

佛教的般若禅定学说与中国的静观玄鉴理论

祁志祥

(上海大学中文系, 上海 200436)

摘要: 般若禅定说是佛教认识论的一部分。般若, 是认识佛教真理的特殊智慧, 以无知而无不知为特点; 禅定, 是佛教智慧的特殊修炼之法, 以虚静专一为特征。它与中国传统文化中老、庄的玄鉴论, 管、荀的虚静论和《大学》的止定说存有相通之处。佛教的般若禅定学说传入中国后, 又以其静以观动、虚以照有、思专志一丰富了中国文化的静观玄鉴理论, 使其充满思辨活力。

关键词: 般若无知; 由定发慧; 虚不失照; 静不释动; 虚心纳物; 绝虑运思; 凝思入神

中图分类号: B948 文献标识码: A 文章编号: 1000-8691(2000)01-059-06

一、般若无知, 无所不知

佛教本体论论述的认识对象是“诸法实相”(万物的真实相状), 是“真谛”。“真谛”是佛教对“真理”的特殊称谓, 与“诸法实相”同物异名。诸法的“实相”、“真谛”不同于一般境相, 它以“无相”、“空无”为特点, 但又不是空无一物, 而是超越一切感觉经验的实在。僧肇《般若无知论》说: “真谛深玄”, “真谛自无相”。讲的就是这个意思。怎样才能认识、把握诸法的“实相”、“真谛”呢? 这就靠主体要确立“般若”之智。《般若无知论》: “夫真谛深玄, 非智不测, 圣智之能, 在兹而显。故经云: ‘不得般若, 不见真谛。’ 真谛则般若之缘也。” “圣人以无知之般若, 照彼无相之真谛。真谛无兔马之遗, 般若无不穷之鉴。”

那么“般若”究竟有什么特点呢? 僧肇《般若无知论》论之甚精: “《放光》云: ‘般若无所有相, 无生灭相。’ 《道行》云: ‘般若无所知, 无所见。’ 此辨智照之用, 而曰‘无相无知’者, 何耶? 果有‘无相’之知、‘不知’之照, 明矣。何者? 夫有所知, 则有所不知。以圣心无知, 故无所不知。不知之知, 乃曰一切知。故经云: ‘圣心无所知, 无所不知。’ 信矣。是以圣人虚其心而实其照, 终日知而未尝知也。故默耀韬光, 虚心玄鉴, 闭智塞聪, 而独觉冥冥者矣。然则智有穷幽之鉴, 而无知焉; 神有应会之用, 而无虑焉。神无虑, 故能独王于世表; 智无知, 故能玄照于事外。智虽事外, 未始无事; 神虽世表, 终日域中。所以俯仰随化, 应接无穷。无幽无察, 而无照功。斯则无知之所知, 圣神之所会也。然其为物也, 实而不有, 虚而不无, 存而不可论者, 其唯圣智乎! ……是以般若可虚而照, 真谛可亡而知, 万动可即而静, 圣应可无而为。” “真般若者, 清净如虚空, 无知无见, 无作无缘。” “般若义者, 无名无说, 非有非无, 非实非虚, 虚不失照, 照不失虚。……夫圣心者, 妙妙无相, 不可为有; 用之弥勤, 不可为无。不可为无, 故圣智存焉; 不可为有, 故名教绝焉。是以言知不为知, 欲以通其鉴; 不知为不知, 欲以辨其相。辨相不为无, 通鉴不为有。非有, 故知而无知; 非无, 故无知而知。” 又辨“圣智之无”与“惑智之无”(虽然认识到

“无”，但执“无”为有，所以还是“惑”：“圣智之无者，无知；感知之无者，知无。其无虽同，所以无者异也。何者？夫圣心虚静，无知可无，可曰无知，非谓知无。惑智有知，故有知可无，可谓知无（知无，主谓结构），非曰无知也。无知即般若之无也，知无即真谛之无也（真谛，相对俗谛而言。俗谛执有，真谛执空，皆非实相）。是以般若之与真谛，言用即同而异（一为“无知”，一为“知无”），言寂即异而同（均讲“无”），同故无心于彼此，异故不失于照功（般若“无知”而无不知，此虚而能照，照而无功；真谛“知无”而无所知，“知无”而执物为“无”，不知“万法之实”，此虚而不能通鉴，照而不能无功——有执空为有的痕迹也。）是以辨同者同于异，辨异者异于同，是不可得而异，不可得而同也。何者？内有独鉴之明，外有万法之实，万法之实，然非照不得，内外相与以成其照功，此则圣所不能同，用也（指主客体内外有别）。内虽照无无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异，寂也。”“是以智弥昧，照逾明；神弥静，应逾动。……无心无识，无不觉知。”从僧肇的详尽论述中，可知一，般若智的自体是“无知”、“无虑”、“无言”、“无相”、“无状无名”、“闭智塞聪”、冥冥昧昧、虚空无物的；二，般若智的功用是“无所不知”、“无幽不察”、“无所不照”，能够“玄照”、“通鉴”的。这“玄照”的对象就是“万法之实”，诸法实相，是佛教所讲的最高真实，是万物背后的本体、佛道。三，般若的自体和功用之关系是不可分割的因果关系，正是由于“无知”，才能“无所不知”，正是因为“虚”，所以才能“照”，这就叫“虚不失照”、“虚而能照”、“智弥昧，照逾明”，“无心无识，无不觉知”。般若是体用一如的整体，所以它的特点是“非有（虚）非无（实）”。“不可为有”是讲它的自体，“不可为无”是指它的功用。

二、由“定”发“慧”、禅定行程

佛教所要求的具有洞悉“万法之实”的“独鉴之明”的般若智慧是由其无知无虑的虚静本质决定的。主体之智不是天生就可成为般若之智的，要修炼成无知无虑的般若之智，必须借助“禅定”的修炼方法不断排斥、压抑常念俗想。用佛家的观念来讲，这就叫由“定”生“慧”。由于“禅定”在佛家认识论中处于这样一个重要地位，所以历来为佛门所重视强调。

佛教从释迦牟尼创教时起，便有“戒、定、慧”三学，“定学”是三学中的重要一支。“定”，梵文音译为“三昧”，又称“禅定”。释道安《比丘大戒序》：“世尊（对释迦牟尼的尊称）立法者，有三焉，一者戒律也，二者禅定也，三者智慧也。”“定”指心注一境而不散乱的精神状态。《俱舍论》卷4定义为“心一境性”。《大智度论》卷5：“善心一处不动而名三昧。”道安《十法名义经序》：“乱止名‘定’”。《大乘百法明门论疏》：“于所观境令心专注不散为性”，这便是“定”。慧远《念佛三昧诗集序》：“夫称‘三昧’者何？专思寂想之谓也。思专，即志一不分；想寂，则气虚神朗。气虚，则智恬其照；神朗，则无幽不彻。”佛教的“戒学”是为“定”打基础的：所谓“依戒资定”^[1]；“慧学”又以“定学”为基础：所谓“定是慧体，慧是定用”。^[2]

“禅”，梵文音译“禅那”的省称，意译作“静虑”，因其为思维的修炼方式，又译为“思维修”，其特征是“心注一境”，“摄一境性”。《瑜伽师地论》卷33：“言静虑者，于一所缘，系念寂静……”，在此意义上“禅”又可释作“定”，以故，“禅定”在佛典中常联言。

其功能是“正审思虑”。^[3]端正认识，使之契合佛之义理。《俱舍论》卷2：“依何义故玄静虑名？由此寂静能审虑故，审虑即实了知义。”这个功能决定了“禅”是一种“善性”。佛教“禅定”之学有“四禅定”、“五大法门”之说。“四禅定”不过是在“心一境性”和“正审思虑”方面由低到高四种不同的禅定水平层次而已。“五大法门”是调息、不净（观）、慈悲（观）、因缘（观）、念佛。其“调息”即静数呼吸，排除杂念，集中注意力进入默思冥想。

早在释迦牟尼诞生之前，内向自省、摒虑静思的修炼方式就在印度民族中流行。《奥义书》就记载了很多关于静坐沉思的方法。在古印度哲学中，有以《瑜伽经》为经典的一派，其实践便是“瑜伽”，即“调息入坐，冥想入定”^[4]的修行。佛祖乔达摩·悉达多早年跟人学习禅定。创立佛教后便把这种修行方式作为佛教寻求解脱的途径之一而加以传习。佛祖言论集《经集》的中心涵义，便是坐禅和冥想，如第3章第1节教导僧徒：“抑制自己的意志，向内反省思维，守住内心，不让它外骛。”后人尊称他为“释迦牟尼”，“牟尼”的涵义之一便是“寂默”。^[5]佛祖创立原始佛教之后，接着进入部派佛教即小乘教时期。小乘，特别是上座部最讲究“禅数”^[6]。“禅”指“禅法”，“数”指“数法”。禅法有多种，其中之一叫“安般守意”，后来又译作“持息念”。“安”指入息（吸），“般”指出息（呼），“持息”就是控制呼吸，“念”就是专注一心。“守意”既指“念”而言，也当作“持”解^[7]。总之，这种“禅法”既要求有意识地控制呼吸，又要求专注一心，思想集中，即“定”。进入大乘佛教时期，涌现了两个著名的大乘教派瑜伽行派和中观派。前者以强调瑜伽的修持方法而得名。该派创始人弥勒所著的《瑜伽师地论》是宣扬“静虑”禅法的重要经典。至于中观派，其要旨在教导人们用“双遣”的方法认知世相的“假有”“性空”。这种“假有性空”相对于特殊的佛教智慧——“般若空智”而存在，这种“般若智”要求，心灵“无知无觉”，与“禅定”之心是相通的。一般说来，大乘佛教将禅定与般若结合起来，以智慧指导禅定，以禅定增发智慧，故“止”“观”并提，“定”“慧”双修。吕澄指出：“禅学虽出于小乘系统，却已贯穿着大乘思想而是大小乘融贯的禅了。”^[8]

佛教传入中国后，先是安世高所译的小乘上座部的经，重点放在“禅数”上，后是支谶、罗什、僧肇等人译介和倡导的包含“三昧”实践的大乘般若学性空理论盛行。禅定之学亦随之进入中土。由于它契合中国文化中国有的“虚静”认识论，因而很受中国人的欢迎和重视，不久便形成了以“禅”命名的“禅宗”。相传禅宗初祖达摩梁时从天竺入中土传教，不久至北魏入嵩山少林寺，“面壁而坐，终日默然”达9年，世称“壁观”。禅宗至五祖弘忍而分为北宗神秀，南宗慧能。北宗力主“慧念以息想，极力以摄心”，要求打坐“息想”，起居拘束其心。南宗则打破静坐凝心专注观境的修行形式，提倡心性本净，佛性本有，觉悟不假外求，然而在对外在禅法的超越中，以“无念为宗”^[9]的内在禅法，即静虑方法一直不变。

在印度佛学中，“禅”与“定”通常是分开言的，中国僧人发现它们的统一性。故习惯“禅定”联言。这个统一性表现在什么地方呢？一是“虚”，或者说“空”、“无”。《坛经》：“外离相即禅”。^[10]其实，“禅”不仅要外离诸相，而且要内空诸念，所谓“外虽实而无相”，“内虽照而无知”^[11]，从而做到“无心（世俗心）无识”^[12]，使“心”成为“无心心”^[13]。二是“静”。佛经说“乱止名定”，又说“内不乱即定”。“乱止”指各种杂念归于平息，即“息念”。“内息诸念”，就不会对外物妄加分别认识，外界“群动”就自然归于静息。是知佛

家禅定之学所讲的“静虑”，是通过“内息诸念”走向“外息诸相”进而达到“体真”目的的修行功夫。所以佛经云：“谈真有不迁（不流动，静也）之称”^[14]，“必求静于诸动，故虽动而常静”^[15]。三是“专”。“专”即“专一”之谓，与“分散”相对而为言，《比丘大戒序》：“禅者绝分散之利器也”。“乱止名定”，进一步说是“乱止归一名定”。《念佛三昧诗集序》称“三昧”（定）即“专思寂想之谓”，“专思”即“志一不分”。要之，“禅定”说要求虚诸所有，静诸群动，为的是凝神并想、心注一境，体认佛道。

三、“致虚极，守静笃”

佛教要求的以静定为特征的心理状态和以虚空为特征的般若之智与中国哲学认识论中传统的“虚静”学说存有相当的契合之处。佛教传入中国前，中国哲学认识论中的“虚静”说有四个组成部分，一是老庄的“玄鉴”论，二是管仲学派的“静观”说，三是在荀子的“虚一而静”论，四是《大学》的“止定”论。

《老子》第10章说：“涤除玄鉴，能无疵乎？”涤除，即洗除杂念之意；玄鉴，即深入地观照，也就是观道。道的特点是虚无（无形无声，听之不可闻，视之不可见，超越一切感性形象），这一点佛道与之相类。玄鉴，也就必须去智去欲（“绝圣弃智”，“少私寡欲”）“致虚极，守静笃”（《老子》16章）。极、笃，顶点的意思。涤除杂念，将心灵的虚静达到顶点，这样就可以烛物如镜达到大清明。庄子对此的申发是：“疏而心，澡雪（洗净）而精神，掊击而知。”^[16]这与佛家说的经过禅定而得的虚静之心——般若智是相通的。再次“智”与“道”的关系是相反相成的关系。主体愈是具有俗智，就愈不知道，相反，主体愈能去除俗智，就愈能得道。这就叫“不见而明”^[17]、“不出户、知天下，不窥牖、见天道。其出弥远，其知弥少。”^[18]“无思无虑始知道。”^[19]这也与僧肇阐释的佛教认识论相一致。老庄之后，《淮南子·修务篇》说：“执玄鉴于心，照物明白。”《太玄童》说：“修其玄鉴。”“玄鉴”之名，皆本于老子。僧肇《般若无知论》中，多次用到“玄鉴”、“玄照”之语，足可见老子痕迹。

战国中期的管仲学派继承老子的“玄鉴”论，提出了“静观”说。《管子·心本上》：“人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也。不修于此，焉能知彼？”“修此知彼”又叫“洁其宫，开其门”。《心本上》解释说：“‘宫’者谓心也，心也者智之舍也，故曰‘宫’。洁之者，去好恶也。‘门’者谓耳目也，耳目者所以闻见也。”“夫心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也。”因此必须去“欲”。所谓“欲”，包括喜、怒、忧、乐等情感活动。《管子·内业》：“能去忧、乐、喜、怒、欲、利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦以乱，和乃自成。”去除了好恶欲念，心灵就达到了虚静。“血气既静，一意专心，耳目不淫，虽远若近”（《内业》），“专于意，一于心，耳目端，知远若近”（《心术》下），“毋先物动，以观其则，动则失位，静乃自得”（《心术》上），“静则得之，躁则失之”（《内业》）。管仲学派的“静观”说，既有与老子相通的地方，如去除好恶杂念，使心归于虚静，也有不同的地方。一是“静观”不同于“观道”，而是“观物”，所谓“静身以待之，物至而名之”（《心术》上），这是由管仲学派唯物主义的本体论——精气生物论决定的。二是“一意专心”的思想，它被荀子发展为“虚一而静”。荀子指出：“人何以知道？曰心。心何以知？曰：虚

一而静。”（《荀子·解蔽》）“一”就是专心致志。“虚一而静”与后来佛家定学说的“乱止归一名定”、定即“专思寂想之谓”是相通的。

儒家不讲“绝圣弃智”、“无知无欲”，但在认识事物时，他们主张摒弃其它杂念和成见，集中精力，这与道家的“守静笃、致虚极”殊途同归。上述荀子的“虚一而静”是一例。《大学》进一步申明此旨：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”“止”、“定”、“静”云云，与佛家的“禅（静虑）定”说何其相似！

可见，早在佛教进入中国前，中国哲学中就积累了以“虚”、“静”、“定”（“一”）为特征的丰富的认识论思想，它为佛家的“般若”学和“禅定”说在中国的扎根据供了坚实的文化基础。反过来，佛家的般若学和禅定说的传播又进一步强化了中国哲学中固有的“虚静”论，丰富了人们这方面的认识。

四、虚心纳物、澄神远思

佛教禅定学说强调心灵的虚空：“体神在忘觉，有虑非理尽。”^[20]但又反对一味虚空，执着空见，如《坛经·机缘品》说：“心如虚空，不著空见。”心灵思虑飞舞，固是俗心，执着无观，亦是世心：“世人外迷著相，内迷著空，若能于相离相，于空离空，即是内外不迷。”（同前）故知禅定之学主张“虚以照有”。这“有”，一是“无相”有、“佛性有”、“空寂”有，所谓“虚空其怀，冥心真境”^[21]，“种知之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应”，^[22]“智非禅无以深其照”^[23]。在这个意义上，“照有”又称“照寂”：“禅智之要，照寂之谓。”^[24]“虚以照有”的“有”，亦可指世相之有，在这个意义上，“虚以照有”又叫“虚含万象”^[25]，意思是“无心于万物，而万物未尝无”，即不否定、而承认事物是一种现象有，然后以虚心照之，“处有不有”，视而未见，听若罔闻。将佛教“虚以照有”的“有”置换成“有相”之有，“虚以照有”的佛教认识论就走向了中国哲学“虚心纳物”^[26]的认识论。中国哲学认为：“空故纳万境。”（苏轼《送参寥师》）“虚而万景入。”^[27]“离山乃见山，执水岂见水。”^[28]“必然胸中廓然无一物，然后烟云秀色与天地生生之气自然凑泊，笔下幻出奇诡。”^[29]如王维的画所以能“洞鉴肌理，细现毫发”，盖源于其“胸次洒脱，中无障碍，如冰壶澄澈，水镜渊”。^[30]为了给认识对象的生存挪出心理空间，格物时势必要“万虑洗然，深入空寂”^[31]，就像佛家所要求的“水镜六府，洗心净慧”^[32]一般。这种现象，冠九则《都转心庵词序》谓之“澄观一心而腾踔万象”，宗炳《山水画序》叫“澄怀味象”。

禅定学说强调心灵的静止不动：“心体本寂，如水本澄，由不自持……随逐境风，滔滔无住（无住即不常不静，动也）。^[33]但又反对释动而求静：“寻常不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动……不释动以求静，故虽静而不离动。”^[34]心静而不离动，即以静心观照万物之动，这叫“静无遗照”^[35]。观动之妙，在“居动不动”，“运群动以至一而不有”，^[36]透过“群动”的表象把握至一不动的本体。佛家“静以观动”的认识论经过中国人稍作变通，便走向了“绝虑运思”的哲学认识论。这里，“绝虑”是认识主体心态之静，“运思”是主体认识思维之动。陆机《文赋》：“罄澄心以凝虑。”刘勰《文心雕龙·神思》：“寂然凝虑，思接千载；悄然动容，视通万里。”虞世南《笔髓论》：“澄神运思。”司空图《廿四诗品》：“素处以默，妙机其微。”苏轼《送参寥师》：“静故了群动。”何坦《西畴老人常言》：“盖静可以观动

也。”如此等等，讲的是为了给认识表象的生存让道，主体必须使各种意念归于静止，使心灵呈现不动的状态。

佛教尤重“思专志一”，也渗透进“凝思入神”的哲学认识论。刘禹锡《秋江早发》：“凝睇而万象生。”郑据：“更无外事来心肺，空有清虚入神思。”曾巩《清心亭记》：“虚其心者，极物精微，所以入神也。”黄庭坚《书赠福州陈继同》：“神澄意定……用心不杂，乃是入神要路。”中国审美哲学中有许多“思入杳冥”而“无我无物”的“入神”事迹记载。据元代辛文房《唐才子传》，贾岛“当冥搜之际，前有王公贵人皆不觉”；清王又华《古今词论》说，韩干“画马而身作马形”；苏东坡《书晁补之所藏与可画竹三首》：“与可画竹时，见竹不见人；岂独不见人，嗒然遗其身。”等等。

注 释：

- [1] 转引自方立天《佛教哲学》第3页。
- [2] [9] [10] 《坛经·定慧品》。
- [3] 《瑜伽师地论》卷33。
- [4] 转引自葛兆光《禅宗与中国文化》第5页，上海人民出版社1988年版。
- [5] 据黄心川《印度佛教哲学》。
- [6] [7] [8] 据吕澄《中国佛学源流略讲》第28、29、79页。
- [11] 《坛经·坐禅品》。
- [12] [13] [14] 《般若无知论》。
- [15] [16] [35] 僧肇：《物不迁论》。
- [17] [20] 《庄子·知北游》。
- [18] [19] 《老子》第47章。
- [21] 支道林：《善宿菩萨赞》，《广弘明集》卷15。
- [22] 僧肇：《维摩经注·文殊师利问疾品》。
- [23] 《世说新语·假谲篇》注引心无宗语。
- [24] [36] 慧远：《庐山出修行方便禅经统序》。
- [25] 僧肇：《答刘遗民书》。
- [26] 澄观语：《大方广佛华严经疏》卷1。
- [27] 虞世南：《笔髓论》。
- [28] 刘禹锡：《秋日过鸿举法师寺院便送江陵》。
- [29] 恽南田：《瓠香馆记》。
- [30] 李日华：《紫桃轩杂缀》。
- [31] 吴宽：《书画鉴影》。
- [32] 元好问：《陶然集诗序》。
- [33] 慧远：《阿毗昙心序》。
- [34] 德宝：《示东峰居士张文》。

[责任编辑：张德元]