

玄释之道:中国佛教本体诗学的二重本原^{〔*〕}

刘运好

(安徽师范大学 中国诗学研究中心, 安徽 芜湖 241000)

〔摘要〕以佛教哲学为理论切入点,从精神本体的维度上考察,即可发现以玄释之道为生成本原是中国佛教本体诗学的基本特点。藉道家本体之道,比附佛教哲学本体,是中国佛学的民族特点。玄学和佛学的相互振荡,使哲学上的“本无”论,内化为思维方式,外成于文化思潮。不仅影响了名教与自然、玄学与佛教合一的思想倾向的形成,也影响了两晋玄言清谈由“悬河泻水”到趋于宁静优雅的转变,而且推动了玄言诗由道家之言趋于会合玄释之言的转变,直接导致了“以玄对山水”的审美心态发生转向。文学创作也由“体物言志”的写实走向“课虚无以责有,叩寂寞而求音”的空灵。如果仅从本体哲学上考察,佛学由“本无”抽绎的“自然”论,玄学由“本无”衍生的“道神”论,则是最具诗学意义的理论命题。

〔关键词〕中国佛教;玄释之道;本体诗学;二重本原

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2025.02.004

以佛教哲学为理论切入点,以精神本体为研究维度,是研究中国佛教本体诗学的基本路径。然而有两点尚须说明:一是诗歌文本不唯是感性存在,也是本质呈现。“作品绝不是对那些时时现存手边的个别存在者的再现,恰恰相反,它是对物的普遍本质的再现”,^{〔1〕}这是论述本体诗学的理论依据。二是中国佛教哲学不同于印度佛教哲学,其特点就在于以“格义”为津梁贯通了佛教与道家(玄学)的联系,这是论述玄释之道是中国佛教本体哲学建构的逻辑基点。唯此,本文在讨论中国佛教本体诗学研究维度的基础上,论证中国佛教本体哲学的构成特点、理论核心及中国佛教本体诗学生成的二重本原及其展开。

一、精神本体:佛教本体诗学的研究维度

一切科学——包括人文科学和自然科学,都是追求真理,包括相对真理和绝对真理。相对真理既具有自足性——完整的理论体系、科学的认知方法和严密的逻辑论证,给后人留下理论的范本;也有不确定性——理论悖论的存在、科学认知的不足,论证逻辑的疏漏,又给后人留下思考和理论发展的

作者简介:刘运好,文学博士,安徽师范大学中国诗学研究中心特聘教授、博士生导师,主要从事中国古代文学研究。

〔*〕本文系 2018 年度国家社会科学基金重点项目“汉魏六朝佛教诗学研究”(18AZW006)的系列成果。

空间。即使佛教所追求的绝对真理(真谛),也只是理论预设的“自足”,其中留下大量的不确定性。因此我们很难对佛教绝对真理(真谛)下一个确切的定义,所以只能以“真理”的概念说明本体的意义。

从真理与世界的关系上说,真理是世界的本质;从真理与现象的关系上说,真理是现象的本质。佛教所呈现、所预设的“真理”,既是世界的本质——真谛,又是现象的本质——俗谛。这两方面正是佛教本体哲学构成的两种基本元素。因此“真理和本质”也是研究本体诗学的两个理论视域。从认知逻辑上说,从“本质”到“真理”,是递进的认知逻辑;从认识方式上说,佛教说“证悟”,现象学说“直觉”,叔本华及审美现象学说“知觉”,是基本的认知途径。

然而,佛教哲学与中国诗学都是以人类的精神生活为出发点,固然也包含着本质和真理的追求,但是这种以精神生活为出发点所追求的本质和真理能否抽象为“本体”,这是我们首先必须解决的问题,否则论题就难以成立。为此,我们作以下三点辨析:

第一,从绝对意义上说,佛教不属于严格的本体哲学。因为本体论是指研究一切实在的最终本性,哲学本体论与认识论具有不可分割性。而佛教所谓的“十方世界”云云,不是物理的宇宙,而是虚拟的世界。“佛陀哲学主张的独创性主要表现在他否定了一切实体性(substantiality),将世界过程转变为无数分离各别的转瞬即逝的元素的调和现象。他放弃了奥义书的一元论和数论派的二元论立场,建立了一套基于极端多元论立场的哲学体系。佛教的本质和出发点的玄想性质看起来是很明显的——只要我们接受那些关于佛陀同时代的游行思想家以及他们与佛陀论争的记载。”^[2]对“一切实体性”的否定,就抽去了本体哲学研究的根基。但是,佛教虽然否定了“一切实体性”,然而从辩证逻辑上说,一切否定都是以肯定的存在为前提。俄国学者舍尔巴茨基在论证佛教逻辑特点时提出一个有趣的推理方式:“由于A并非B,又B本质上包含非B,故而A并非非B,所以A即是B。”^[3]也可以说,佛教否定的对象是以潜在的肯定为存在前提,佛教否定性结论也以隐含的肯定为理论前提。从现象上说,佛教说“无色”“无相”,是以有色、有相的存在为前提;从认知上说,佛教说“无住”“破执”,是以所住、有执的存在为前提;从本性上说,佛教说“性空”“我空”,是以物性、我性的存在为前提;从终极境界上,佛教说“寂灭”“涅槃”,是以现象、精神的存在为前提。所以,佛教哲学强调不执着于外相,一切相皆为“假相”“性空”,其实假相亦是相,性空亦是性。如镜月空花,也是一种现象的呈现——虽空幻而真实;也有本质属性的存在——虽性空而有性。所谓“幻有”,也就是“有”,只是虚幻的心理之象。谁能说庄生梦蝶不是一种心理之象呢?所以,佛教说“空”,是破除一切名相执着之后所显现的真实,并非一无所有,绝对虚空;“性空”,只是说一切法都没有实在的自性,故无相、无住,才能证悟真谛——绝对的永恒的真实。在现象生成上说“缘起”,是俗谛;从世界本质上说“性空”,是真谛。前者是现象与本质的关系,后者是存在与本体的关系。

第二,从认知属性上说,诗学也不属于严格的本体哲学。因为哲学是说理,是理性,文学是抒情,是感性;哲学依赖于概念的逻辑论证,文学依赖于感性的形象描述。但是,文学的抒情及其对感性的形象描述,总是存在着一重甚或多重的“意指”。这种“意指”就是或隐或现地指向世界的本质(包括生命的、人性的本质)。所以,杜夫海纳说:“另一方面,感性也向它所带有的这种意指作用传送了自然的特性。不管我们如何本能地去辨认这种意指作用,它仍有某种神秘性的,无法论述的东西。意义的那种无法理解的深刻性,在现代造型艺术和诗歌艺术中都得到了有系统的强调和利用。”^[4]“意指”也就是所指向的意义,所传送的某种神秘的不可言说的“自然的特性”,即世界的本质属性。叔本华说得更为明确:“因为把握一时的心情并将这种心情具体表现于歌曲中,就是这种诗歌的整个成就。然而

整个人类的内在本质都在真正诗人的抒情诗中反映出来,而过去、现在、未来的千千万万人在不断重现的同样境遇中所发现的,或将发现的一切也都在它们中确切地表现出来。同时,由于这些境遇不断地重现,这些境遇也像人一样永久不变并且唤起同样的感觉,因此真正的诗人的抒情作品虽历经数千年,却仍然真实、有力和鲜活。”^[5]诗歌的抒情,从表层上说,是表达个人的“一时的心情”;但是由于诗人所描述的是人类“不断重现的同样境遇”,所以从深层上说,它所表现的正是“人类的内在本质”——生命的、人性的本质。

第三,从精神现象上说,无论是佛教抑或诗学都是关注人类精神的产物。也就是说,一般哲学关注的是存在的本体,佛教、诗学关注的则是精神的本体。这就涉及一个核心问题:精神是否属于存在?关于这一问题,俄国尼古拉·别尔嘉耶夫指出:“我们通常使用存在概念时,把这个概念看作是某种无可怀疑的和自然而然的。但是,对认识的批判提出这样一个问题,思维的产物在多大程度上包含在我们所谓的存在之中,主体的积极性在多大程度上构造‘存在’,此后这个‘存在’才呈现为第一性的。这就是康德的伟大事业……在康德那里奠定了唯一正确的形而上学的基础:自由秩序和自然秩序的二元论……对隐藏在现象世界背后的另外一种更深刻的实在的承认。”^[6]一般认为,存在就是指现象世界的存在,康德则认为,“隐藏在现象世界背后的”还有精神世界的存在,他用“自由秩序和自然秩序的二元论”,表述“自由秩序”的精神世界和“自然秩序”的自然世界的二元存在。“本体论在寻找存在,但这个存在将是客观的,它所找到的存在原来是概念的客体化,它在认识客观的存在,这个客观的存在是他所制定的概念的产物。”^[7]传统哲学的本体论是追寻客观的存在,康德哲学将对客观存在的认知及其概念抽象也作为客观的存在,由此而构建其二元论哲学。康德关于精神存在的本体论属性的论述,对于解释佛教哲学本体以及诗学哲学本体——二者具有同质性——都具有理论导向意义。

基于以上三点理论依据,说明佛教与诗学虽是精神性的存在,也具有本体哲学的性质,因此本文以精神存在的本体论为研究的基本维度,论述中国佛教本体诗学的二重本原——以玄释为本原。

二、玄释之道：中国佛教本体哲学的特点

“玄释”指玄学和佛教。广义上说,“玄学”,既指道家,亦指玄学。“道”,既指道家之道,亦指佛家之道。藉道家本体之道,比附佛教真如本体,是汉魏六朝佛教翻译和义理阐释的基本特征。这一理论特征在此后的中国佛学中虽有所淡化,却并未消失。

其实,这也是中外文化交融的基本特点。一切外来文化,要想在本土文化中扎根,首先必须接受本土文化的洗礼,在经历两种文化的碰撞之后,寻找到二者的契合点,才能够在本土文化的土壤中开枝散叶。佛教传入中国后,最初即以黄老之学比附之。《后汉书·西域传》载:“世传明帝梦见金人,长大,项有光明,以问群臣。或曰:‘西方有神,名曰佛,其形长丈六尺而黄金色。’帝于是遣使天竺问佛法,遂于中国图画形像而焉。楚王英始信其术,中国因此颇有奉其道者。后桓帝好神,数祀浮图、老子,百姓稍有奉者,后遂转盛。”^[8]袁宏《后汉纪·孝明皇帝纪》又曰:“有经数千万,以虚无为宗,苞罗精粗,无所不统,善为宏阔胜大之言。所求在一体之内,而所明在视听之外。世俗之人以为虚诞,然归于玄微,深远难得而测。”^[9]将浮图与老子视为同类,以道家之“道”阐释佛教本体,以“虚无”概括佛教理论特点,都带有浓郁的本土哲学色彩,因此道家与佛教并称焉。直至北齐魏收作《魏书·释老志》仍然将佛教与道家、道教并称。唯因如此,以玄释之“道”为核心,就构成了这一时段佛教本体诗学的二重本原特征。

中国道家哲学以“本”作为宇宙的生成本原或存在本体。《庄子·天下》说“以本为精,以物为

粗”，按照成玄英疏：“本，无也。物，有也。用无为妙，道为精；用有为事，物为粗。”^[10]“本”，即无即道；“精”“粗”即本体与现象。魏晋玄学所言“以无为本”之“本”亦为道。《老子》第二十五章描述道的特点是：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”^[11]道，是在天地诞生之前就已存在的混沌之物；寂寥无形，唯一且永恒；化行天下，无所而不至，是一切现象的生成本原。因为道没有名称，又须言说之，故借用通达四方的大道之“道”以譬喻其博大。王弼《老子注》开宗明义地说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。……言道以无形无名始成万物，〔万物〕以始以成而不知其所以〔然〕，玄之又玄也。”^[12]道，又是万物生成的本体，以“无”（无形无名）为根本，以“玄”（冥默无有）为形态。

道，具有无始无终的永恒性、无所不在的周遍性、寂寥虚空的非实体性、无形无名的不可言说性，且又具有“视之不见”“听之不闻”“博之不得”（《老子》第十四章）的先验性以及“形而上者谓之道”（《周易·系辞上》）的抽象性。道的这些特点与佛教所言之真谛、真如之类的本体哲学在意义上互相叠合，所以佛教传入中国之初，佛教学者即以“道”比附佛教的本体哲学。较早系统地论述佛教的论文应是牟融《理惑论》。其文曰：

佛者溢号也，犹名三皇神、五帝圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪。……道之言导也，导人致于无为：牵之无前，引之无后；举之无上，抑之无下；视之无形，听之无声；四表为大，统缜其外；毫厘为细，间关其内。故谓之道。^[13]

此所言“道德”，乃取《老子》“道经”“德经”之意。陆德明《经典释文》卷二十五曰：“道，生天地之先；德，道之用也。”又曰：“德者得也。道生万物，有得有获，故名‘德经’。”^[14]简要言之，“道”乃天地生成的本原，也是现象的本体，“德”乃修身治国之准则、规律，是以道为体的“用”。所谓“无为”，即以自然为性，通达其性而不为。早期佛教亦以“无为”翻译涅槃；“牵之无前，引之无后”，即老子所云“无物之象，是谓恍惚，迎之不见其首，随之不见其后”（第十四章）；“举之无上，抑之无下”，即庄子所云“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《大宗师》）；“视之无形，听之无声”，即庄子所云“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道而非道也”（《知北游》）。“四表为大，统缜其外”，指超越象外，存乎象中，即庄子所谓“莫得其偶”“得其环中”（《齐物论》）；“毫厘为细，间关其内”，指细大不捐，周遍内外，即道之“无所不在”——庄子谓之“在蝼蚁”“在稊稗”“在瓦甓”“在屎溺”，是“不际之际，际之不际”（《知北游》）。牟子将佛比为中国传说中的三皇五帝，是“道”“德”的开山鼻祖。其理论宗旨，乃引导众生趋于无为；其自身特点，是无始无终，高深莫测，无形无名，超越现实，表诸现象，周遍幽微，畅达情性。

从本质上说，佛教之道即如老庄之道，都是一种超越经验界的永恒存在，就如东晋孙绰《喻道论》所言，既是“方外之妙趣”，又是“环中之玄照”。这也直接地贯通了方外与方内理论精髓的相契合处。所以又曰：“夫佛也者，体道者也。道也者，导物者也。应感顺通，无为而无不为者也。无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物。”^[15]这就非常明确指出，佛祖所体证的道，就是老庄所说的无为自然之道。这又将佛教寂静虚无、神灵教化与老庄之道联结起来。

之所以形成这种现象，乃因最初布道的天竺高僧对中国本土哲学与文化皆有精深研究。如《高僧传·康僧会传》载：“康僧会，其先康居人。世居天竺……（出家）励行甚峻，为人弘雅，有识量，笃至好学。明解三藏，博览六经，天文图纬，多所综涉，辩于枢机，颇属文翰。”^[16]康氏对佛教哲学了然于心，对中国之“六经”甚至图讖纬书也无不博览。所以他至江左东吴传道，就以“宣尼有言曰：‘文王既没，文不在兹乎’”为己任，不仅汲取道家之“道”以说教，而且也充分汲取儒家之道。孙皓即位，政令苛

虐,康氏即以儒家之道阐释佛教,试图说服昏主改弦易辙。其传又载:

会既坐,皓问曰:“佛教所明,善恶报应,何者是耶?”会对曰:“夫明主以孝慈训世,则赤乌翔而老人见;仁德育物,则醴泉涌而嘉苗出。善既有瑞,恶亦如之。故为恶于隐,鬼得而诛之;为恶于显,人得而诛之。《易》称:‘积善余庆。’《诗》咏:‘求福不回。’虽儒典之格言,即佛教之明训。”皓曰:“若然,则周孔已明。何用佛教?”会曰:“周孔所言,略示近迹,至于释教,则备极幽微。故行恶则有地狱长苦,修善则有天宫永乐。举兹以明劝沮,不亦大哉。”^[17]

通过引用《周易》《诗经》证明“儒典之格言,即佛教之明训”,由此将中国文化的精髓——“孝慈训世”“仁德育物”等,直接与佛教因果报应说融会贯通。虽有周孔“略示近迹”、佛教“备极幽微”的不同,但是论大道则无轩轻。

正因为外国高僧熟稔中国本土哲学与文化,才能寻绎到佛教哲学与道家哲学的“最大公约数”值,如康僧会《安般守意经序》又曰:

夫安般者,诸佛之大乘,以济众生之漂流也。……心之溢荡,无微不泐,恍惚仿佛,出入无间,视之无形,听之无声,逆之无前,寻之无后,深微细妙,形无丝发,梵释仙圣所不能照明。^[18]

《安般守意经》乃汉末安世高所译,后来康僧会、谢敷等人皆加整理,并撰注义,从而成为中国禅学早期的宝典。《安般守意经》曰:“安为身,般为息,守意为道。”又曰:“安为生,般为灭,意为因缘,守者为道也。”^[19]从语源上说,“安般”乃梵语阿那波那(ānāpāna)之意译,即数息观,乃默数入息出息以静心的观心之法;“守意”指通过安般,使心止一境而不散乱。这本与道家所论之“道”并无直接关联,但是却又同庄子所说的“心斋”“坐忘”“撻宁”而体悟道的路径基本一致,所以安世高直接用道家之“道”来抽象“守意”的内涵。康《序》所论,进入禅境,即为体道,其特点是在连贯而有节制的出入呼吸之中,达到“视之无形,听之无声,逆之无前,寻之无后”的境界,这也就是庄子所描述的“道”的境界。

至刘宋时,竺道生将佛祖“体道”说推向极致,以道家之“道”作为佛的最高境界。其诸经义疏,更发新旨,如《大般涅槃经集解》卷三十二曰:“道生曰:道之名者,在用能通,不及无用也,未极则转进无常,极则常也。”^[20]所谓“道”,即通过修行、直达佛境的路径。“极”,指至极的境界,即成佛的境界。没有达到“道”的境界,就无所用之;即使达到了“道”的境界,如若没有达到至极境界,就会坠入一切有为法的生灭迁流的无常状态中;唯有达到至极境界方可成佛。他所描述的道,也是“至像无形,至音无声”(《法华经疏》卷一),可见也与道家之道同质。

竺道生所注佛经“笼罩旧说,妙有渊旨”,因精通涅槃学而名重于世。所谓“一阐提”皆可成佛论、“理不可分,悟语极照。以不二之悟,符不分之理”(慧达《肇论疏》)的顿悟论,皆孤明先发,不同流俗。《高僧传·竺道生传》曰:“于是校阅真俗,研思因果。乃立善不受报,顿悟成佛。又著《二谛论》《佛性当有论》《法身无色论》《佛无净土论》《应有缘论》等。笼罩旧说,妙有渊旨。……又六卷《泥洹》先至京师,生剖析经理,洞入幽微,乃说阿阐提人皆得成佛。”^[21]由此可见,四十卷本《大般涅槃经》译出之前,道生就提出了“乃立善不受报,顿悟成佛”的惊世骇俗的观点。是时,“一阐提(阿阐提)皆得成佛”的观点或已成型。东晋义熙十四年(418),法显译出六卷本《大般泥洹经》,其中反复论及“一阐提”问题:

如一阐提懈怠懒惰,尸卧终日,言当成佛。若成佛者,无有是处。(卷三)^[22]

一切众生皆有佛性,在于身中无量烦恼悉除灭已,佛便明显,除一阐提。(卷四)^[23]

彼一阐提于如来性,所以永绝。(卷六)^[24]

一阐提(icchantika),原指欲望、欲求,亦即断善根者。其特点是安居终日,无所事事,空言成佛。虽然

一切众生皆有佛性,但是必须断灭一切烦恼,一阐提才能显明佛性、如来性。此经既承认“一切众生皆有佛性”,又否定一阐提成佛的可能性,理论上断章取义,直至昙无讖译出四十卷本《大般涅槃经》之后,这一问题才得到真正的廓清。然而道生在此之前即对六卷本《大般泥洹经》所说一阐提不可成佛表示怀疑,通过“剖析经理,洞入幽微”,明确提出“阿阐提(一阐提)人皆得成佛”观点。

虽然道生的观点无复依傍,惊世骇俗,但是他“校阅真俗,研思因果”,所立足的哲学观点及认知方法,仍然不离魏晋玄学。《高僧传》本传又载:“生既潜思日久,彻悟言外,乃喟然叹言:‘夫象以尽意,得意则象忘;言以诠理,入理则言息。自经典东流,译者重阻,多守滞文,鲜见圆义。若忘筌取鱼,始可与言道矣。’”^[25]他所说的得意“象外”的方法、诠理“言外”的认知、“忘筌取鱼”的论道,无论其语言譬喻还是哲学认知,皆直接取资老庄哲学和王弼玄学。

融合玄释之道,是汉魏六朝佛学鲜明的理论倾向。以“无”言“道”,也成为汉魏六朝佛学义僧描述佛教哲学本体的一个重要范畴。实际上,佛教在价值论上与儒家孝慈、仁德息息相通;在思维论、认识论以及本体论上,又与中国道家哲学密切关联,这也是中国佛经翻译和义理阐释多藉儒道思想或哲学的重要原因。

补充说明的是,华严宗诞生之后,尤其是唐代宗密融贯禅学,其《原人论》严厉批评了道本体论,彻底否定了“所言万物皆从虚无大道而生”^[26]的哲学观点,认为“真心”是众生和宇宙的本原,自此中国佛教哲学才沿着道本体和心本体的两条线索发展。

三、以无为本:中国佛教本体哲学的核心

上文所论,多次涉及有无的关系问题。有无,既是中国佛教的基本概念,也是中国哲学的核心概念。这也正是玄释重要的连接点。其中魏晋玄学直接以老子“以无为本”的本体哲学,也是佛教本体哲学的核心理论观点。

生活于轴心时代的中国先哲,通过观察宇宙、社会、人类,对于现象与存在、运动与静止、有为与无为的关系,抽象出一系列恒定的哲学命题。除了道家、形名家哲学外,这种哲学命题还经常出现在儒家经典中。如《论语·卫灵公》曰:“无为而治,其舜也与!”^[27]《孟子·万章上》:“莫之为而为者,天也。”^[28]《周易·系辞上》:“《易》,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此?”^[29]天道自然,无所为而为;人道有为,可无为而治;然而最高的境界则是“至神”:无思而思,无为而为,寂然而应,通达天下之道。即如韩康伯所言:“至精者,无筹策而不可乱;至变者,体一而无不周;至神者,寂然而无不应。斯盖功用之母,象数所由立。”^[30]他们在宇宙人生中发现了隐蔽在一切现象背后有一个无名无形的“道”(即“一”)的存在,隐蔽在一切事物运动的背后有一个的“神”(自然运化)的存在。

魏正始以降,随着玄学高度发达,本体哲学研究推向新的高峰。何晏、王弼“以无为本”,韩康伯援何王之学而释《易》,彻底厘清了道与无、道与神的关系问题,建构了完整的中国本体哲学体系。

何晏和王弼所论本体哲学,皆以“有生于无”为出发点,论述“以无为本”,说明“无”是“有”存在的依据。然而,二人理论也有细微差异。何晏着眼于现象与本体的关系,其《道论》曰:

有之为有,恃无以生;事之为事,由无以成。夫道之而无语,名之而无名,视之而无形,听之而无声,则道之全焉。故能昭音响而出气物,包形神而章光影;玄之以黑,素之以白,矩之以方,规之以员。员方得形而此无形,白黑得名而此无名也。^[31]

在何晏看来,无与道属于同位概念——无,就是道,所以说明“有”生成于“无”、“事”成就于“无”,他以

老子理论为基点,描述“道”的特点,特别说明一切的自然现象如“音响”“气物”、生命现象如“形神”“光影”(指身影),以及表象形态如黑白、规矩等,皆由“道”生成。现象与本体的差别仅在于一是有形有名、一是无形无名而已。在《无名论》中,何晏又从圣人“有名”与“无名”出发,论述道的“有所有”和“无所有”的关系:“夫道者,唯无所有者也。自天地已来皆有所有者矣;然犹谓之道者,以其能复用无所有者。故虽处有名之域,而没其无名之象;由以在阳之远体,而忘其自有阴之远类也。”(《列子·仲尼篇》张湛注引)^[32]“无所有”,即“无”于“所有”——“无”是一切现象的本体。但是,现象与本体又如阴阳,“同类无远而相应,异类无近而不相违”,二者相待相应,互相包孕。本体之道或曰无,有名而无象,却在一切象中呈现出来。

相对于何晏而言,王弼通过《周易注》《老子注》,建构了更为系统的“以无为本”的本体哲学。他从道的生成本原上论述“以无为本”。除了前文所引“凡有皆始于无,故未形无名之时,则为万物之始”外,其《老子注》又曰:

以无形始物,不系成物,万物以始以成,而不知所以然。……众甫,物之始也,以无名阅万物始也。(第二十一章)^[33]

一切现象以“无”为本原,然而这又是一个复杂的生成系统,玄之又玄,难以言说。因为道乃“无形”,故始生万物之时,不是成形之物,然而万物虽有萌生、成形的过程,却又不知生成之由,只能说无名之“道”犹如大门,万物自此始生。王弼还把老子的“道”和“无”,解释为“一”。这个“一”也就是《周易》中所说的“太极”：“本之所由,与太极同体。故谓之天地之根也。”(《列子·天瑞篇》张湛注引)王弼《老子注》论“以无为本”,还着眼于“有以无为用”(第三十八章)的体用关系,“得本以知末”(第五十二章)的本末关系等,建构了一个严密的本体哲学体系。

以道家(玄学)“本无”的宇宙本体论,表达佛教的世界本体论,是汉魏六朝佛教哲学的一个基本特点。因此“本无”也由道家(玄学)的本体哲学概念转换为佛教的本体哲学概念。方立天概括说:“在译经初期,支谶和支谦等人就把‘本无’作为佛教‘真如’的译语,以表示般若学的性空思想。到了东晋十六国时代,随着《道行》《放光》《光赞》等《般若》类经典的流行,研究《般若》的学者对性空思想进行了创造性的诠释,先后形成了六家七宗的不同异说,其中着重阐发以‘无’为本体的本无宗是最具代表性的学派,影响也最大。”^[34]早期佛经翻译将梵文 tarbatā 或 tathatā,意译为“本无”,后来才翻译为“如”“真如”等。“如”“真如”,既指万物本质,亦指万物本体,是相对真理和绝对真理的融贯;既属于本体论范畴,又属于认识论范畴,是心识和真理的融贯。如支谶译《道行般若经》、支谦译《大明度经》都有这一特点:

如法无所从生……亦无所从来,亦无所从去。……无有作者,一切皆本无,亦复无本无。(《道行般若经·本无品》)^[35]

如法无所从生为随教,是为本无。无来原亦无去迹,诸法本无。……无作者,一切皆本无,亦复无本无,等无异。于真法中本无,诸法无本,无过去当来今现在。如来亦尔,是为真本无。(《大明度经·本无品》)^[36]

上述两则可从三点分析:第一,从现象上说,诸法(一切现象)缘起而生,自性本空,无生无灭,故现象都是“本无”。但是,佛教说“无”,是毕竟空,所以说既是“本无”,又是“无本无”——既生于“本无”,连“本无”也不存在。所以说“本无”又不可执念“本无”。第二,从概念上说,诸法(一切概念)只是方便弘教的人为施設的概念,本身就不是“有”,也不存在生灭的现象,即“无来原亦无去迹”,因此诸法也是“本无”。第三,从现象和概念上合而言之,一切皆是“本无”,又是“无本无”。这种“本无”和“无

本无”的集合,也就是所说的“真法”,即一切真理“本无”,一切现象“无本”。因此,所谓“三世”也不复存在,即便如来佛性是真实,也是本无。这才是绝对的“本无”。简要说来,诸法即一切现象、一切概念,皆是“本无”,甚至连“本无”也是“无”,也就是说,绝对的“无”——毕竟空,才是佛教的真谛。

《大明度经》和《道行般若经》乃同本异译,故其译本经义大同小异。东晋道安《道行经序》:“要斯法也,与进度齐轡,逍遥俱游,千行万定,莫不以成。众行得字而智进,全名诸法参相成者,求之此列也。且其经也,进咨第一义以为语端,追述权便以为谈首。行无细而不历,数无微而不极,言似烦而各有宗,义似重而各有主。”^[37]可以视作对二经经义特点的概括。所谓“权变”,就是“随教”;“第一义”,即为“本无”。

然而,“本无”——毕竟空,也仍然不可理解为一无所所有,也不可理解为产生“有”的“无”也不存在,因为这又直接牵涉到“法身”与“法性”之有无以及“法身”与“化身”的辩证关系问题。竺道生曾著《法性当有论》《法身无色论》等,文虽散佚,但是其主要观点亦散见于其他文献中。道生主张一阐提皆有佛性,显然是以佛性“有”为前提。宝唱《名僧传》附《名僧传说》十曰:“道生曰:禀气二仪者,皆是涅槃正因。阐提是舍生,何无佛性事?二乘智惠总相观空,菩萨智慧别相观空事。因善伏恶得名人天业其实,非善是受报也事。畜生等有富乐人中,果报有贫苦事。一阐提者不具信根,虽断善犹有佛性事。僧行常惜寸阴和上同学事,僧行常悦念西方要期安养事。”^[38]性乃禀阴阳二气所生,是涅槃生成本原,佛若不教化众生成佛,就是舍弃众生,所以不可能没有佛性的存在。这是自庐山慧远后另一位主张佛性实有者。但是,道生所说的佛性尚未世俗化、与人性合二为一,所以佛性必然存在一个载体,这就是法身。他《注维摩诘经·入不二法门品》提出“体法为佛”“体法为众”的概念,也就是说,无论佛或众生皆以“法”为身,“法身”是众生成佛的依据。在小乘毗昙学中,“法身”相对于“生身”而言,寂灭是佛“生身”的消失,但是佛所说之法——真理,仍然存在。道生所说的“体法为佛”,也就是佛之法身,由此而引出“法身无色”。其《注维摩诘经·菩萨行品》就涉及了这一问题:

若色即是佛,不应待四(指四大)也;若色外有佛,不应待色也;若色中有佛,佛无常矣;若佛中有色,佛有分矣;若色属佛,色不可变矣。

若有人佛者,便应从四大起而有也。夫从四大起而有者,是生死人也。佛不然矣,于应为有,佛常无也。^[39]

所谓“佛”即法身,“色”即色身。若佛身即色身,色身缘生四大(地水火风),佛身非“待四”——依赖四大而生;若佛身在色身外,色身依色而存,佛身非“待色”——依赖色身而存;若色身有佛,色身断灭无常,佛身无断灭;若佛身有色,色身有分别,佛身无分别;若色身属于佛身,色身有变化,佛身不可变。“他从‘色身’的待缘、有依、无常、可分、易变等五个方面反证‘法身’是‘无所见,乃为见实’的精神性本体……所以从本体上说,‘法身’是无形质的、不生不灭的抽象,但这并不妨碍它通过‘色身’来显现其作用,‘夫色身佛者,皆应现而有’,虽为幻有,却能感应万端。”^[40]简单地说,法身是“无”,却可生“有”——产生无限的“化身”。这同《庄子·齐物论》“始得其环中,以应无穷”的“道枢”,十分近似。就理论形态而言,也属于“有生于无”的类型。后来王弼《论语释疑》阐释更为清晰:“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。”^[41]道,是“无”,是“寂然无体”,却又无所不通。在体用上,都与佛教所说的法身和化身相近。

综上所述,玄学的“本无”与佛教的“本无”,在理论内涵上同异互见。虽然二者都以“无”作为哲学本体,但是玄学的“本无”是一种本原性的存在真实,佛教的“本无”则是无实体、无本原的本体真实,所以玄学重点在于万物生成的宇宙本原论,佛教重点在于缘起性空的世界本体论;玄学重视现象

生成的过程性,重视“道”的社会规律性内涵;佛教重视方便与真实(包括化身与法身)、概念与本质的辩证性,凸显方便说法的假相特点、概念的主体施設特点,强调方便说法之相、语言概念之相的本质具有“本无”的本体属性。这两方面具有不同的诗学意义。

四、二元生成：中国佛教本体诗学的本原

中国佛教诗学也不同于印度佛教诗学。从生成论上说,中国佛教诗学,既接受佛教哲学的影响,又深受本土哲学的滋润。因为玄学和佛学的相互振荡,使哲学上的“本无”论,内化为思维方式,外成于文化思潮。不仅深刻影响了向、郭《庄子注》的名教与自然合一、张湛《列子注》玄学与佛教合一的思想倾向的形成,也影响了两晋玄言清谈由“悬河泻水”到趋于宁静优雅的转变,而且推动了勃兴的玄言诗由道家之言趋于会合玄释之言的转变,直接导致“以玄对山水”的审美心态渐渐发生转向。文学创作也由“体物言志”的写实走向了“课虚无以责有,叩寂寞而求音”(陆机《文赋》)的空灵。如果仅从本体哲学上考察,佛学由“本无”抽绎的“自然”论,玄学由“本无”衍生的“道神”论,则是最具诗学意义的理论命题。

先论玄学“道神”论。东晋时期,韩康伯精通《易》学,在哲学上与王弼同调。所注《周易·系辞上》重新阐释了“道”和“神”的理论内涵,将易学与道家有机地融贯为一体。

道者何?无之称也。无不通也,无不由也。况之曰道,寂然无体,不可为象。必有之用极,而无之功显,故至乎神无方而易无体,而道可见矣。故穷变以尽神,因神以明道。阴阳虽殊,无一以待之。在阴为无阴,阴以之生;在阳为无阳,阳以之成。

神也者,变化之极,妙万物而为言,不可以形诘者也。……原夫两仪之运,万物之动,岂有使之然哉?莫不独化于大虚,歎尔而自造矣。造之者非我,理自玄应。化之无生,数自冥运。故不知所以然,而况之神。^[42]

“道”和“神”是一个不可分割的整体。其相同者,二者皆无形无名,寂然无体;所不同者,“道”虽“寂然无体”——本体是无,却又“必有之用极,而无之功显”,有一切作用之功,却无作用之迹(现象的表现)。“道”即太极,是阴阳生成的本原,蕴涵在阴阳之中,却无阴阳之象;“神”是“变化之极,妙万物而为言”,是一切现象变化的本原,又妙达于万物之理。天地的运化、万物的迁变,并非有一个“有”(主宰)使之然,而是独化于广大而虚空之境,一切现象的旋生旋灭也都出于自然造化。造物者无主,应之以微妙之理;运化者无为,自然之节气潜相运转。这种宇宙万物运动变化的规律,韩氏以表达生命精神的“神”譬喻之。简单地说,“道”与“神”不可分割,变化无端的“神”、没有本体的“易”都是“道”的呈现,所以说“穷变以尽神,因神以明道”。然而,“道”是现象的生成本原,“神”是现象的变化本原;“道”是神的存在本体,“神”是道的精神呈现。

韩康伯又进一步指出:“是以明两仪以太极为始,言变化而称极乎神也。夫唯知天下所为者,穷理体化,坐忘遗照。至虚而善应,则以道为称;不思而玄览,则以神为名。盖资道而同乎道,由神而冥于神也。”^[43]天地的形成以“太极”(道)为本原,万物的变化以“神”为极境。所以,从认知上说,要观照宇宙万物的变化,穷尽物理、体悟运化规律,又必须空澈其心而断灭其相。心境至为虚空且善于把握宇宙变化之规律,这就是“道”;有思而无所思且心止一境、静观深照,这就是“神”。所以韩康伯《易》学既是哲学本体论,也是哲学认识论。

韩康伯的玄学思想本身也就是一种诗学思想。“道”不仅仅是抽象的存在,也是贯通一切现象的本体,现象与本体是相即不离的关系。这与《庄子·齐物论》所蕴涵的美学思想完全相同。王先谦《庄

子集解·齐物论》“题解”曰：“天下之物之言，皆可齐一视之，不必致辩，守道而已。苏舆云：‘天下之至纷，莫如物论。是非太明，足以累心。故视天下之言，如天籁之旋怒旋已，如磬音之自然，而一无于我，然后忘彼是，浑成毁，平尊隶，均物我，遗生死，求其真宰，照以本明，游心于无穷。’”^[44]虽然庄子否定万物是有差别的存在，强调“齐一视之”而“守道”，但是这个“道”仍然存在于天地自然的动静、雏鸟之音的自然之中；唯有“一无于我”，坐忘一切，方可体道真宰、寂照本性，游心无穷。道，贯通于“天籁”“磬音”的纷纭现象中，藉“齐一”的认知方式而体道。这就构成一条基本逻辑线索：现象→认知→本体。这既是哲学认知也是审美认知的基本路径。在发生学上，哲学与审美可能不同；在认识论上，哲学与审美则又同质。以现象为描写对象，以本体为终极关怀，是一切文学创作的原则。

“道”以妙悟万物之“神”为基本呈现形式。僧肇《不真空论》概括曰：“道远乎哉，触事而真；圣远乎哉，体之即神。”^[45]在中国哲学中，“神”也以“气”为存在形态，既是隐蔽在宇宙万物变化的背后，无形无象、无声无名的虚无；却又是宇宙万物的独化之境、自然造化的现象生灭背后，生生不息、周行不殆的存在。在自然中，即“通下一气”（《庄子·知北游》）；在精神上，即所养之“浩然之气”（《孟子·公孙丑上》）。后来曹丕将这种“气”引入论文之中。《典论·论文》所谓“文以气为主”及“逸气”“齐气”之类，乃至清代叶燮《原诗》所强调的“文气”说，都是圆融《周易》之“神”和庄孟之“气”而生成的产物，实际上就是隐蔽在文章背后所蕴涵的作者生命状态。

此外，韩康伯所谓“坐忘遗照”以及“至虚而善应”“不思而玄览”云云，所揭示的“唯知天下”——即对“道”的观照方法，也是审美观照的发生。“坐忘遗照”，即庄子所说的“心斋”“坐忘”，是审美观照的心境；“不思而玄览”，即老子所说的“涤除玄览”，是审美观照的发生；“至虚而善应”，即老子所说的“不言而善应，不召而自来”，既是自守清虚、寂然而动的体证“道”的方式，也是审美“空故纳万境”的自由境界的呈现。

简言之，韩康伯的“神道”论所涉及的现象与本体、认知与体道的圆融一体、不二不一的关系，既涉及审美发生，也涉及艺术表达及境界生成。对刘勰论“神思”“体性”及“原道”“征圣”有着潜在的影响。其中所蕴涵的玄（道）释合流的倾向，也与佛教本体哲学构成横向联系。

再论佛学“自然”论。老庄论道，不仅以“有生于无”为哲学原理，而且将“道”和“自然”作为一个同位概念使用。《老子》第二十五章云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这里的“道法自然”不是指道以自然为法则，王弼解释说：“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。”^[46]这个“法”与前三句的“法”，语义不同。“法者，象也”（《文心雕龙·书记》），所以“法”又引申为表现。“道法自然”——“自然”也就是道，是道的本质属性。在《老子》一书中，自然，既指客观规律，也指本然状态。所以庄子又说“常因自然”（《德充符》）、“顺物自然”（《应帝王》），等等。

早期佛经翻译也以“自然”表达“本无”（道），而且将“自然”由本体论引入认识论中。支谶译《道行般若经·泥犁品》的论说前提是“般若波罗蜜，于一切法悉皆自然”。也就是说，在一切现象中所表现的般若智慧，都是一种“自然”状态。然后此品又进行了详细解说：

知于般若波罗蜜无所行。所以者何？般若波罗蜜无所有。若人于中有所求，谓有所有，是即为大非。何以故？人无所生，般若波罗蜜与人俱皆自然。

色无著无缚无脱。何以故？色之自然故为色。痛痒思想生死识无著无缚无脱。何以故？识之自然故为识。^[47]

佛教所谓“本无”也就是“自然”。这里所说的“自然”，从智慧认知上说，般若智慧是“空”——“无所

有”，即有智慧之体而无智慧之用；般若智慧不可求——“无所行”，即有智照之体而无智照之用，虽有心识的存在却只是心识的自然运动，所以说般若波罗蜜的智慧就如同大化造人一样，都出于自然。从现象认知上说，对于所感觉认知的色——缘起之色，“色”是自然的存在；对于感觉的思维——缘生之识，“识”是自然的存在。二者皆没有主观意志的干预，没有逻辑理性的整合，所以主体既不迷恋执着，也不追求解脱。——纯任自然而已。

《泥犁品》还进一步强调：“过去色无著无缚无脱。何以故？过去色之自然色故。当来色无著无缚无脱。何以故？当来色之自然色故。今现在色无著无缚无脱。何以故？色之自然色故。过去痛痒思想生死识无著无缚无脱。何以故？过去识之自然故。当来识无著无缚无脱。何以故？当来识之自然故。今现在识无著无缚无脱。何以故？识之自然故。”^[48]这就是说，无论是对于过去色、现在色、未来色，还是对于过去识、现在识、未来识，皆是有相而无相，有识而无识，一切付诸自然，此即韩康伯所说的“造之者非我，理自玄应。化之无生，数自冥运”。无论从现象上还是从认知上说，一切都是本然的存在，自然而生，自然而灭，既无自性，亦无心念，并不是我们经验界所认知的客观存在。事实上，这种理论与道家（玄学）哲学比较接近，既不同于中观学派，也不同于瑜伽学派，与道安的“本无”论也不相同，因而具有特殊的诗学审美意义。如司空图《二十四诗品》曰：

俯拾即是，不取诸邻。俱道适往，著手成春。如逢花开，如瞻岁新。真与不夺，强得易贫。幽人空山，过雨采苹。薄言情悟，悠悠天均。（《自然》）

惟性所宅，真取不羁。控物自富，与率为期。筑室松下，脱帽看诗。但知旦暮，不辨何时。倘然适意，岂必有为。若其天放，如是得之。（《疏野》）

无论是“俯拾即是”“著手成春”的取景，还是“真与不夺”“幽人空山”的描述，甚或“薄言情悟，悠悠天均”的抒情，都是信手拈来、不加雕琢的自然呈现，以天籁之理为诗歌的极境。在这一审美过程中，“惟性所宅，真取不羁”，有性情而无性情之迹。“筑室松下，脱帽看诗”的随心，“但知旦暮，不辨何时”的守拙，“倘然适意”的任性，“无为”“天放”的真率，一切皆有相而无相，皆有识且无识，完全是万境随心的“自然”呈现。

其实，支谶所译的《道行般若经·本无品》所说的一切法“无所从生”“无所从来”“无所从去”，还隐含着—个前提，即一切现象、一切心识都是本然的存在，并没有否定现象和认知的存在，只是凸显“无著无缚无脱”——纯任自然，毋劳心力（理性）而已。这种既非虚无的现象本质，又不执着的认知特点，正是审美心理的一种佛学描述。将佛教现象论挪移到诗学之中，既包括从客观对象到审美对象的一个转换过程：现象→表象；也包括由客观对象到心理现象的转换过程：表象→意义。由思维表象转换为审美意象，一旦进入“窥意象而运斤”（《文心雕龙·神思》）的心理过程，就标志着“前文本意象”的生成。在整个心理过程中，都呈现出—种“无著无缚无脱”的状态。相对于客体对象而言，思维表象“无著无缚无脱”——既不是客体对象的翻版，又不离于客观对象的形态；相对于思维表象而言，审美意象也是“无著无缚无脱”——既不离思维对象，又在主体知觉中直觉对象意义的存在。

虽然，佛教之道和道家之道在理论内涵上，—是标示空无自性，—是标示无形无名，二者并不相同，但是早期佛教翻译从思想观念到概念范畴，都带有浓郁的“格义”特色。也正是这种特色，使佛教甫—盛行就带有玄释合流的倾向。这种倾向又逐渐融入当时玄言清谈之中，而高僧的名士化和名士的佛教化又推动了文化思潮的转向，以韩康伯《周易·系辞注》包括张湛《列子注》的东晋玄学（—问题笔者曾有专论，^[49]故不赘述），既表现出与西晋玄学不同的格调，也标志着汉晋诗学的转向。—方面，东晋玄言诗由论道转向融合佛理，以体道为核心；另—方面，刘宋之后，诗文声色大开，将佛教艺

术的绮丽之风带入诗学之中,从声律和宫体的两个方面,促进了诗风的转变。实际上,汉魏六朝诗学的嬗变始终徘徊在两种文化的取舍之间。

注释:

- [1][德]马丁·海德格尔:《林中路》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2020年,第23-24页。
- [2][3][俄]舍尔巴茨基:《大乘佛学》,立人译,北京:中国社会科学出版社,1994年,第5、191页。
- [4][法]米·杜夫海纳:《审美经验现象学》(上),韩树站译,北京:文化艺术出版社,1996年,第177-178页。
- [5][德]叔本华:《作为意志和表象的世界》,刘大悲译,哈尔滨:哈尔滨出版社,2016年,第157页。
- [6][7][俄]尼古拉·别尔嘉耶夫:《精神与实在——神人精神性基础》,张百春译,北京:中国城市出版社,2002年,第3、3页。
- [8][南朝宋]范晔著,[唐]李贤注:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第2922页。
- [9][东汉]荀悦、[晋]袁宏撰,张烈点校:《两汉纪》(下),北京:中华书局,2002年,第187页。
- [10][清]郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,2012年,第1087页。
- [11][12][33][46][三国魏]王弼撰,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第62-63、1、53、64页。
- [13][15][南朝梁]释僧祐撰,李小荣校笺:《弘明集校笺》,上海:上海古籍出版社,2013年,第14-15、146-147页。
- [14][唐]陆德明撰,黄焯汇校:《经典释文汇校》,北京:中华书局,2006年,第719、726页。
- [16][17][21][25][南朝梁]释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》,北京:中华书局,1992年,第14-15、17、256、256页。
- [18][37][南朝梁]释僧祐撰,苏晋仁、萧鍊子点校:《出三藏记集》,北京:中华书局,1995年,第242、263页。
- [19][东汉]安世高译:《佛说大安般守意经》上卷,《大正藏》第十五册,第163页。
- [20][南朝梁]法朗:《大般涅槃经集解》卷三十二,《大正藏》第三十七册,第489页。
- [22][23][24][南朝宋]法显译:《大般泥洹经》,《大正藏》第十二册,第873、881、893页。
- [26][唐]宗密:《原人论》,《大正藏》第四十五册,第708页。
- [27][28][宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第162、308页。
- [29][30][42][43][三国魏]王弼、[晋]韩康伯注:《周易王韩注》,长沙:岳麓书社,1993年,第204、205、198-199、200页。
- [31][32]杨伯峻:《列子集释》,北京:中华书局,2013年,第11、127页。
- [34]方立天:《中国佛教哲学要义》(下),北京:中国人民大学出版社,2005年,第761-762页。
- [35][47][48][东汉]支娄迦谶译:《道行般若经》,《大正藏》第八册,第453、440-441、441-442页。
- [36][三国吴]支谦译:《大明度经》,《大正藏》第八册,第493-494页。
- [38][南朝梁]释宝唱:《名僧传抄》,《卮新纂续藏经》第七十七册,第359页。
- [39][南朝宋]竺道生:《注维摩诘经》卷九,《大正藏》第三十八册,第410页。
- [40]张岂之主编:《中国思想学说史·魏晋南北朝卷》,桂林:广西师范大学出版社,2008年,第494页。
- [41][三国魏]王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》(下),北京:中华书局,1980年,第624页。
- [44][清]王先谦、刘武撰,沈啸寰点校:《庄子集解·庄子内篇补正》,北京:中华书局,1987年,第18页。
- [45][晋]僧肇著,张春波校释:《肇论校释》,北京:中华书局,2010年,第60页。
- [49]刘运好:《“至虚为宗”:列子注美学意义论》,《文学遗产》2017年第1期。

[责任编辑:李本红]