使自己的人生得到最大的欢愉和满足。禅玄的相通相摄最终是与中国封建制度的社会现实密切联系在一起的。

## 第六章 百川归海

中国的禅学与玄学，既在传统文化中形成发展，最终又汇归到传统文化的大潮流中。作为传统思想文化重要组成部分的禅学与玄学，不仅曾以一种相对独立的文化形态而在中国思想史上留下了重要的一页，而且还以它们独特的思想和方法，在中国思想史上产生着持久的影响力。

### 第一节 禅玄与唐宋佛教

中国佛教在唐宋时期经历了由盛而衰的转折，隋唐时，随着封建统一王朝的建立和寺院经济的进一步发展，在南北朝佛教学派的基础上，中国佛教宗派相继林立，标志着中国佛教的发展达到了鼎盛。入宋以后，随着宋明理学的产生和被定于一尊，佛教的发展趋于衰落。在佛教的兴衰过程中，禅玄继续发生着不同的影响，禅玄儒道的关系也不断发生变化，最终则形成了以儒家为主、佛道为辅的三教关系新格局。

#### 一、三教合一与创宗立派

隋唐时期是中国佛教创宗立派的重要时期。两汉之际传入

的佛教，在与传统文化相互冲突与相互融合中，经过五六百年的发展，在隋唐时逐渐形成了许多中国化的佛教宗派，其中最具有代表性的是天台宗、华严宗和禅宗等。这些典型的中国化佛教宗派各具独特的教义、教规和修持方法，并为了维护自己的宗教势力和寺院经济而模仿世俗封建宗法制度建立了各自的传法世系。它们的思想体系中都大量融合并吸收了儒、道等传统思想和方法，从某种意义上说，它们都是以佛教为本位的儒道佛合一的佛教宗派。

以禅宗为例，禅宗从根本上虽然并没有离开佛教自我解脱的立足点，但这种解脱已被赋予了中国的特色，与现实生活打成了一片。禅宗在坚持佛教基本立场、观点和方法的同时，又将老庄的自然主义哲学和人生态度及儒家的性善论等心性学说融入自己的禅学理论和修行解脱观。从菩提达摩的“与道冥符”到神秀的“观心看净”，我们可以看到老子“静观其道”和王弼“圣人体无”的思想影响，而从惠能南宗所追求的“能所俱泯”、随缘而行中我们又可以看到庄子道无所不在、物我两忘和郭象的自然任性、适性逍遥等思想的影响。禅宗由老庄玄学的宇宙自然论而转向心性论，这又与儒家思想有着密切的关系。禅宗所言之心，实际上是把老庄之道与儒家之理（性）统一到了“宇宙精神”或“自家性命”。禅宗不仅强调儒家的忠孝等伦理观，而且，就其思想来说，儒家对人及人生的重视和性善论、思孟学派的尽心知性知天以及《易传》的“生生之谓易”等思想，都渗透到了禅的精神中去。

三教合一的思潮并不始于唐代。早在东汉末年的牟子《理惑论》中，这种思想就已初露端倪。从历史上看，儒佛道三教的冲突与融合大致经历了这么一个过程：佛教在初传之始，主要

是依附道家、迎合儒家以求得生存，熔多家学说于一炉而以道家思想为其理论主干的中国道教在初创阶段也利用佛教、投靠儒家以求得发展，儒家则始终以华夏文化的正统自居容忍土生土长的道教而对外来的佛教采取了批判或排斥的态度。魏晋南北朝时期，随着儒学独尊地位的丧失和佛道两教势力的日盛，三教在并存中全面展开了矛盾冲突，特别是佛道之争，甚至导致了流血事件的发生，但三教之间的渗透融合也日益加深，三教一致论在这个时期有进一步的发展。三教在冲突中交融，在交融中发展，在发展中迎来了隋唐时期鼎足而立的新局面。隋唐时期，三教矛盾不断，但三教融合的总趋势则始终不变，三教合一论逐渐成为主调，理论上的互相包容成为这个时期三教关系的新特点。儒家在重新获得正统地位的同时，又从佛道那里吸取大量的“养料”丰富发展了自己，为宋明理学奠定了思想基础，道教也在进一步吸收儒、佛的过程中构建了自己的理论体系，佛教则在融会儒道思想的基础上完成了中国化佛教宗派的建立。唐末以后，三教合一遂成为上千年间中国学术思想发展的主流。

可见，隋唐佛教宗派是在三教融合、三教合一的基本趋势中建立起来的。就禅宗的建立而言，魏晋时期的玄佛（禅）合流特别值得重视。禅的内容是修心观境，证无上菩提，方法则不出止观二门。汉代传入的小乘禅法，修持形式烦琐，所观之境实然，且带有神学色彩。魏晋时期，禅智双运成为佛教发展的时代要求，而在般若学盛行的当时，禅智结合也就是禅与般若学的结合。般若学扫除了禅学形式化的倾向，并以实相取代了实境，以思辨取代了神通。玄学与佛学（禅学）的交融合流，使佛教禅学通过玄学而获得了进一步与道家的自然主义人

生哲学及儒家名教相沟通的契机，因为玄学在本质上是老庄为基本骨架的儒道合流。玄学的本体论思想更是成为隋唐佛教各宗派本体论哲学的理论先驱。正是儒道玄禅的结合，才在隋唐时形成了中国特有的禅学宗派。此后，作为魏晋时期一种文化形态的玄学不再独立存在，因而也就不再独立发生作用，但作为儒道的结合，它的思想和方法始终通过禅学等而给予传统思想以深刻的影响。以禅命宗的禅宗与印度禅学的种种差异，都可以在中国社会历史条件和儒道等传统思想中找到原因。

## 二、诸宗融合与天下归禅

隋唐时期形成的佛教宗派，在中唐以后就出现了融合的趋势，入宋以后，各宗之间的相互融摄更趋紧密。从最初的禅教一致到后来的以禅净合一为中心的禅净教大融合，禅宗始终处于一个突出的重要地位。而禅宗中，又以惠能南宗发展规模最大、影响最广。特别是唐武宗灭法以后，对寺院经济和佛教典籍有很大依赖性的教下各宗派相继式微，而惠能门下在传南宗“顿悟成佛”简便法门的同时，又保持了山林佛教的特色，倡导“农禅并作”等适应中国封建社会的修行生活，受王室政治影响较小，因而南宗禅在下层民众中继续得到发展。在发展中，南宗又逐渐形成了江西马祖与湖南石头两大系，并递嬗演变而成五家七宗，在全国形成巨大规模。晚唐五代，禅宗遍及全国。唐宋以降，惠能南宗不仅湮没了五祖弘忍门下包括神秀北宗在内的禅宗其他各支脉，成为中国禅宗的唯一正宗，而且几乎成为中国佛教的代名词。乃至天下凡言佛，皆归禅；“凡言禅，皆本曹溪”（柳宗元《曹溪大鉴禅师碑》）。

禅教一致论的首倡者是唐代的宗密。他在《禅源诸论集都

序》中提出，“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违。”并据此而将禅与教各分为三，以三教配三宗，认为“三教三宗是一味法”。北宋禅师永明延寿更以“经是佛语，禅是佛意”为理论纲骨，编成《宗镜录》一百卷，借教明宗，以禅理为准绳来统一教下各派的学说，力主禅教并重。这种观点对中国佛教的发展影响很大。

禅净融合，最早在东晋慧远倡导的念佛禅中就已初露端倪。慧远在《念佛三昧诗集序》中曾提出，诸种禅定中“功高易进，念佛为先”。他在倡导观想念佛的同时又发愿期生西方净土。然而，中国佛教在以后的发展中，逐渐形成了注重持名念佛的净土宗和强调禅修心悟的禅宗，自力他力的争论使念佛与修禅这两种佛教的基本修行方式一度相分离。武宗灭法以后，天台、华严和唯识等佛教宗派都一蹶不振，净土念佛法门由于简便易行，仍与禅宗一起在民间流传。入宋以后，禅净双修逐渐又成为佛教发展的主流。最早积极倡导禅净融合论的是永明延寿，他在《万善同归集》中专门发挥了这种主张，认为万行皆善，同回向往生西方净土。他的净土四料简偈更提出了“有禅有净土，犹如带角虎，现世为人师，来生为佛祖”的说法，把禅净双修视为最佳的佛教修行。由于他的倡导，禅净双修成为时尚。曹洞宗的长芦清了不但倡导并实行禅净双修，而且有《净土集》行世；云门宗的契嵩“夜分诵观世音名号，满十万声则就寝”；云门文偃的四世法孙天衣义怀及其弟子，也都是禅净双修的大力提倡者和实际修行者。禅净双修的风尚延至宋元明清而不衰。以禅净合一为中心的佛教各宗派的大融合，则成为宋以后数百年间佛教发展的总趋势，而佛教各宗则逐渐失去了它们本身的宗派特色。

### 三、禅玄入理与佛道归儒

就佛教的发展来说，创立宗派和诸宗融合同归于禅是唐宋佛教发展的基本趋势。而就整个社会文化的发展来看，宗教本位的隋唐佛学向伦理本位的宋明理学过渡，则是这个时期思想文化的基本走向。宋明理学以儒家伦理思想为核心，兼综各家学说，糅合儒佛道三教，形成了内容丰富、规模庞大的学术思想体系。宋明理学产生并被定于一尊以后，包括禅玄在内的各种思想文化都融入到了理学中去。就三教关系来说，也就出现了儒学独尊，佛道附归儒的新局面。

明末清初的元贤禅师提出的“理外无教，教必归理”可说是反映了禅玄入理和佛道归儒的基本现实。元贤在《察言》中说：“教既分三，强同之者妄也；理实唯一，强异之者迷也。故就其异者而言之，则非独三教不同，即同一佛教，而大小不同；即同一大乘，而权实不同。盖机既万殊，故教非一端。若就同者而言之，则非独三教是一，即一切魔外以及资生业等，皆顺正法；盖理外无教，故教必归理。”这种诸教归“理”的思想，显然深受宋明理学的影响，它从一个侧面反映了宋明理学成为封建正统思想后，佛教禅学等各种思想学说对宋明理学的迎合。

宋明理学复兴儒学，吸收并利用了大量佛教禅学与道家道教的思想内容，它是以儒家为主的三教合一的结果。这就决定了这个时期佛道与儒学的新关系。就佛教禅学而言，由于这个时期佛教禅学的一些基本观点与方法都为理学所吸收，而佛教禅学本身在理论上又无多大的发展，因而佛教禅学也就在逐渐丧失其个性与独立存在价值的过程中，加强了对理学的依附。

宋代名僧孤山智圆自称：“宗儒述孟轲，好道注《阴符》，虚堂踞高台，往往谈浮屠。”（《闲居编》卷四十八）他强调儒佛可以互补，认为“修身以儒，治心以释”（《中庸子传》上）。他虽是佛教徒，却自号“中庸子”，认为佛教的“中道”即儒家的“中庸”。宋代著名禅师契嵩也强调：“儒佛者，圣人之教也。其所出虽不同，而同归乎治。……故治世者，非儒不可也；治出世，非佛亦不可也。”（《颢津文集》卷八）入宋以后，佛教禅学对儒家思想的融合具有与以往不同的新特点，即不再像以前那样在扬佛贬儒的基调下来融合儒学，而是主动接近儒学，归附儒学，甚至抬高儒学。例如智圆提出“非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安”，而“国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由而行哉”（《中庸子传》上）？因而他明确地宣称自己晚年所作“以宗儒为本”（《闲居编》卷二十二）。契嵩也提出，儒家的“《五经》之治，犹五行之成阴阳也，苟一失，则乾坤之道缪矣”（《颢津文集》卷七）。道教在这个时期也加强了对儒佛的融合，特别是表现出了对儒学的依附。全真道的创始人王重阳大力倡导“三教合一”，认为“儒门释户道相通，三教从来一祖风”（《孙公问三教》），他创立的“全真道”就是以“三教合一”为思想基础的一个道教派别。在这个时期，还出现了以儒家伦理“忠孝”命名的道教派别“净明忠孝道”，强调修道必须忠君孝亲，认为“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履”（《净明忠孝全书》卷三）。这种把道教说成是比“世儒”更真实地践履“忠孝”的说法，与禅僧契嵩把佛教说成是比儒家更尊崇孝道（“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊

也”），都表明了佛道对儒家伦理的主动认同和积极归附。这充分反映了入宋以后佛教地位的逐渐下降和代表中央政权的新儒学势力的增强。

需要指出的是，随着封建中央集权的加强而出现的理学独尊，并不表示佛道影响的缩小或消失。事实正好相反，禅玄入理与佛道归儒的结果，使佛道加深了与传统思想文化的融合，从思想上看，它们伴随着宋明理学而潜移默化地渗透到了中国文化的各个方面。尽管宋明理学家大都对佛道采取了排斥的态度，但实际上他们都是在吸取佛道思想的基础上建立起理学思想体系的。

## 第二节 禅玄与宋明理学

由于玄学是儒道的合流，因此，虽然宋元时期玄学作为一股独立的思潮已不复存在，但鉴于宋明理学为儒佛道三教合一的产物，其中也吸取了玄学的某些思辨成果，我们在这里仍然禅玄并举，主要探讨儒学与佛道的关系。

### 一、玄学、禅学与理学

中国儒学先后经历了先秦孔孟荀古典儒学、两汉与谶纬结合的经学、魏晋与道家合流的玄学、唐代倡导“道统”的儒学以及宋明兼融佛道的理学等不同的阶段。理学中又有程朱理学和陆王心学两大派别，他们的共同特点是围绕着“性与天道”这个中心问题展开了哲学上的讨论，这种讨论显然受到了魏晋玄学的深刻影响。玄学的名教自然之辨，力图从本体论上为名教存在的合理性与必要性寻找根据，郭象的名教即自然实际上

是从本体论的高度把名教肯定了下来。宋明理学正是循着玄学本体论的思维途径，同时吸收禅宗的佛性论等佛教的思辨内容，提出了“理”这个根本范畴，并赋予它以本体的意义，认为“理”是宇宙的本体，人生的根本，社会的最高原则。这样，儒家的伦理道德、封建的纲常名教，都被说成是“天理”而在本体论上得到了确认。

程朱理学和陆王心学都把“性与天道”与“理”联系在一起。不同之处在于，程朱强调性即理，而陆王则突出“心即理”。二程认为，“性即是理”。“在天为命，在义为理，在人为性。主于身为心，其实一也”（《遗书》卷十八）。二程还发展了玄学家王弼开创的本末体用之学，注重区分形而上与形而下，认为“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也，阴阳气也。气是形而下者，道是形而上者”（《遗书》卷二）。虽然他们把形而上之道说成是最根本的理，支配形而下之气，但他们又认为两者不可分离：“形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器。”（同上，卷一）认为“体用一源，显微无间”（程颐《易传序》）。朱熹继承并发挥了二程“性即是理”的思想，并特别强调“性是实理，仁义礼智皆具”（《朱子语类》卷五）。他说：“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”（《朱文公文集》卷七十）朱熹还以体用关系来说明性情关系，认为“仁，性也；恻隐，情也。性是体，情是用”（《朱子语类》卷五）。正是由此出发，朱熹进一步吸取了佛教禅学的僧侣主义而展开了对人心道心、天理人欲的论述。

与程朱理学不同的是，陆王心学强调“心即理”。陆九渊提出：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（《象山全集》卷十一）“心即理”强调的并不是心与理的统一，而是强调“心”最为根本，理是心的表现。陆九渊说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”（同上，卷三十四）“道，未有外乎其心者也。”（同上，卷十九）由此出发，陆九渊发挥了孟子“先立乎其大者”的思想，主张先识本心，自存本心，认为至善本心的自我觉悟即是道德的自我完成。这种深受佛教禅学影响的思想在王阳明那里得到了进一步发展。王阳明也强调，“心外无物，心外无言，心外无理，心外无义”（《与王纯甫》）。他所说的“心”又称“天理”或“良知”，即认为人先天地具有道德观念。他说：“良知即是天理。”（《传习录》中）“知是心之本体，心自然会知，见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”（《传习录》上）他的学问也就全部归结到“致良知”，他自己说：“吾平生讲学，只要致良知三字。”（《寄正宪南手墨二卷》）致良知就是认识并恢复内心固有的天理，然后将它推极于事事物物，使自己的一切行为和活动都能符合封建道德规范的要求。

从程朱理学与陆王心学的思想中，我们可以清楚地看到玄学与禅学不同思想倾向的影响存在。从中国传统哲学的发展来看，以宇宙论为先秦哲学发展到以本体论为主的魏晋玄学，又经南北朝隋唐的佛教心性学说而转入了宋明理学。宋明理学中程朱与陆王的分化，与传统思想有密切的关系。传统哲学都以“天人合一”为最高境界，但在天地与我为一还是我与天地为一的问题上，却存在着不同的思想倾向。从老子的“涤除玄

览”以观其道，荀韩的“制天命而用之”与“缘道理以从事”，到王弼的“圣人体无”，禅宗北宗的观心看净，乃至程朱的格物致知，即物穷理，从哲学的高度看，无不体现着我与天地为一路。而从庄子的“道无所不在”、坐忘以逍遥，到思孟的“存诚尽性”、“尽性知天”，郭象的自然任性、适性逍遥，以及禅宗南宗的识心见性、自性顿悟和随缘任运，乃至陆王的“吾心即是宇宙”、“吾心之良知即所谓天理”，等等，则基本上都遵循着天地与我为一的思想。以此观之，程朱与陆王的思想差别，正是玄禅以来不同思想倾向影响的结果。这种影响的存在不是偶然的，它与宋明理学家出入于佛老有很大关系。

## 二、指斥佛老与出入佛老

入宋以后，儒佛道三教的关系有了新的变化。由于理学家复兴的新儒学适合封建社会强化中央集权的需要而成为官方正统的思想意识形态，佛道二教虽然各有发展，但都处于依附从属的地位，作为封建统治思想的补充，配合儒学发生着作用。因此，这个时期的儒学是以居高临下之势对佛道二教加以改造利用的，大多数理学家一方面从佛道那里大量吸取对自己有用的东西来丰富发展传统儒学，另一方面却又往往站在儒家正统的立场上贬低佛道，特别是攻击反对佛教。

宋代理学家中，除了杨简和真德秀之外，绝大多数人都是反佛的，当然他们反佛的角度和侧重点是各有不同的。排佛论者的主要代表人物欧阳修是以儒家伦理为武器来排斥佛教的，认为佛教“弃其父子，绝其夫妇”，“为害著也”，主张以儒家礼义来抵制佛教，认为“礼义者，胜佛之本”（《本论》）。

如果说欧阳修还只是停留在韩愈以来以儒家伦理反对佛教，以儒家道统排斥佛教，那么，张载则是进一步从哲学理论的高度对佛教进行了批判。张载以气一元论的本体论批判了佛教的缘起性空论和“以心为法，以空为真”，以气的聚散变化驳斥了佛教的“寂灭”论和“受生循环”的轮回论。

二程和朱熹也是主张排佛的。特别是朱熹，对佛教的攻击可谓不遗余力。他以天理人伦说对佛教的心性论和空无说进行了多方面的批判，认为佛教“只见得个空虚寂灭”，“至禅则义理灭尽”，并攻击佛教对伦理纲常的背弃。他说：“释氏只见得个皮壳，里面许多道理他都不见。他皆以君臣父子为幻妄。”（《朱子语类》卷九十四）

心学大家陆九渊和王阳明也都对佛教禅宗的背弃伦理表示了不满。陆九渊曾以“义利”（或“公私”）来判别儒佛，认为“释氏以人生天地间，有生死，有轮回，有烦恼，以为甚苦而求所以免之”，“故曰私曰利”（《象山全集》卷二），全不像儒家那样，从天道、地道和地道的一致性出发，曰义曰公，注重纲常名教。王阳明也指斥佛教：“佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇。都是为个君臣、父子、夫妇着了相，便须逃避。”他认为，儒家的高明之处即在于：“吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别。何曾著父子、君臣、夫妇的相？”（《传习录》下）

但是，对佛教持排斥态度的理学家，在思想上几乎无一例外地受到了佛教的深刻影响。“泛滥于诸家，出入于释老”，成为濂、洛、关、闽各大家著书立说、创立学派的共同经历。理学家对佛教的研究和吸取，重点在禅学。正如二程所说：

“今人不学则已，如学焉，未有不归于禅也。”（《二程全书》卷十八）朱熹也说：“今之不为禅学者，只是未曾到那深处，才到那深处，定走入禅去也。”（《朱子语类》卷十八）

理学的开山祖周敦颐生活在禅宗盛行的年代，与禅僧有着密切的交往。在他为官之前，就向润州鹤林寺寿涯学过佛教。当官以后，又跟黄龙山慧南与祖心等禅师参禅，在庐山与东林寺常总禅师也往来甚密。他自称“穷禅之客”。二程虽然主张排佛，同时却又认为“释氏之学，亦极尽乎高深”（《二程全书》卷十五），他们都与佛教结下了不解之缘。程颢十五六岁时就开始研究佛教，他与程颐一起投师于周敦颐门下学道，不得要领。后出入于佛老几十年，再学“六经”，才渐有所获。程颐也曾历访禅师，探究禅理。他与黄龙山灵源惟清禅师书信往来，甚为相投。激烈排佛的理学集大成者朱熹也承认自己年十五六时“亦尝留心于此（指禅——引者）”（《朱子语类》卷一〇四）。即使是反佛的理论战士张载，也曾“访诸释老，累年究极其说”（《宋史·道学传》），从而在思想上深受佛教禅学的影响。

至于陆王思想上的近禅，也是出入于佛老的结果。陆九渊自己说：“某虽不曾看释藏经教，然而《楞严》、《圆觉》、《维摩》等经则尝见之。”（《象山全集》卷二）这里提到的三部佛经，正是对包括禅学在内的中国佛教影响极大的三部经。王阳明在比较了佛道二教与儒家的学说以后认为，“二氏之学，其妙与吾人只有毫厘之间”（《传习录》上），许多方面都是一致的。他说：“仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来，佛家说无，从出离生死苦海上来。却于本体上加却这些子意思在，便不是他虚无的本色了。”（《传习录》下）

从这种思想出发，他对禅学的融摄就不奇怪了。

从上述可见，所谓“两宋诸儒门庭径路半出佛老”（全祖望《鮚埼亭集外编》卷三十一），实非夸张之语。清代学者罗聘也说：“宋之大儒，有著脚佛门者，若指其人，则人人皆似。”（《正信录》卷下）理学家出入于佛老的直接结果是理论上与佛教禅学的融合。

### 三、禅儒相融与禅儒难分

禅学与儒学的相融，既有禅学家以禅解儒，又有理学家援禅入儒。禅儒相融的结果，甚至导致了禅儒的难以区分。

以禅解儒的主要代表人物有北宋著名禅师契嵩。他曾著《孝论》十二章以“发明吾圣人大孝之奥理密意，会夫儒者之说”（《镡津文集》卷三），大谈孝为戒先，戒中有孝。他说：“夫孝也者，大戒之所先也；戒也者，众善之所生也。”（同上）有孝才有戒，有戒才生善。怎么能说儒佛为二呢？他又说：“夫五戒，有孝之蕴。”（同上）即认为佛教的五戒中也包含了孝。契嵩还盛赞中庸为“天下之至道”，认为“夫中庸者，盖礼之极而仁义之原也。礼乐刑政、仁义智信，其八者一于中庸者也。”同时，他又提出，“中庸几于吾道”（《镡津文集》卷四），即认为中庸与佛道几乎一样。大慧宗杲禅师也明确地说：“菩提心则忠义心也，名异而体同。”（《大慧语录》卷二十四）直接从根本上在佛儒之间打上了等号。明代四大高僧之一的憨山德清，也曾随顺时代的风气，积极援禅入儒，以禅解儒。他曾强调：“为学有三要：所谓不知《春秋》，不能涉世；不精老庄，不能忘世；不参禅，不能出世。”（《憨山老人梦游全集》卷三十九）他自己身体力行，

不仅精究佛理，而且以佛解老，以禅解儒，写下了大量注解儒道之书的著作。他曾以禅学来解释儒书《大学》，认为《大学》中“知止而后有定”之定“乃指自性本体，寂然不动，湛然常定，不待习而后定者”，“苟能了达本体，当下寂然，此是自性定”（《大学纲目决疑》）。这里完全是用惠能南宗的禅学思想在解儒。同是明代四大高僧之一的蕅益智旭也大力融会儒佛思想，特别是以佛释儒，以儒附佛。他曾以佛理注解《四书》，著有《四书蕅益解》；还曾以禅解《易》，著有《周易禅解》，并自述：“吾所由解《易》者无他，以禅入儒，诱儒知禅耳。”（《周易禅解自序》）“以禅入儒，诱儒知禅”的结果当然就是儒学的进一步禅化。

在禅学家以禅解儒，以禅入儒的时候，理学家也积极主动地援禅入儒，使儒学在很大程度上佛学化、禅学化了。二程曾说：“释氏之说，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为释氏矣！”（《二程全书》卷十五）自称“穷禅之客”的周敦颐，他的“无极而太极”说最后落实到“无欲”、“主静”的立诚说，显然融进了禅学的心性论。二程高扬天理，力主“性即是理”，并强调“天理”与“人欲”的对立，主张通过“思”、“敬”等内心的修养功夫来“窒欲”以恢复天理，这种学说受禅学影响也是十分明显的。朱熹的积习贯通，由逐日的格物而至“一旦豁然贯通……吾心之全体大用无不明”（《大学章句》），则纯是禅宗北宗渐修顿悟论的翻版。至于陆九渊的“先立乎其大者”强调先识本心，认为本心的自我觉悟就是道德的自我完成，就能“一是即皆是，一明即皆明”（《象山全集》卷三十四），达到“内无所累，外无所累，自然自在”（同上，卷三十五）之境，对照禅宗南宗所主张的人人皆有佛

性，“自识本心，自见本性”（敦煌本《坛经》第十五节），就能“一刹那间，妄念俱灭”（宗宝本《坛经·般若品》），达到“内外不住，来去自由”（敦煌本《坛经》第二十九节）的解脱之境，两者如出一辙。再看从理论上对佛教进行深入批判的张载，他在人性论上区分了天地之性和气质之性，要人通过“变化气质”而反归天地之性，并认为，“不萌于见闻”的“德性之知”能达到“视天下无一物非我”（《正蒙·大心篇》）之境，这种思想显然受到了禅宗净妄之心与明心见性思想的影响。

禅儒相融，特别是理学家援禅入儒，将禅宗的心性论与修行方法吸收到儒学中来，使儒学带上了浓厚的佛教禅学色彩。有时候，理学家所用的语言也与禅学家极为相似。朱熹曾说：“且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这理。”（《朱子语类》卷一）这是朱熹理学思想的基础。然而在禅门中，赵州从谗禅师早就说过：“未有世界，早有此性，世界坏时，此性不坏。”（《五灯会元》卷四）牛头宗龙牙和尚亦说：“道是众生体性，未有世界，早有此性，世界坏时，此性不灭。”（《宗镜录》卷九十八）朱熹只是以理替换了性而已，而在朱熹思想中，“性即是理”，性理是不二的。禅与儒从思想到语言的相融相似，乃至有人感叹，“向者以异端而谈禅，世尚知禅学自为禅，及其以儒者而谈禅，世因误认禅学即为儒学”（《宋元学案》八十六）矣！

### 第三节 禅玄与中国传统思想文化

禅学与玄学作为一种相对独立的学说思想体系，在历史上

存在的时间都不算很长。玄学从正始玄风到东晋时的玄佛合流，前后不过一百多年，禅学若以禅宗之学计，前后也不过几百年。但是，若从禅玄在传统文化中的孕育、形成与发展以及它们的思想与精神最终融入唐宋佛教和宋明理学乃至整个华夏文化中一直延续下来而言，那么，它们在中国历史上就可谓是源远流长了。

玄学虽然正式形成于正始年间，但它的源头却可以一直追溯到先秦儒道，玄学只是在魏晋特定的社会历史条件下将儒家的宗法伦理与道家的自然哲理结合在一起而已。然而，这种结合对中国传统文化的发展来说，却是至关重要的。以儒家精神为主、道家精神为辅的传统文化的基本构架，可说是由玄学始创的。

禅学若不限于禅宗之学而以广义的佛教禅学而言，那么，东汉末年安世高传入的小乘禅学，在开始中国化的同时，也开始了对中国文化的影响。而经过魏晋佛教般若学的洗礼和玄佛合流以后，禅学一方面以般若无相破除了对形式化的执著而趋向对宇宙实相的证悟，另一方面又通过玄学而加深了对儒道等传统思想文化的融会吸收。南北朝佛性论的兴盛，又为禅学吸收儒家思想而构建心性之学进一步提供了思想基础，因为南北朝佛性论的基本特点就是融入了儒家本善的“人性”和传统宗教不灭的“心神”等思想和观点。渊源于印度的佛教禅学，经过魏晋般若学与南北朝佛性论的改造，到隋唐时，终于在融摄儒道等传统思想的基础上形成了宗派。融本体论与心性论为一体的禅宗之学以佛教为本体的三教合一，为中国传统思想文化过渡到宋明理学的又回到儒家本位上的三教合一，提供了模式与经验，促进了宋明理学的产生。

源远流长的中国传统思想文化经过数千年的递嬗演变而逐渐形成了以儒家为主、以佛道为辅的“三教合一”的基本格局，外来的佛教经过不断地中国化而终于成为传统文化的重要组成部分，并与儒、道并称为传统文化的三大基本组成部分之一。禅宗作为最有代表性的中国化佛教宗派，其地位和影响不容忽视。禅玄对于传统思想文化基本格局的形成所起的作用，更是值得重视。

从禅玄的基本精神来看，它们在传统思想文化中占据重要地位并不是偶然的。在本书第五章第一节中我们曾提到，禅玄的互补与传统文化的“人学”特色有关。我们还可以看到，禅玄在传统文化中的重要地位与传统文化的“人学”特色也是密切联系在一起的。

传统思想文化中众多的学派或各异的思想，其思想核心大都是“人”的问题，但他们对人的价值取向和对人的实现途径等问题看法并不相同。注重人的社会性的儒家过分强调了在人伦关系中实现人的必要性，以至于其思想被封建统治者利用来维护封建统治秩序。道家则走向了另一个极端，由强调人的自然性而干脆提出远离人伦，独与天地精神往来，庄子甚至主张回归到“同与禽兽居，族与万物并”（《庄子·马蹄》）的所谓“至德之世”。人是社会的人，人不可能离群索居。道家的主张显然是不切合实际的，它只能实现于人的精神中而无法贯彻到现实社会中。魏晋玄学试图把儒家和道家这两种不同的“人学”倾向结合在一起，其目的虽然是想为名教的存在寻找理论根据，但它对传统“人学”的贡献，却是不可否认的。阮籍、嵇康对理想社会的向往和对人的自我意识的重视，都是民族文化的宝贵财富，它对于冲破封建藩篱和人的真正觉醒，无疑是

具有积极意义的。

禅宗从宗教的角度对传统“人学”的丰富与发展作出的贡献也是值得重视的。特别是南宗门下，在突出自我解脱、强调主体意识的基础上，进一步破除对佛祖的迷信与崇拜，要人自性自度，自悟自己本来是佛，甚至“呵佛骂祖”、“烹佛烹祖”（《五灯会元》卷七），叫人“向里向外，逢著便杀。逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷”（《古尊宿语录》卷四），以破除一切执著。这种突出自我、人性、人的价值、人的觉悟，大胆破除权威，不迷信任何偶像的精神对整个中国思想界的影响都是巨大的。佛教本质上是否定现实人生的意义而主张解脱成佛的，但禅宗却能排斥神性而突出人性，这种现实性的品格显然是深受传统“人学”影响的结果，是对魏晋玄学的思维成果加以吸收利用和发展的结果。

关于禅宗破除对权威的信仰而突出人的自身，人们常喜欢引用马克思对马丁·路德的宗教改革所作的论述来加以评价，这应该说是比较贴切的。禅宗强调的识心自度、不依靠祖佛、不依靠外在的修持形式、反对布施功德等等，与马丁·路德的凭信仰得救、不必以教会为中介、不依靠遵守教会的礼义规条、反对赎罪券等等，确实有许多惊人的相似之处。而其本质与作用，也与马丁·路德的宗教改革十分相近。马克思说：

路德战胜了信神的奴役制，只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世

界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。（马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》）

一般人均引此语录以说明惠能南宗所谓“革新佛教”的本质。其实，马克思同时还肯定了马丁·路德宗教改革所起的作用。马克思认为，“人的根本就是人本身。……对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”正是在这个意义上，马克思又说：“即使新教没有正确解决问题，它毕竟正确地提出了问题。现在问题已经不是俗人同俗人以外的僧侣进行斗争，而是同自己内心的僧侣进行斗争，同自己的僧侣本性进行斗争。”（同上）据此，马克思进一步提出了彻底革命的要求。对照可见，禅宗反对离开现实的人生来考虑问题，它那出世的禅学理论实际上却起着入世的作用，它同样具有把人的问题提出来的积极作用。虽然禅宗突出了人的问题，却并不能真正解放人，它把个人的解脱归之于自我主观精神的转变，把人的自由和解放这个社会问题的解决最终归结为个人的自我体悟，企图脱离对社会现实的改造来实现个人的解脱，这显然是一种空想，且必然会对人产生一种精神麻醉作用。但禅宗把人的问题提了出来，这对于中国学术思想由宗教本位的隋唐佛学过渡到伦理本位的宋明理学是极为重要的。

把禅玄与传统思想文化的发展联系起来考察，我们不仅可以看到禅玄的重要地位与作用，而且可以看到，传统思想文化的发展，离不开中外文化的交流，离不开对人类先进文化成果的吸收、继承和发展。传统思想文化是一个开放的体系，它具

有吸收外来文化以充实自己、更新发展自己的内在机制与能力。在历史上，它曾经成功地融合吸收了外来的佛教等文化；在中华民族走向现代化的今天，传统思想文化也一定能够在吸收各种先进文化成果的基础上得到进一步的发展，为人类文明作出新的贡献。

## 主要参考书目

- 《论语译注》 杨伯峻译注 中华书局 1980年版
- 《孟子译注》 杨伯峻译注 中华书局 1960年版
- 《荀子集解》 王先谦撰 中华书局 1988年版
- 《老子注释》 高亨注 河南人民出版社 1980年版
- 《庄子集释》 郭庆藩集 中华书局 1982年重印本
- 《庄子今注今译》 陈鼓应注译 中华书局 1983年版
- 《王弼集校释》〔魏〕王弼著 楼宇烈校释 中华书局  
1980年版
- 《阮籍集校注》 陈伯君校注 中华书局 1987年版
- 《嵇康集注》 殷翔 郭全芝注 黄山书社 1986年版
- 《陶渊明集校注》 孙钧锡著 中州古籍出版社 1986年版
- 《世说新语》 刘义庆著 刘孝标注 上海古籍出版社  
1982年影印王先谦校定本
- 《全上古三代秦汉三国六朝文》〔清〕严可均校辑  
中华书局 1985年版
- 《二程集》〔宋〕程颢等著 中华书局 1981年版
- 《四书章句集注》〔宋〕朱熹撰 中华书局 1983年版
- 《朱子语类》〔宋〕黎靖德编 中华书局 1980年版
- 《象山先生全集》 上海商务印书馆缩印明刊本
- 《道行般若经》十卷〔后汉〕支娄迦讖译  
载《大正藏》第八卷
- 《金刚经》一卷〔姚秦〕鸠摩罗什译 载《大正藏》第八卷

- 《维摩诘所说经》三卷〔姚秦〕鸠摩罗什译  
载《大正藏》第三十八卷
- 《中论》四卷〔姚秦〕鸠摩罗什译 载《大正藏》第三十卷
- 《大般涅槃经》四十卷〔北凉〕昙无讖译  
载《大正藏》第十二卷
- 《大乘起信论》〔梁〕真谛译 金陵刻经处刻本
- 《信心铭》一卷〔隋〕僧璨作 载《大正藏》第四十八卷
- 《最上乘论》一卷〔唐〕弘忍述 载《大正藏》第四十八卷
- 《观心论》一卷 敦煌本 载《大正藏》第八十五卷
- 《大乘无生方便门》 敦煌本 载《大正藏》第八十五卷
- 《大乘五方便(北宗)》等 敦煌本 载《敦煌宝藏》第一百  
十三册
- 《坛经校释》〔唐〕惠能著 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
- 《禅津文集》十九卷(选读)〔宋〕契嵩撰  
载《大正藏》第五十二卷
- 《景德传灯录》三十卷〔宋〕道原纂 载《大正藏》第五十一卷
- 《古尊宿语录》四十八卷(选读)〔宋〕颐藏主集  
载《卍续藏经》第一百十八册
- 《五灯会元》二十卷〔宋〕普济著 中华书局 1984年版
- 《宗镜录》一百卷(选读)〔宋〕延寿集  
载《大正藏》第四十八卷
- 《中国佛教思想资料选编》第一一三卷 石峻等编  
中华书局出版
- 《中国哲学史稿》上下卷 孙叔平著 上海人民出版社出版

- 《中国哲学发展史》(魏晋南北朝) 任继愈主编 人民出版社  
1988年版
- 《中国哲学史》1~4册 任继愈主编 人民出版社  
1979年版
- 《郭象与魏晋玄学》 汤一介著 湖北人民出版社 1983年版
- 《正始玄学》 王葆琰著 齐鲁书社 1987年版
- 《玄学与魏晋士人心态》 罗宗强著 浙江人民出版社  
1991年版
- 《宋明理学史》 侯外庐主编 人民出版社出版
- 《拯救与逍遥》 刘小枫著 上海人民出版社 1988年版
- 《中国禅宗史》 印顺著 台湾慧日讲堂 1978年出版
- 《禅宗思想的形成与发展》 洪修平著 江苏古籍出版社  
1992年版
- 《禅宗与精神分析》〔日〕铃木大拙等著 洪修平译  
辽宁教育出版社 1988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
- 《禅与中国》〔日〕柳田圣山著 毛丹青译 三联书店  
1988年版
- 《禅外说禅》 张中行著 黑龙江人民出版社 1991年版
- 《佛教与中国传统文化》 苏渊雷著 湖南教育出版社  
1988年版
- 《中国佛教与传统文化》 方立天著 上海人民出版社  
1988年版
- 《道教概说》 李养正著 中华书局 1989年版

## 后 记

《禅学与玄学》，早在撰写博士论文《禅宗思想的形成与发展》（江苏古籍出版社1992年2月版）时就开始酝酿和构思了。当时我考虑，禅宗是渊源于印度佛教而形成于传统思想文化之中的一个佛教宗派，它是佛教中国化的产物。而佛教的中国化，在中国大致经历了三个重要阶段。其一是魏晋时期，佛教经过与玄学的合流而正式打入了中国思想界，六家七宗甚至一度成为中国学术思潮的主流，禅学也因此而在中土获得了新的形态；其二是隋唐时期，中国化的佛教在吸收儒道等传统思想的基础上完成了创宗立派，禅宗成为中国化最为典型的一个佛教宗派；其三是宋明时期，随着理学的产生和发展，佛教的理论精华虽然逐渐为传统思想所吸收同化，它本身在中土的发展日趋式微，特别在理论上无多大的发展，但完全中国化了的佛教特别是佛教禅学在这个时期已经潜移默化地渗透到了传统文化的各个方面，尤其与理学关系密切。因此，我想在完成隋唐禅宗研究的基础上，再完成两个专题的研究，一个是魏晋玄佛合流，另一个是宋明理学与佛教，以便对外来佛教与传统文化相互冲突、相互融合的历史有一个更全面的了解。但由于在完成了博士论文写作后的一段时间里，先后参加了《中国宗教史》的写作和应出版社之邀撰写了《十大名僧》，并由于本科生、研究生教学工作的繁忙，我的研究计划就一直未能贯彻实施。

一九九〇年底，赖永海博士计划搞一套禅学与传统文化的研究丛书，希望我能写一本《禅学与玄学》，这与我第一个研究专题的想法基本接近，于是我欣然从命，并很快搞了一个写作设想和详细的写作提纲。在浙江人民出版社大力支持下，本书正式列入了出版计划。但是，由于当时我正应约在撰写《中国禅学思想史》，因而《禅学与玄学》的正式写作，并没有立即列入日程的安排之中，只是在不断收集资料而已。

随着出版社约定时间的逼近，而我的《中国禅学思想史》却还未能完稿，眼看时间要来不及了，为了不致因时间紧迫而影响书的质量，只好邀请合作者。承吴永和与孙亦平两位慨然应允，分别承担了本书部分初稿的写作任务。感谢他们两位，按照我的总体构思与写作要求，如期拿出了初稿。也真难为了他们，在与我观点不太一致之处，都得尽量按我的观点来撰写！吴永和写出第一、第二和第四章后，又按我提的意见作了较大幅度的改写，最后由我按照全书的统一要求修改定稿；孙亦平撰写的第三章，则直接由我改定；本书的其他章节都由我完成，全书的最后审定，也由我负责。

在整个写作过程中，编辑杨淑英女士始终给予了极大的支持，可以说，没有她的关心，本书是不可能写成并得以出版的，在此，我要特别地向她表示衷心的感谢！赖永海博士对本书的写作也给予了不少帮助，在此一并致谢！

由于水平有限，本书一定还存在着许多不足之处，欢迎海内外学者不吝赐教。

洪修平

一九九二年三月于南京大学哲学系

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 禅学与玄学

作者 = 洪修平 吴永和

页数 = 239

出版社 = 浙江人民出版社

出版日期 = 1992年10月第1版

SS号 = 10156452

DX号 = 000000343033

url = <http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=00000343033&d=EC135C6BC3DBD4B2FF70516CFA2620D5&fenlei=0215040605&sw=%EC%F8%D1%A7%D3%EB%D0%FE%D1%A7>

封面  
书名  
版权  
前言  
目录  
序言

## 第一章 异源同流

### 第一节 印度之源与中土之流

- 一、印度禅的源起与中土禅的初传
- 二、般若学、佛性论对禅学的贡献
- 三、达摩面壁与禅宗革命
- 四、禅宗极盛与棒喝机锋

### 第二节 老庄骨架与孔孟灵魂

- 一、自然哲理与人伦底蕴
- 二、玄风蔚然与个性迥异
- 三、玄学退隐与融入禅理

### 第三节 玄禅相逢的历史机遇与效应

- 一、汉魏大势与玄禅初会
- 二、玄禅交融与内在契机
- 三、佛风炽畅与玄佛归禅

## 第二章 玄理禅趣

### 第一节 道与禅：宇宙自然的存在与奥秘

- 一、以无为本与万法唯心
- 二、造物无主与直指本心

### 第二节 概念的分析与内心的顿悟

- 一、概念分析与心开悟解
- 二、得意忘言的把握与刹那明了的领悟

## 第三章 面对人生

### 第一节 生命的底蕴

- 一、生从何处来？死向何处去？
- 二、本体、本性与生命
- 三、自然之化与宇宙生命
- 四、归根曰静与念念无住
- 五、神性与人性（自性）

### 第二节 人生的真谛

- 一、自然之性与制情、纵情

- 二、本然之心与去情、息情
    - 三、适性逍遥与任心逍遥
  - 第三节 社会的本质
    - 一、名教自然之辨与佛法名教之辨
    - 二、人伦社会与人的社会
  - 第四节 人生态度的两重性
- 第四章 理想与超越
  - 第一节 圣人品格与佛陀精神
    - 一、升华境界与解脱理想
    - 二、儒道兼综与定慧等学
  - 第二节 内圣外王与即心即佛
    - 一、自我实现：内圣外王
    - 二、自我超越：即心即佛
  - 第三节 逍遥与拯救
    - 一、顺世逍遥与自性自度
    - 二、避世逍遥与唯心净土
- 第五章 融摄与渗透
  - 第一节 禅玄的相异与互补
    - 一、智者的思辨与不假思辨的智者
    - 二、为了入世的出世与为了出世的入世
    - 三、人格的完善与完善的人格
    - 四、禅玄互补与“人学”特质
  - 第二节 禅玄的相通与相摄
    - 一、性空之学与有无之辨
    - 二、本末体用与佛性真我
    - 三、得意忘言与不立文字
    - 四、名教即自然与世间即涅槃
- 第六章 百川归海
  - 第一节 禅玄与唐宋佛教
    - 一、三教合一与创宗立派
    - 二、诸宗融合与天下归禅
    - 三、禅玄入理与佛道归儒
  - 第二节 禅玄与宋明理学
    - 一、玄学、禅学与理学
    - 二、指斥佛老与出入佛老
    - 三、禅儒相融与禅儒难分

### 第三节 禅玄与中国传统思想文化

主要参考书目

后记