

华严教义与石头系美学思想

皮朝纲

(四川师范大学 文学院, 四川 成都 610068)

摘要:石头系在其形成和发展过程中,曾注意广泛吸取中国传统文化、传统佛教教义、佛教内部各宗派的学说,作为建构禅学体系的重要思想资源,在这种吸收、整合中,华严宗学说成了它的重要资源之一。这主要体现在本体论的“性宗”上,偏重于理事关系,他们对审美本源的探讨、对审美境界的追寻,又大都以华严宗的理事关系作为理论依据。

关键词:华严宗;教义;石头系;美学思想;审美本源;审美境界

中图分类号:B83-069

文献标识码:A

文章编号:1000-5315(2001)02-0038-09

石头系^①在其形成和发展过程中,曾注意广泛吸取中国传统文化、传统佛教教义、佛教内部各宗派的学说,作为自己建构禅学体系的理论基础的重要思想资源。其吸取并非拼凑,而是一种为我所用的文化整合与创造,在这种吸取、整合与创造中,华严宗学说成了它的重要思想资源之一。

华严宗虽然是依《华严经》立教,但它对《华严经》作了创造性的解释与发挥,从而创立了有别于其他佛教宗派的学说。它以法界缘起(无尽缘起)作为自己的主要教义,更以四法界、六相、十玄等法门来阐释法界缘起(无尽缘起)的意义,以“理事”这对概念作为“总”范畴,并通过对“事”和“理”的界定,对理事关系和事事关系的论证来创立自己的思想体系。而石头系吸收华严教义,或者说华严宗对它的影响,主要体现在本体论的“性宗”上,这又偏重于理事关系(诚然,这与四法界、六相、十玄等法门密切相关)。禅宗大师对

审美本源的探讨、对审美境界的追寻,又大都以理事关系作为自己的理论依据。本文试图对华严教义给予石头系美学思想的影响作一初步考察^②。

首先,让我们对石头系的禅门大师以华严教义为依据去探索审美本源的情况进行梳理。

不少禅师是以华严宗关于理事关系的学说立论去进行审美本源的探讨的。

在我们看来,“心”(禅)是禅宗哲学与美学的本体范畴。所谓“心本体”(“心体”或“本体心”),并不是指实体意义上的本体,而是指本体存在或存在本体(是从“存在”的意义上解释“心”,即“心”是一种精神存在);并不是从实体意义上讲本体,而是从本源性的意义上讲心的本真状态或本然状态。因此,它不是实体性的而是本源性的,它的实现还必须通过“作用心”或呈现为“作用心”[1](11页)。禅宗是以“立心”来建构其心性本体论的(佛性论是禅宗的基本理论,而佛

收稿日期:2000-03-25

基金项目:四川省“九五”社科规划1999年度滚动课题项目“中国禅宗美学思想史”。

作者简介:皮朝纲(1934—),男,重庆南川人,四川师范大学文学院教授,从事中国美学与禅宗美学研究。

性论的实质是心性论),心性论是禅宗的理论基础,其“心”这个范畴又是整个禅宗哲学与美学的理论基石。无论是北宗还是南宗,都强调“心”为万法之根本,为审美之本源。诸如“心者,万法之根本也。一切诸法,唯心所生,若能了心,万行具备”[2];“心者是总持之妙本,万法之洪源”[3](卷二十八,《越州大珠慧海和尚语》);“万法皆从心生,心为万法之根本”[3](卷二十八,《江西大寂道一禅师语》)等等,就是这一理论的具体表述[4]。

石头系的禅门大师在以心为审美之本源的思想方面,是直承曹溪宗旨的。石头希迁(700—790)曾提出石头系立宗的宣言:“吾之法门,先佛传授,不论禅定精进,唯达佛之知见,即心即佛。心、佛、众生,菩提、烦恼,名异体一。汝等当知,自己心灵,体离断常,性非垢净,湛然圆满,凡圣齐同,应用无方,离心意识,三界六道,唯自心现。水月镜像,岂有生灭。汝能知之,无所不备。”[3](卷十四,石头希迁传^①)此宣言值得注意的有三点。第一,希迁宣称“吾之法门,先佛传授”,乃直承慧能宗旨,以慧能心性论作为自己的思想基础,进一步倡导“即心即佛”,明心见性,见性成佛。第二,明确指出自心(“自己心灵”)美妙绝伦。其“自性清静”[5](卷四,石头和尚传),清则净而不垢,静则宁而不乱,正如丹霞天然在《玩珠吟》中所说的那样,“体寂常湛然,莹彻无尘垢”[5](卷四,丹霞和尚传);它“湛然圆满”,清澈晶莹,悉自具足,无欠无缺。第三,希迁指出“三界六道,唯自心现”,就是说自心乃是万物之本,审美之源。此宣言之旨归在于从人们现实的当下存在中来寻找自我,揭示人的生命存在及其价值。其突出当下之心正是为了引导人们返观自身,领悟和把握自己的本来面目,那确是人性之美的集中表现,从而直探生命之美、审美之源。

石头系的禅师们对心是本源、“自心”为审美之源,参禅学道必须明本心、识心源有过许多赞词和论述。石头宗门人大颠和尚告诫学人应识本心:“夫学道人须识自家本心,将心相示,方可见道。……但除却一切妄运想念见量,即汝真心。”[3](卷十四,大颠和尚传)曹洞宗门人云居道膺在论述“一法”(“本心”)与“万法”(“本性”)的关系时,既指出一法(心)与万法(性)的相互融通的关系,

即所谓“万法一法通”,又特别指出“一法”(心)为“万法”(性)之“宗”(“宗”者根本也),即所谓“一法诸法宗”,因为只有一法为诸法之“宗”,才有万法与一法之“通”[6](卷十三,云居道膺传)。法眼宗门人天台德韶明确提出“识心达本源”[3](卷二十五,天台德韶传)。瑞鹿本先指出心为万法之本,“诸法所生,唯心所现”,应“用心商量教会去”[3](卷二十六,瑞鹿本先传)。灵隐清耸指出参禅悟道本要“直下承当,顿豁本心”,“若离心别求解脱者,古人唤作迷波讨源,卒难晓悟”[3](卷二十五,灵隐清耸传)。云门宗禅师资福智远赞美“心源”曰:“只据诸贤分上,古佛心源,明露现前,匝天遍地,森罗万像,自己家风。佛与众生,本无差别,涅槃生死,幻化所为。性地真常,不劳修证。”[3](卷二十一,资福智远传)

但必须指出,石头系禅师对审美本源(“心”)的探讨,却是吸收华严宗以理事概念作为总范畴所建立的“四法界”学说为立论依据的。华严宗是以理事这对概念作为其思想体系的总范畴的。澄观在《演义钞》卷十指出:“今且约事理者,事理是所诠法中之总故,又诸处多明理事故,为成四法界故。”所谓“所诠法”即其所定义的诸多概念和范畴,“总”即把理事作为其概念体系中的总范畴的。而以理事作为总范畴所建立起的“四法界”,乃指事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界。“事法界”即现象界,“事法界,界是分义,一一差别,有分齐故”[7],其特点是事物各有分位,具有无限差别。“理法界”是本体界,“理法界,界是性义,无尽事法,同一性故”[7],理存在于一切事物之中,成为“无尽事法”的共同本质。“理事无碍法界”是比“理法界”高一级的认识,所谓“理事无碍法界,具性、分义,性分无碍故”[7],“无碍”指相互交融,“以理融事,事与理而融合也”[7],理遍于事中,事无不全摄理,故称之为“理事无碍”。“事事无碍法界”是比“理事无碍法界”更高一级的认识,所谓“事事无碍法界,一切分齐事法,一一如性融通,重重无尽故”[7],由于一切相互独立而有差别的事均含有共同的“理”,因而它们之间可以相互融通;由于“法性融通故”[8](卷一),因而由事即理、由理即事、事事相即;因为一个完整不可分割的理体既随缘而现起一切事物,

又使随缘而起的一切事物都圆满地具足“理”之全体,所以,诸法一味,事事平等,达于这种认识,就是成佛境界。法藏在解释“法界”时指出:“一法界者,是一心也,异彼余法,故言法界。”[9]又说:“言一法者,所谓一心也。是心即摄一切世间、出世间法,即是一法界大总相法门体。”[10]即是说,“一心”包含一切世间与出世间的现象,并成为“一法界”的“大总相”——整体、共相,这是强调世界万物作为一个整体的存在,毫无例外,是“一心”所产生,为“一心”所包容。这样,“法界”不仅是作为世界存在状态、外在的佛的境界的表述,而且首先是作为人心的本来境界的表述。宗密在注释“法界”一词时指出:“清凉(澄观)《新经疏》云:统唯一真法界。谓总该万有,即是一心,心融万有,便成四法界。”[7]“一真法界”即“一心”,是产生万有的本源,它又“融”入“万有”之中,成为一切现象的共同本质。作为“心”的表现,有四种相状,即为“四法界”,这样就把四法界完全建立在“一心”的基础之上。而石头宗创始人石头希迁在《参同契》中所提出的“回互”之说,并从理事方面立论,把理事统一于“心”,其思路完全同于华严宗“四法界”的学说。

据《祖堂集》记载,传为石头希迁所作的《参同契》,是禅宗全面吸取华严教义的代表作,为石头系的禅学奠定了理论基础。希迁在其中所提出的“回互”理论,乃是石头宗禅学与美学的纲骨。

希迁在《参同契》中指出:“灵源明皎洁,枝派暗流注。执事原是迷,契理亦非悟。门门一切境,回互不回互。回而更相涉,不尔依位住。”[5](卷四,石头和尚传)这段论述涉及了以下三个层层递进的理论问题。第一,在心物关系上,希迁强调以心为本源(本体)。其“灵源”是光明皎洁、照耀万物的心体,其“枝派”是林林总总、千姿百态的万物。但“灵源”(本觉真心)不是单独存在的,而是如河流之源流注在支脉中,就是说,心体是派生世界万物的本原,一切事物由心体所派生,体现“理”的一切事物即为“事”。在希迁那里,心物关系即为理事关系,在心与物、理与事的关系中,是以心为源,以理为源。第二,必须注意的是,希迁在论述心物关系时,是从理事方面立论,并把理事统一于“心”之上,这就与华严宗人建立在“一心”

基础之上的“四法界”说,把“心”、“理”、“事”三范畴摆在突出的位置,强调三者之间的密切联系的思想若合符节。在希迁看来,如果单独执事而求佛法,乃是执迷之人;如果单独执理而求禅道,即使契合禅理,也是不能悟得佛法的。因为,要认识千差万别的“事”不能离开没有差别的“理”,要认识没有差别的“理”也不能离开千差万别的“事”,对万事万物的认识,只能是理事结合。希迁这种强调心物圆融、事理兼带的思想,就明显表现出华严宗“理事无碍法界”学说的影子。希迁在《参同契》中反复阐明心与物、理与事之间的本末显隐、交互流注的关系,是要突现出心物圆融、理事兼带的基础乃是现实的具体之人心,那是虚玄而又灵明不昧的活泼泼的人心。第三,希迁明确提出了“回互不回互”之说,这是石头宗禅学的特色所在。这种学说是直接吸取华严宗的十玄缘起与六相圆融思想来论述事与事的关系。“回互”指万事万物因具有共同的“理”而存在相互融会涉入、无所分别的关系;“不回互”则指万事万物虽具有共同的“理”而有共性,但它们各有分位,各住自性,不相杂乱。其禅学思想的核心是要让学人认识一切事物之间互不相犯又相互涉入、理事圆融、事事无碍的对立统一关系,以此于参禅实践中去领悟“自己心灵”[3](卷十四,石头希迁传)。这乃是华严宗“事事无碍法界”学说的具体运用。

曹洞宗也是以华严宗关于理事关系的学说立论去探讨审美本源的。洞山良价(807—869)传世偈有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《五位君臣颂》、《五位显诀》、《纲要》等作品,其法嗣曹山本寂(840—901)有《五位君臣旨诀》、《解释洞山五位显诀》、《注释洞山五位颂》等著述,阐释和发挥良价的思想。该宗的根本宗旨是“偏正回互”论,用以阐明此论的是“君臣五位”说,从而成为该宗区别于其他宗派的显著特色。

曹洞宗的思想渊源,可上溯到石头希迁的《参同契》、希迁的再传弟子云岩昙晟(782—841)的《宝镜三昧》。良价系昙晟法嗣,相传良价在昙晟处“亲印宝镜三昧”,在其弟子本寂辞别他时而传授给了本寂[6](卷十三,洞山良价传)。《宝镜三昧》与《参同契》的基本宗旨是相同的。《参同契》

已标回互之说,而《宝镜三昧》则偈“明暗交参”之义。良价《纲要偈·金锁玄路偈》云:“交互明中暗,功齐转觉难。”[6](卷十三,《洞山良价传》)所谓“明”,就是指形形色色的大千世界,也就是现象界;所谓“暗”,就是指看不见、摸不着的本体界。而明暗交参,也就是本体界与现象界的交互参合圆融。由明暗交参的观念,发展出“正偏回互”之说[6](卷十三,《洞山良价禅师·宝镜三昧》)。“正”,指本体界,“正位即空界,本来无物”[6](卷十二,《曹山本寂禅师·五位君臣旨诀》),相当于“理法界”;“偏”,是现象界,“偏位即色界,有万象形”[6](卷十二,《曹山本寂禅师·五位君臣旨诀》),相当于“事法界”。它们之间有着“回互”的关系。

良价与本寂承继发挥了《参同契》和《宝镜三昧》的基本思想,提出了有名的“五位君臣”之说。本寂称此说为“吾宗法要”[6](卷十三,曹山本寂传)。此说以“回互”学说为核心,详细地论述了本体界(理)与现象界(事)的相互关系。曹洞宗认为,本体(理)与现象(事)之间具有内在联系,由于受世谛观念的影响,会出现四种片面认识,这可以用“正”、“偏”关系的失当来表示,它们是:一,“正中偏”或“君位”;二,“偏中正”或“臣位”;三,“正中来”或“君视臣”;四,“偏中至”或“臣向君”。按本寂的解释:“正位即空界,本来无物。偏位即色界,有万象形。正中偏者,背理就事。偏中正者,舍事入理。……君为正位,臣为偏位。臣向君是偏中正。君视臣是正中偏。”[6](卷十三,《曹山本寂禅师·五位君臣旨诀》)可见,第一、第三是“背理就事”,第二、第四是“舍事入理”,都是按世俗的观念把本体界与现象界、理与事割裂开来,都陷入了片面。只有“君臣道合”,理事兼带,才能克服上述四种片面认识。“兼带者,冥应众缘,不堕诸有,非染非净,非正非偏”,达到“虚玄大道,无著真宗”[6](卷十三,《曹山本寂禅师·五位君臣旨诀》)的境界,也就是华严宗人理事圆融的境界。总之,曹洞宗人特别注重以五位君臣、偏正回互来论说理事关系,而归结到无心解脱,去启发学人领悟真如本性,去突出自性(生命)的地位和意义,去领悟和把握那一颗虚玄而又灵明不昧之心,直探生命之美的本源[11]。

最能反映云门宗禅学与美学思想特色的,是

云门文偃(864—949)的“云门三句”[12]。据其门人缘密所记,云门有“三句语”,即“函盖乾坤,截断众流,随波逐浪”[3](卷二十二,德山缘密传)。“函盖乾坤”句的内涵,缘密的弟子普道安以颂作过解释:“乾坤并万象,地狱及天堂,物物皆真现,头头用不伤。”[6](卷十五,普道安传)在云门宗人看来,上至“天堂”,下至“地狱”,所有“乾坤万象”(现象界)都是由“真”(真如、心、本体界)变“现”出来的,事事物物无一不是真如的“妙体”。这样,本体界与现象界是不可分割地联系在一起,而本体界是涵盖包容在现象界中的。这与华严宗关于理事圆融、事事无碍的思想是一致的。在云门宗人那里,道是无所不在,山河大地即是真如的思想比比皆是。这种观点,是建立在华严宗关于“道”的普在性即事事具理而理在事事学说的基础之上的。当有僧人向云门参问“如何是西来意”时,他毅然回答:“山河大地。”[1](卷十五,云门文偃传)他示徒云:“微尘刹土,三世诸佛,西天二十八祖,唐土六祖,尽在拄杖头上说法,神通变现,声应十方,一任纵横。”他突然起身,以杖划地一下曰:“总在这里。”又划一下曰:“总从这里出去也。”[3](卷十九,云门文偃传)总之,在文偃看来,山河大地、万事万物,都以其自然的形相,体现着真如本体。而“总在这里”,则是华严宗“理事无碍”思想的禅语表达方式。云门宗人在表露他们道无所不在、山河大地即是真如思想之时,始终提醒要应物而不累于物,无心于任何事相,做一个无心合道的解脱人,让生命之流活泼流畅,让生命之美流光溢彩。

法眼宗的禅学与美学思想,主要是承继石头宗“触目会道”、“道无所不在”、“心物圆融、理事一如”的思想。日本学者忽滑谷快天概括指出法眼宗的宗风特点是:“其宣扬法门,禅教融合,浑然无瑕疵。语不险而理幽,机锋不露而用活,不陷当时之禅弊者,盖益一人耳。益法道之特色是发挥石头明暗理事回互之妙用,体现华严之圆理于禅,兼带三界唯心、万法唯识之真现者。”[13](348页)其“体现华严圆融于禅”确系法眼宗的鲜明特色。清凉文益(885—958)明确倡导理事圆融与“不著他求、尽由心造”之论:“大凡祖佛之宗,具理具事,事依理立,理假事明,理事相资,还同目

足。若有事而无理,则滞泥不通,若有理而无事,则汗漫无归。欲其不二,贵有圆融。……不著他求,尽由心造,佛及众生,具平等故……”[14](877页)据《景德传灯录》卷二十四龙济绍修传记载:文益与同门绍修(均得法于罗汉桂琛)讨论过“万象之中独露身”的问题。文益问绍修:“古人道:万象之中独露身。是拨万象不拨万象?”绍修对以“不拨万象”,而文益却云“说什么拨不拨?”绍修懵然不悟,乃去请教地藏(罗汉桂琛)。当地藏用同样问题问他时,他又答以“拨”,而地藏则评之曰“两个也”(即把“万象”与“法身”分离为二了)。地藏又反问绍修:“汝唤什么作万象?”绍修才猛然醒悟。所谓“古人道”是指长庆慧棱(雪峰义存法嗣)曾作悟解颂:“万象之中独露身,唯人自肯乃方亲。昔时谬向途中觅,今日看如火里冰。”[3](卷十八,长庆慧棱传)此公案说明,在文益和地藏看来,“法身”(心真如)只能在“万象”中显露出来,“万象”是“法身”(心真如)的变物,所以不能把万象与法身分离为二,不能否定万象,而绍修的答话乃是把“万象”与“法身”分离开来的认识。这是法眼宗人吸收华严宗理事无碍思想的表现。

文益还用华严六相圆融之义来接引学人。《文益禅师语录》记载了文益与永明道潜禅师关于“空还具六相也无”的一段机缘:“(道潜)初参师(文益),问云:‘子于参请外,看什么经?’道潜云:‘《华严经》。’师云:‘总别同异成坏六相,是何门摄属?’潜云:‘文在《十地品》中,据理,则世、出世间一切法,皆具六相也。’师云:‘空还具六相也无?’潜懵然无对。师云:‘汝问我,我向汝道。’潜乃问:‘空还具六相也无?’师云:‘空。’潜于是开悟,踊跃礼谢。”[15]所谓华严六相,是指总、别、同、异、成、坏六相,是对世间、出世间一切境界及其关系的性质的把握。华严宗人重视用“六相”说明统一整体中各种现象之间的关系,以阐述法界缘起。总相,指整体,别相,指组成整体的部分,它们是整体与部分的关系;同相,指组成整体的各部分的同一,异相,指各部分的差别,它们是同一与差异的关系;成相指各部分是组成整体的必备条件,坏相指各部分在整体中保持自身独立,它们是讲对立面相互转化的问题。这是法藏在《华严

经师子章》中以金师子为喻所概括的“六相”的大意。他还在《华严一乘教义分齐章》卷四中对“六相圆融”作了集中论述,其总结是以颂表之:“一即具多名总相,多即非一是别相;多类自同成于总,各体别异现于同;一多缘起理妙成,坏住自法常不作。唯智境界非事识,以此方便会一乘。”其“六相圆融”说的目的,是“为显一乘圆教,法界缘起,无尽圆融自在,相即无碍熔融”[16]。此说要求人们从总别、同异、成坏等三方面看待一切事物,认识每一事物都处于总别相即、同异相即、成坏相即的圆融无碍的状态,认识到这种状态,即是佛智,体验到这种状态,就达于对成佛境界的体验[17](151页)。而前引清凉文益与永明道潜的机缘法语,说明文益对华严六相又作了创造的发挥,要求达到对华严理事圆融无碍思想的证悟。道潜开始认为世间、出世间的一切现象皆具六相,而文益则认为宇宙万有的本质是“空”,“空”就不存在总与别、同与异、成与坏的问题,因为“空”本身是不能有任何规定的,是无待的、绝对的。文益还在《华严六相义颂》中表达了这种认识:“华严六相义,同中还有异。异若异于同,全非诸佛意。诸佛意总别,何曾有同异。男子身中入定时,女子心中不留意。不留意,绝名字,万象明明无理事。”[15]文益承认“同中还有异”,但指出“异”不会超出“同”的范围,因此,“异”始终属于“同”的,“事”总是表现“理”的,而且理事圆融的最高境界则是“空”,所谓“万象明明无理事”。正如南唐李璟观赏牡丹花所赋诗云:“拥毳对芳丛,由来趣不同。发从今日白,花是去年红。艳冶随朝露,馨香逐晚风。何须待零落,然后始知空。”[15]也表明了“空”本身是无待的、绝对的,不能有任何规定性的,不管零落与否,都是“空”,“何须待零落,然后始知空”呢?文益的意图,是启示学人从对华严六相圆融、理事无碍思想的认识,达于对宇宙万有“尽由心造”、“心外无法”[15],法在心中的领悟,从而“直下承当”那一颗灵明不昧的“本心”。

以上我们对石头宗、曹洞宗、云门宗、法眼宗的禅师以华严宗的理事关系立论去探索审美本源的情况,作了初步梳理。必须指出,石头系以理事关系立论,把理事统一于心,其思路同于华严宗的“四法界”学说,但石头系禅师们在吸收华严教义

时,是为我所用,不仅对理事关系作了创造性的解释,而且他们所明之“心”与华严宗人所称道之“心”是有区别的。华严宗人所称道之“心”,乃是指“如来藏自性清净心”或“一真法界”。法藏在《妄尽还源观》中论述“性起说”的“一体二用”时,指出“一体”就是“自性清净圆明体,然此即是如来藏中法性之体”,就是“自性清净心”,就是“真如本觉”,而且“是心即摄一切世间、出世间法”,是一切世间、出世间的万有的本原。而石头系的禅门大师所明之“心”,已不是如来藏学说所说的“如来藏自性清净心”(因为如来藏学说把人的自性——藏识看成是“善、不善”,“染、净”的共同本源,存在着“净”与“染”、“善”与“不善”的二元分别),也不是《大乘起信论》说的“心真如门”的“真心”(《大乘起信论》以“一心法有二门”,承认“心真如门”与“心生灭门”的二元对立^④),而是立足于消解了心性本源的二元对立,用般若思想把污染与清净、烦恼与菩提之间的距离予以泯灭(希迁所说“菩提烦恼,名异体一”,“体离断常,性非垢净”,就是这一思想的表述)的基础之上的现实的具体人的当下之心——那是生命之本、审美之源。

接着,我们对石头系禅师以华严教义为依据去追寻审美境界的情况进行考察。

禅宗作为一种生命哲学,它的最高宗旨是积极肯定人生,把握人生,建构一种理想的人生境界,而且为人们提供一条进入最高人生的境界的必要之路。所谓境界,乃是指心灵之境界,“夫即心即境,终无心外之境;即境即心,亦无境外之心”[18],“古圣所见诸境,唯见自心”[3](卷二十八,《大法眼文益禅师语》)。境界是心灵存在的方式或存在状态,是“心体”(心本体、本体心)通过“作用心”呈现出来、实现出来所达到的境地,而心灵的最大功能,就是创造一种理想的人格类型,其创造的结果,就是建立一个超越的精神境界[1](51页)。所谓人生境界,乃是指人在寻找安身立命的过程中所形成的精神状态;而审美境界乃是一种最高的人生境界,是心灵对物欲、利害等的超越与升华[19]。在石头系的禅门大师那里,则追求一种自由旷达、自然适意的心灵境界。

我们从禅宗传记、灯录的文献中得知,石头系

禅师们在师徒或师友间的相互讨论、启示和勘验中来体现其禅的体验和证悟时,表现了他们对审美境界的追求与向往。他们常常讨论什么是“禅”(“道”),什么是“宗门境”、“宗门家风”,如何才能参禅求道中使心灵达于这种境界。而所谓禅(道)、宗门境、宗门家风,是指禅门大师在参禅悟道中获得开悟后所形成的的心灵境界,这是一种人生境界,而且是一种对物欲、利害的超越所达到的境界(审美境界)。石头宗人龙潭崇信(石头希迁的再传弟子)向道吾询问开悟以后“如何保任”时,道吾答曰:“任性逍遥,随缘放旷。……但尽凡心,无别胜解。”[5](卷五,龙潭和尚传)“任性逍遥,随缘放旷”是对禅门大师那种自由放旷心灵境界的概括。船子德诚(药山惟俨法嗣)在他的《拨棹歌》中,高唱要在人与自然的和谐统一中,使心性空灵放荡,使生命自由高蹈:“乾坤为衲月为蓬,一屏云山一罨风。身放荡,性灵空,何妨南北与西东。”曹洞宗禅师灵泉归仁(洞山良价再传弟子)在回答学人“如何是灵泉境”以及“什么是境中人”的问题时说:其境界是“枯椿花烂漫”,其达于这种境界的人是“子规啼断后,花落布阶前”[6](卷十三,灵泉归仁传)。一派春光明媚的气象,正是禅师们那种自然适意的审美心境的反映。云门宗禅僧双峰竟钦(文偃法嗣)以“夜听水流庵后竹,昼看云起面前山”来描绘“双峰境”[3](卷十二,双峰竟钦传);天衣义怀禅师(雪窦重显法嗣)以“雁过长空,影沉寒水。雁无遗踪之意,水无留影之心”[6](卷十六,天衣义怀传)来寄寓复归自然之意,都是对自然适意之人生态度(审美态度)和人生境界(审美境界)的绝妙写照。法眼宗人遇安禅师(天台德韶法嗣)以“青山绿水,处处分明”概括其宗风“家风”[3](卷十六,遇安禅师传),以“云飞前面山,分明真实个”阐明曹溪宗旨[3](卷二十六,遇安禅师传),都是对自然闲适心境的描述。

总之,石头系禅师所追求和向往的终极境界乃是一种自由放旷、自然适意的人生境界(审美境界)。这种审美境界观取决于石头系的审美本源观。他们把“自己的心灵”作为无价之宝,因为人人“尽有常圆之月”,佛性具足圆满,“各怀无价之珍”[3](卷二十五,报恩玄则传),它“虚而灵,空而

妙”[3](卷十五,德山宣鉴传),它闪亮的祥瑞之光,普照着大千世界,“烁烁瑞光,照大千界”[6](卷十六,惠林宗本传),因为它是万法之根本,一切美妙之光的源泉。

必须指出,石头系禅门大师对审美境界的追问是以华严宗的理事关系(以及相关的四法界、十玄等学说)作为立论根据的。

前面提及石头希迁在《参同契》提出了“回互不回互”之说,以华严宗的理事关系立论阐明了心为万法之本、审美之源。他还论证了要想达于“长空不碍白云飞”[6](卷五,天皇道吾传)这样一种自由旷达的审美境界,在参禅悟道历程中就必须坚持理事不二、明暗交参的原则,使能真正体悟到理事无碍、事事无碍,才能使本心呈现为一种境界,使“自己心灵”步入悟境。他说:“当明中有暗,勿以暗相遇。当暗中有明,勿以明相睹。明暗各相对,比如前后步。万物自有功,当言用及处。事存函盖合,理应箭锋拄。承言须会宗,勿自立规矩。触目不会道,运足焉知路。进步非近远,迷隔山河固。谨白参玄人,光阴莫虚度。”[5](卷四,石头和尚传)这段论述涉及了以下几个方面。第一,“明”(现象、事法界)与“暗”(本体、理法界)是交参的关系。现象(明)中有本体(暗),但不能把现象(明)与本体(暗)分割开来,然后到现象(明)中去找本体(暗),即从“明”中去求“暗”;本体(暗)是存在于现象(明)之中的,但也不要把它们分割开来,然后以现象(明)去观看本体(暗)。它们是兼带关系,正如走路时的前步与后步一样。第二,宇宙万物各有其功用,应当认识它的功用及处所(地位),尤其应认识和理解事物的现象与道理的关系是如同箱匣的上盖与下函那样密合,又如箭簇与刀锋一样相架相拄。因而参禅求道历程中,必须坚持禅门的宗旨,不要自作主张,妄立规矩。第三,只有坚持理事不二、明暗交参的原则,才能“触目会道”,认识宇宙万物理事无碍、事事无碍的关系,进入悟境,否则,“触目不会道”,至道就会高远玄妙难求,不知如何起步,“会道”而开悟者,一了百了,迷而不悟者,就与至道隔离,如同被山河所阻塞一样。

曹洞宗门人在论述“五位君臣”时,总是把它落脚于理事关系的回互之上,将“君臣道合,偏正

回互”视为成佛作祖的最高境界。他们描述这一境界是:“混然无内外,和融上下平”[6](卷十三,曹山本寂传);“臣主相忘古殿寒,万年槐树雪漫漫;千门坐掩静如水,只有垂杨舞翠烟。”[20](卷三,《大阳颂》)这是一种体用一如、理事圆融、情景交炼的审美境界。石门清凉法真(天童觉法嗣、丹霞淳法孙)极力称扬那种“宾主互显,杀活自由”的自由放旷境界,并指出这是一种“理事混融,正偏不滞”的“帝乡”之境[6](卷十四,清凉法真传)。曹洞宗门人十分注重以五位君臣、偏正回互来论说理事关系,追问那种“非染非净,非正非偏”,“不落有无”,“体用俱泯”[1](卷十三,《曹山本寂禅师·五位君臣旨诀》)的理想境界。

云门宗人也主张以华严宗的法界观来说明理事无碍这样一种达于佛祖的最高境界。慧林宗本(天衣义怀法嗣)为云门门下之巨匠,倡华严玄旨,最为得力。他曾用华严宗的“四法界”学说来说明理事无碍、事事无碍的圆融境界。他说:“若据佛事门中,须恁指注,便有一尘一佛国,一叶一释迦。若帝网之垂珠,法门无尽。”[21]又说:“古今去来,大小内外,不动纤毫,无参差相。重重涉入,帝网交罗,虽然如是,犹是圆融法界。”[21]这是华严宗“十玄门”特别是“因陀罗网境界门”的具体运用,以因陀罗珠网喻说“无尽缘起”之理,说明世间一切现象之间互相映现,重重无尽,处于你中有我、我中有你的浑然一体状态。华严宗认为一切事物的缘起,“举一为主,余则为伴,犹如帝网,举一珠为首,众珠现中”[22]。慧林宗本还具体描述过这种圆融无碍的最高境界:“烁烁瑞光,照大千界,百亿微尘国土,百亿大海水,百亿须弥山,百亿日月,百亿四天下,乃至微尘刹土,皆于光中,一时发现。”[6](卷十六,惠林宗本传)这又是华严宗“十玄门”特别是“微细相容安立门”的具体演绎,以说明一微尘中同时具足诸法,一法中有无尽法,重重显映,无有穷尽,而又圆融无碍,“如一微尘,此即是其小相,无量佛国、须弥金刚围等,即其大相,直以缘起实德,无碍自在,致使相容”[21]。

法眼宗人也是以理事关系立论来追寻审美境界的。文益在《宗门十规论》中阐明“理事不二,贵在圆融”的主张,并指出理事圆融并非人为的

安排,而是本来如此,“一切现成”。其门人更继承“一切现成”之宗旨,弘化佛法。其高足天台德韶指出:“佛法现成,一切具足,古人道:‘圆同太虚,无欠无余。’”[3](卷二十五,天台德韶传)又说:“大道廓然,诂齐今古?无名无相,是法是修。良由法界无边,心亦无际,无事不彰,无言不显。如是会得,唤作般若现前,理极同真际,一切山河大地,森罗万象,墙壁瓦砾,并无丝毫,可得亏缺。”[3](卷二十五,天台德韶传)他的偈颂曰:“通玄峰顶,不是人间;心外无法,满目青山。”[3](卷二十五,天台德韶传)文益闻之,高度赞赏:“即此一但,可起吾宗。”[6](卷十,天台德韶传)德韶的另一首偈颂云:“暂下高峰已显扬,般若圆通遍十方。人天浩浩无差别,法界纵横处处彰。”[3](卷二十五,天台德韶传)它指出,参禅悟道,既达孤峻高峰(由凡人圣),又在红尘浪里(由圣人凡)之境,就是领

悟到了佛法是一切现成,遍周法界(“般若圆通遍十方”),领悟到宇宙法性与个体自性的圆融一体(“人天浩浩无差别”),就会彻悟到心为万法之源(“心外无法”),随处可见宇宙生命的律动,因为已达到心物圆融、理事无碍的自然而自由的境界。

必须指出,石头系禅师以华严宗的理事关系(以及相关的四法界、十玄门等学说)立论去追寻的审美境界,是一种自然境界,它取决于从现实的具体的人心出发的宇宙人生本源论,它不同于华严宗人的清净境界。清净境界是完全从纯净无染的如来藏自性清净心出发,去言说诸法的相即相入、圆融无碍。此种理事无碍、事事无碍、重重无尽的清净境界,取决于从如来藏自性清净心(“真如本觉”、“一心”)出发的心生万法的宇宙人生本源论。

注释:

- ①这里说的石头系,是泛指其思想渊源于石头希迁的曹洞宗、云门宗、法眼宗。关于石头系的传承问题,可参阅杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》第四章第四节《关于石头宗系及其禅风的考察》,江苏古籍出版社1993年版;葛兆光《中国禅思想史》第五章第一节中之《灯史马祖、石头两系分派之辩证》,北京大学出版社1995年版。
- ②关于石头系的美学思想,我曾在《石头宗〈参同契〉与禅宗美学》(《青海民族学院学报》1993年3期)、《曹洞家风、偏正回互与禅宗美学》(《川北教育学院学报》1994年1期)、《云门三句与禅宗美学》(《四川师范大学学报》增刊第7辑)、《法眼门庭、应病施药与禅宗美学》(《青海民族学院学报》1995年1期)等文中作过初步探讨,但未涉及石头系禅师吸取华严宗学说以建构自己的理论问题,本文试图对华严教义给予石头系各宗美学思想的影响进行剖析。
- ③本文参考文献著录之“传”凡无书名号的大都不是原文标题,而是本文作者根据内容拟定。特此说明。
- ④法藏曾撰《大乘起信论义记》五卷、《大乘起信论别记》一卷。他在《妄尽还源观》中用《起信论》的“心真如门”来塑造佛性。在解释“性起说”的“一体二用”时,指出“体”是“自性清净心”,这与《起信论》中所讲的“心真如体”是同义语,它是产生世间和出世间一切现象之本原。

参考文献:

- [1]蒙培元. 心灵超越与境界[M]. 北京:人民出版社,1998.
- [2]神秀. 观心论[M]. 中国佛教丛书·禅宗编:第一册[Z]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [3]道原. 景德传灯录[M]. 中国佛教丛书·禅宗编:第二册[Z]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [4]皮朝纲. 关于禅宗美学的逻辑起点、研究对象与理论范式的思考[J]. 四川师范大学学报,1999,(3).
- [5]释静,释筠. 祖堂集[M]. 高丽复刻本影印本. 上海:上海古籍出版社,1994.
- [6]普济. 五灯会元[M]. 中国佛教丛书·禅宗编:第三册[Z]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [7]宗密. 注华严法界观门[M]. 中国佛教思想资料选编:第二卷第二册[Z]. 北京:中华书局,1983.
- [8]法藏. 华严经探玄记:卷一[M]. 中国佛教思想资料选编:第二卷第二册[Z]. 北京:中华书局,1983.
- [9]法藏. 大乘起信论义记[M]. 中国佛教思想资料选编:第二卷第二册[Z]. 北京:中华书局,1983.
- [10]法藏. 修华严奥旨妄尽还源观[M]. 中国佛教思想资料选编:第二卷第二册[Z]. 北京:中华书局,1983.
- [11]皮朝纲. 曹洞家风、偏正回互与禅宗美学[J]. 川北教育学院学报,1994,(1).
- [12]皮朝纲. 云门三句与禅宗美学[J]. 四川师范大学学报,1993,增刊第7辑.

- [13] 忽滑谷快天. 中国禅学思想史[M]. 上海:上海古籍出版社,1994.
- [14] 文益. 宗门十规论[M]. 已续藏:第 110 册[Z].
- [15] 语风圆信,郭凝之(编辑). 金陵清凉院文益禅师语录[M]. 禅宗语录辑要[M]. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [16] 法藏. 华严一乘教义分齐章[M]. 中国佛教思想资料选编:第二卷第二册[Z]. 北京:中华书局,1983.
- [17] 魏道儒. 中国华严宗通史[M]. 南京:江苏古籍出版社,1998.
- [18] 株宏. 竹窗随笔·净土不可言无[M]. 中国佛教思想资料选编:第三卷第二册[Z]. 北京:中华书局,1987.
- [19] 皮朝纲. 南能北秀美学思想异同论[J]. 四川师范大学学报,1997,(3).
- [20] 智昭. 人天眼目[M]. 禅宗语录辑要[M]. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [21] 慧林宗本禅师别录[M]. 吴立民(主编). 禅宗宗派源流[M]. 北京:中国社会科学出版社,1998.
- [22] 智俨. 华严一乘十玄门[M]. 中国佛教思想资料选编:第二卷第二册[Z]. 北京:中华书局,1983.

Huayan Doctrine and Shitou Sect Aesthetics

PI Chao-gang

(Chinese Institute, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan 610068, China)

Abstract: In the course of its formation and development, Shitou Sect extensively absorbs Chinese traditional culture, traditional Buddhism doctrines and the doctrines of various Buddhism sects and uses the absorption as an important ideological source to build Chan Sect doctrine. In this course, Huayan doctrine becomes one of its important source, which is mainly embodied in “Xing Zong” of ontology, which in turn emphasizes the relation between essence and phenomenon. The Shitou sect’s attempt at aesthetic source and search for aesthetic realm generally have this relation as its theoretical basis.

Key words: Huayan Sect; doctrine; Shitou Sect; aesthetic ideology; aesthetic source; aesthetic realm

[责任编辑:唐 普]