

回到古典文本，寻绎现代价值

——中山大学比较宗教研究所记事

(代序言)

宗教与人文学的其他思潮、其他学问一样，铸造了且仍在铸造着一个地区、一个民族、一个国家的“魂”。

然而，19世纪好长一段时期，国内于这个关切到“魂”的极其重要的寻问领域，却被功利的、认知的、政治的追逐遮蔽了。幸好，20世纪80年代以后，宗教作为学问终于重新引起注意。就中山大学而言，老一辈知名学者、历史学家姜伯勤教授、蔡鸿生教授、林悟殊教授等，他们在岭南佛教、摩尼教诸方面所取得的研究成就，即为海内外学界所公认。

但是，宗教学作为一个学科点的建立，中山大学比之于同类院校，还是筹措较晚。1996年，经校学位委员会通过，以哲学系的研究力量为基础(宗教学归属哲学门)，产生了宗教学硕士点；1997年，环绕宗教学硕士点，为协调有关教学与研究力量，在中山大学人文科学学院范围内组建了宗教研究所；2000年4月，经中山大学学术委员会审核，扩建为中山大学比较宗教研究所。

由此，中山大学的宗教研究(联结广州地区的部分研究力量)，得以更有组织、更协调的方式开展。

今天，像人们看到的，研究所已拥有一支有比较好的学历背

景与学术素养、相互之间非常友好的学术团队。

在佛学研究方面，年轻学者龚隽教授、肖平教授、冯焕珍副教授等，都有博士的学历，又都曾分别在美国、日本、台湾有关学术机构做过长期或短期的学术访问。他们不仅有很强的研究能力，而且在英语或日语方面有良好的训练，又还初步修习过巴利文、梵文。他们已经发表过不少研究论作，他们目前的这种训练将为他们今后的研究奠定更好的前景。

在道教研究方面，刘昭瑞教授、李大华教授、王承文副教授、万毅博士等，亦为年轻博士。他们各自在日本、美国、法国的访问经历，不仅使他们在文献资料的占有与解读方面初具优势，而且他们的人类学视野将为他们往后创新的研究打下基础。

在基督教研究方面，张宪副教授在欧洲长达9年的访问经历和他在德文、法文、英文方面所具的优势，陈立胜副教授、李兰芬副教授在攻读博士学位和在美国访学期间所接受的训练，特别是著名青年学者、从德国回来的博士刘小枫教授的加盟并担任所长，和从英国回港的杨庆球博士、从德国回港的张贤勇研究员等诸友的全力支持，以及研究生辈目前在修习希腊文、希伯来文所付出的热忱，这无疑预示着本所的基督教研究将成为今后发展的主攻方向。

作为比较宗教研究所，儒学（儒学之为教）的研究不可或缺。在这一研究领域里，黎红雷教授、陈少明教授、任剑涛教授、肖滨教授，其研究成果已为学界首肯，他们和另两位年青学者张永义副教授、张丰乾博士，大都曾在美国做过1年以上的访问学者。

有这样一支年轻、富有创意的队伍，我们的研究事业充满希望！

学科点与研究所的顺利发展，得到了中山大学领导的多方扶持，亦得到了海外学术机构、研究团体的多方支持（以下介绍不

以先后论轻重)。

香港汉语基督教文化研究所、道风山基督教丛林，自1997年起即不时向我所捐赠研究文献、资料，为我们邀请海内外学者前来讲学，又让我所师生前往访学，尽力为我们的研究工作创造条件。

香港基督教文化学会、何世明基金有限公司为我们提供的帮助，使我们得以设立“何世明博士文化讲座”。国内多所著名大学的学者，国内如北京大学、清华大学、中国人民大学，海外如美国、英国、加拿大、日本、新加坡，以及港、台地区的许多学者，都曾在讲坛上发表过精彩的学术讲演。

香港中国神学研究院年复一年派出教授，为我所开设希腊文、希伯莱文的学习班，香港信义宗神学院亦派出教授，为哲学系本科生开设用英文讲授的宗教哲学课程。这些教授们每周星期五中午到来，下午授课毕又赶回香港工作。他们的不辞辛苦，赢得了师生们的敬重。

加拿大卑诗省维真学院和香港中国神学研究院、汉义宗神学院，都分别为我所从事比较宗教研究的博士生、硕士生提供了访学的名额，这将为下一代的年青学人往后的学术研究奠定更坚实的基础。

香港道教学院则在道家与道教研究方面与我所有良好的合作关系。1998年，由道教学院斥资，我们共同筹办了“第二届道家文化国际学术研讨会”，到会学者来自17个国家与地区达200多人。双方协作于道教学院开设的道教文化研究班，且已进入第4期。

台湾中华佛学研究所致力于支持我们的佛学研究。1999年9月至2000年6月，曾派出青年学者长住我校教授巴利文、梵文。此后，又让我们的年轻教师前往该所继续学习佛学与梵文，为我们培养师资。

台湾佛陀教养基金会向我所赠送了包括《大正藏》、《卍续藏经》、《新修大正藏补编》等全套经典在内的近 8000 册图书。台湾三清文化基金会、台湾南华大学宗教文化研究中心、台湾儒道研究协会等机构，也分别赠送了图书资料，或为我所研究生设置奖学金。

至于在儒学研究方面，著名学者、美国哈佛大学燕京学社社长杜维明教授，台湾大学共同教育委员会主任黄俊杰教授，以及在道家研究方面，台湾大学陈鼓应教授，他们各以自己的研究和他们个人的影响对我们的研究提供的重要支持，在我所师生的记忆中留有深刻的印象。

我们向所有真诚地关心、支持我所研究事业的团体、个人，致以衷心的感谢！

我们很清楚，即便我们的研究工作已开展，亦仅仅在起步。

我们今后的研究设想，无疑显示在我所的名称上：比较宗教（主要是比较宗教哲学）。确立此一方向，一方面是出于我们这里的大多数青年学者，都兼及有中学与西方的双重背景；另一方面是因为，只有具备比较视野，才更有可能开掘现代价值；再一方面则还考虑到比较宗教已成为“问题意识”的源头，宗教对话则已成为这个世纪在世界范围内精神文化的主题。我们期望在这一研究方向上营造我们的特色。

我们同时又清楚地意识到，这类课题研究很容易流于随意与空疏。因此，我们非常关切古典文本及其解读。多年来，我们致力于开设巴利文、梵文、希腊文、希伯莱文课程，即着意于此。这无疑会增加学术的难度。我们的研究由此将经受考验：面对窗外闹市上的人头涌涌与人心躁动，在窗间灯下真的可以“入定”？

这本论文集，大概可以说是以我所的名义向学界提交的一份

研究报告。此间，我们要特别向何光沪、杨庆球、张贤勇诸教授致意。他们不仅乐于在我们开设的“何世明博士文化讲座”上发表讲演，而且，还为本论集提交了他们精心撰写的研究论文。如果本论集的出版受到读者的关切，首先应该归功于他们的奉献！

中山大学比较宗教研究所

冯达文 张宪

2003年8月3日

目 录

回到古典文本，寻绎现代价值

——中山大学比较宗教研究所记事（代序言）

..... 冯达文 张宪（1）

析基督教视野中的信仰观..... 李兰芬（1）

“使在”、“内在”与“超在”

——全球宗教哲学的本体论..... 何光沪（14）

旧约圣经十诫今释..... Magnar Kartveit（48）

圣灵降临的叙事

——论梅烈日柯夫斯基的象征主义小说..... 刘小枫（72）

洛克的宗教论..... 杨庆球（163）

上帝：秩序的和谐与人的幸福

——论莱布尼茨的“神义论”思想..... 张 宪（177）

与神圣者相遇：奥托宗教现象学进路之检讨..... 陈立胜（218）

认信与归宗

——普世基督宗教中的《耶稣是主》..... 张贤勇（242）

念佛禅

——一种思想史的解释..... 龚 隽（250）

从《齐物论》看《肇论》..... 陈少明（278）

净影寺慧远：一位三学圆修的高僧..... 冯焕珍（294）

禅宗诸家之“心性”说

——从初祖菩提达摩、六祖慧能到

2 信仰·运思·悟道

- 洪州马祖道一之思想变迁 冯达文 (368)
- 熊十力与支那内学院派 肖平 (386)
- 知我者，谓我心忧！
——龚隽与惠敏法师关于佛学研究的讨论
..... [台] 何照清整理 (407)
- 论生命修炼中的“有”和“无” 李大华 (444)
- 考古发现与早期道教研究 刘昭瑞 (474)
- 论东晋道教古灵宝经与道家学说的关系 王承文 (497)
- 道教《升玄内教经》所见“三一”论浅析 万毅 (526)
- 天祖教述略
——也谈哪种宗教可以代表中国传统宗教 ... 张丰乾 (552)

析基督教视野中的信仰观

李兰芬

如果说宗教是人类围绕着超验的观念而进行的知、行合一的精神文化活动，信仰便是这种特殊的精神文化活动的集中体现。

在人类思想历史上，用一个特定的词语来标示一种精神文化活动的特征的，最突出的就是与“宗教”现象相关联的“信仰”。虽然人类其他精神文化活动的某些方面也常常同“信仰”一词产生联系，但其含义的延用多少都与对宗教的联想有关。

本文将从基督教背景的信仰观入手，在含义和实质两个方面，探讨“信仰”在说明宗教的性质中所起的作用。

一、被扩展的基督教信仰含义

站在不同的角度，对信仰的含义必然会有不同的理解。1998年的《大英百科全书》(ENCYCLOPEDIA BRITANNICA 98 CD)里的“信仰”词条，首先就简单介绍了不同宗教对信仰的不同理解。其对英语中“信仰”(faith)的界定是：

希腊语的 Pistis 及拉丁语的 Fides，表示内在态度和坚信，或表示相信人与至高神灵或终极拯救有关。……在基督教神学里，信仰是赋有神圣灵性的人类对上帝通过耶稣基督而作的历史启示的回应，所以，是极有意义的。

……

没有确证使“信仰”等同于“宗教”。虽然所有宗教传统都将一些内在的态度作为其中的一部分，但却不总是使其具中心意义。例如，古埃及和古印度婆罗门教中被泛泛地使用的一般词语“宗教”，就不能用“信仰”来替代。它们更多地是意味着祭祀、崇拜的责任和行为。在印度教和佛教瑜伽的传统中，首先的内在态度是坚信古鲁（印度教导师）或精神导师的态度，而不是或不首先是对上帝（神）的坚信的态度。……

在圣经的希伯来语中，“信仰”主要是指律法上的。它是一种人在对契约和诺言的坚守中表现出的忠诚和信任，以及上帝和以色列人坚守相互之间订立的盟约时所表现出的忠诚和信任。

与犹太教传统有根深蒂固关联的伊斯兰教和基督教，“信仰”一词的含义也体现了这一观点。

在伊斯兰教中，“信仰”（阿拉伯语：iman）是那些把所信者同其他区别开的设定。它被明确为“除了阿拉的意愿外，任何人不得信”（《古兰经》）。

在基督教中，《前哥多林书》中类似地将信仰确认为上帝的一种礼物。与此同时，《希伯来书》将信仰定义为“所望之事的实底，未见之事的的确据”。

一些学者认为，如犹太教一般，查拉斯特拉教对西方宗教“信仰”概念的发展可能有过非常重要的影响。预言者查拉斯特拉（628～551BC）可能是这样一种宗教的首创者，它倡导人应为真理而作新的、自觉的宗教选择。

……

印度、中国、日本关于宗教诚信的概念，一般说来，也不同于基督教“信仰”的概念。佛教八正道中描述的“信”可比拟成病人将自己交付给医生时的信任；中文里的“诚”

(确信、信任、诚心诚意)被认为是五种主要德性中的一种。^①

这些介绍使我们不难看出：信仰与宗教本质描述的连用，基本来自西方的神学解释传统。但在实际中，西方宗教经典及西方神学，包括西方宗教研究领域，“信仰”一词的含义已被大大扩展。所以，尽管按《大英百科全书》的介绍来说，西方基督教的“信仰”原义与其他宗教对“信仰”的理解有出入，但现代的宗教学理论还是基本上将“信仰”看成是对宗教本质特征的一个最直接和最适当的描述。

那么，被扩展意涵的“信仰”究竟指什么呢？

在《圣经》的《新约·希伯来书》第11章第1节中，保罗(St Paul)关于“信仰”(或“信”)的完整表述是这样的：“信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据。古人在这信上得了美好的证据。我们因着信，就知道诸世界是藉神话造成的；这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的。”在《新约·雅各书》第2章第2节中还有这样的论说：“信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。……这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。……身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。”^②

循着《圣经》对信仰所作的这样一种两面界定，后来刻意将基督教弘扬为一种世界性宗教的基督教神学理论，将其进一步往对人生的普适性和终极性上解释。

信仰，从基督教(天主教)的观点看便是：“人的理解能力

^① 参阅《ENCYCLOPEDIA BRITANNICA 98 CD》(Encyclopedia Britannica Inc.)中的“faith”辞条。

^② 作者注：在英文《圣经》里，“信”、“信心”和“信仰”用的都是faith。另外，在《圣经》的其他章节里，对何为信还有别的表述，挑出这两段，是为了下面进一步从知与行两个方面说明信仰的性质之便。

有限，人的聪明才智受到极大的限制，单靠自己的力量，人绝对无法完全及清楚地知道上帝的奥秘、有关得救之道，及获永生（分享上帝的生命）的适当方法，于是上帝才把它自己启示给人，把得救之道指示给人。人若对上帝的这种启示有了回响，肯接受它的教导，就等于相信它的权威，对上帝有了‘信仰’。因此，上帝的‘启示’，与人对上帝的信仰之间的关系，是‘因’与‘果’的关系：‘启示’是‘因’，它所产生的效果是‘信仰’。”^①

这样一种基督教（天主教）的信仰界定，按神学家的理论来说，可以解释为有这三重意思：

（1）由于“有价值的、持久的物事，其现实性较诸一瞬即逝的物事最为崇高”，所以，“有信德的人（theological virtue of faith）虽然承认其生于斯的世界的现实性，但因了信德仍然深知在这世界之上尚有其他现实值得称之为更是高深及更是纯真的现实存在”。而这正是我们由经验所认识的宇宙万象的意义所在。

（2）信仰对象的超自然性，使得自然的人无法通过日常的经验生活和自己的能力而直接捉摸得到。惟有借助启示，人才可获信。

（3）可是，信仰并非因此而致人无所作为。事实上，“信仰是上帝（利用其恩宠和圣灵的援助）与人的意志及理性合作的结果。但人的理性不是丝毫无法抵抗与盲目地接受意志的引导。托马斯说：‘若未发现所应相信之物，人是不会相信的。’因此，不论在信仰的形成、信仰的维持及信仰的发展过程中，理性都扮演了重要的角色。”^②

路德进一步将信仰概括为：不仅是人与上帝的结合在此完成

① 曾仰如：《宗教哲学》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 279 页。

② 更详尽的论述可参阅曾仰如：《宗教哲学》第 284～285 页、第 286 页及第 288 页的分析。

的灵魂的核心；是人精神中属于神秘、先验的，可以接受和认识超感官的真理的独立能力；是人心中强劲的创作力量和最有力的感情；同时更具有内在地改变人并使人焕然一新的全部功能^①。

当现代神学家蒂里希（Paul Tillich）将信仰内涵、意义的解释与人的终极关怀相联起来，W.C. 史密斯（W.C. Smith）将其看成是“一种对自身、对邻人、对世界的人格倾向；一种整体的回应；一种理解问题（无论一个人怎样理解）的方式和一种处理问题的（无论一个人怎样处理）方式；一种生活在世俗层面之上的能力；看到、感到一个超越的维度，并依此而行动”时，基督教中的“信仰”含义已朝着对人类宗教本性作说明的方向，不断被扩展了^②。

一般研究宗教的学者对信仰的含义及其作用，更是往其能揭示人与宗教相关联的根本意义上作普遍、深入的阐释。

研究神学理论的著名学者麦奎利（John Macquarrie）将宗教信仰描述为：那种坚信并在实际中寻找外在的资源来充实人生的人的生存态度（an existential attitude）。麦奎利认为，从一般意义上说，人之所以需要这样一种信仰，是因为个体的人看到单靠个人有限的资源，人本身的潜力、人生的意义都不可能充分实现。所以，信仰对有宗教的人来说，是体现扩展的人生（wider being）^③。

宗教史学者斯特伦则认为从认识上说（思维方式上看），信

① 参看鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）著，成穷、周宪邦译：《论“神圣”》，四川人民出版社1995年版，第124~125页。

② 参看 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, 1958. 参看（英）约翰·希克（John Hick）著，王志成译：《宗教之解释》，四川人民出版社1998年版，第186页。

③ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Second Edition, Charles Scribner's sons / New York press, 1977, p.80.

仰包含着对终极实体的直接的和及时的认识。或说，信仰是对“神圣”做出的自觉而肯定的反应。从行为上说（生活方式上看），信仰把人的日常生活置于永恒实体的笼罩之中^①。

这些对“信仰”含义的不同阐释，都说明了：在对“信仰”词义的不断扩展过程中，基督教对“信仰”的理解，也越来越侧重于在人类普遍意义上揭示与基督教有关的、但又不是属基督教独有的，被认为应该是人类共同拥有的、但却很特别的一种意识现象的本质。通过对“信仰”的阐释，基督教的经典及其各种各样的理论企图从人类的根本生存状况上，解释基督教作为其中一种形态的人类宗教对人类自身来说，究竟意味着什么；或者，宗教作为一种人类的特别的精神文化现象，它究竟有什么特征，对人类有什么意义。正是在这种意义上，基督教经典及基督教神学理论，还有由此发展起来的宗教学研究理论，它们阐释出的“信仰”含义，日益被认为是对人类宗教这种特别的精神文化现象的本质的描述。具体来说，上面所介绍的各种“信仰”界定，都不约而同地从信仰的角度将宗教意识描述为：

(1) 是一种以人的情感、体验、态度、意志为依托，以理智为辅助的人类意识（它界定信仰意义上的宗教意识首先是人情感投入和意志顺从的体现）。

(2) 是一种以令人扩展并且支配人的力量为确信、理解、认识对象意识活动。这种力量完全不同于人类知识中的常见现象，并且打破了那些旧有的、便利的、似是而非的观念^②。

(3) 是一种通过人的意识与对象的认同，并由此产生的情感、体验、态度对人自身的行为及其社会生活产生影响的意识活动。

① (美)斯特伦(Frederick J. Streng)著，金泽、何其敏译：《人与神——宗教生活的理解》，上海人民出版社1991年版，第59—60页。

② 斯特伦：《人与神——宗教生活的理解》，第60页。

换言之，宗教信仰不仅在意识的反应功能上，同时在意识的实践功能上，体现宗教作为一种特殊的精神文化活动的特征。在基督教视野中，信仰之所以能作为宗教本质的体现，关键在于，它所体现的两种宗教意识特征都是围绕着所谓“神圣”的、“超越”的意识对象而展开的。正是由于这一点，宗教作为人类的一种意识活动才有区别于其他意识活动的特征。未知而能确信，并且因为确信而能使人情感投入、意志顺从，再进一步在行为上严格遵从，按保罗的话来说，就是这个所信的对象虽不是“显然之物”直接呈现的，不是人可直接通过观察，并由观察而深入进行分析、论证而获得的，但这个对象却是世界和所有事物的“确据”，是人自己“所望”事情的“实底”，人因对这所望之对象、对这世界之为世界的实质的信（而不是知），并进一步因这信而作的行为，人才可得“美好的证据”，人类的生活才可变成“美事”。

二、宗教信仰的知行品格

无疑，站在绝对、永恒及神圣的角度，谈论和体现人类价值理想的宗教信仰，认同人类在面对各种关系时对于人类有利的一面的感受、评价，认同人类惟有通过作为才有所获的自觉。可是，宗教信仰强调：关系相待中真正有利于人的东西的体验，超越结果中真正有利于人的东西的获得，不应该是靠人类一时一地或某一境况下的感受、认识及行为而能确保的。在宗教信仰看来，任何具体或相对具体的价值理想（如一群人、一时期的人、一类人、人的某方面等）都有其局限性，都不能保证人类在其指导下做出永远有利于人自身的结果。并且，它会导致人类可能不自觉地使自己成为历史的终结者，成为自己存在和发展的破坏者。

宗教信仰坚信，人类只有以那些具有彻底超越性及绝对神圣

性的价值理想作为自己价值体现、价值理想、价值追求的目的所在，才能真正得到“所望之事的实底”、“未见之事的的确据”及“美好的证据”。在这里，所谓彻底的超越，在宗教信仰的强调里，是特指那些横跨、贯穿所有具体、有限的无限和永恒的性质；而所谓绝对的神圣，则是特指无限、永恒（即彻底超越性）当中，有与人相关的、至高无上的一面^①。

人类存在和发展的实际境况本就是实实在在的具体、有限。不仅衣、食、住、行是具体、有限的，而且人对自己相待关系的感受、评价及其对相对超越结果的期待等，也与生活在哪种境况的哪类人有关。没有彻底超越有限、具体的活生生的人存在，由他们所感受、评价而做出的价值理想的选择怎么可能绝对、至高无上、神圣呢？因而，宗教信仰判定：任何只是站在人的角度、由人而作的感受、评价、选择都是不完全的。彻底的超越性及绝对的神圣性不可能直接体现在人的身上。但由于它另一方面又能贯穿、渗透在人的每时每刻的存在中，贯穿、渗透在人每时每刻的感受、评价、选择中，所以，它与人相关，能为人所体会、认知及追求。只是，宗教信仰对人如何体会、认知及追求这种价值理想问题的解决，不同于其他精神、意识形式对同类问题的解答。

首先，宗教信仰否定人能直接依赖导源于日常生活经验的情感感受和理智分析的途径，获得对彻底超越性和绝对神圣性的价值理想的体会和认知。因为这种途径太过于与人具体的得失、利害连在一起，与人在具体关系的相待情境连在一起，而这些恰又都不是彻底超越性和绝对神圣性能充分显现的方式。对信仰对象

^① 参看鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）著，成穷、周宪邦译：《论“神圣”》中第2、8、13、14、17章有关“神圣”的论述；另参看美国学者斯威德勒（Leonard Swidler）在其《走向全球伦理普世宣言》（刊《东方》1995年第21期）一文中对“超越者”的解释。

的体会和认知的最有效途径只能是敬畏和虔信。

敬畏和虔信的感受和认知方式，一方面排除精确认识和证明对信仰对象把握的可能，因为信仰对象的彻底超越性及绝对神圣性与人能精确认识、证明的事实和关系的具体、有限性不是一回事。另一方面，承认人们可以通过对信仰对象的“敬畏及虔信”，而能透过具体、有限的事物、关系和现象确认到它的存在和它的作用。

敬畏是人对对象之彻底超越性及绝对神圣性与人自身存在之有限性、具体性及不完满性相互对比而产生的情感体验。它体现了人对于不能直接感知的那种无处不在、无时不在的、高于自己（对于具体身心合一的人来说）但又与自己相关的力量或性质，从感情上直接承认：敬仰它竟会在冥冥之中对人类永恒地施予美好的恩惠；畏惧它同样会在冥冥之中对于人类对它的无知而背道而驰施予惩罚的力量；畏惧它竟会在冥冥之中有能力使人类在自造的苦难、灾祸中重新惊醒及不得不正视它的存在。

虔信则是强调在敬畏体验的基础上，进一步对彻底超越性和绝对神圣性加以理智上的认同。对超越性、神圣性的对象的信仰虽不能直接靠日常生活经验和由之而来的理性分析而确保，但并不等于信仰完全不需要理智。信仰对象的被人确认尽管是由人类在超越性、神圣性对象面前所体验的敬畏感开始的，但是，人的任何情感的迸发毕竟都是在一定时空上出现的。信仰对象永恒绝对的神圣性使其可能不时地激发出人对它的敬畏感，但人们切身可感的其实是那些被宗教信仰看成是与其对象相分离和对立的有限性、具体性和不完满性。这些实在的东西及其性质与信仰对象有如此大的矛盾，使得人类不断地被诱惑放弃以对彻底超越性和绝对神圣性的追求作为人类价值理想的最终体现，更不断地被诱惑放弃以之为指导而去实现自己的使命、价值、意义。所以，对彻底超越性和绝对神圣性的敬畏感要上升为虔诚坚定的确信，必

须运用人的理智去帮助人自己不断清除具体性、有限性、不完满性的纠缠和诱惑；帮助人自己透过各种不同的有限性、具体性、不完满性去深刻感受那为人自己迷悟而看不清、但确实存在的彻底超越性和绝对神圣性；帮助人自己去认识自身有限性、具体性所遮蔽的，但实际能够感受和认同彻底超越性和绝对神圣性的能力。

这样看来，依基督教的观点，人类对超越性、神圣性的信仰虽然不是依赖理智才获得的，但却是必须通过理智才能坚定和虔诚的。从这种意义上说，与信仰相连在一起的人类理智，其表现方式及功能就与跟人类经验连在一起的理智方式有不同。它基本上是建立在人类对彻底超越性、绝对神圣性的情感承认（敬畏感）上而作的分析和论证活动。它的任务不是去描述经验对象的性质是什么或这个经验对象的性质与那个经验对象的性质有什么区别，从而使人类对于自己的具体境况（关系的各个方面）有个正面的评价及选择。它的任务只是不断去分析和论证具体、有限的事物和性质的暂时性、局限性及不完满性，反证信仰对象的彻底超越性、绝对神圣性，从而说服人类应该坚定相信惟有对这种彻底超越性和绝对神圣性的信仰，才能使人类自觉承担起自己的使命，完满实现自己的价值理想及真正体现人之为人的意义^①。

然而，知行不可分离。宗教信仰作为一种人类特别的精神、意识活动，除体现为人类对信仰对象的特殊体会、认知、追求

^① 信仰与情感、理性的关系问题，一直是西方基督教神学理论及宗教学研究讨论的永恒主题。对这些讨论产生巨大影响的神学家包括：阿奎那（Thomas Aquinas）、路德（Martin Luther）、施莱尔马赫（F.Schleiermacher）、巴特（Karl Barth）等，哲学家及宗教学家包括：奥托（Otto）、舍勒（Max Scheler）、马利坦（Jacques Maritain）、麦奎利（John Macquarrie）等。1998年10月罗马教皇保罗二世（Pope Paul II）发布的通谕《信仰与理智》（Fides et Ratio），在神学家、哲学家和宗教学家当中引起强烈反应，再次使信仰与理性的关系问题成为宗教研究不容忽视的一个焦点。

外，还必然体现为从特别的角度对人如何生活提出要求。宗教信仰本就是企图在现实、具体的人生之外给人提供另外一种人生的意义和人的价值理想，改变既定的人生模式应该是宗教信仰给其信仰者提出的最基本要求。从一般意义上说，宗教信仰要求人坚定对彻底超越性、绝对神圣性的信仰，并在这种信仰引导下严格遵守行为上的相应规定，以使人在实际生活中能尽量做到避免任何具体性、有限性、不完美性的束缚，能真正地朝着宗教信仰所指定的人生目标发展。因而，宗教信仰对人行为的要求从两个方面体现：做应该做的，不做不应该做的。应该做的，一是根据与彻底超越性、绝对神圣性的信仰相一致的原则做出规定，二是根据摆脱具体性、有限性、不完美性束缚的原则做出规定；不应该做的，一是根据与信仰不一致的原则做出规定，二是根据可能陷于具体性、有限性、不完美性束缚的原则而做出规定。

由于宗教信仰对其信徒行为的种种要求，牵涉到宗教信仰中信徒对虔信的理智确认，再追溯远一点，更关涉信徒最终对信仰对象的敬畏情感，因而，宗教信仰所体现的对人类生活的影响和作用（对人行为方式的改变），从原则上说，是从人对信仰的自觉开始的。如果没有对信仰对象的感情上的投入、意志上的依从，就不可能有对信仰要求从行动上的严格遵守。

另一方面，宗教信仰对其信徒行为的要求，尽管从具体落实这一点来说，关系到个体信徒对要求是否自觉认同和遵守，但太过于依赖个体去体现宗教信仰的实践功能，又与宗教信仰所追求的彻底超越性和绝对神圣性不相符。因此，任何一种宗教信仰在落实其对人类行为方式改变的功能时，都需要在不同程度上，形成一定的团体和制度，甚至借助社会的力量，来营造信仰实践的气氛，监督信仰实践的效果，批评具体信仰实践的得失，以使宗教信仰所追求的彻底超越性和绝对神圣性的目的在个体信徒必定带局限性、不完美性的实践中被歪曲，也不致使宗教信仰追求目

的的过程在个体信徒有限、具体的行为中被偶然中断^①。

结语：宗教信仰何为

我们看到：信仰对象的特点及信仰方式的要求，在实际上都有可能使得个体的信仰者不会为社会生活的实际得失而放弃基本的信念，使得个体的信仰者在与其他信仰者的沟通及自我的信仰实践过程中，能不断地从心（意识、精神）上、身体上超越自身，成为不致在忙于应付各种实际得失中迷途的具有普遍性格但却独特的个体。这意味着，任何个体的信仰者敢以自身自觉的牺牲去实践普遍的和谐、体现彻底的超越和绝对的神圣（个人的牺牲是独特的，但其牺牲的意义及价值却是普遍的）。按社会学家卢曼（Niklas Luhmann）的理解便是，宗教信仰“回到个体的切身处所，不再是道德的工具，而是转化个体的偶在性和脆弱的意义力量”^②。也即是说，宗教信仰对人生基本问题的解决，能够提供这样一种独到的途径：个体的人能依赖其对超越、神圣的信仰，获得在社会生活中的意义力量（这不是纯粹道德意味上的。按宗教信仰所追求的目标看，道德仍具有有限性、具体性的局限，宗教信仰不纯粹是教人、要求人做一般的“好”人。佛教说要人成觉悟者，基督教说要人得救，伊斯兰教、儒家要人成圣人……）。

毫无疑问，从人类为切身的根本问题解决而作的共同但又各具特色的努力上看，宗教信仰是人类公共生活中不可熟视无睹的

① 有关信仰与宗教行为及宗教组织的论述，参看奥托《论“神圣”》中的第10、12章，（德）J.B. 默茨（Johann Baptist Metz）著，朱雁冰译《历史与社会中的信仰》，斯特伦《人与神》中第1编。

② 转引自刘小枫：《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社1997年版，第241页。

事情。至少，宗教信仰力图提供给个体的人从超越、神圣信仰的层面而获得的、在社会生活中转化偶在性和脆弱性的意义力量。如果我们进一步认为宗教信仰的这种努力是有其价值和意义的话，那么，社会生活中除共同规范的一面能保障它得以进行外，还应该来自个人对这种公共生活的和谐从更高意义上（即所谓彻底超越和绝对神圣的意义上）的确认和努力^①。

可是，这种出自基督教视野的信仰观，对宗教信仰本质和意义的理解又是否是其他宗教和文化传统共同认可的呢？这得通过相互的对话来进一步探讨。

^① 关于宗教信仰的意义问题，可参看卢曼著、刘小枫选编、刘锋和李秋零译的《宗教教义与社会演化》（汉语基督教文化研究所1998年版），卢克曼（Thomas Luckmann）著、覃方明译的《无形的宗教》（汉语基督教文化研究所1995年版），及西美尔（G. Simmel）著、曹卫东等译的《现代人与宗教》（汉语基督教文化研究所1997年版）。

“使在”、“内在”与“超在”

——全球宗教哲学的本体论

何光沪

一、使 在

在《“实有是”与“空无非”——中国宗教哲学与基督教哲学相通之一大障碍》^①一文中，笔者所谓兼具“实有是”与“空无非”诸特性的“存在”，即是世界之本源。“存在”究竟是什么？凭什么理由可以用它来指称世界本源？对这些自然会产生问题，文章已经提供了不少线索，但是显然还需要做出更明确的回答。

“存在”是包括自我和外界在内的世界或世上一切事物的基础、根据和前提。任何事物首先必须存在，然后才谈得上其他。一条河首先必须存在，然后才可以谈它是一条什么样的河；一个人首先必须存在，然后才能谈他是一个什么样的人。对于万事万物而言，首先必须存在，然后才能谈其本质，然后才能谈其属性，然后才谈得上与之有关的任何东西。所以“存在”是万事万物以及对万事万物的“谈论”的基础，是比万事万物更加根本的

^① 笔者的《“实有是”与“空无非”——中国宗教哲学与基督教哲学相通之一大障碍》发表于《道风神学学刊》第12期（香港，2000）。

东西。托马斯·阿奎那说：“首先落入理解的是存在，对存在的理解包含在人所理解的一切之中。”^①我们还可以说，话语的对象和话语本身都先得存在，存在是一切谈论即话语的前提。当我们把包含自我、外界及其关系在内的世界看做一个整体、一事物之时，这件事物即这个世界也是首先必须存在，才能谈及其他，谈及其性质等等，所以，存在是世界的基础。

有一种对存在的简明解释是：存在是万事万物惟一的共性或惟一的共同点。的确，人们常常只看见事物之间的差异，而发现事物的共性或共同点则比较困难。例如，在一条河与一本书之间，似乎只能看见差异而没有共性，但它们实际上还是有一个共同点：它们都是实际存在着的“物”。那么，一条河与“善良”这种性质之间有共同点吗？后者并不是“物”而只是性质，所以二者似乎更加风马牛不相及。但是，它们在“存在”这一点上还是有共同点的：它们都是存在着的“事物”或“存在者”，因为“性质”也首先必须存在，也是一种存在者。（“善良”作为一种性质，程度不同地存在于人性之中，作为一种观念，更存在于人的头脑之中。）在中国，人们也许可以再提出一道难题：“那么，一条河与‘狐狸精’之间也有共同点吗？后者可是根本不存在的啊？”回答是：它们仍然在“存在”这一点上有共同点，因为后者作为一种人或动物或实体，或者作为一些人所信的鬼魂或精灵，可以说不存在，但它作为一种观念（人们相信或不相信有实体与之对应的那么一个观念），首先必须存在于一些人的头脑之中，作为蒲松龄或别的作家所塑造的形象，首先必须存在于某些小说之中，否则人们就不会谈论它，也不会提出这个问题。

所以，存在的确是惟一的一切事物的共同点。人所能列出的

^① 《神学大全》(Burns, Oates and Washbourne Ltd. 1921) 第1集，第2部，第94题，第2条。

其他共同点，都只涉及世界上的部分事物。不仅如此，事物的其余所有共同点都不及它单纯、肯定和坚实。例如，两只鸡蛋乍看之下很容易发现很多共同点，但那些共同点都不及“二者都存在”这一点这么单纯、肯定和坚实，因为，它们似乎共有的“白色”其实深浅有别或纯度有别，它们似乎共有的“椭圆”其实曲率不一或圆心距离有异，甚至它们共同的成分或重量在精确的测量下也会显出差异。事实上，任何事物之间真正的共同点或共性，最终只在于存在。

但是，这“共性”不能理解为“共同的性质”。因为存在不是某种性质，正相反，它是一切性质的基础。性质也是广义的“事物”之一类或存在物之一类，但存在不是事物，不是存在物，而是存在物之基础，是存在物之所以是存在物的条件。

存在物就其依赖于条件而存在，在某些条件下会变成虚无或陷于虚无而言，并没有最终的实在性。它会变成“没有”的东西，会不再“是”其所是。所以，只有赋予它以存在条件的“存在”本身，才是最终的“实、有、是”。然而，假如没有任何事物，没有任何在一定条件下存在于时空中或观念中的存在物，没有任何相对地“实有是”的存在物，那么，绝对地“实有是”的存在也就无从显现，也就形同“空无非”。换言之，“存在”之所以绝对地“实有是”，只是因为使事物相对地“实有是”，只是因为使事物存在。使事物存在，就是这里所说的“使在”^①。

存在是一个动词而不是名词，它所描述的是一种创造行为而不是一种静止状态。所以，存在，即本体论的主题，其本质就是“使在”。由此，对本节开头所提问题的回答是：“存在”就是“使在”；“使在”意为使世界存在，这正是“世界本源”的意思。

^① 为了这个很能说明问题的概念，我要感谢 John Macquarrie，他在 *Principles of Christian Theology* 一书中提出并阐释了这一重要概念。

换言之，对世界的本源，用“使在”这一动词来称呼是更为合理而恰当的。

就前文所说的存在之“实有是”分别言之，存在之“实”，是因其赋予任何存在物以时空中或观念中有条件的实在性；存在之“有”，是因其使得某一时空条件下得“有”某一事物；存在之“是”，是因其使得某一事物得以赋有某种本质。换言之，存在之“实有是”皆因存在之“使在”行动，即“使之实”、“使之有”、“使之是”的行动。退而言之，即令只谈事物之“实有是”，其本质也具有动态性质。某物或某人之“实”（reality）、有（being），乃因其“实存”（to exist），即从虚无（nothing）中凸现出来（to stand out）；而当我们肯定某物“是”什么之时，我们就“使”某种属性更多地或现实地存“在”于其中，例如“我是人”一语之中的肯定，就使更多的人性在“我”之中存在，“这块石头是很好的餐桌”一语中的肯定，就使某种桌子的属性附加在石头之上了。当然，这只是一种次一级的“使在”行动，即不是从无到有的创造性使在行动，因为桌子的属性本来已潜在于那一块石头之上了。而某人的的人性即使不充分，也是先在于他的任何行动的。只有存在的“使在”行动，才是根本的即“发动”或“动力”意义上的行动。

在中国，从远古时代起就有先贤圣哲指出了世界本源是一种行动或运动。最明显的代表就是《周易》。“生生之谓易”^①，易就是创生，创生就是世界本源。在中国，不论世界本源被冠以什么看似静态的称呼，其本质都在于创生。称其为“太极”，则“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦……”^②；称其

① 《系辞上传·第五章》。

② 《系辞上传·第十一章》。

为道，则“道生一，一生二，二生三，三生万物”^①；称其为天，则“天生烝民，有物有则”^②；称其为理，则“理也者，形而上之道也，生物之本也”^③。再看老子对“道”的描述：“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主”^④；在庄子的笔下，道是“有情有信”，“自本自根”，“生天生地”^⑤；《淮南子》更说：“道者，物之所导也”^⑥，“山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，鳞以之游，凤以之翔”^⑦。总之，道是生成的行动，是使万事万物得以存在和行动的最根本的存在和行动。再看“理”，按儒家的学说，“有理则有气”^⑧，“二气五行，天之所以赋受万物而生之者也。自其末以缘本，则五行之异，本二气之实，二气之实，又本一理之极”^⑨。按朱熹的学说，是由理（太极）生阴阳二气，由气而生金木水火土五行，然后再生万物^⑩。总而言之，在儒道两家看来，世界本源都是运动性的，其本质即在于“生生”，在于生成万物或生成世界，用我们的术语来说，就是使万物存在，使世界存在，就是“使在”。

佛家在论及世间万物的由来时，也使用了一个动态概念，即“因缘和合”。这个术语表示各种条件相互结合而“生起万有的世

① 《老子·第四十二章》。

② 《诗经·大雅》。

③ 《答黄道夫》，《朱文公文集》卷58。

④ 《老子·第三十四章》。

⑤ 《大宗师》。

⑥ 《缪称训》。

⑦ 《原道训》。还可参见葛洪此语：“乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施，胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类。”（《抱朴子内篇·畅玄》）

⑧ 《二程集》第4册第1227页。

⑨ 朱熹：《通书·理性命章注》。

⑩ 同上。

界”^①。与之相关的“缘起”说是佛教的基本学说之一。诸法之所以“性空”，即没有独立的自性，乃因其为“缘起”。在佛教的四种缘起说之中，如果说“业感缘起”主要表现了原始佛教的人生论哲学，那么最能表现佛教本体论哲学的，就应该是“赖耶缘起”、“真如缘起”和“法界缘起”三说了。尽管这三种学说分别侧重于主观的、认识论的以及客观的、本体论的方面，但都说明了世界本源（种子、如来藏、圆明性德）之所以为本源，即在于起现一切法，或使世界万物得以存在。

由于犹太教、基督教和伊斯兰教有更为直接明白的上帝（真主）创世说，我们在此不必就这三种所谓圣经系统的宗教多作论说。但是有一点可以指出，即从古希腊哲学流衍而来的上帝是“动力因”、“纯现实”和“纯行动”的思想，在圣经系统诸宗教的神学中，尤其是在中古时期的基督公教和伊斯兰教的神学哲学中，都曾发挥重大的作用并占有重要的地位。在犹太古经中出现的上帝是“使万物存在者”即“使在”者的说法，为圣经系统三大教关于世界本源即是一种终极行动的思想，提供了古老的根据（参见《“实有是”与“空无非”》一文对耶和华说 I am what I am 一语的说明）。在后来关于上帝创世的解释中，富于宗教性的“工匠造器”模式和富于哲学性的“太阳发光”模式虽然在超在性和内在性上各有侧重而互相补足，但却在强调运动性理性一点上是共同的。而从亚里士多德学说发展出来的“纯现实”和“纯行动”观念，作为既具哲学性又具宗教性的典型学说，以及从怀特海哲学发展出来的“过程神学”，都突出表明了世界本源（不论被称为上帝、天主还是真主）在本质上的运动性，即创造性，也就是我们所说的“使在”。

① 《佛教大辞典》，商务印书馆 1995 年版，第 234a 页。

二、内 在

“世界本源是使在”这一命题的正当性，可以说就在这个定义本身之中，因为“本”就意味着能“生”，而“源”就意味着能“流”，这两个比喻的“言外之意”就是“能创生万物”，即“使世界存在”。当然，它也是对“存在”这一概念的动态的深化，这正是它的意义所在。

如果说这个命题的正当性，因上述理由而可以说，在于“言”的清晰性，那么，这一节要提出的命题，即“世界本源是内在”，其正当性就可以说是在于“情”的有限性，因为正如《易纬·乾凿度》所说，易乃是“视之不见，听之不闻，循之不得”的。

因为，我们的感性或知觉，一般而言是不可能向我们呈示出任何不在世界之内的东西的。即使是任何宗教信仰徒或者神秘主义者在宗教经验中感知的任何神灵，也都表现为世界之内的一种现象，不论是感觉对象还是感觉状态，都只是一种“存在物”而不是“存在本身”。

这就为我们提供了一个理解这一命题的出发点：我们只能感知世界，所以存在本身要以任何方式为我们所知，必然在存在物之中或通过存在物来呈现。（顺便说说，恐怕这正是基督教的“道成肉身”说和佛教的“法身”说等等的哲学根据。）

但是，这种从“情”之有限而来的命题也可以从“言”的清晰性得到支持。因为，如果存在不使万物存在，不“创造世界”，我们就无从认识它，它就什么也不是，它也就是虚无。（换言之，存在就成了它的反面即虚无，这恐怕也是“空”、“无”、“非”等等各种说法在各种宗教中出现的根据。）正如王夫之所言：“无其道则无其器，人类能言之。……无其器则无其道，人鲜能言之。”

而固其诚然者也。”^①

存在就是使在，这意味着它的惟一表现途径就是它“使之存在”的一切，就是它所创造的世界。因此，至少从人的认识方面来说，它是内在于世界之中的，世界本源是内在于世间万物之中的。如果要用一言以蔽之，可以说，存在就是内在。

“青青翠竹，莫非般若，郁郁黄花，尽是法身”，这句著名的禅语典型地表达了佛教对这一点的深刻认识。作为世界本源的般若佛性和真如法界，是遍在于一切万法之中的。在华严宗，前面提到的“法界缘起”的法界，又被归结为“一心”、“清净心”，它们作为生起一切事物和现象的本性、本体，又被称为“理”，而由“理”生起的一切事物和现象，则被称为“事”，即所谓“事无别体”，“依理成事”^②。但是，“理”与“事”之间的关系，却是“理遍于事”，“事遍于理”，“事法即理”，“真理即事”。换言之，世界的本源是遍在于世界万物之中的，理不在事之外，存在不在存在物之外。这是一种十分清楚的内在论思想，而它在佛教中并不是例外。如在前面提到的禅语之外，禅宗六祖慧能还有“于自性中，万法皆现”^③和“万法尽是·自性”^④、“一切法自在性，名为清净法身”等等说法。又如“月映万川”的比喻和“无情有性”的论断，也都体现了类似的内在论思想。

儒家在这个问题上类似基督教，偏向超在论（详见下一节），但是也并非没有内在论思想。在先秦时代，一方面，天被视为世

① 《周易外传》卷5《系辞上传·第十二章》。

② 《华严法界观门》。

③ 《坛经》（敦煌本）。

④ 同上。

界本源（“天生烝民”^①，“惟天阴鹭下民”^②，“天作高山”^③等等），但天意也是透过其造物即民来表达的（“天视自我民视，天听自我民听”^④等等）。从战国时代开始，作为终极本源的“天”越来越多地被认为要依靠或透过四时运行和五行相生等等才能呈现自身，这意味着世界是天不可或缺的表现方式。董仲舒说：“天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也”。^⑤换言之，天是表现在世界及其所有构成因素之中的。连人的形体，都是“化天数而成”，形形色色的自然现象，也有天的作为潜藏其中：“天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神也；见其光，所以为明也；序列星，所以相承也；近至精，所以为刚也；考阴阳，所以成岁也；降霜露，所以生杀也。为人君者，其法取象于天。”^⑥这位儒教代表通过神（天）的自然化和自然的神化，象征性地表达了世界本源（存在）内在性的思想^⑦。当然，由于相比于自然而言，儒家更重视的是人事，所以儒家的内在论观点，更多地表现为对天理与人伦的密切关系之强调。例如《礼记·乐记》说：“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”这是从反面强调了天理内在于人性之中。当然，

① 《诗经·大雅》。

② 《尚书·洪范》。

③ 《诗经·周颂》。

④ 《尚书·泰誓》。

⑤ 《春秋繁露·官制象天》。

⑥ 《春秋繁露·天地之行》。

⑦ 即便是被称为唯物主义者的王充，当他把世界本源归于“元气”之时，也表达了内在论的思想：“万物自生，皆禀元气”（《论衡·言毒》），“俱禀元气，或独为人，或为禽兽”（《论衡·幸偶》）。

天理不仅仅内在于人性之中，也内在于世界万物之中：“所以谓万物一体者，皆有此理。”^① 尽管“一物须有一理”^②，但“天下只有一个理”^③，这个“理”也是“道”，而“离了阴阳更无道”^④。按朱熹的说法，理是“事事物物各有其则者”^⑤，“始言一理，中散为万事，末复合为一理，放之则弥六合，卷之则退藏于密”^⑥，“一理之实，而万物分之以为体，故万物之中各有一太极”^⑦，“太极只在阴阳之中，非能离阴阳也”^⑧。这也就是一般所谓理在气中或理不离气的意思。理不但在气中，而且在心中（“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也”^⑨），而且在事中（“程子以为明理一而分殊，可谓一言以蔽之矣”^⑩），更在人性人伦之中：“太极只是个极好至善的道理，人人有一太极，物物有一太极。”^⑪ 在儒家最有代表性的思想家中，朱熹最完整地阐述了理或太极即世界本源的内在性。当然，他同时并未忽略理或太极的超在性以及内在与超在的辩证关系，这一点在下一节将会提到。

在陆王学派方面，尽管陆九渊的“心即理”之说容易走向主观唯心论，但他在解释此说时也表达了理的内在论思想：“塞宇

① 《河南程氏遗书》卷2上。

② 同上书，卷18。

③ 同上书，卷18。

④ 同上书，卷15。

⑤ 《朱子语类》卷5。

⑥ 《四书章句集注·中庸章句》。

⑦ 《通书·理性命章注》。

⑧ 《朱子全书》卷49《理气一·太极》。

⑨ 《朱子语类》卷1。

⑩ 《西铭注》。

⑪ 《朱子语类》卷94。

宙一理耳”^①，而“人皆有是心，心皆具是理”^②，“理会之所在，固不外乎人也”^③。当然，如果说陆九渊因强调理的内在性而对超在性有所忽略的话，那么王守仁则是完全忽略了超在性而仅仅强调了内在性。他认为“万事万物之理不外于吾心”^④，又说：“理也者，心之条理也。是理也，发之于亲则为孝，发之于君则为忠，发之于朋友则为信。”^⑤这是心学一派的儒家强调“理”的内在性，尤其是内在于人伦关系之中的一个典型说明。

最后，被认为是与心学对立的侧重于“气”和“器”的一派学说，也不乏这种内在论观点。其中十分典型的是王夫之的这一说法：“器有成毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器敝而道未尝息也。”^⑥当然，在用“不可象者寓于器以起用”一语表达内在论观点的同时，王夫之也用“器敝而道未尝息”一语，表明了儒家强调的超在论观点，不过这已属于下一节的论题了。

在道家方面，内在论的论旨更是一以贯之的。“道”之常常被说成“无”，本身即已隐含着这一层意思。按苏辙对“常无欲以观其妙”^⑦一语的解释：“圣人体道以为天下用，入于众有而常无，将以观其妙也。”^⑧作为世界本源的道显然是内在于万物的。事实上，道家所谓“德”，就是指道之分化而内在于万物。据陈鼓应对《老子》第51章的解释：“万物成长的过程是：1.

① 《陆九渊集》卷12。

② 同上书，卷11。

③ 同上书，卷32。

④ 《传习录中·答顾东桥书》。

⑤ 《王文成公全书》卷8《书诸阳卷》。

⑥ 《张子正蒙注·太和篇》。

⑦ 《老子·第一章》。

⑧ 《老子解》，转引自陈鼓应《老子注释及评介》，中华书局1985年版，第57页。

万物由‘道’产生；2. ‘道’生万物之后，又内在于万物，成为万物各自的本性。”^①而第34章的“大道汎兮，其可左右”一语，也表示“道”是无所不在的，与之相照应的是，庄子在回答“所谓道，恶乎在”这一问题时说：“无所不在。”^②又说：“万物畜而不知，此之谓本根。”^③再看《淮南子》对道的描述，是“植之而塞于天地，横之而弥于四海”，也表现了类似的内在论思想。总之，相比于儒家的天而言，道家的道更具有内在性特点，这是不待多言的。

在伊斯兰教方面，《古兰经》说真主是无所不在的，“众目不能见他，他却能见众目”^④。《古兰经》在说到真主创造天体、大地、山岳、植物等等，从云中降雨，生长万物供养“众仆”，即说明真主是世界本源之后，又说：“我确已创造人……我比他的命脉还近于他。”^⑤作为世界本源的真主无形无相、无所不在，这是伊斯兰教的基本观念之一，因为按《古兰经》的说法，“他是前无始后无终的，是极显著极隐微的”^⑥，“无论你们在哪里，他是与你们同在的”^⑦。当然，除了苏非派学说，伊斯兰教并不直接说真主内在于万物之中，但是它有一个独特的术语即“阿雅特”或“阿叶”（中文译作“迹象”），在其具有的丰富含义中，也包含一种类似的思想。这个词在《古兰经》中用来表示真主的启示，而真主的启示除了表述为古兰经的经文（“宣读迹象”）及

① 《老子解》，转引自陈鼓应《老子注释及评介》，中华书局1985年版，第264页。

② 《庄子·知北游》。

③ 同上。

④ 《古兰经》6：103。

⑤ 《古兰经》50：6-16。关于真主接近或“临近”人的经文还有很多，如56：85；2：186等。

⑥ 《古兰经》57：3。

⑦ 《古兰经》，57：4。

其节文（“阿叶”）以及灾异奇迹之外，还表现为无数自然现象，例如大地山河、风雨日月、动物植物等等。“天上地上，在信道者看来确有许多迹象。真主创造你们，并散布各种动物，在坚信者看来，其中有许多迹象。昼夜的轮流，真主从云中降下给养，就借它而使已死的大地复活，以及改变风向；在能了解的人看来，其中有许多迹象。这些是真主的迹象。”^①“大地上有许多迹象，在你们自身中也有许多迹象。”^②既然《古兰经》中有这一方面的根据，所以在伊斯兰哲学中，虽然超在论是主要的观点，苏非派之类内在论的出现也就是很自然的了。

同伊斯兰教和儒家的情况类似的是，基督教在历史上多给人以强调上帝超在性的印象，以致人们往往忽略了众多的基督教思想家关于上帝内在性的论述，甚至置这类基督教基本教义，如人具有“上帝形象”和上帝“道成肉身”之中的内在论侧面于不顾。这显然是相当片面的理解。就神学而言，基督教自古至今一直有“普遍启示”与“特殊启示”之说。普遍启示指上帝除了在耶稣基督之中向人启示自身之外，还在自然和历史之中以其他方式向人类启示自身，这在《旧约圣经》的《创世记》（1：31）和《诗篇》（19：1～4）中，在《新约圣经》的《使徒行传》（14：15～17，17：24～31）和《罗马书》（1：19～20）等处均有根据。在《使徒行传》中，保罗和巴拿巴阻拦民众对自己献祭，要他们“离弃这些虚妄，归向那创造天、地、海和其中万物的永生上帝”^③，指出上帝作为世界本源的“证据”也有“常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年”^④之类。这同中国人关于“天”的观念和

① 《古兰经》，45：3～6。

② 同上，51：20～21。

③ 《使徒行传》14：15。第17章第24节称之为“创造宇宙和其中万物的上帝”。

④ 同上书，14：17。

孔夫子关于“天何言哉，四时行焉，百物生焉”^①的说法是一致的。《罗马书》(1: 20)更明确地说：“上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。”《使徒行传》(17: 27)又说，人要寻求上帝，“或者可以揣摩而得，其实他离我们各人不远”。按照当代基督教神学家麦奎利(John Macquarrie)的说法，上帝即神圣的存在，存在既将自身倾注于存在物之中，也就内在于一切，因此而离我们最近^②。

事实上，世界本源即上帝内在于整个世界和人心中的理论，在基督教思想史上代不乏人、史不绝书，蔚为一个传统。姑不论从希腊化时期直至当代的各种内在论学说(其中有些在当时曾被视为异端)，仅就基督教各派一致公认的创世论和基督论而言，其中包含的两项正统教义，即人之中的“上帝形象”和基督的“道成肉身”，也已包含了内在论因素。事实上，基督教所说的人与上帝的“复和”或成为“上帝的儿女”，以及人成为上帝创造的“同工”，都必须以人具有“上帝形象”作为前提条件之一，因为人以外的其他事物能成为上帝的“儿女”或“同工”是匪夷所思的。至于“道成肉身”，作为上帝对人的“特殊启示”，更是表明上帝进入自然、进入社会、进入历史的一项综合性教义。它以最为鲜明最为具体的方式，用上帝或“道”成为一个自然的活生生的肉体、一个生活在社会中的人、一个接受一切实存物都必须接受的时空限制和历史条件的具体实存者的方式，最彻底地表达了这种内在论观念。

① 《论语·阳货》。

② 参见其 *Principles of Christian Theology*, chap. 5. (SCM Press, Ltd., London, 1979)。

三、超 在

然而，如果在描述作为世界本源的存在之时，只提出它内在于世界或只强调它的内在性，那就不仅会造成误导，而且会陷入极大的荒谬。

从哲学方面看，本体论所探究的真正的世界本源，不但不可能是世界中的事物，如古希腊哲学家所说的“水”、“气”、“原子”和中国古代所谓金、木、水、火、土之类，而且不可能是世界本身，不论这世界是被理解为神还是被理解为其他任何东西。这里的道理十分简单：如果一件东西被说成自身的本源，那么也就不必探究其本源了。探究一事物之“本”，就意味着视之为“末”，探究一事物之“源”，就意味着视之为“流”。正因为如此，把老子所谓“道法自然”中的“自然”理解成现代汉语中的“自然界”，从而把全句理解成道要效法自然，这就产生了一个荒谬的结果：“道”这种被道家视为世界本源的东西竟还要效法一个更加根本的东西（更不必说竟还要效法“自然”这个由之产生的东西），就等于是说老子在此全盘否定了道家学说^①。也正因为如此，蒂里希提出了所谓“超越上帝的上帝”这一概念，因为人们常把上帝理解为一件（不管多么伟大的）存在物，既然任何存在物在其存在上都还需要一个本源，那么，这样的上帝显然是不可能作为存在物的终极本源的。真正的上帝是包含“作为存在物的上帝”在内的整个世界的本源，所以被称为“超越上帝的上帝”。换言之，有源者不是上帝，上帝是世界本源的一个名称。所以，正如本区别于末、源区别于流，世界本源也区别于世界本

^① 笔者认为“道法自然”中的“自然”一词应理解为“自己如此”或“自身即是（不依赖他者而存在）”。

身，这就是世界本源即存在具有超在性的基本含义。

从宗教方面看，全球宗教哲学^①的内容，与世界主要宗教的信仰在精神上是协调一致的。从逻辑上说，世界各大宗教如果不认为其所信仰的神明超乎于世界之上，那么它们所信的神就不成其为神，而且它们也就很难被称作宗教了，因为，不具有任何超在性的神很难被称为神（彻底的泛神论往往会变成无神论），而一种信仰体系的对象若不是神，则其很难被称为宗教。从历史上说，世界各大宗教事实上在这个问题上也从未只执一端，且不说显著强调超在性的儒教、基督教、犹太教和伊斯兰教，就是被人们认为是强调内在性的佛教、道教和印度教等等，也不乏兼顾问题两面的论说。

既然人的感官局限使人不能感知超乎世界本身的东西，而且作为存在者的感知也只能以存在者为对象，那么人又是如何认识超在者的呢？正如人之意识到存在，是由于面临虚无时的整体感受，人之认识到超在，也是由于人要冲破感官局限去思索的那种高级理性，那就是我们所说的智慧^②，即中国古人所说的“智”或“知”。《吕氏春秋》说：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见，不闻之闻，无状之状者，则几于知之矣。”^③这种最高的智慧，还接近于信仰即接受启示的条件，而启示无疑是认识世界本源的特殊途径即非通常的认识途径。这种思想在道家经典中亦有表达，庄子说：“夫道有情有信，无为无形；可传而不可授，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之

① 这是笔者为在本文和另一些文章中表述的宗教哲学所取的名称（参见《何光沪自选集》中的《百川归海》，广西师范大学出版社1999年版）。

② 参见何光沪：《百川归海》第2章，《何光沪自选集》，同前。

③ 《吕氏春秋·大乐》。

下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”^①这段话具有非常丰富的内容，就在此讨论的对世界本源认识途径中的启示观念而言，它表明这种观念绝不仅仅出现在基督教之中，在中国古代思想中亦有这类观念的表达。所谓“有情有信”，表明“道”作为世界本源与世间万物中的“灵长”即人类有相通之处并具有主动性，而不仅仅是被动或僵死的认识客体。所谓“可传而不可授，可得而不可见”，更进一步表明“道”从其自身方面可以与人沟通，而这种沟通的途径是由上而下的，同时也是无形而不可见的，因为这种沟通可以“传”之于心而心可“得”之，但却无法以手相授或以目得见。再就这里所说的世界本源的超在性而言，这段话对道的描述更是鲜明地表现了这一特性。所谓“自本自根”，当然是相对于世间万物皆“有本有根”而言的，世界自身不可能是世界的根本，而道却以自身作为自身的根本，这明显地突出了道与世界的区别。至于“未有天地，自古以固存”一语，更表明道在本体论上的先在性。“神鬼神帝，生天生地”不但说明道产生世界，而且说明道产生鬼神，即产生作为存在物的“鬼”和“帝”（上帝），这种说法，实在是前引蒂里希“超越上帝的上帝”之说的先驱！还有一点类似的是，庄子以及一般的道家都强调道之“不为高”或虚己“在下”，蒂里希也论证了上帝并不是存在物中的“最高者”，而是所有存在物“存在的基础”^②。至于“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”，以及“夫道者，覆天载地，廓四方，栝八极……包裹天地，禀授无形，原流泉淳，冲而

① 《庄子·大宗师》。

② 蒂里希的说法是：“最高级词语一用到上帝身上，就成了指小词语。它们把祂抬高到其余一切事物之上时，也就把祂归入其余事物的等级中去了。”（*Systematic Theology*, Vol. I, p.235. Chicago, 1963.）

徐盈……其德优天地而和阴阳，节四时而调五行，响谕覆育万物群生”^①等等，更是无可置疑地表现了道家确实把作为世界本源的道视为超乎世界而与世界有本质区别的超在者。这种超在思想通过庄子关于“造物者”的种种十分拟人化的说法，通过葛洪所谓“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”^②之类具体形象的说法，在更加具象的道教中成为“三清”之类完全超在而受崇拜的神灵，当然是顺理成章的。

当然，在中国宗教中，儒教之“天”的超在性最为明显。《诗》和《书》中的“上帝”或“天”，本来就是超越于“下”和“民”之上，相对于“下”和“民”而存在的，是一个超越的至上神。《诗》所谓“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫”^③，“天监在下，有命既集”^④，和《书》所谓“天佑下民，作之君作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”^⑤等等，都表现了这层意思。正因为天作为“主宰者、造生者、载行者、启示者与审判者”等等^⑥所必然要求的超越性，尤其是其超越于人上的实在性，所以到了春秋时期，仍然有“敬之敬之，天惟显恩”^⑦，“畏天之威，于时保之”^⑧以及“敬天之怒，不敢戏豫；敬天之渝，不敢驰驱”^⑨等等说法。与“天”概念密切相关的“天道”同样具有超在的性质，例如“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，

① 《淮南子·原道训》。

② 《抱朴子内篇·畅玄》。

③ 《诗·大雅》。

④ 同上。

⑤ 《书·泰誓上》。

⑥ 参见傅佩荣《儒道天论发微》第1章，第2章（台湾学生书局1985年版）。

⑦ 《左传·僖公二十二年》。

⑧ 《左传·文公四年》。

⑨ 《左传·昭公三十二年》。

微者则是行”^①，“天道赏善而罚淫”^②，“天道无亲，惟德是授”^③等等。以上所说的“上帝”和“天”，均为上古中国人所信至上神的名称，自然含有至上神一般具有的超在性。而“天道”一词虽有了相当抽象的意味，但从以上引文中我们可以看出它仍然具有鲜明的超在性。当然，我们应该再来看看，在孔子之后逐渐向哲学概念转化的“天”概念中，是否还具有这种超在性。关于这一点，台湾哲学家傅佩荣说：“傅斯年的意见值得参考。他认为：孔子一方面继承古代对天的崇拜，同时逐渐强调人类的动机与行为；他使天由拟人化的上帝转变为超越的存有之源，既遍在一切又涵盖一切。”^④这里所谓“超越的存有之源”，即我们所说的“超在的世界本源”，而所谓“遍在一切”，即我们所说的“内在”，所谓“涵盖一切”，就是我们所说的“超在”。当孔子说“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”^⑤的时候，这话不免使人想起老子所说的道“为而不恃，长而不宰”^⑥——儒家的“天”所指的，其实与道家的“道”所指的一样，是一种超在的万物之源即世界本源。而“惟天为大，惟尧则之”^⑦一语，则进一步表示天的超在性，连儒家极端尊重的圣人或圣君也要效法之。至于“天生德于予”^⑧、“天之将丧斯文也”和“天之未丧斯文也”^⑨等语，更说明天是掌管人间事务的超在主宰。在孟子那

① 《国语·越语下》。

② 《国语·周语中》。

③ 《国语·晋语》。

④ 转引自傅佩荣《儒道天论发微》第126页注72。傅斯年的主张见于《性命古训辨正》卷2，台北联经事业出版公司1980年版，第332~333页。

⑤ 《论语·阳货》。

⑥ 《老子·第五十一章》。

⑦ 《论语·秦伯》。

⑧ 《论语·述而》。

⑨ 《论语·子罕》。

里，表现作为世界本源的“天”之超在性的言论也不少，如“天之生物也，使之一本”^①，“顺天者昌，逆天者亡”^②，“天不言，以行与事示之而已”^③等等，而“存其心，养其性，所以事天也”^④一语，更表明天乃是人所面对的终极的超在者。在《易传》中，一方面，“易”作为“变易”即变化之象，似乎内在于自然^⑤，作为“不易”即变化之道，必然超越于自然（因为自然本身绝不可能是“不易”的）。另一方面，“天”依然具有超在的世界本源之意。“大哉乾元，万物资始，乃统天”^⑥，“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”^⑦等语，极其明白地表明“天”乃是超乎于世界（乾坤、万物）之上的世界本源。而其启示则通过圣人作为中介，成为此世的行为原则：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之”^⑧，“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣”^⑨。圣人是以超越的天的神秘法则来教化天下。当《中庸》开宗明义说“天命之谓

① 《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《孟子·万章上》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 但这“自然”如方东美所说，乃“能造能生”之自然而非“所造所生”之自然（参见傅佩荣前引书，第176页）。

⑥ 《乾象》。

⑦ 《坤象》。若要避免这两句话中“乾”与“天”两个概念的混淆，则宜采孙振声说，将“乾”释为天的功能（参见《易经入门》第32页，文化艺术出版社1988年版）。但我一直认为，要理顺中国古代思想中“天”与“地”的关系，只能把与后者相并立的前者理解为至上神，同时把后者理解为“自然”。而“乾坤”则与“天地”相应，当“天地”并用又可与“天”互换使用时（如在《易传》与《中庸》里），则宜采傅佩荣说，将其释为造生者与载行者而非启示者与审判者（参见《儒道天论发微》第9章）。与之相关的“阴阳”，则宜理解为辩证的对立互补原则。

⑧ 《系辞上》。

⑨ 《观象》。

性”^①，又以“诚者天之道也，诚之者人之道也”^②二者对举时，当然也是把天解释为超越于人类的人性本源的，天倘非超在，则“天下至圣”的圣人也就不可能“配天”^③。而“天之生物，必因其材而笃焉，故栽者培之，倾者覆之”^④，更令人想起《圣经》所谓“有的还要加添，没有的倒要减损”的上帝，其行为之不可按人间法则揆度，正显示其“生物不测”^⑤的超在性，亦即西方神学所谓（与人的）“全然相异者”（the wholly other）。

正因为先秦时期的儒教和儒学中从“天帝”到“天”的诸概念，只要是指称世界本源时均不可或缺地具有超在的性质，所以在后世的儒学中，从汉代神格性的“天”，到宋代哲学化的“道”或“理”，无不具有同样的超越性（即令是陆王学派的“良心”或“心”，也必以“天理”或“天”为最终依据）；所以在后世的儒教里，二千年中逐步完备的最高祭仪的对象——“天”或“皇天上帝”，更是毫无疑问高高在上的超越性主宰。

在佛教方面，这个问题可以分两方面来说，一是低俗层次的佛教，二是高雅层次的佛学。在低俗层次的佛教以及某些宗派的义理中，有求必应的“如来佛”以及西方世界的“接引佛”等等，当然不可能不具有超在的性质。因为不论是佛还是菩萨，假如不是外在于和超乎于人间之上的存在物，教徒就绝不会以之作为求告对象，他们也不可能前来救度众生。就高雅层次的佛学而言，作为一个独特学派的禅宗之所以高扬“不假外求”的旗帜，作为其理论突破或理论创新的标识，这恰恰从反面说明，绝大多数佛学派别是要“外求”，是要向外追求那超越的真如实相的。

① 《中庸·第一章》。

② 《中庸·第二十章》。

③ 《中庸·第三十一章》。

④ 《中庸·第十七章》。

⑤ 《中庸·第二十六章》。

所谓真如，即佛教追求的最高真理，而“真如缘起”说详细论证了方法如何以真如为缘而得以生起，表明了真如作为世界本源是超越于万法之上的。万法皆空，生灭无常，只有真如为实，不生不灭，所以真如又称实相，所谓真如、一如、法性、佛性、实性、涅槃等等，都是实相之异名，而“实相印”则成为第四法印，作为大乘佛教的标志而扩展了小乘佛教的三法印（诸行无常、诸法无我、涅槃寂静），甚至被称为“第一义谛”（《法华玄义》卷8下）^①，实相超越于一切相对相之上而成为绝对真理，正如《中论》所说：“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃”，“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相”^②。不依赖其他条件又不能以概念言说（“不随他”，“无戏论”），而且无差别无分化（“无异无分别”）的东西，当然相对于并超越于依赖条件、可以言说、纷纭万象的世界之上。即使分别而言，业感缘起说中的“因”，超越于“果”而存在；赖耶缘起说中的“种子”，作为“根本依”超越于现象界而存在；如来藏缘起说中的“真常心”，超越于“生灭心”和因之起现的“一切法”而存在；法界缘起说中的佛的“圆明性德”，超越于众生的愿欲而存在。就比较独特的两种佛学派别即密教和禅宗而言，密教的六大缘起说固然强调了“六大”（地、水、火、风、空、识）互具互融，周遍世界，即其“内在”特性，同时也强调六大就是“大日如来”（摩訶毗盧舍那如来），六大就是佛身，表明了其“超在”特性；而禅宗的自心顿现说因为把自心界说为自性、真如、佛性，所以虽然说“一切万法，尽在自己心中”^③，但同时也

① 《大正藏》第33册第783页中栏。

② 《大正藏》第32册第24页上栏。

③ 《坛经》（敦煌本）。

强调“一切法自在性，名为清净法身”^①。清净法身既是最高的精神实体，也就是世界的本源，是佛教修行契证体认的超越对象。说到底，包括禅宗在内的各派佛学在本体论上所说的“缘起性空”，正是因为有见于万法没有独立的自性（性空），不能决定自身的存在，所以要探究世界的超越本源，因此不管具体说法如何千差万别，最后总要归根于真如实相或者佛性法身。这说明佛教的本体论并非如一般人所以为的是仅仅强调内在性一面，而是兼顾了世界本源之超越性一面的。

在伊斯兰教方面，事实上除了苏非主义比较强调世界本源即真主的内在性之外，一般的教义都是偏重于说明真主之超在性的。真主虽然无形无相，但却用它的意志和语言创造了世界，并主宰着世界上的万事万物。他派遣使者，降下经典。他不但超越于人类之上，是人应该绝对服从的惟一对象，而且超越于天地之上，也是天地顺服的对象^②。在伊斯兰教的哲学中，世界本源即真主的超越性是无可置疑的。这种对超越性的强调，在犹太教中亦然。从整个犹太教的历史来看，基本上除了一些神秘主义哲学派别详细论述内在论观点之外，正统的犹太教哲学总是偏重于超在论的。

基督教里也有类似的情形，在历史上，超在论一直得到正统教会的强调，不论是基督公教（天主教）、基督正教（东正教），还是基督新教（抗罗宗）都是如此。基督教的世界本源学说同伊斯兰教和犹太教一样，首先体现为创世说，意即超乎于世界之外或之上的全能的造物主创造了世界，并在继续创造和维系着世间的万事万物。在历史上，基督教的创世论曾经采取过两种主要的

① 《坛经》（敦煌本）。

② 《古兰经》第41章：“他对天地说：‘你们俩顺服地，或勉强地来吧！’它俩说：‘我们俩顺服地来了。’”（第11节）

模式来进行说明，一是所谓“工匠造器”，二是所谓“太阳发光”。而前一种模式一直是占上风的模式，它表明上帝超越于他的所造物，世界本源超越于世界，犹如工匠超越于他所造的器物一样。由于上帝无限地高出于造物，所以人用来描述他的属性的语言全都具有类比的或象征的性质。例如说上帝是“我们仁慈的父”，这绝不表明他是人间的父亲，因为他的仁慈父性无限地高出于他所创造的人间的父性，他乃是人间的仁慈父性产生的根源，所以这句话不过是一种苍白的比喻或象征，不过是人想要表达这一方面的意思时不得不使用的贫弱语言。这种前面曾经提及的语言理论，从另一个侧面表明了基督教教理中世界本源的超在性。这种超在性在卡尔·巴特（K. Barth）那里得到了最为彻底的甚至是夸张的表达。他把上帝称为“全然相异者”（the wholly other），其行动是绝对自由而不受世界约束的。上帝与人的联系，只能来自上帝的主动行动，所以“从人到神，无路可通”。

当然，这种极端的观点以及与之相对的另一极端观点，即神秘主义者特莱因所说的“上帝之外，无物存在”，并不能代表历史上的正统基督教在这个问题上的总体的看法。总体地看，基督教的本体论实际上所取的是一种温和的超在论，其集中表现是从古到今备受尊重的神学家托马斯·阿奎那的理论。阿奎那关于上帝存在的五项论证以及关于上帝属性的论说，一方面表明世界本源与世界本身具有本质的不同（如第一因与诸果兼诸因，初动力与一切运动事物，绝对真善美与相对体现真善美的事物等等，当然都是不同的），另一方面也说明了二者的紧密关联。这种温和性质，更确切地说是超在论与内在论的互补性质或辩证性质，近代以来表现得更为充分。就天主教而言，现代有代表性的神学家如拉纳尔（K. Rahner）和巴尔塔萨（H. Von Balthasar），在肯定教会神圣性的同时，也承认教会之外的神圣性，承认在邻人（包括非基督徒）身上的神圣性之中可以找到上帝；普茨瓦拉

(E. Przywara) 用奥古斯丁主义的内在论来“补充”托马斯主义的超在论，主张“出自上帝”并“分有上帝”的各级被造物也在“走向上帝”，提倡超在论与内在论之间的“中庸之道” (via media)。这在事实上反映了现代基督公教的观点。就新教而言，圣公会的代表性神学家坦普尔 (W. Temple) 认为，宇宙从物质到生命、再到理智和精神的过程，使得人在解释世界时必然要回过头去，根据精神来解释这整个过程的统一性，又由于精神具有超验的或超越的特征，指向了作为统一原则的神，所以人们据以发现了“内在者的超越性”。这反过来又使人可以从“超越者的内在性”去看待世界，看到神圣性表现在世界的过程和价值之中，看到过程与价值的源泉都在超越的上帝之中；再按现代一位极其深刻的新教神学家蒂里希及其一位极其清晰的阐释者麦奎利的说法，由于存在不是任何存在物，而是一切存在物的根基，因此它必定是超越的或超在的，又由于存在必须通过存在物，并在存在物中表现自身，所以它又内在于一切存在物之中。所有这些说法都兼顾了世界本源或上帝的内在性和超越性。这种综合两个方面的理论被称为“超泛神论” (panentheism)，它不但反映了基督教在当代思想气候下矫正既往偏差，而对内在论和超在论兼收并容的趋势，而且与上述世界主要宗教在这个问题上本来已有的辩证思想是完全相通的。

四、“真正的神秘”

对于本体论问题，即世界本源问题，世界各大宗教的哲学给出了以上大体一致的回答：纷纭万象而又迁流无常（即看似“实有是”，实则“空无非”）的世界万物，乃因由或产生于不可感知不可言说而又为万有之本或存在本身（即看似“空无非”，实则“实有是”）的“使在”活动。尽管对于这种使在活动的能动者或

力量或主体，对于存在本身或万有之本，对于世界本源，各种不同宗教的哲学，遵从它们各自服务的宗教传统，而使用了“天帝”和“天”、“三清”和“道”、“真如”和“佛”、“真主”和“安拉”、“天主”和“上帝”等等不同的名字来称呼，并采用了千差万别的术语概念和侧重不同的理论学说来描述，但是，它们都方式各异和程度不同地将其描述为既是内在于世界之中，又是超越于世界之上的。

然而，“根本”如何长出“枝末”，“源泉”如何发出“河流”，就是说，世界本源如何产生世界，“有”如何产生于“无”^①，这个问题毕竟超出了任何人类的“言”、“情”和“理”所能及的范围。“天”如何“不言”而四时行百物生，“道”如何“生而不有，为而不恃”，万物如何借着“太初”之道而造等等，确实不是任何哲学所能解答的。正因为如此，在这些问题面前才产生了宗教，而宗教的精神，并不在于妄称对这个问题可以提出明确的回答，而是在于主张对这个神秘应当表示谦卑的敬畏。

维特根斯坦（L. Wittgenstein）曾说：“成为神秘的，不是世界如何存在，而是世界竟然存在。”^② 世界如何存在，是指世界万象如何相互关联相互转化。在这方面，人类已知的不少，未知的更多，而且所谓已知，也不一定真知全知。就此而言，可以说科学已“破译”了不少“神秘”并面临更多的无穷的“神秘”。但从原则上说，人类可以无止境地更新并扩充自己的认识，科学可以无止境地破除这些“神秘”。“未知”一旦变成“已知”，就不再是未知，“神秘”一旦被人“破译”，就不成其为神秘。“世

① “有生于无”这种东西方各大宗教共有的观念，不是指世界本源是虚无，而是指世界万物并非本来就必然地存在的。

② Tractatus Logico-Philosophicus, Routledge and Kegan Paul Ltd: London, 6. 44. (商务印书馆中译本此节译文有误。)

界如何存在”，即各种事物如何消长各种事态如何关联等等，只因为人对其暂时无知才看似“神秘”，而其在原则上却是可知的，就是说是理性可及的范围之内。所以，这不是真正的“神秘”或奥秘，顶多可称之为“准神秘”或“伪神秘”。

所谓“世界竟然存在”，是指在把万千事物看成一个事物，把万千事实看成一个事实，把纷纭万象看成一个现象，即把世界作为一个整体来看的时候，它为什么竟然存在而不是不存在，为何竟然有一个世界而不是没有世界。从莱布尼茨到维特根斯坦所提的这个问题，伟大的哲学家和真正的宗教家们一直在提的这个问题，并不是世界在时空中和物质上如何起源的问题（那属于宇宙学即自然科学），而是世界的根据问题，即本文所说的世界本源或本体论问题（这属于形上学或宗教哲学或神学）。这个问题是人类永远面对的神秘，因为它超出了人类理性可及的范围，所以它是一个“真正的神秘”。

就形上学或哲学而言，这个问题是理性探索的目标，也是终点。这意味着，一方面，真正深刻的形上学或哲学必然要面对这个问题，其探索的旅程必然要引向这个问题，它最终必然要提出这个问题；另一方面，真正诚实的形上学或哲学只能提出这个问题，只能指出世界的依存问题或解释这个问题的意义，然后就只能“以手指月”，沉默不语了。这是从苏格拉底的“自知无知”和孔夫子之言性与天道“不可得而闻”，直到维特根斯坦的“应当沉默”和海德格的“不可说之神秘”等等所一再暗示的结论。

就宗教或神学而言，这个问题是信仰建立的基础，也是起点。这意味着，一方面，认识存在或者更准确些说，意识到存在，乃是意识到虚无的结果，乃是意识到世界本可以是虚无所引起的“震撼”的结果，这种震撼引起了对于存在本身的惊奇，由

此产生的敬畏^①是宗教信仰的根基；另一方面，真正宗教信仰由这个真正的“神秘”出发，还要走向“神圣”，即奥托（R. Otto）所说的包含道德和理性成分的“神圣者”。正因为如此，主要作为一种生活态度、一种面对“神圣者”的人生态度而存在的宗教，在其哲学（宗教性的哲学）和神学中，还要努力表达自身的这种态度，表达自身对神圣者的感受，以及作为其根基的自身（和世界）与神圣者的关系，这就导致了本文前面各节的所有说法或所谓“回答”。这些“回答”一方面是维特根斯坦所谓人虽然应该“沉默”但又“不可遏制地要冲破语言局限”^②的结果，另一方面又只能是对宗教体验和体悟的某种描述。换言之，这些说法、“回答”或描述相对于其对象（世界本源或“神秘者”）而言，永远只能是苍白的和有限的。不止如此，那些描述还可能是歪曲的和独断的。因此之故，它们永远必须以对真正的“神秘”的承认为前提、为补充。而3·n节的设置，就是为了表现其不可言说。这一节之所以标数码为3·n，就是为了表明，对世界本源或存在本身的描述，就其本身而言只能是苍白而有限的描述。一方面在数量上可以无限地增加下去，另一方面最终必须承认其描述对象的神秘性或不可描述性。对神秘性的这种承认，在世界各大宗教中也是共通的。

众所周知，道家经典对于这一点的表述是极其突出的。《老子》开篇就说：“道可道，非常道，名可名，非常名”^③，“玄之又玄，众妙之门”^④。这位古代罕见的智者承认自己对这“重玄”

① 按马雷特（R. R. Marrett）的现象学分析，作为宗教意识核心的敬畏绝不只是恐惧，“惊羨、钦佩、兴趣、尊重，也许还有爱，同样都是敬畏这一基本精神状态的本质要素，一点也不比恐惧要少些。”（参见其 *The Threshold of Religion*, p. 13.）

② L. Wittgenstein: *Philosophical Investigation*, 66.

③ 《老子·第一章》。

④ 同上。

之道无法言说：“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”^①，“吾不知谁之子，象帝之先”^②。而作为世界本源的道之“生而不有，为而不恃”，即“使在”活动，在他看来确是真正的神秘，所以“是谓玄德”^③，“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘”^④。关于道之不可说的原因，老子也曾提及：“天下皆谓我道大，似不肖。夫惟大，故似不肖。”^⑤所谓不肖意指不像任何具体的东西，这种说法同蒂里希和麦奎利等现代基督教神学家对“存在”不可言说的解释几乎完全一致：存在不可言说，也不可事物比较，因为它作为一切存在物的基础，不属于任何事物范畴。而按庄子的说法“天下诱然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得”^⑥，那使天下万物得以存在（“使在”）的道本身却是“于大不终，于小不遗，故万物备，广乎其无不容也，渊乎其不可测也”^⑦。这种对道的“使在”神秘之感受，即令在其他学派提及作为世界本源的道的时候也是一样的，例如韩非子就说：“道者，万物之所然也。……道者，万物之所以成也。……常者无枚易，无定理，非在于常所，是以不可道也。”^⑧

儒家常被称为理性主义^⑨，其实它对世界本源神秘性的承认，丝毫不亚于其他任何宗教。在儒家“五经”中，《诗经》、

① 《老子·第二十五章》。

② 《老子·第四章》。

③ 《老子·第十章》，《老子·第五十一章》。

④ 《老子·第十四章》。

⑤ 《老子·第六十七章》。

⑥ 《庄子·骈拇篇》。

⑦ 《庄子·天道篇》。

⑧ 《韩非子·解老篇》。

⑨ 我认为说儒家是理性主义过于笼统，儒家的理性主义应限定为康德所谓“实践理性”或道德理性意义上的理性主义。

《书经》、《春秋》和《易经》，尤其是《易经》，均对“上帝”、“天”或“太极”以及宇宙创生抱一种敬畏态度并作了某些神秘的描述（前面的引述中已可见不少），《三礼》以及两千多年来的官方祭礼则把这种敬畏态度和对神秘的承认予以行为化、具象化和体制化。再就“四书”而言，《论语》中孔子关于“天”的言论及其对于“天道”的不言，均直接和间接地表现出儒家对“天”的神秘性的承认和体认，《孟子》除引用了大量《诗》、《书》关于天之神秘可畏的说法^①外，还更多地表明了孟子自己对这种神秘性的承认和敬重。“天之生物也，使之一本”^②，表明孟子所云的“天”，含有造生者即世界本源之意。“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉”^③，表明天可以掌管人的认识，可以使人“知”和“觉”。但这种“使”“知觉”或认识存在，即“使在”的途径或方式，却是不可能详述的，因为那是不可能知道的，因为这种“使知”实际上类似“天启”。除此之外，孟子所说的“代天行教”而连结天人的圣人，作为承受“天爵”的“天吏”^④，其功能也令人想起基督教中“中介者”和“天使”的说法！至于“天不言，以行与事示之而已”^⑤，更同孔子所谓“天何言哉”一样，表明天之行事方式与人类不同，是人类不可理解也不应妄言的。所以，“莫之为而为者，天也；莫之致而致者，命也”^⑥，因此，“存其心，养其性，所以事天也”^⑦。按照一

① 如“诗云，天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”（《孟子·告子上》），“书云：天降下民，作之君，作之师”（《孟子·梁惠王下》），“诗云，畏天之威，于时保之”（《孟子·梁惠王下》），“诗云，天命靡常”（《离娄上》），等等。

② 《滕文公上》。

③ 《万章上》。

④ 《公孙丑上》。

⑤ 《万章上》。

⑥ 同上。

⑦ 《尽心上》。

些学者^①的说法，孟子的上述言论表明他有神秘主义的思想，他们主要指孟子认为人能达到“天人合一”境界而言，但是很显然，这种思想以承认“天”本身的神秘性为前提。这种承认，以及对这种神秘的感受的描述，亦见于另一部儒家经典即《中庸》之中。《中庸》一方面继承孟子关于“诚者天之道”的思想，并突出了其神秘的特征，即所谓“不见而章，不动而变，无为而成”^②；另一方面也明确地肯定了作为造生者的“天地之道”的神秘性：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”^③这种以天为“诚”的思想，其实与基督教关于上帝“信实”的思想是十分相近的。这里所谓“诚”或“信实”，包含道德含义但又远远超越于道德含义之上，而具有本体的意义，意即作为世界本源的“天”或“上帝”是忠于自身的本质，也就是“生生不息”或创造不止的。“为物不贰”表明天的本质就是永远不息地创造万物，“生物不测”表明这种创生本身又是神秘难测的。这种对世界本源创生万物神秘莫测的感觉，正是汉文“神”字从古到今的一个重要内涵。

在佛教关于世界缘起的诸种学说中，空宗的中道缘起说按龙树所谓“八不缘起”也颇有神秘意味。实际上龙树主张以般若作神秘的直观，而所谓非空非有也正是实相或涅槃的神秘特征，所以僧肇说：“般若者为一玄，涅槃为一玄。”僧肇指出这玄而又玄的世界之根是幽隐不可解的：“物我同根，是非一气，潜微幽隐，殆非群情之所尽。”^④他在中国佛教哲学的本体论名篇《不真空

① 如冯友兰（《中国哲学史》第164--165页）、傅佩荣（《儒家天论发微》第146页）等。

② 《中庸·第二十六章》。

③ 同上。

④ 《肇论·不真空论》。

论》中总结说：“故经^①云：甚奇，世尊。不动真际为诸法立处，非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神！”^②一方面说明了世间万物（诸法）对本体存在（真际）的依赖，说明了世界本源既超在又内在的道理，另一方面指明了这世界本源的神秘本性。实际上，作为世界本源，不论是天台宗的“一念”，还是法相宗的“种子”，不论是华严宗的“法界”，还是禅宗的“自心”，最终都要归结到真如佛性，最终都同样是一种神秘。

在犹太教、基督教和伊斯兰教方面，研究上帝观念中的神秘因素的现代大师鲁道夫·奥托指出，在圣经宗教中（圣经即《古兰经》中所谓“天经”），“神秘表现得特别活跃有力”^③，“在耶和華身上，神秘压倒了熟悉的‘理性’特征”^④，“在伊斯兰教中，安拉只是‘神秘’”^⑤。奥托特别指出，活的上帝（the living God）这一观念（这个极其人格化的观念是犹太教和基督教都具有的），使得上帝“有别于所有纯粹世界理性，成为躲避一切哲学处理的最后的非理性本质”^⑥。我们从圣经中，确实可以看到有些表现上帝神秘性的经文，是与其人格化有关的，例如：“深哉！上帝丰富的智慧和知识！他的判断，何其难测，他的踪迹，何其难寻！”^⑦但这种神秘性若往深处追究，最根本的还是在于他乃是世界本源：“谁知道主的心？谁作过他的谋士呢？谁是先给了他，使他后来偿还呢？因为万有都是本于他，倚靠他，归于

① 指《摩诃般若波罗蜜经》。

② 《肇论·不真空论》。

③ 参见《论“神圣”》，四川人民出版社1996年版，第85页。

④ 同上书，第88页。

⑤ 同上书，第89页。

⑥ 同上书，第91页。

⑦ 《新约·罗马书》11：33。

他。”^① 而创造的理由是人所不可能知道的：“受造之物岂能对造他的说，你为什么这样造我呢？窑匠难道没有权柄，从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿么？”^②

奥托把神秘描述为一种既使人战慄又令人神往的东西 (mysterium tremendum et fascinans)，对它的复杂情感即一种可说成敬畏的情结 (complex) 是先于理性的，它作为“全然相异者” (the wholly other) 也是理性所不能理解的^③。在基督教中，“天国”就是与现存世界“完全相异”者，“在其既使人畏惧又能产生吸引的二元性格中，‘神秘’本身就闪烁在一种真正的‘宗教敬畏’的氛围中”^④，而“这个天国的主即天父”则更为神秘，“在他本性的这个方面，他体现了《旧约》以‘受造意识’、‘神圣之畏’等方式所把握到的崇高与完满”^⑤。奥托突出了被视为最为理性的基督教中的神秘因素，“福音总是保持为某种不可抗拒的大胆的悖论，即：上帝虽‘在天上’但却是‘我们的父亲’。那神奇、神秘与可怕的天上的存在者，其本身就是永恒仁慈和宽厚的意志：那率先把真正基督教经验中被深深感受到的和谐带出来的，正是这种被解决了的对立”^⑥。在此，所谓“悖论”和“对立”，都显现出基督教崇拜的对象即上帝“天父”的不可理解即神秘性。“甚至在耶稣的教诲中，我们有时也能觉察到那仍在振动着的语调。这种语调似乎暗示出某种神秘的畏惧与令人战慄

① 《新约·罗马书》，11：34～36。

② 同上书，9：20～21。

③ 他引用特尔斯特根的话说：“一个被理解了的上帝绝不是上帝。”（《论“神圣”》，第29页）

④ 《论“神圣”》，第99页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第100页。

的恐惧，这是……那种在超越者的神秘面前所产生的恐惧与战慄^①。

在各种宗教中以不同形式出现的命定论^②，按照奥托的分析，“只是以概念表述的方式被强化了了的‘受造感’，并且完全植根于神秘的意识之中”，所以，强调非理性因素的宗教会倾向于命定论。反过来说，强调命定论的宗教当然显示出其对信仰对象之神秘性的承认。在伊斯兰教中，“信前定”甚至与“信安拉”等等一起被列为“六大信仰”之一。《古兰经》说：“他（真主）创造万物，并加以精密的注定。”^③ 伊斯兰教作为特别强调命定论的世界宗教，其信仰对象即真主安拉的神秘性自然是非常突出的。安拉作为创造世界的超自然力量，不但是人所无法理解，甚至是人无法想像无法描绘的，所以人不能制作安拉的塑像或画像，所以《古兰经》斥责为安拉塑像或画像的行为是“以物配主”。《古兰经》又说：“天地的幽玄只是真主的”^④，“除他所启示的外，他们绝不能窥测他的玄妙”^⑤。这表明伊斯兰教也明确地肯定了世界本源即真主的神秘性。

综上所述，可以说，世界各大宗教的本体论及其基本教义，都支持全球宗教哲学的这一本体论陈述：看似“空无非”而实则“实有是”的世界本源，一方面，可以被描述为既内在又超在的“使在”行动，另一方面，不论作什么描述，不论作多少描述，它都是一个无法描述的神秘。

① 《论“神圣”》，第102页。

② 按奥托的解释，“命定”（predestination）概念与“宿命论”（determinism）的意思完全不同。参见《论“神圣”》第106~107页。

③ 《古兰经》第25章第2节。

④ 《古兰经》第16章第77节。

⑤ 同上书，第2章第255节。

旧约圣经十诫今释

Magnar Kartveit

挪威神学家、旧约圣经研究专家简玛那教授 (Prof. Dr. Magnar Kartveit) 2002年2月25~28日应邀访问中山大学哲学系，在比较宗教研究所作了一个题为“旧约圣经十诫今释”的精彩演讲。得知我们《文库》“宗教卷”组稿，他欣然送来自己几番认真修改的英文讲稿。因时间、人力关系，亦考虑到现在英文在国内越来越普及，我们不拟原文全翻，只搞个中文简介，方便有兴趣的读者阅读。

十诫是源于圣经的最著名的经文之一，在不少场合都被用作圣经的道德教化表达。尽管十诫在众多社会中扮演过主要角色，但今天使用它们似乎仍有不少困难。人们对在当今世界中使用十诫仍然提出不少异议。那么，十诫在今天真的失效了吗？我的讲演将试图回答此问题。首先，我将检视三条针对在今天使用十诫的反对意见：①十诫是有时间限制的——这种情况的出现并不奇怪，实际上，非但十诫，所有经文都经历时间限制的命运；②十诫是不和谐的——其实在我们今天使用十条戒律之前，不少历史上的著作已经被用来证明这一点了；③十诫所依托的是与我们相抵触的概念——这无疑是个严重问题，但是我认为，人们在由于这个理由而抛弃十诫之前应该仔细地研究它们。因此，我接下来就要着手对十诫作进一步的考察。

第一，我要说明，十诫在其历史背景中的巨大作用就是制定社会有机体的基本原则并使其保持健康。十诫常常被认为只针对个人道德而不解决社会问题，实际并非如此。以色列是一个很好的例子。与其他古代中东社会相比，以色列国王没有颁布任何法律。国王、祭司、智者和先知构成社会金字塔顶部，他们都从上帝那里获取带有道德教化的启示。接受十诫的人是社会中仅次于国王和贵族的最重要的阶级。十诫使人们的交往与实践得以协调进行。

第二，我认为，十诫可分为三个部分而非两个部分：第一部分处理宗教——我们今天称之为“宗教”的东西，包括前三条戒律。第二部分是人类的生活准则，包括接下来的五条戒律。第三部分是关于善与恶的最后两条戒律。

第三，我要指出，十诫背后有几个基本假设是没有被清楚地提出过的现象。对待这种现象的历史中的不同态度都运用了自然法与启示法之间，或者自然法与实证法之间的根本区别。天主教传统、东正教会和路德派对这个区别都有自己的观点。

第四，我要强调，我们不能把十诫简化为几条基本的戒律，不能重拟一个提纲作为最重要的原则，也不能创造一些适用于所有案例的诡辩的法律。小法则和诡辩都不足以帮助我们解决问题。十诫代表了一种处于诡辩和小法则之间的中间道路，它可以为道德上的推理提供有益的帮助。

第五，旧约中的素材被用到新约中，也贯穿了2000年来的基督教传统。十诫在新约和教会历史中有不同的表达。最后，我要回到我在讲演一开始提出的问题，十诫在今天是否还有用的戒律吗？我不得不既说“是”，也说“不是”。问题在于我们在什么地方说“是”，在什么地方说“不是”。不管怎么样，我们在把从十诫的十条格言中凸显的准则牢记于心的同时，也应该不忘记基本的自然法。

Prof. Dr. Magnar Kartveit:

Are the Ten Commandments relevant today

One of the most famous texts from the Bible is the Ten Commandments. They have been used in many contexts as an expression of the ethical teaching of the Bible. Even if they have played a major role in many societies throughout history, it might seem very difficult to use them today. A number of objections have been raised against using them in the modern world. To many people, the ethics of the Old Testament is time-bound, inconsistent and relies upon concepts that are alien to us. Thus, it might seem ridiculous or even abhorrent to use this material in our modern ethical reasoning.

In this lecture, I will examine these three objections, before having a closer look at the Ten Commandments and trying to understand what they probably meant in their historical setting. It will emerge that there are some basic concepts underlying the Commandments. I will deal with the concepts upon which they rest, in relation to the Commandments themselves. There have been different attitudes through history to this phenomenon, and these attitudes will be described and evaluated. I will then give some examples of the history of interpretation of the Commandments in the New Testament and in Church history. Finally, an answer to the question in the title will be given. Are the Ten Commandments relevant? Yes and no. The problem is to find where we should place our yes's and our no's.

The lecture will explore some of the ethical values of the OT, their context in history and society and their expressions in various

types of literature within the Bible. The Ten Commandments are important witnesses to these values, and we will focus on them. But cultic, narrative, liturgical, wisdom and other texts also testify to them, and this should not be forgotten when we concentrate on the Decalogue.

The Old Testament has some basic concepts about human life and dignity, about the individual and the society, about the world and conduct of life. These are brought out in the many diverse literary expressions of the different parts of the Bible, in poems and prose alike. On closer inspection, they might prove to be a valuable contribution to modern moral reasoning.

I shall use the expression "The Old Testament", even if several other expressions are used today, notably "The Hebrew Bible". There have been several attempts over the last years to create new designations that would not seem to favor one faith over another. However, the old name is still the most widely used.

The Ten Commandments are also known as the Decalogue, from the Greek translation *deka logoi* of a Hebrew phrase that literally means "the ten words", but could be more appropriately rendered as "the ten sayings".

The Decalogue is found in two different places in the OT, in Ex 20 and Deut 5, but the former is best known. I quote it from the New Revised Standard Version:

"Then God spoke all these words:

I am the LORD your God, who brought you out of the land of Egypt, out of the house of slavery;

You shall have no other gods before me.

You shall not make for yourself an idol, whether in the form of

anything that is in heaven above, or that is on the earth beneath, or that is in the water under the earth. You shall not bow down to them or worship them; for I the LORD your God am a jealous God, punishing children for the iniquity of parents, to the third and the fourth generation of those who reject me, but showing steadfast love to the thousandth generation of those who love me and keep my commandments.

You shall not make wrongful use of the name of the LORD your God, for the LORD will not acquit anyone who misuses his name.

Remember the sabbath day, and keep it holy. Six days you shall labor and do all your work. But the seventh day is a sabbath to the LORD your God; you shall not do any work – you, your son or your daughter, your male or female slave, your livestock, or the alien resident in your towns. For in six days the LORD made heaven and earth, the sea, and all that is in them, but rested the seventh day; therefore the LORD blessed the sabbath day and consecrated it.

Honor your father and your mother, so that your days may be long in the land that the LORD your God is giving you.

You shall not murder.

You shall not commit adultery.

You shall not steal.

You shall not bear false witness against your neighbor.

You shall not covet your neighbor's house; you shall not covet your neighbor's wife, or male or female slave, or ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbor."

In the Hebrew text, the Decalogue is addressed to males, since

the grammatical forms are second person masculine, singular. This is also the form of the introduction, which is directed to the Israel that was liberated from Egypt. The first observation that we make is that the text does not have a general address; but is limited to one segment of the ancient Israelite society, the men, and then to men who considered themselves as belonging to the group that was liberated from slavery in Egypt.

The impression that this text has a particular setting is strengthened when we try to envisage the society presupposed here: the addressee is a man with a household of wife or wives and slaves and animals, and his neighbor has the same. He is competent to give evidence in court, and he has a father and mother who should be looked after. He is the person responsible for worship, and for the observation of the sabbath in his whole household. With such a large household he seems to be rather affluent and in order to give evidence in court he must have been a free man. He is in the words of the British scholar John Barton- “the kind of person who had the vote in most Western democracies a century ago”^①.

In the original text, the cultural and societal setting is even more conspicuous, but much of this has been lost in translations. One of the elements still visible in modern versions is the reference in the introduction to the liberation from the house of slavery in Egypt. This is expounded in the Deut-version in a special way. There, the rationale for observing the sabbath is not that God rested on the seventh day and blessed and consecrated it, but that Israel had them-

① Ethics and the Old Testament, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1998, p. 5.

selves been slaves in Egypt. The focus of the sabbath-commandment in Deut is therefore not the sabbath in general, but that the slaves be exempt from work on this day. In the Ex-text the attention is turned to the principle of observing the sabbath, as a consequence of God's creation in six days and his sanctification of the seventh. In the Decalogue of Deut, however, the observation of the sabbath is taken for granted, but the addressee should keep the holiness of the sabbath in particular by having the rest of the slaves in mind. Israel had themselves been slaves in Egypt, and now the time had come to remember this in the observation of the sabbath rest for everyone in the household. The position of the addressee as an employer is therefore expressed more directly there.

Only such a brief look at the Decalogue reveals that it seems removed from our world and immersed in its own times and conditions. It is time-bound. This objection is evidently correct.

But there is more about the Ten Commandments in their OT setting that calls upon a comment. There seems to be inconsistency in the ethical teaching of the OT. On the one hand murder is forbidden in the Decalogue, but we all know that the death penalty was a part of the OT legislation. Take Ex 21: 15 ~ 17 as an example: "Whoever strikes father or mother shall be put to death. Whoever kidnaps a person, whether that person has been sold or is still held in possession, shall be put to death. Whoever curses father or moth-

er shall be put to death.”^① In the prescriptions for the so-called “holy war”, there is more of the same: “When the LORD your God gives [the town] into your hand, you shall put all its males to the sword”, Deut 20:13. The OT is not consistent on the question of taking other people’s lives.

Another example might be the issue of personal responsibility. In the rationale for the second commandment, the relation between deeds and results seems to be lying within the larger family context of three or four generations, or even within the human history of a thousand generations. This is different from the principle of Ezek 18:1~4: “The word of the LORD came to me: What do you mean by repeating this proverb concerning the land of Israel, ‘The parents have eaten sour grapes, and the children’s teeth are set on edge’? As I live, says the Lord GOD, this proverb shall no more be used by you in Israel. Know that all lives are mine; the life of the parent as well as the life of the child is mine: it is only the person who sins that shall die.” This doctrine is further explained in Ezek ch. 18, and combined with the idea that a sinner who converts will be saved, but a righteous person who sins, must die for the sins – an idea central to the whole book of Ezek. Deut 24:16 supports the doctrine of individual retribution: “Parents shall not be put to death for their children, nor shall children be put to death for their parents; only for their own crimes may persons be put to death.” Ezek

① Differently from other cultures, the Bible never has the death penalty for material offenses, Tikva Frymer-Kensky, “Biblical Cosmology”, *Backgrounds of the Bible*, Michael Patrick O’Connor and David Noel Freedman (ed. s), Eisenbrauns 1987, pp.231~240, p.237.

and Deut 24 seem to contradict the principle of shared family destiny in the Decalogue.

If we ask for definitions of the assembly of the Lord, the profile we can read from the Decalogue is a male community with a certain economic independence. In addition to this, Isa 56 includes the eunuchs and the foreigners. This is an open attitude compared to Deut 23, where men with mutilated private parts, children from mixed marriages, Ammonites and Moabites down to the tenth generation all are excluded from participating in it. The assembly of the Lord seems to be differently defined in various texts.

These three cases are not the only examples that may be adduced.

To sum up these reflections: The OT seems not only to be time-bound, but also inconsistent. It even presupposes a society with slaves and where women did not have a status equal to that of men. It thus rests upon concepts that are alien to us. All three objections mentioned at the beginning, have thus been substantiated from the OT itself.

What are the consequences?

First: The connection to time and society. This should not come as a surprise, for in this respect every text suffers the same fate. Every text is time-bound and rooted in its historical and societal setting. One of the lasting insights from recent OT research is how deeply texts and their interpretations are linked to their surroundings. The OT is profoundly linked to the Ancient Near East in many ways. Later expositions of the texts were also a reflection of their own times. Does this make the OT texts and their expositions irrelevant in our world?

This is not a necessary consequence, unless we think that the impact of surrounding conditions upon texts and interpreters is so profound that there is no possibility for crossing cultural and other barriers. If this is the case, we might end up with only communicating with ourselves, with the self of every human being, or with our inner being, however that communication should be understood. Most scholars would, after all, maintain that there is a possibility for communicating with other human beings, even across time and space and cultural differences.

Secondly; the inconsistencies. Texts that came into being over an extended period of time—such as the OT—would run the risk of including material that was not completely aligned with the rest. To many OT scholars, this state of affairs would only attest to the historical nature of the texts; and in recent scholarship it would be considered an advantage to recognize that the individual parts of the OT are related to their context, dependent upon it, reflective of it, and part of it. The OT reflects many centuries and many different situations, so there is no surprise in the fact that there are differences. Does this make the Decalogue and its setting irrelevant today?

Again, I do not think so, if we allow for a certain amount of historical work to be done on the material before we use it in our world.

Lastly, there are the concepts that are alien to us. We would like to discuss the type of society the OT presupposes before we accept it as ours. Would we accept slavery and treat women as a part of the property of men? In the modern world one is not accustomed to simply accept a certain state of affairs; we would prefer that everything should be in the open and subject to discussion and possibly

to general agreement. Does the underlying concepts make the OT ethics irrelevant?

This might, of course, be a serious problem; but I would suggest that one takes a closer look at the Decalogue before discarding them for this reason. Before doing that, however, I will develop the question of background concepts a little further.

It has often been said that the Decalogue only deals with individual morality and not with the issues of society. The truth of this claim lies in the fact that matters of war and peace, equality of humans, systems for justice and social balance and many others are not mentioned in this text. What it fails to recognize, however, is the position of the addressees in the society and their obligations as sustainers of worship and ethics on a general scale in their society. They might not have been responsible for defining and answering ultimate questions, but as the most important class after king and aristocracy they carry the responsibility of securing the proper functioning of human fellowship and practice. Thus, even if the Decalogue seems to focus on individual morality, the impact of it was to make the fundamentals of society function and be healthy.

We know from other OT texts that the greater questions are dealt with by the top officials in the society, first and foremost the king, and under him the priests, the wise men and the prophets.

An example of the king as the highest judge in Israel is the story of the two prostitutes who brought their case to king Solomon in 2 Kings 3. Each of them had a child, but one of the children was dead, and the king was able to make a just and lasting verdict on the question which of them should be considered the mother of the living one. This is in the context of 2 Kings an expression of the wisdom

granted him by God, a quality necessary for the king in order to be a definer of justice and the highest court of appeal.

In contrast to other Ancient Near Eastern societies, however, the king in Israel did not give any laws. According to the law for the kings in Deut 17, "When he [the king] has taken the throne of his kingdom, he shall have a copy of this law written for him in the presence of the levitical priests. It shall remain with him and he shall read in it all the days of his life, so that he may learn to fear the LORD his God, diligently observing all the words of this law and these statutes, neither exalting himself above other members of the community nor turning aside from the commandment, either to the right or to the left, so that he and his descendants may reign long over his kingdom in Israel." This is a sensational law in the Ancient Near East. Not only is the king no lawgiver, but he is to obey the priestly laws.

Immediately preceding this law, Deut emphasizes that the priests were the highest court of appeal. If there were any competition between king and priest in this respect, the king would probably have to yield.

The priests were important for defining moral conduct. According to Jer 18.18, one of their tasks was to supply torah, "instruction", torot in the plural, probably reflecting that they responded to questions from the people. The term developed into the Torah, the Law of Moses. The laws in the Pentateuch must to some extent contain summaries of these answers, these torot.

Malachi presupposes that the priests were supposed to answer questions from the people about right and wrong. Mal 2:6f says about Levi, the true priest: "True instruction (Heb. : torah) was in

his mouth, and no wrong was found on his lips. He walked with me in integrity and uprightness, and he turned many from iniquity. For the lips of a priest should guard knowledge, and people should seek instruction (Heb. : torah) from his mouth, for he is the messenger of the LORD of hosts." Here, we have a description of the whole process of questions and answers, and the status of the priests as definers of the law, perhaps even as law-givers is evident. Even if the book of Mal was created after the kings has disappeared from Israel, this seems to have been the practice also at the time of the kings.

Another segment of the aristocracy was constituted by the wise men, who are attributed with "counsel" in Jer 18.18. These counsels are commonly supposed to be found in the book of Proverbs, a book that could be a text-book for the training of higher civil servants, if a modern term be allowed into this context. Its self-presentation as "The proverbs of Solomon son of David, king of Israel" almost makes it into a text-book for coming kings. In that case, also the wise men were entitled to instruct the king. The proverbs also are of divine origin: "The fear of the LORD is the beginning of knowledge; fools despise wisdom and instruction", Prov 1:7. The wise men received divine wisdom, and they would advise and even instruct the king.

The last group in this connection would be the prophets, who were very concerned with ethical questions. At the hey-day of the little red book by Mao in the West, the sixties, we also got God's little red book. It contained quotations from the prophets and Jesus advocating social justice and reform. Amos chapter 5 was one of the favorites in those days; one could also mention Isa 1 and 2. Indeed, the whole prophetic corpus has to do with ethical standards, and

prophetical words come from God.

The prophets belonged to the court of the king, and acted as advisors or members of the government, to use another modern term. They would not always follow the lead from the king, but criticize him. They would turn from being the king's advisors to his adversaries. Jeremiah, Isaiah, Amos and Hosea would be examples of this, so would Nathan and Micaiah, the son of Imlah. Their divine words instructed the king.

The king, the priests, the wise men and the prophets constitute the top of the pyramid, and their authority is derived from their status as divinely installed personnel. They all got messages with ethical teaching from God.

This is again part of a larger concept of the whole world, of heaven and earth and all that is therein-in the words of the OT. It has often been observed that the word for natural laws, in Hebrew *tsedeq* or *tsedaqa*, is the same as for righteousness. It seems then, that there is a connection between the correct order in nature and in human life. If justice is not upheld in the human realm, nature will suffer and be out of order. One could be tempted to compare this to the modern discussion about ecology, but our knowledge is based upon scientifically established knowledge, and the OT thinking has a different basis. This basis is the assumption that God was the ruler over the whole world, nature and history, and a violation of his righteousness for humans would affect the laws for nature. This is beautifully brought out in the prayer-psalm for the king, Ps 72. If the king rules with justice, nature will prosper. And Hosea states that Israel's worship of Baal instead of Yahweh hindered rain and crops.

Thus, the Decalogue is only one element in a world-view that encompasses the creation and sustaining of the world.

This is a brief survey of some of the concepts upon which the Decalogue rests. Some of these are clearly abandoned in the modern world, and nobody would think of reintroducing them. This goes for the world-view and the structuring of society, among other things. One principle has, however been developed further in many societies. This is the principle of multiple sources for ethics and law. Whereas the Law Code of Hammurabi from 1750 BC propagates divine rules transmitted by the king, we saw that the king in Israel had to receive instruction from the priests, the wise men and the prophets. He might have been the final court of appeal in some cases, and was responsible for justice in his land, but the priests were also given the authority of court of final appeal, and the other groups were also sources for ethics and law.

This division of power between the king and the other parts of the aristocracy in ancient Israel has been developed into the principle of separation of powers in the modern world between the legislature, the judiciary and the executive. Most people would agree that this is a sound separation, and we can end this section by stating that the Decalogue was part of a system that was a precursor to this separation. Indeed, the Decalogue itself is presented as God's words to the people through Moses, who was not a king, nor the forefather of a king. By contrast, the king came from another tribe, from Judah, and not from Levi, the forefather of Moses.

The underlying concepts of the Decalogue are thus not an absolute hindrance to its relevance today, even if some of them cannot be introduced into our world.

Consequently, the three objections we mentioned, cannot be said to represent absolute hindrances to the relevance of the Decalogue today.

If we then proceed to take a closer look at the Ten Commandments, we might divide them into three categories. Perhaps some would object to this division on the basis of the commonly used expression "The two tablets of the law". According to that division, one tablet deals with religious affairs and the other with human ones, and I have no objection to this bipartition. I would, however, suggest that we make of the last commandment a third category, one dealing with vices or virtues. Not to covet is not on the same level as the outward actions described in the previous commandments, but has to do with inner human qualities. This commandment thus forms a section different from the two others.

The first section deals with religion, what we would today call religion, as such a category was not used in Biblical times. The first commandment prohibits to Israel the worship of other deities than Yahweh, even though the existence of other deities is not denied. This is commonly called monolatry, to serve only one of the possible gods, to distinguish it from the monotheism of Isa 40 ~ 55 and other texts, where only one God is said to exist. That a god or gods exists or exist is simply taken for granted.

The second commandment prohibits the production and worship of idols; one is led to think of idols depicting Yahweh, since the worship of other gods is dealt with already in the first commandment. Worship itself is not mentioned, but presupposed. The ban on idols is motivated by a strong threat that God is jealous and punishes within limits; but also by a reminder that God blesses limitlessly.

The third commandment is directed against the wrong use of God's name, presumably in contexts involving taking oaths or using magic.

The sabbath commandment has also received a motivation or rationale, that God rested on, blessed and consecrated this day of the week. Human observation of the sabbath imitates the divine rest, and it is also a participation in the divine realm.

The second part of the Decalogue contains five commandments for human conduct of life. A simple rendering would be: take care of your parents, refrain from murder, do not sleep with women who are married to other men, do not take property belonging to others, do not produce lies when testifying in court. These rules could be used for prosecution of offences, even if they are of a general nature. Again, we can see that several things are taken for granted and not mentioned, the relationship between parents and children, some basic respect for human life, the existence of marriage and the judiciary, the right to own property. Marriage is instituted by God, according to Gen 1 and 2, while the other underlying concepts are not motivated but presupposed in the OT.

The last commandment prohibits a vice, covetousness, and proscribes, perhaps, indirectly, a virtue, contentment with your own belongings. The interest for vices and virtues is much more developed in the New Testament, especially in the Pauline letters, e.g. Galatians 5: 19 ~ 23: "Now the works of the flesh are obvious: fornication, impurity, licentiousness, idolatry, sorcery, enmities, strife, jealousy, anger, quarrels, dissensions, factions, envy, drunkenness, carousing, and things like these. I am warning you, as I warned you before: those who do such things will not inherit

the kingdom of God. By contrast, the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, generosity, faithfulness, gentleness, and self-control. There is no law against such things." Here we have some elements from the Decalogue blended with many vices and virtues. On the whole, the OT is more concerned with deeds than with virtues, but in the last of the Ten Commandments we have the exception that proves the rule.

As a result, I would assume that there are three parts of the Decalogue, not just two.

We made the observation that there are several "givens" under or behind the Ten Commandments-phenomena that are not mentioned explicitly. The OT seems to suppose that these are things that every human being knows and acknowledges, perhaps in the vein of Paul when he states that, "For what can be known about God is plain to them, because God has shown it to them. Ever since the creation of the world his eternal power and divine nature, invisible though they are, have been understood and seen through the things he has made", Romans 1:19f. The existence of God is evident, says Paul, and we might add that according to the OT so is worship of God, parenthood, respect for life, a legal and court system, the right to have property. On another level, the right and possibility to issue divine commandments for the conduct of life, is also presupposed.

There have been different attitudes to this phenomenon through history. They all use the fundamental distinction between natural and revealed law, or natural and positive law. What the Bible presupposes, belongs to natural law, common to all human beings; and what it addresses, belongs to revealed or positive law. The Catholic

tradition has based its moral teaching on natural law, and used the Bible as an illustration for this teaching. Karl Barth, the Swiss scholar of the Reformed Church, on the other hand, rejected completely natural law, and based himself exclusively on positive law in the Bible. The Lutheran position has been to acknowledge both laws, and arrange them in a system. Natural law is seen as guiding all humans, but it is too general and unclear for many moral decisions. Positive law comes as a clarification and specification of natural law, and spells out what is unsaid in natural law. It helps in clarifying many issues and resolving problems not resolved by natural law.

This last way of handling the question would fit our observations on the Decalogue. That there is a divine being, is presupposed. That only one God should be worshipped and that this is Yahweh, is said explicitly. That God should be worshipped, is taken for granted; that it should be done without images, is spelled out. That there are relations between the generations, is a given; that children should honor and care for their parents, is stated. We could prolong this list, but this is enough to show that the basic structure fits the Lutheran position.

Following this position, one might be tempted to consider the natural law as fundamentally important, and only use positive law as far as it does not neglect or contradict present conditions. This would relieve us of the burden of historically conditioned aspects of the Decalogue. We have seen that this is no small burden at all. At least this position could lead us to reduce the commandments to some basic ones, or create a summary of the leading principles.

This has been done many times. Several texts in the NT pre-

sent us with a condensed version of Ten Commandments. The most famous is Jesus' presentation of the twin commandments of love: Matthew 22: 37~40: "You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your mind." This is the greatest and first commandment. And a second is like it: "You shall love your neighbor as yourself." On these two commandments hang all the law and the prophets.

Another famous sentence from Jesus is the so-called Golden rule in Matthew 7: 12, "In everything do to others as you would have them do to you; for this is the law and the prophets." This also is a summary of OT ethics.

In the last case, a certain subjectivity is evident. What people want to experience varies a lot, and this makes it difficult to use this rule for common ethics. Short rules can also be deficient as a help in concrete questions. What would be the consequence of these two short rules for a person contemplating suicide, e.g., or for one who is offered a bribe?

No wonder, therefore, that many cultures developed the opposite attitude. In response to a demand for specific answers to new questions, Judaism e.g. developed rules for new cases based on the old rules, and created what has been termed casuistic laws, laws covering many different cases.

Archaeology has brought forward many examples of casuistic laws from antiquity. One example is the aforementioned Law Code of Hammurabi, from 1750 BC. It starts in this way: "If a citizen has accused a citizen and has indicted him for a murder and has not substantiated the charge, his accuser shall be put to death. If a citizen has indicted a citizen for sorcery and does not substantiate the

charge, the one who is indicted for sorcery shall go to the river and shall throw himself in. If the river overwhelms him, (then) his indicter shall take away his house. If the river exculpates that citizen and he is preserved, the one who indicted him for sorcery shall die, (and) the one who threw himself into the river shall take away his house. If a citizen in a case has borne false witness, and does not substantiate the statement which he has made, (and) if that case is one warranting the death penalty, that citizen shall be put to death.”^①

Formally, these laws describe cases as precisely as possible, and then proscribe actions to be taken. We have many examples of the same type of laws in the OT, e.g. the ones quoted above proscribing death penalty for various cases.

The quotations from Hammurabi's code deal with false accusations and witnessing in court. In comparison, the ninth commandment in the Decalogue is brief and only states the principle of truthful witnessing. On the other extreme, the twin commandments of love and the Golden rule must be seen as attempts at focusing on central ideas in the law instead of developing the law in a casuistic way. But they are too general to help us when witnessing in court. Here, the Decalogue is more elaborate.

This is typical of the Decalogue; it represents a middle road between casuistry and short formulas and can therefore serve as a use-

① D. Winton Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times Translated with Introductions and Notes by Members of the Old Society for Old Testament Study and Edited by D. Winton Thomas*, Harper Torchbooks, Harper & Row, New York, 1958, p. 29.

ful help for ethical reasoning.

How this can be done is seen in the NT, where we have several renderings of the Decalogue. Matthew 19:19: "You shall not murder; You shall not commit adultery; You shall not steal; You shall not bear false witness; Honor your father and mother; also, You shall love your neighbor as yourself." The last sentence is not taken from the Ten Commandments, but from Lev 19.18.

Another example is Romans 13: 8-10: "Owe no one anything, except to love one another; for the one who loves another has fulfilled the law. The commandments, 'You shall not commit adultery; You shall not murder; You shall not steal; You shall not covet'; and any other commandment, are summed up in this word, 'Love your neighbor as yourself.' Love does no wrong to a neighbor; therefore, love is the fulfilling of the law". Love is not a theme in the Decalogue, except in the description of God's love for thousand generations towards those who love him and keep his commandments. Paul makes it the key word in the commandments.

Still another rendering is 1 Timothy 1:9f: "This means understanding that the law is laid down not for the innocent but for the lawless and disobedient, for the godless and sinful, for the unholy and profane, for those who kill their father or mother, for murderers, fornicators, sodomites, slave traders, liars, perjurers, and whatever else is contrary to the sound teaching".

It is conspicuous how diverse these renderings are, and how they are supplied with the keyword "love" and combined with other quotations. This does probably not mean that the number ten was discarded at the time of Jesus, but that the commandments could be adapted and applied.

The most significant adaptation was made for the first commandment. In the OT it addressed the sole worship of Yahweh, but for the NT it would have to include Jesus as the Son of God. As we know, the whole NT is centered on the controversy over this question, but if the Decalogue were to be kept for future use by the church, Jesus would have to be understood as included in the first commandment. Perhaps one could even say that this commandment was understood by the Christians to apply to the divinity of Jesus in particular.

A further development took place when Martin Luther created his two Catechisms and included the Ten Commandments in them. He left out the prohibition against idols, as this battle had been fought to the end earlier, and split the last one into two commandments in order to maintain the pedagogical number ten. He then also reinterpreted the observation of the sabbath to pertain to Sunday and put the emphasis on the positive aspect, worship, and not on the prohibition against work.

Christian theology today will have to see how material from the OT is used in the NT, and then consider what those sources have to say. Further, the Christian tradition through 2000 years and from many different countries has to be listened to. The last step in the ethical work is the systematic evaluation and coordination of what the Bible has to say. This is then brought into the discussion with contemporary knowledge based on many different sciences, and, finally, with the voices from other religious traditions. In the end, one might obtain something like world ethics, or global ethics. This is the agenda propagated by Dr. Hans Küng in the search for a common set of ethics for our age.

Are the Ten Commandments relevant today? The answer will have to be both yes and no. Some underlying concepts are not relevant any more, and some of the rules will have to be understood in a different way. But to have a set of ten rules is helpful in many situations, and it is necessary to have more than brief summaries or slogans. On the other hand, one must look out for the temptation to develop casuistry. Rules must be adapted and applied, but not into regulations for every possible case. As a middle road, it is advisable to keep in mind basic natural laws, as well as the principles materialized in the ten sayings of the Decalogue.

圣灵降临的叙事

——论梅烈日柯夫斯基的象征主义小说

刘小枫

只有音乐能感动我，能使我去追思实际生活中没有发生过的
事情。……什么时候，我才能弹奏我经常听到而稍纵即逝的东西
呢？
——吉皮乌斯

据搞文化史研究的专家说，象征主义在俄国的出现，标志着俄国现代主义的诞生^①。什么叫“现代主义”？那个时候，“现代主义”高标的是现代性批判，按今天的眼光来看，该是后一现代了。如何后一现代的呢？梅烈日柯夫斯基就是一个今天值得来讨论的典型个案。

梅烈日柯夫斯基（Dimitrij Sergeevic Mereskovskij，1866～1941）20出头步入文坛时是个诗人，自己一不小心就成了开一代精神风气的思想人物。这个人通常被看做俄国象征主义文学的先驱之一：1893年，梅烈日柯夫斯基发表的《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》，从书名看，就是批判现代性的。

^① 参见 Christa Ebert, *Symbolismus in Russland* (《俄国象征主义》), Berlin 1988, 第18~19页。

据说，该书正是俄国现代主义文学的一篇宣言书^①。

梅烈日柯夫斯基是多产作家，写诗、小说、剧本、散文（游记、书信）、评论样样在行，还翻译过古意大利小说、古希腊悲剧。但如果梅烈日柯夫斯基仅仅是作家，至多不过算天才文人辈出的所谓“白银时代”中的一位才子罢了。梅烈日柯夫斯基的主要著作是小说体人物传记，但这些传记小说并非单纯的文人写作，不仅占有翔实的史料，有丰厚学问功夫，而且明显在表达某种哲学—神学思想。无论就传记还是小说叙事来说，梅烈日柯夫斯基的传记体小说都不同寻常。

如果梅烈日柯夫斯基写的传记人物都是俄罗斯历史上的，就像某些汉语作家写孔子、孟子传或李自成、曾国藩传，也不会让人感到有什么特别。问题是，梅烈日柯夫斯基的传记人物除托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、果戈里等俄国作家和少数几个俄国历史上的君王外，大多是西方历史上的精神人物（朱利安、阿利克西、达·芬奇、奥古斯丁、圣方济各、路德、加尔文、但丁甚至耶稣）^②。从这些传记的文体来看，的确可以说梅烈日柯夫斯基在写小说；但就其小说叙事融化了大量哲学—神学的研究而言，梅烈日柯夫斯基又像在写宗教哲学论著（梅烈日柯夫斯基也写文

① 梅烈日柯夫斯基在俄国现代主义文学和思想发展过程中的先驱作用，参见尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、丘守娟译，三联书店1995年版，第215～222页；西人兰珀特所撰《俄国现代主义》一文对梅烈日柯夫斯基的描述（见布雷德伯里、麦克法兰编：《现代主义》，胡家峦等译，上海外语教育出版社1992年版，第115～116页）轻浮、平泛，不得要领。

② 描写达·芬奇的《诸神复活》在40年代初已有中译本（绮纹译），三联书店1988年重版；近年来，多部梅烈日柯夫斯基的传记小说中译本陆续刊行：《路德与加尔文》（杨德友译，学林出版社1998年版）、《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》（杨德友译，辽宁教育出版社1999年版）、《但丁传》（刁绍华译，辽宁教育出版社2000年版）。凡据此引文仅注页码。

论、政论甚至神学论文，无不带有文人气)^①。一位俄语作家花费几乎毕生精力去研究众多西方精神人物，然后用小说叙事的方式展示这些人物的灵魂经历，是什么意思？

梅烈日柯夫斯基为什么要走向西方精神？走向何种西方精神？俄罗斯精神传统不是足够了吗？

梅烈日柯夫斯基不仅是作家、诗人，也是19世纪末至20世纪初俄国知识界出现的精神更新运动的主将，三个“宗教—哲学社”中最大的“彼得堡宗教—哲学社”（另两个是“莫斯科宗教—哲学社”和“基辅宗教—哲学社”）的中心人物。倘若梅烈日柯夫斯基仅仅是个文人，仅有叙事的语言才华，没有学问、没有思想，怎么可能在“宗教—哲学社”这样的圈子里成为人物？

梅烈日柯夫斯基也是有学问的思想家。既然如此，梅烈日柯夫斯基提出的象征主义就不仅是一种写作原则或文学主张，更有可能是一种思想主张。思想论述采用小说叙事的方式，并非是一种文人考虑，而似乎是因为“市井俗人喜看理治之书者甚少，爱看适趣闲文者特多”（曹雪芹），要让理论或思想性的东西读起来轻松易懂（象征主义的叙事读起来易懂？）。

如果象征主义在梅烈日柯夫斯基那里是一种思想原则，又是什么意思？

不管怎样，只要梅烈日柯夫斯基算俄国象征主义中的一个人物，俄国象征主义就并非仅是一场文学运动。象征主义运动几乎与精神更新运动同时出现并交织发展，但作为文学流派的象征主义，似乎在1900年就过去了。1928年，象征主义女作家彼得罗芙斯卡娅开煤气自杀，诗人霍达谢维奇写了篇纪念文章《列娜塔

^① 近年刊行的梅烈日柯夫斯基文集中译本有：《永恒的旅伴》（傅石球译，学林出版社1999年版）、《病重的俄罗斯》（李莉、杜文娟译，云南人民出版社1999年版）、《先知》（赵桂连译，东方出版社2000年版）。凡据此引文仅注页码。

之死》。按这位同时代诗人的说法，象征主义作为文学的时代精神，不过是1903年到1909年一段时间的“抒情即兴曲”，领了几年风骚而已。据说这并没有什么好奇怪，因为，象征主义诗人要么是些“僧人”，要么是些“吝啬的骑士”，最终“纷纷死于精神的饥饿——死在装满各种感受的袋子上”^①。

这话用在勃留索夫一类象征主义诗人身上，还算合适；如果用在梅烈日柯夫斯基这样的象征主义先驱和代表人物身上，就离谱了。梅烈日柯夫斯基的象征主义与精神更新运动一起，经历了近半个世纪。十月革命以后，这场精神运动从俄国流亡到西欧——以巴黎为中心，一直持续到践行精神更新的一代人相继去世。1941年，梅烈日柯夫斯基并非死于精神的饥饿，而是精神的劳累（写完《但丁传》之后）^②。

象征主义作为一个文学流派与作为一种思想，是有分别的。当年以“阿克梅派”代言人身份出来挑战象征派的诗人古米廖夫也承认，象征主义曾“令俄罗斯出版界的野兽们即使不尊重【传统中】伟大的名字和思想，至少也会在他们面前感到恐惧”，至于“作为一个文学流派是否应该存在下去”，是另一回事^③。别

^① 参见霍达谢维奇：《大基地》，袁晓芳、朱霄鹏译，学林出版社1999年版，第1-14页。

^② 十月革命后，梅烈日柯夫斯基流亡西欧，1941年客死异乡巴黎。在流亡的10余年间，梅烈日柯夫斯基著述不辍，其主要著作的西文译本流传比俄文本更广（有的著作的西文译本直接从手稿移译，如长达1200多页的传记体小说“耶稣三部曲”的后两部——《来临者耶稣》和《死与复活》）。笔者在巴塞尔旧书店搜寻所得，均为当年的初版。关于梅烈日柯夫斯基丰富多彩的一生，与其共同生活50余年的妻子、诗人吉皮乌斯的《回忆梅烈日柯夫斯基》（中译本，北京大学出版社2000年版）有详细描述。

^③ 古米廖夫《诗的生命》，见王守仁编《复活的圣火：俄国文学大师开禁文选》，乌兰汗等译，广州出版社1996年版，第13页；对作为文学流派的象征派的批评，参见古米廖夫：《象征派的遗产与阿克梅派》，亦见《复活的圣火》，第19-23页。

尔嘉耶夫在回顾 20 世纪初俄国思想的嬗变时说过：法国象征主义仅是文学思想的突破，俄国象征主义更是社会思想的突破。在《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》中，梅烈日柯夫斯基明明写到：

失掉灵魂的实证论迈向神性的理想论，在宗教和哲学上与不可认知者和解的时代来临了……社会小说和市民小说不堪卒读、令人厌倦；必须在诗和散文中去寻求表达，诗和散文打开了进入永恒的门扉。只有一种文化是真实的，这就是寻求上帝的文化，只有一种诗是真实的，这就是象征主义的诗。^①

很清楚，这并非仅是文学宣言，也是思想宣言。这一“宣言”提出“寻求上帝的文化”，正值晚期俄罗斯帝国现代化的社会转型期，各种革命思想暗流涌动；如果革命思想是现代的，“寻求上帝的文化”的象征主义是不是就应该被看成后—现代的呢？俄国象征主义运动与晚期俄罗斯帝国最后 20 年复杂、剧烈的思想冲突中出现的宗教精神更新运动迭合，引出了一个值得探讨的问题：作为一种社会思想，俄国象征主义的思想史（而非文学或批评史）意义是什么？

本文来探讨这一问题，并非要为国朝学界的俄国文化研究提供另一种可能性，似乎想提请俄国思想史研究关注文人，或提请俄国文学史研究关注哲学和宗教。这里的问题旨趣属于中国现代思想史：如果俄罗斯思想在进入现代性的惶惑旅程时产生出令人惊异的精神突进，在整个西方和自身民族的思想基础上深入到现代性问题引致的人类精神困惑深处，遭遇过相同命运的现代汉语

^① 梅烈日柯夫斯基：《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》，引自 Fedor Stepun, *Mystische Weltanschauung: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*（《神秘的世界观——俄国象征主义五杰》），München, 1964，第 7-8 页。

思想何以如此贫乏、单薄。

十月革命前后，俄国象征主义精神传到西欧，对欧洲现代思想产生了相当广泛的影响——德语神学家巴特的《〈罗马书〉释义》(1919)多次引用梅烈日柯夫斯基，就是例证。十月革命后，在苏联“无产阶级专政”的文化政局中，宗教精神更新运动被视为“反动思想”，象征主义精神当然没有可能持续下去。不过，在十月革命精神传入中国的同时，俄国象征主义也传入了中国。事实上，革命精神与象征主义精神在三四十年代曾经争夺过中国知识人的灵魂（《诸神复活》初版【1941】的“译者序”说，梅烈日柯夫斯基“在旧俄时代与高尔基齐名”）。了解思想史的人都清楚，这场争夺知识人灵魂的思想冲突，在晚期俄罗斯帝国时代已经发生过了。与后来在中国知识界发生的情形一样，象征主义精神在这场思想冲突中彻底失败，知识人（包括作家、诗人）的灵魂大多被革命精神领走了。

象征主义精神真的失败了？新宗教文化运动宣称自己是一场“内在的精神革命”，这场精神革命发生在激进民主主义的社会革命之前，两个革命之间有没有什么社会思想上的关系？对历史上某种思想的历史意义的评价，恐怕不能仅从社会功利角度来看。不然，又该如何看待在苏维埃文化制度中残喘的新宗教文化精神（帕斯捷尔纳克、阿赫玛托娃、巴赫金）？^①何况，当激进民主主义的社会革命诉求弥漫文化思想界时，有些知识人转向个体性宗教想像是否真的要不得？

引人兴味的思想史问题因此并非是：为什么象征主义精神必然失败。通过思索历史中的思想事件，思想史提出的问题毋宁

^① 巴赫金在汉语学界尽管声誉卓著，其思想中的基督教精神因素却很少受到关注。巴赫金与精神更新运动的关系，参见 Katerina Clark/Michael Holquist: 《巴赫金》，语冰译，中国人民大学出版社1992年版，第150~170、303页以下。

是：难免遭遇历史迷乱的个体精神究竟应该在哪里找到自己的家园。

从思想史角度探讨俄国象征主义，至少可以问这样一些问题：在斯拉夫文化派与西欧文化派对立、自由主义与社会民主主义冲突的思想格局中，精神更新运动的历史含义是什么，“寻求上帝的文化”与“象征主义的诗”是什么关系，新的宗教精神与社会民主革命精神及自由主义精神是什么关系？

梅烈日柯夫斯基虽然通过小说叙事讲了好多神学思想，却不是教会神学家，而是自由知识人。近 200 年来，作为自由知识人的基督思想大家代不乏人。就富于文人气质的大思想家而言，梅烈日柯夫斯基之前有基尔克果，之后有薇依。前者属于新教背景，后者属于大公教背景，梅烈日柯夫斯基则有东正教背景，尽管他们没有哪一个真正属于这些教派，算不上正统的教派思想家、甚至正统的教徒。如果自由知识人式的基督教思想不是个别的现代文化现象，这一现象与现代性批判或所谓后—现代精神有什么关系？

值得搞清楚的问题最终是：在梅烈日柯夫斯基那里如果有一种所谓自由的“基督精神”，其含义究竟是什么？

“神圣的泥土”、“内在的流浪汉”与小说类型

表面看来，俄罗斯帝国最后 20 年社会演变的基本格局与晚清帝国有些相似：尽管帝国政府推行了一系列君主立宪的政治改革，最终还是没能避免激进民主主义的社会革命。自 1861 年解放农奴法令以来，沙俄帝国统治者不遗余力改革地方行政、司法制度、教育体制乃至军事体制，比晚清戊戌事变之后的改革早不到半个世纪。但俄罗斯帝国并未很快变得强盛，同样经历过像中华大帝国那样被一个东亚小国战败的事情。资本主义工业化和

带有自由主义趋向的立宪改革导致的社会混乱，也使得知识人对国内的政治—社会状况和帝国作为现代民族国家在国际竞争格局中的地位十分不满。正是在这样的现实历史处境中，思想界极度分化，社会思想冲突迭起，社会革命顺时而兴。

晚期俄罗斯帝国从现代化改革转向现代化革命，必然还是偶然？

如今，不仅俄国学界，甚至汉语学界也在问这样的问题^①。不管怎样，晚期俄罗斯帝国思想状况之复杂，与晚清帝国的思想状况实际上不可同日而语。俄罗斯的现代化进程得从彼得大帝的改革开放算起，西欧的现代思想早就进入了俄国知识界^②。如果康熙皇帝与罗马教廷的关系没有闹崩，他本人坚持把拉丁语学下去，中国知识界的情形可能就不同了。晚清时期，中国思想界才开始惶然面对西欧近代思想，而19世纪末的俄国知识界与西欧现代思想打交道已有200年历史，启蒙后的各种“主义”早已成了俄国思想土壤中的肥料。

社会历史学家一般将晚期俄罗斯帝国的知识人分为三大类：改革派、保守派和革命派^③。这种划分可能过于笼统。民粹主义、无政府主义和马克思主义知识人都属于革命派，但相互之间似乎仍然有分别；属于改革派的自由主义阵营亦不统一、歧见纷扰——有启蒙主义者，也有反启蒙的现代主义者。新宗教精神运

① 关于俄国革命，参见山内封介《俄国革命运动史》，卫仁山译，上海：太平洋书局1928年版，卷5；当今的历史学—社会学研究，参见中央编译局编《国外“十月”革命研究论集》，中央编译出版社1995年版；安启念：《东方国家的社会跳跃与文化滞后：俄罗斯文化与列宁主义问题》，中国人民大学出版社1994年版；苏文：《传统、改革与革命：1917年俄国革命再认识》，见《二十一世纪》，1997（5）。

② 普列汉诺夫：《俄国社会思想史》，卷2—3，孙静工译，商务印书馆1990年版。

③ M. Raeff：《独裁下的嬗变和危机：俄罗斯帝国两百年剖析》，蒋学桢、王端译，学林出版社1996年版，第160页及以下。

动的知识人大体上属于自由的改革派，却与启蒙理性的自由派或实证主义自由派没有多少共识。梅烈日柯夫斯基的象征主义思想既与革命派思想对立，也与保守派思想对立。国朝学界往往稀里糊涂把自由主义看成一个东西，搞清俄国自由主义知识人的思想差异，对汉语思想的自我认识可能也不无裨益。

提出新宗教精神，当然意味着对旧的宗教精神不满。什么是旧的宗教精神？

表面看来，梅烈日柯夫斯基针对的是传统的东正教正统教会。但正统教会与“社会小说”和“市民小说”有什么相干？所谓旧的宗教精神，一定另有所指。

梅烈日柯夫斯基提出“寻求上帝”文化之前，也即是19世纪60年代以来，俄国思想文化界中相当活跃的是民粹主义思想。民粹主义是对俄国化的德国思辨理性启蒙思想的反动：从别林斯基的转变，到车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫的文学批评，体现了这一思想的发展轨迹。民粹派指责资本主义工业化和城市化加深了农民的苦痛，带来种种新的社会罪恶，转而赞美农民德性、村社乡土性和所谓东方土地的道德传统。民粹主义并不反对现代化，仅仅反对资本主义式（等于西化）的现代化，主张走俄罗斯东方特色的现代化道路——基于俄国“村社”传统实现社会主义的现代化。

于是，民粹派提倡知识人“到民间去”，与农民相结合。

民粹主义“到民间去”的社会行动与通过文学（尤其小说和特写）叙事和文学批评形成的民粹主义政治文化相辅相存。在当时影响广泛的作品《土地的威力》中，民粹派最出色的小说家乌斯宾斯基宣称，俄罗斯“黑油油、潮乎乎的土”有超历史的道德力量，是俄罗斯人民的根。他特别强调，这“土地”“不是什么比喻的或者抽象的、寓意的土地，而是你以泥巴的形式粘在套鞋上从街上带回来的土”。

土地性被说成具有道义力量的人民性后，俄罗斯的“土地”就成了道德性的表征。土地性—人民性—道德性堪称民粹主义的三位一体论，既使俄罗斯“土地”也使俄罗斯“人民”（特指农民）具有了反西化的精神力量。据乌斯宾斯基说，俄国农民若不离土，就能“肩负人间一切重担，为我们所热爱，替我们医治心灵的伤痛，就会保持其刚强而温顺的天性”，要是“使农民脱离土地，脱离土地带来的心事和利益……，那么，俄国人民、人民的世界观、人民发出的热便不复存在。剩下的只是空虚的人体和空虚的器官”^①。

如此思想和情绪可谓卢梭式浪漫民主主义的俄罗斯版本，其中心观念是共同体的人民及其德性品质。谁都知道，俄国民粹主义是俄国马克思主义的前驱，两种“主义”在思想质地上相同，一如卢梭思想与马克思思想质地上相通。尽管后来苏维埃政权的思想史也批判民粹派，也还晓得提到列宁对前期和后期民粹派的区别对待。

民粹主义在赞美农民性的同时，没有忘记赋予同农民相结合的知识人——乌斯宾斯基所谓“人民知识分子”——一种启蒙身份，宣称知识人的精神领导是土地性—人民性—道德性三位一体的“另一个重要因素”。

人，即庄稼人，在从土地、从大自然中接受道德指南时，有意无意把过多的丛林倾向，过多的幼稚的丛林兽性，过多的幼稚的狼的贪婪带进了人类生活。……人民知识分子恰恰把这种并非动物界和丛林界中信奉的真理、而是上帝的真理带到民间去。他们扶起被无情的大自然抛弃、孤苦伶仃听任命运摆布的弱者。他们帮助、而且总是以实际行动帮助

^① 乌斯宾斯基：《土地的威力》，见《俄国民粹派小说特写选》上册，外国文学出版社1987年版，第183～184页。

人们抵抗动物界真理的过分凶残的进逼。（《土地的威力》，第195页）

既然“人民”即德性，知识人没有德性，怎么又会掌握着“上帝的真理”？“上帝的真理”当然是宗教的真理，难道宗教的真理与“人民”的德性不同？

现在没有必要再来想通这一问题。总之，可以看到，民粹派知识人并没有在“人民”面前丧失所有高贵的身份，在失去德性后，还葆有一种宗教身份，而且是启蒙式的——把“上帝的真理带到民间去”。从这一意义上说，民粹主义也是近代启蒙思想的一种类型——与卢梭的启蒙精神有点像，而根本不像英格兰启蒙精神的启蒙思想。如果民粹主义也可以算作救亡精神，显然，在民粹派知识人那里，救亡与启蒙是一回事情。

这位有真理的“上帝”是谁？

显然是道德的启蒙精神信奉的新神，而非基督的上帝。既然启蒙精神也是一种道德精神，“人民知识分子”就是掌握着“上帝的真理”的知识人，他们开启沉睡在人民身上的“人民性”，所谓“人民性”就不过是“人民知识分子”制造出来的一种想像的德性。这种德性还具有历史—政治的含义——“村社”社会主义的人世天国。

与俄国现代思想有渊源关系的伯林看得很清楚：民粹派社会革命家的情怀是宗教情怀，他们自视为献身道义和人民的革命教士；在人民知识分子的指引下，革命之火可以消灭独裁、剥削、不平等，然后从焚烧资本主义的灰烬中建立起一个自然、和谐、公正的社会，实现尘世天国。伯林还看出，民粹派的这个世俗版本的宗教想像与受国家东正教压制的俄国旧教徒有深厚的渊源。旧教徒传统是在17世纪的宗教大分裂时期形成的，一向攻击国

家化的东正教正统^①。民粹派强调共同体的价值，似乎就是俄国旧教徒穿上了现代化的衣衫，成为有俄罗斯特色的现代革命派。

梅烈日柯夫斯基的新宗教精神要反的旧宗教，首先就是这种民粹主义的宗教。“想像的共同体精神”与也许同样是想像的个体自由精神的冲突，看来是晚期俄罗斯帝国文化思想界的基本张力结构。民粹派把“村社”共同体及其德性视为东方特色的现代化道路的基点，实际上并不具有多少精神的独创性，至多算创造性地转化了斯拉夫派的文化民族主义立场，而斯拉夫的现代主义是早就已经有的了^②。

说民粹主义的社会小说是梅烈日柯夫斯基想要抵制的一种旧宗教还算通，难道“市民小说”也可以算作他想要抵制的“旧宗教”？

在民粹激情席卷知识界的时候，屠格涅夫冷静、旁观的小说叙事守护着市民精神的“最低纲领”，以“市侩气”对抗民粹激情，讥民粹派祭起的俄国农民德性为“羊皮大衣”，还让自己笔下小说中的这类民粹分子以自杀了结。屠格涅夫的小说，堪称“市民小说”的代表，属于这种小说类型的代表还有契诃夫和高尔基。虽然就小说精神的精致和深度而言，这两位小说家都无法与屠格涅夫相比，但他们的精神气质是一致的，而且在19世纪90年代名气旺盛。

高尔基怎么能与屠格涅夫、契诃夫扯在一起，他笔下的“流浪汉”形象多么生动，哪里像“小市民”的样子？梅烈日柯夫斯

① 伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，台北：联经出版事业公司1987年版，第285页。

② 我没有采纳伯林的见解。据他说，民粹主义有别于斯拉夫主义者，因为这伙人不相信俄国民族有何特殊的性格和命运。参见伯林《俄国思想家》，前揭，第278~279页。民粹主义与斯拉夫主义的不同，在于是否要实现“村社”社会主义的现代化。

基会不会搞错了？

在19世纪90年代写的评论契诃夫和高尔基的文章中，梅烈日柯夫斯基分析说，这两位小说家可谓“俄罗斯中间阶层（人数众多、最具活动力的阶层）的知识分子之中间立场的表达者”。这个阶层的构成呈梯形结构，“阶梯的底部是契诃夫的知识分子；顶部是高尔基的流浪汉。他们之间有一列俄罗斯知识分子尚未看到、但却已经走在上面的台阶”（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第299、311页）。

契诃夫的小说艺术以细腻见称，叙事带有“化繁衍为质朴”的诗意。但他的小说感觉是他所属的那个“中间阶层”特有的对“没有事件发生的日常生活”的感觉，“契诃夫的主人公没有生命，有的只是日常生活”。只不过契诃夫对这种“没有事件发生的日常生活”的感觉特别细腻，能看到“隐密的寻常物，并且同时看到寻常物的不寻常”（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第304~305页）。

至于高尔基，梅烈日柯夫斯基以为在小说艺术方面没有什么好说的，但他的小说精神却不可小视，因为，高尔基小说中“梦想成为大作家的流浪汉”说出了这个“中间阶层”的知识分子“心的喊叫”。梅烈日柯夫斯基看得清楚，“高尔基的流浪汉们尽管有着大众化的外表，内心却是贵族。普通百姓对于他们来说是贱民。他们对农夫的仇恨和蔑视恐怕不亚于对老爷的仇恨和蔑视”（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第321页）。说到底，高尔基笔下的“流浪汉”是“小市民”式知识分子的精神符号，所表征的不是经济贫穷，而是精神贫穷，是“内在的流浪汉”：

除了外在的、社会经济的流浪汉现象以外，还有内在的流浪汉现象，心理的流浪汉现象——虚无主义的最后极限、最后暴露，精神赤裸及精神赤贫。根本不是因为人从前成了外部社会环境的牺牲品、感觉“在底层”，才使其沦为内在

的流浪汉，恰恰相反：因为沦为了内在的流浪汉，他才感觉“在底层”。（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第314页）

契诃夫“小市民”知识分子的日常细腻与高尔基流浪汉的豪气，有着“形而上的亲合力”。“流浪汉”道德宣称“人的肚皮是最主要的事”，人要吃饭是第一哲学；“流浪汉行为这惟一的狼的真理将变成契诃夫知识分子的唯物主义、现实主义、达尔文主义或其他什么主义，但实质上，这将仍旧是同样的流浪汉犬儒主义的恬不知耻”（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第355页）。当然，这两位小说家的精神并非一点差别没有：

契诃夫的知识分子就是高尔基的那个流浪汉，他身上已经“一切都蜕掉了”，除了一些勉强遮掩住最后的赤裸、最后的人之羞耻的意识上的破衣烂衫；高尔基的流浪汉就是契诃夫的那个知识分子，他连这些最后的遮掩也剥掉，是完全“赤裸裸的人”。（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第334页）

从这“赤裸裸的人”身上，这个阶层产生出自己的宗教信仰，契诃夫和高尔基不过是这种宗教“最早的有意识的导师和先知”。

契诃夫和高尔基不是对基督教、甚至任何宗教都有冷感吗，怎么会成了某种宗教的“先知”？什么样的宗教？

没有上帝的“人性宗教”、“人性、太人性的宗教”（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第310页），或者说“实证主义”的人生信仰。

自觉的流浪汉行为、反基督教是想要成为上帝的人的宗教。后者，当然，是欺骗。因为流浪汉行为的出发点是“存在的只有人”，没有上帝，上帝是虚无；以此类推，“人是上帝”就意味着，人是虚无。虚妄的神化导致的是人的其正的消灭。（《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第323页）

这种“人性、太人性的宗教”就是“市民小说”的精神，梅烈日柯夫斯基要抵制的另一种“旧宗教”。

梅烈日柯夫斯基一开始就很清楚，他主张的新宗教精神与旧宗教精神的冲突，不是有神论与无神论的冲突，而是不同的宗教精神的冲突。民粹精神是社会民主主义的一种类型，而在梅烈日柯夫斯基看来，整个社会民主主义就是一种“神秘主义”宗教，其“无神论前提不是批判的，而是教条的；不是批判地否定上帝问题，而是教条地肯定没有上帝”。“内在的流浪汉”精神是一种精神“实证主义”宗教，其无神论前提同样是教条的。无论这两种小说精神相互之间显得多么对立，一个带有救世热情，另一个则一幅精神泼皮的样子，实际上都是以现代无神论面目出现的现代宗教，本质上都是有神论的反面：“教条式的无神论就是有神论的反面——反有神论。”有神论的反面并非就不是宗教，无神论是地地道道的宗教。

民粹派小说所体现的社会民主的“神秘主义”宗教与市民知识人的“实证主义”宗教，都是知识人的宗教，而不是老百姓的宗教，这两种摆在梅烈日柯夫斯基面前的“旧宗教”之间的内在关联，还不单单是它们共同具有的“教条式的无神论”。终于有一天，高尔基发出了民粹主义的感慨，成为社会民主党人的好朋友，有什么值得大惊小怪？

“我看到强大的、不朽的人民……于是我祈祷：你就是上帝，世界上将没有比你强大的力量，因为你就是唯一的神，创造奇迹吧。这就像我的信仰和自白。”（高尔基，《自白》）这难道不是信仰？这难道不是神秘主义？（《人心与欲心》，见《病重的俄罗斯》，第44~45页）

当梅烈日柯夫斯基这样的年轻文人步入文坛时，俄国文学界已经是大师林立的时代。托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基不用说了，民粹派小说家、后起的“市民小说”新秀；都已经成了文坛大

师。青年梅烈日柯夫斯基马上面临一个问题：在林林总总的文学写作方向中，应该选择跟随哪一个方向？这并非是单纯的文学趣味或偏好问题，正如已经看到的，小说感觉或小说类型根本就是宗教精神乃至社会思想的表达。

借《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》，梅烈日柯夫斯基表明了自己的立场：拒绝“社会小说”和“市民小说”——这两种小说类型都是俄国“现代文学”衰微的表征，从根本上说，都是现代“实证主义”和“功利主义”精神的应声虫。

梅烈日柯夫斯基选择了托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的小说叙事，它们代表的小说类型不妨称为宗教小说。如果无论“社会小说”还是“市民小说”与其说是一种写作类型，不如说是一种知识人宗教的体现，梅烈日柯夫斯基的选择，就既是一种写作类型的重新抉择，也是一种宗教精神的重新选择^①。在随后写的多卷本大著《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》中，梅烈日柯夫斯基表达得再清楚不过：

在俄罗斯灵魂达到《安娜·卡列尼娜》和《卡拉马佐夫兄弟》这两个最高之点后，是何等突如其来的断层、何等的精神塌方！有意识的文化的历史继承性何在？能够把我们的今天和这样的昨天联系起来的活生生的血脉联系何在？（《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，第328页）^②

① 在现代中国文学史上，如果撇开革命历史小说不谈，便惟有“社会小说”和“市民小说”堪称文学精神的最高典范，前者以鲁迅小说为代表，后者以张爱玲小说为代表。汉语的小说叙事，就这样达到了自己的精神高度。

② 国朝学界的陀思妥耶夫斯基研究和托尔斯泰研究，迄今没有充分注意梅烈日柯夫斯基的具有思想史地位的评论。《世纪文论》编委会编的《陀思妥耶夫斯基的上帝：陀思妥耶夫斯基研究论述》（社会科学文献出版社1994年版）和倪蕊琴编的《俄国作家、批评家论托尔斯泰》（中国社会科学出版社1982年版）均未选入梅烈日柯夫斯基的评论文。

打在我们的全部新精神现象——从退化的、变粗野的、倒退的斯拉夫派到马克思主义，从颓废派到民粹派——上的是什么印记！是哲学和宗教的虚弱、贫瘠……是幽灵式的抽象、孤寂……（《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，第329页）

《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》提出“寻求上帝的文化”，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的小说叙事都在讲具有俄罗斯传统的上帝，梅烈日柯夫斯基新的“寻求”有什么新鲜？

看来，梅烈日柯夫斯基惟有靠所谓“象征主义的诗”来证明自己新的“寻求”。搞懂何谓“象征主义的诗”，对于我们理解梅烈日柯夫斯基的精神抉择也就至关重要。况且，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的小说叙事都可以说是现代的——现代思想的表达，“象征主义的诗”打算通过批判来继承托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基，因而是后现代的。问题在于，所有这一切究竟是什么意思？

《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》分析说，自从彼得大帝改革开放以来，俄国知识界一直存在西化派和斯拉夫派的思想冲突（近似上朝学界西化派与国粹派的冲突）。西化派推崇全欧文化理念和彼得大帝的开放，斯拉夫派流连于“对往昔浪漫而模糊的惋惜，或对未来同样浪漫而模糊的憧憬”，吟哦“已经死亡或尚未诞生之物”（《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，第31页）。但是，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的小说叙事出现之后，俄罗斯思想界再要坚守幼稚的西化派或斯拉夫派立场变得不可能：19世纪上半叶俄国思想界中的那些启蒙思想家（西化派）马上显得不过是些“德国形而上学过分顺从、胆小如鼠的小学生”，“天真烂漫的黑格尔主义者”；斯拉夫派“头晕目眩地迷醉于民族虚荣心”，要回归民族精神传统，不过是“羸弱和病态的一代人”的精神“恐惧”（《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，第33~34页）。知识界面临的问题，已经不再是如何现代化或反现代化，而是对作为一个

精神难题的近代欧洲精神做出俄罗斯式的回答。

托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的小说叙事超越了西化派和斯拉夫派的心态和思想情怀，对于梅烈日柯夫斯基来说，宗教小说的意义首先在于现代性问题意识的转换。无论西化派还是斯拉夫派，都没有真正触及现代性问题。

这里的所谓现代性问题是什么呢？韦伯从托尔斯泰的小说中读出的现代资本主义“铁笼”中个体生命的意义问题，是否就是梅烈日柯夫斯基所理解的现代性问题？

梅烈日柯夫斯基注意到，陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰已经引起西欧思想界关注，被视为俄罗斯思想对理解现代性问题做出重大贡献的思想家。但他以为，西欧思想家对这两位俄语作家的认识多半不得要领。他们大多没有看到，这两个精神人物既有深刻的共同点，也有同样深刻的精神对立。托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基都是矛盾的思想人物，身上带有悲剧性精神冲突的痕迹。不过，总的说来，就碰触到现代性问题的神经而言，陀思妥耶夫斯基的悲剧性冲突远比托尔斯泰深刻。

何以见得？

梅烈日柯夫斯基评论说，陀思妥耶夫斯基思想中的矛盾是魔鬼与上帝冲突的结果，这与尼采思想很相似。尼采堪称欧洲人中最具欧洲特质的人，正如陀思妥耶夫斯基堪称俄国人中最具俄罗斯特质的人，“他们从两个不同的、对立的方向走向同一个深渊”，不约而同提出了超人理念。尼采和陀思妥耶夫斯基的思想产生的历史背景，正是现代资本主义转向成熟的时期。这个时候，社会动荡，各种政治改制主张剧烈冲突（尤其自由主义与激进民主主义）。在如此政治文化语境中，尼采和陀思妥耶夫斯基突兀地提出“超人”问题，究竟是什么意思？

梅烈日柯夫斯基承认，要搞清楚“超人”理念的含义相当困难。但可以肯定，“超人”理念的含义无论如何不会是西方的自

由派（或者俄国的西化派）以为的绝对自由，也不会是西方的保守派（或者俄国的斯拉夫派）想像的传统的民族神话精神。自由派和保守派虽然对立，其实都是现代的精神，而“超人”精神根本上是反“现代”的。

“超人”精神是否真的就是当今所谓的“后现代精神”，难以断定。但“超人”精神的提出，的确标志着现代性问题意识的根本性转向。梅烈日柯夫斯基敏锐看到，陀思妥耶夫斯基思想的意义，不在于突显了俄罗斯民族思想传统的精神特性，而在于切入现代性问题的纵深——尼采同样如此。在他们两人那里，现代性不再仅仅是一个社会—政治层面或民族国家的文化特性问题。用梅烈日柯夫斯基话来说，这种转向标志着现代性问题从历史平面转向宗教深渊：

超人，是具有忿怒孤寂、离群索居之个体永恒根源的欧洲哲学伟大山脊的极点，最突兀的顶峰。没有更多可去的地方，历史之路已经走完，往后就是悬崖和深渊，或堕落或飞跃，是超历史之路，是宗教。（《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，第36页）

韦伯晓得，如果不面对马克思和尼采，就不可能理解现代性问题。马克思思想和尼采思想分别突显出现代性问题的历史维度和宗教维度，韦伯似乎想站在历史之路的悬崖处观望尼采敞开的宗教深渊。韦伯清楚看到，“诸神之争”将是现代性无从逃避的人类命运，至于在这命运中怎么办，韦伯打算恪守“价值中立”之道，拒绝任何先知精神，以免陷入“诸神”之间的厮杀。对于梅烈日柯夫斯基，事情就不是如此这般。鉴于尼采和陀思妥耶夫斯基从历史之路的悬崖处跃入了宗教深渊，并在这深渊中提出“超人”理念，新的先知精神事实上已经出现了。这样一来，“诸神之争”的厮杀在所难免，恪守“价值中立”可能吗？

尼采为人神而与神人斗争，战胜了神人吗？陀思妥耶夫

斯基为神人而与人神斗争，战胜了人神吗？不仅俄罗斯文化，甚至整个世界文化的前途，都取决于这一问题。（《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，第37页）

尼采和陀思妥耶夫斯基分别提出的“超人”理念表明，人而神与神而人的冲突是“全部的世界性矛盾”。在梅烈日柯夫斯基看来，这就是现代性——或者用今天的话说是后现代——问题的深渊。陀思妥耶夫斯基的宗教小说以俄罗斯式的精神力量，踏入了这个世界的现代性问题的深渊，不仅超越了西化派与斯拉夫派的思想冲突，也超越了民粹派社会小说和旧贵族市民小说的思想视野，把解决“尘世中可能存在的两种最为对立的理念的冲撞”视为自己的使命。

在“诸神之争”的厮杀中恪守“价值中立”真的没有可能？

在梅烈日柯夫斯基看来，陀思妥耶夫斯基的宗教小说已经回答了这一问题。既然已经是“诸神之争”，每一个“神”都是神圣的上帝，问题不可避免就是：“能否以神的名义厮杀？既然每个神都是神圣的，还有何不许？”托尔斯泰也有他的“神”，像尼采和陀思妥耶夫斯基一样，托尔斯泰也陷入了“诸神之争”的悲剧性思想冲突。但托尔斯泰明确主张基督教道德论，看起来是一个纯正的正教信仰，其实不过是异端基督教的现代表达——东正教形式的敌基督。

国家革命的“杀戮、良心允许的流血”与伪基督教、真佛教的托尔斯泰主义的东正教仪式派信徒的“不杀戮”、“勿抗恶”，都一样浅薄、非宗教且亵渎神明。在这两个答案中，都听不出问题的深度。（《灰马》，见《病重的俄罗斯》，第24页）

对托尔斯泰有感觉、对陀思妥耶夫斯基却没有感觉的韦伯，是否还没有从尼采和陀思妥耶夫斯基那里听出问题的深度？

梅烈日柯夫斯基从陀思妥耶夫斯基敞开现代性深渊出发，企图推导一场精神的更新，所谓的象征主义大概是这种精神更新的

另一种表达方式。民粹主义的社会小说及其文学批评是一种政治文化，象征主义的精神更新诉求同样以文学创作和文艺批评的形式成了一种政治文化。因而，象征主义小说与社会小说和市民小说及其社会性文学批评的论争格局的形成，就成了俄国现代思想史上的重大事件：知识人的“世纪末”精神应该面对的是宗教的深渊，而非献身“神圣的泥土”。

梅烈日柯夫斯基的象征主义主张看起来不过是一种文学追求，其实带来的是社会思想和政治文化的转向：别林斯基、赫尔岑、车尔尼雪夫斯基的文学批评就是政治写作，其中弥漫着或德国历史主义或实证主义或社会民主主义的政治主张。梅烈日柯夫斯基的文学批评挑战这些“旧的”文学批评，无异于挑战德国思辨历史主义和社会民主主义的政治想像，挑战整个知识界精神上的“虚弱、贫瘠”和“幽灵般的抽象、孤寂”。

《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》发表后，给梅烈日柯夫斯基带来文坛声誉。1895年，梅烈日柯夫斯基成为以佳基洛夫（Sergej Djagilev）为中心的文人、诗人、艺术家圈子中的活跃人物。1899年，这群诗人、文人开始出版同仁刊物《艺术世界》，打出象征主义旗号。梅烈日柯夫斯基和他的才华横溢而又情性贤淑的妻子吉皮乌斯（Z.N.Gippius）以及洛扎诺夫（V.V.Rozanov）、明斯基（N.M.Minskij）、彼科夫（P.P.Percov）等是主要编辑。梅烈日柯夫斯基60多万字的大著《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，最初就是在《艺术世界》上连载的。

时光刚刚转移到20世纪，这个圈子中的一些人突然想到要搞一个宗教—哲学社。这一想法并非出于某种理论的精心设想，而是偶然来自某种精神感觉。一伙文人经常在一起闲扯，总会扯出一些什么名堂来。吉皮乌斯回忆说：“搞宗教—哲学社的想法不是诞生在洛扎诺夫家里，而是诞生在我们的一些文学美学小组

中。这些小组当时已经开始解体。纯美学已经不能使人满足。新的争论和谈话早就在进行。人们想把这些家庭式的争论扩大——把彼此间的隔墙推倒。”^① 这帮文人和诗人追求的宗教是精神性的，为什么非要搞“宗教—哲学社”这样的同仁团体？如果要信仰宗教，加入教会不就得了？

“托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基把屠格涅夫从我们中间挤出去”（梅烈日柯夫斯基语）后，年轻的文人、诗人便被宗教小说领到“寻求上帝”的路上。俄国是基督宗教的国家，上帝就在教会之中，还需要去“寻找”？

这帮文人和诗人当然并非不晓得上帝就在教会中，问题是，他们无法接受“教训人的教会”。另一方面，对于这些文人和诗人来说，神学——关于上帝的文化——又的确“是一个新的、未知的世界”（吉皮乌斯语），充满精神性知识的奥秘。既不愿意进入“教训人的教会”，又渴望进入上帝的文化（神学），而只有与教会神学界接触，才可能接近已有的上帝文化。怎么办？

这帮文人和诗人想出了宗教—哲学社这样的中介形式，由洛扎诺夫联络他在教会神学界中的私人朋友，约请他们出面，搞一个“半私人性质的”宗教—哲学社。“彼得堡宗教—哲学社”就这样成立了，而且得到教会当局批准，文人界和教会神学界人士可以自愿参加。这帮文人、诗人并不想支配学社，仅仅希望通过这种形式建立知识界与教会神学界的沟通方式，在一个双方都接受的空间中一起讨论上帝的文化。由于正副会长都是彼得堡的教会主教、神学院院长，从教会方面来看，宗教—哲学社也算有合法性。

^① 吉皮乌斯：《往事如昨》，郑体武、岳永红译，学林出版社1998年版，第137页。圈子中的怪才洛扎诺夫在这件事情上大概起了主导作用，吉皮乌斯尤其在回忆洛扎诺夫时记叙了宗教—哲学社的事情，并非偶然。

学社成立后经常开讨论会，梅烈日柯夫斯基家和洛扎诺夫家每星期天“热闹非凡，成了小型的宗教—哲学会议”，“开展活动才一年，宗教—哲学社便得到迅猛发展”（吉皮乌斯，《往事如昨》，第138～141页）。梅烈日柯夫斯基圈子的人把学社称为“桥梁”，受“无神论”支配的文人界通过它向教会神学界迈出了一步，与文化知识界隔绝的教会界也多少走出了自身的封域。

议题大多由洛扎诺夫和梅烈日柯夫斯基拟定，诸如宗教与性、教会与知识人、教会与国家、教会与艺术、宗教与民族的关系，以及教会权威性与信念自由的关系之类。这些议题表明，这群知识人并非关注教会信仰的现代命运，而是关注自身的精神困惑和俄罗斯思想文化的精神抉择^①。在教会界和神学界看来，这样一些议题当然过于离谱。没过多久，教会神学界发现，这帮文人、诗人（尤其洛扎诺夫）在聚会中发表的“宗教见解”实在太背离正统教义，教会根本无法控制。“知识分子与教会之间并没有发生‘融合’，而是出现了对垒，且‘世俗的人’对教会的人步步紧逼，大有降服他们之势”（吉皮乌斯，《往事如昨》，第162页），教会当局只得下令解散学社^②。

自由知识人与教会知识人的沟通就这样失败了。若干年后，这帮不甘心的文人、诗人重新再搞宗教—哲学社时，就不再与教会神学界合作，只搞一个“普通知识分子的社团”，在政府注册。

① 参见 Jutta Scherre, Die Petersburger Religios - Philosophischen Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen selbstverständnisses ihrer Intelligencija Mitglieder 1901 - 1917 (《彼得堡宗教哲学团体及其知识人圈子的宗教性自我理解的发展》), Berlin, 1973, 第39~85页。

② 为此梅烈日柯夫斯基对教会提出了严厉批评（参见《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》序言部分及《现在或永远不》、《病重的俄罗斯》）。不过，对教会当局的批判，不等于对教会理念本身（所谓不可见的教会）的批判。梅烈日柯夫斯基似乎区分了“教会”与“教堂”，“教堂”是不可见的教会的处所，参见《圣索菲娅》，《病重的俄罗斯》。

重新搞起来的“合法的、人数众多的宗教—哲学社”拒绝“教训人的教会”人士参加，但不拒绝认同这种自由知识人式的信仰追求的神职人员（吉皮乌斯，《往事如昨》，第171页）^①。

彼得堡的自由知识人基督信徒遭到教会神学界拒绝，在知识界中的命运又怎样呢？

《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》提出，“寻求上帝的文化”才是“真正的文化”。据说，“寻神派”的名称由此而来。但这一名称并非这群文人自称的，也不像今天人们以为的那样，是一种美誉。“寻神派”之称是敌对知识人圈子对这伙人的挖苦：“社会民主党人还杜撰出‘造神者’和‘寻神者’的荒唐分类。”（吉皮乌斯，《往事如昨》，第22页）。对于知识界和文化界的许多人来说，在国家艰难、民不聊生的时代讲求什么“寻找上帝”、追求“自由”精神，无异于回避现实问题、看不到人民的力量。俄国的问题，岂是可以脱离“神圣的泥土”靠“寻求上帝”解决得了的？所谓“寻神派”的称呼，不过是说这帮文人不识时务。

国朝学人只听见了社会民主派的如此一面之辞，却听不见或

^① 彼得堡的宗教—哲学社带动了莫斯科和基辅的知识人，那里随后也成立了宗教—哲学社。这些学会与彼得堡的第一届宗教—哲学社一样，是知识界与教会神学界的联合体。莫斯科圈子的主导者是莫斯科大学政治经济学教授布尔加柯夫，成员主要是大学教授和其他国家建制中的知识人。布尔加柯夫关心教义神学问题，著作大多带有教义学思辨色彩，与莫斯科东正教教廷有密切联系，他本人还被选为教廷最高会议成员（参见笔者为布尔加柯夫《东正教神学纲要》中译本【香港三联书店1994年版】写的导言）。布尔加柯夫神学著作的中译本还有《恒古不灭之光》，王志耕、李春青译，云南人民出版社1999年版。基辅协会的主持人是基辅神学院院长，成员多为东正教界中较有自由思想趋向的神学家。也许因为这两个学社中没有多少像彼得堡圈子中那样的自由职业的文人、诗人、艺术家、哲学家，或者没有洛扎诺夫那样的“怪人”，才没有出现崩裂局面。不过，这两个地方的宗教—哲学社的历时和规模，都不及彼得堡的学社。

不愿意听见梅烈日柯夫斯基的一面之辞^①。梅烈日柯夫斯基要“寻求上帝”，恰恰因为社会民主主义者借“神圣的泥土”制造了新的“神”（人民）。社会民主主义就是“造神派”，如此“造神”是在玩危险的政治游戏！

早在1910年，梅烈日柯夫斯基就告诫说：

卢那察尔斯基、巴扎洛夫、高尔基之流的聪明人知道，个把词干不了坏事，所以打算借上帝这个词大书特书。但是，在这场游戏中毫无经验可言的人民却可能相信真的有上帝或真的没有上帝。到那时，个把词就干了坏事；到那时，正如历史上曾无数次发生过的那样，流淌的将不是墨水，而是血河，游戏者将被抓住，在人民中、尤其在俄国人民中游戏上帝，无异于在火药库玩火——是无神无人的游戏。（《人心与善心》，《病重的俄罗斯》，第46页）

火真的在“神圣的泥土”上玩起来了。

十月革命之后，“人民的上帝”玩的“无神无人”游戏解决了所有现实的问题，梅烈日柯夫斯基们的象征主义除了流亡，别无它途。

含混的“宗教”中歧义的“自由”

彼得堡宗教—哲学社的“文化基督教”受到教会界中的正统派和知识界中的社会民主派攻击，是不值得奇怪的。引人注目的

^① 学界也有论者说“寻神派”思想家逃避现实，这是在跟着社会民主党人说。论者还说，这些“寻神派”钻进了东正教经卷的故纸堆，成了俄罗斯的民族文化保守主义者（参见金雁、卞悟《农村公社、改革与革命：村社传统与俄国现代化之路》，中央编译出版社1996年版，第222～234页），这就搞错了。连别尔嘉耶夫也承认，梅烈日柯夫斯基、舍斯托夫一类人的视野很少盯住俄国文化，而盯住整体欧洲文化。

倒是，即便在宗教—哲学社内部，对“宗教”的理解也充满歧义和争纷。笼统地说，这个圈子的知识人都与民粹主义—社会民主党知识人的思想气质不和。然而，新宗教精神运动从来不是统一的思想运动，尽管这个圈子中的知识人都可以被称为自由主义知识人。

1904年，一批搞哲学的——当时被称为布尔加柯夫—别尔嘉耶夫“唯心主义者”圈子——加入到梅烈日柯夫斯基这伙文人圈子。这些哲学家们原来都不同程度信奉民粹主义或马克思主义，受索洛维耶夫和梅烈日柯夫斯基影响才转向宗教哲学。当时，梅烈日柯夫斯基夫妇打算去法国住几年，他们办的宗教杂志《新路》需要人接手。梅烈日柯夫斯基觉得，杂志“个人主义色彩太浓，社会气息不足”，想乘此出国机会另外找人，恰好有朋友介绍布尔加柯夫和别尔嘉耶夫，便交给他们主办，指望“这些昔日的社会活动家（社会民主党人）可以走向宗教”（吉皮乌斯，《往事如昨》，第14~15页）。布尔加柯夫—别尔嘉耶夫圈子走进梅烈日柯夫斯基圈子，似乎表明他们已经开始意识到，马克思主义也是一种世俗宗教，想通过寻找“真正的”宗教来摆脱世俗的革命宗教。真正的宗教就是基督教，但不是历史的教会建制的基督教，而是陀思妥耶夫斯基所谓的“文化基督教”。

1907年，别尔嘉耶夫、布尔加柯夫、弗兰克等这帮搞哲学的出版了带有自我批判、标明思想转向的文集《路标》，在知识界轰动一时^①。弗兰克的《虚无主义的伦理学》一文颇具代表性，针对俄国知识界的道德状况提出尖锐批评，实际上也是对自己过去的批评。

弗兰克说，当今俄国知识人喜欢大谈道德，个个以道德卫士自居，似乎道德感在他们心中“占据独一无二的地位”，其实，

^① 中译本见云南人民出版社2000年版。

当今“俄国知识分子的道德主义只是其虚无主义的表现”。这种道德感宣称“一切为了人民”、为了祖国，知识人成了“人民”道德精神的化身，几乎成了一种“人民信仰”，然而，恰恰在这种知识人的人民化过程中，精神的高度和价值的绝对性诉求丧失了^①。弗兰克在文中还一再引述尼采，似乎希望借尼采的“超人”精神——在弗兰克看来是“宗教情绪”——克服虚无主义。在他的批判中，民粹主义和社会民主党人——千人走向人民群众、把知识人精神献祭给“神圣的泥土”，无异于把“人性、太人性的”因素绝对化了。知识分子应该守护自己的精神高度——价值的绝对性，对精神高度的爱有如对“上帝国”的爱。有了这爱，对“神圣的土地”以及所有地上的事物的看法就会全然不同了。

无论是对俄国知识界的批判，还是将尼采的“超人”精神与基督教精神结合起来，弗兰克的这些见解听起来都很像梅烈日柯夫斯基多年前出版的三卷本《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》中发出的声音。

梅烈日柯夫斯基在1910年从国外回来，对“路标”行动不以为然。他写了《病重的俄罗斯》，把《路标》同颓废派的东西相提并论（参见《灰马》，《病重的俄罗斯》，第15页），其中一篇文章还挖苦地提到，“一个过去的马克思主义者、如今的‘民族自由主义’者”（很可能指别尔嘉耶夫）跟他“胡扯一通”什么有“一本关于俄国知识分子们的书正要把俄国知识界推向最后审判”（参见《低垂的头》，《病重的俄罗斯》，第36页）。看来，在彼得堡的宗教—哲学社圈子，文人和哲学家并没有在“宗教”和“自由精神”的旗帜下走到一起。新宗教精神运动圈子的知识人固然都与民粹主义—社会民主党知识人划清了界限，主张以虔

^① 弗兰克：《虚无主义的伦理学》，见氏著《俄国知识人与精神偶像》，徐凤林译，学林出版社1999年版，第48~54页。

敬的“自由”精神、而非“神圣的泥土”给知识人重新施洗，并不意味着这群知识人对“自由”和“宗教”的理解就是一致的了。如果以为凡主张宗教的“自由”精神就是一伙的，肯定会搞错。如何理解“宗教”与如何理解“自由”一样，从来都是最可能产生思想分歧的地方。

如果我们仅仅看到新宗教精神运动与教会神学界以及民粹主义—社会民主党知识人的对立，忽视追求“宗教”的“自由”精神的思想分歧，恐怕就会漏掉思想史上的一些要害问题。

别尔嘉耶夫等人虽然受过梅烈日柯夫斯基精神气质的影响，与梅烈日柯夫斯基一伙一起搞研讨会、办学刊，而且别尔嘉耶夫本人也相当钦佩梅烈日柯夫斯基的才华和博学，其实也不大看得起梅烈日柯夫斯基圈子的人，称这帮人不过是“搞文学的”，大多带有“期待着赞扬自己诗作的诗人式自我中心主义”^①。这些话听起来像任何知识人圈子中都会有的文人间的龌龊，或国朝学界中人自己都可以想像的学者、文人相轻之类。

文人相轻的事情会肯定有，无论哪种类型的人搅在一起，都会产生摩擦。但是，如果把知识人之间实际存在的思想分歧和精神气质上的重大差异统统归结为文人相轻，显然也说不通。

布尔加柯夫—别尔嘉耶夫圈子本来是一群围绕在索洛维耶夫思想遗产旁的形而上学家，索洛维耶夫是这帮人真正的精神教父。索洛维耶夫比梅烈日柯夫斯基年长 10 余岁，40 多岁的英年就与尼采在同一年去世。索洛维耶夫与梅烈日柯夫斯基都不是哲

^① 参见别尔嘉耶夫《自我认识：思想自传》，雷永生译，上海三联书店 1997 年版，第 130 页及以下；亦参 Helmut Dahm, Grundzuge russischen Denkens (《俄国思想家的基本特性》)，Munchen 1989，第 50--59 页；属于索洛维耶夫精神圈子的洛斯基在其流传很广的《俄国哲学史》中，给了索洛维耶夫近 70 页篇幅，充满深情地记叙索洛维耶夫的思想生平，给梅烈日柯夫斯基的篇幅却不到 5 页。参见洛斯基《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社 1999 年版。

学科班出身，而是毕业于历史语文学系（一在莫斯科大学、一在彼得堡大学），两人的思想兴趣同样相当广泛，但方向却不同。索洛维耶夫是形而上学家，著述主要是哲学和教义神学式的，开创了思辨化神秘主义宗教哲学的思想方向，以主张一种新的神权政治哲学著称。

梅烈日柯夫斯基开始写作时，索洛维耶夫已经是学界甚至文化界名流，甚至受到勃洛克这样的象征主义诗人崇拜，尽管据吉皮乌斯说，勃洛克实际上根本与索洛维耶夫的宗教形而上学“格格不入”。不能设想梅烈日柯夫斯基从来没有受到过索洛维耶夫的影响，他在年青时肯定也感受到过索洛维耶夫的思想对知识界带来的精神冲击。但同样明显的是，梅烈日柯夫斯基一开始就没有追随索洛维耶夫的宗教形而上学思辨方向，他进入了文学性言述领域，关注个体、身体、爱欲中的宗教品质。

这两个人的思想和精神气质差异是否仅仅是哲学与文学的差异呢？

别尔嘉耶夫比梅烈日柯夫斯基小9岁，梅烈日柯夫斯基成名早于别尔嘉耶夫。对别尔嘉耶夫来说，索洛维耶夫和梅烈日柯夫斯基都算学界前辈。在圈子内，梅烈日柯夫斯基的威望当然高于别尔嘉耶夫。但别尔嘉耶夫也是青年才俊、哲学界锐气逼人的新秀。梅烈日柯夫斯基看不起他，是否因为妒嫉？

真正的才人不妒嫉才人。按别尔嘉耶夫的说法，梅烈日柯夫斯基看不起他、对他一直心存偏见，总认为他的思想没有脱离早先的马克思主义味道——事实上，吉皮乌斯在回忆中也说过，“他们的‘社会民主党’色彩还是太浓，我们的个人主义气息还是太重”（《往事如昨》，第15页）。

的确，与别尔嘉耶夫等人不同，梅烈日柯夫斯基不是从民粹社会民主主义转向基督教的，而别尔嘉耶夫等人的精神领袖索洛维耶夫年轻时也崇拜过车尔尼雪夫斯基。梅烈日柯夫斯基在一开

始就反对民粹主义，尼采对梅烈日柯夫斯基的影响使得他不可能亲近民粹理想。别尔嘉耶夫也说，梅烈日柯夫斯基的宗教思想过于强调身体和爱欲，是一种“尼采式的基督教”，可能没有说错（参见别尔嘉耶夫，《自我认识：思想自传》，前揭，第134～139页）。但如果别尔嘉耶夫的言下之意是，由于他自己的宗教思想是精神性的，因而才与梅烈日柯夫斯基思想不和——有如精神与爱欲不和，恐怕就言过其实了。

别尔嘉耶夫的哲学论著以高张具有宗教品质的“自由精神”闻名于世，梅烈日柯夫斯基的文学作品同样高扬宗教品质的“自由精神”。在知识界的思想冲突现实中，两人碰巧走到了一起，究竟是什么原因使得这两个人无法“私了”分歧，最终分道扬镳，甚至要以公开信的方式决斗？

从思想质料上来看，别尔嘉耶夫是索洛维耶夫形而上学的继承人。索洛维耶夫受谢林的思辨神学影响很大，在思辨唯心主义的思想质料中展开对“自由”问题的解释^①。别尔嘉耶夫转向基督教后，把“自由”作为自己思想的主导观念，循索洛维耶夫的思辨形而上学推进自由哲学，从比谢林更早的波默那里发掘思辨神秘主义的思想质料。马克思哲学也讲“自由”——一种精神的和关于未来完美社会的自由想像，别尔嘉耶夫的自由哲学某种程度上的确还保留有马克思思想的迹印，以致看起来确实有点像一种思辨神学化的马克思自由哲学。这种自由哲学不是不可以想像的，如果人们记得萨特也大讲自由哲学。

评论家们都说，梅烈日柯夫斯基的自由哲学是爱欲神秘论，与洛扎诺夫颇相近。洛扎诺夫的确特别关心基督教与性的关系：

^① 关于谢林的自由哲学，参见海德格尔《谢林论人类自由的本质》，薛华译，辽宁教育出版社1999年版；亦参见古留加《谢林传》，贾泽林、苏国勋等译，商务印书馆1990年版，第187～220、325页及以下。

“洛扎诺夫的生命支柱是上帝和——世界及其肉体、性。”（吉皮乌斯，《往事如昨》，第149页）^①把《约翰福音》第一言改为“太初有爱欲，爱欲就是上帝”，就是洛扎诺夫的创举。

但梅烈日柯夫斯基的思想真的与洛扎诺夫的爱欲基督教是一回事？连别尔嘉耶夫自己都清楚，这两个人“完全站在对立的末端”（《关于新的宗教活动》，见《病重的俄罗斯》第85页）。既然如此，梅烈日柯夫斯基与别尔嘉耶夫的自由哲学的分歧，仅仅在于以思辨神秘论抑或以尼采和陀思妥耶夫斯基的思想为基础？这两人的分歧仅仅是思想质料上的？

无论思辨神秘主义化的还是爱欲神秘论的自由理论，都与英国自由主义讲的自由理念不同。前者是生存论的，其核心问题是恶与意志的关系；后者是实证论的，其哲学基础是经验主义和功利主义。在人生哲学的价值论问题和人类的政治问题上，前两种自由学说与后一种自由主义完全异趣。索洛维耶夫也好，梅烈日柯夫斯基还是别尔嘉耶夫也好，都明确表示拒绝经验实证论和功利主义。英国功利主义哲学的自由观绝非仅是一种政治主张，也是一种人生价值观：这种价值论否认人生价值问题有可能最终获得解决，主张人生意义的价值是个体自决的。晚期俄罗斯帝国时代的知识界，也不乏这种类型的自由主义。按伯林的看法，流亡后的赫尔岑就是这类自由主义者。^②既然梅烈日柯夫斯基与别尔

^① 关于洛扎诺夫的思想，参见郑体武《洛扎诺夫其人其文》，见氏著《危机与复兴：白银时代俄国文学论稿》，四川文艺出版社1995年版，第321～345页。

^② 参见伯林《穆勒与人生的目的》，见氏著《自由四论》，陈晓林译，联经出版事业公司1986年版，第279～340页；伯林：《赫尔岑与巴库宁论个人自由》，见《俄国思想家》，前揭，第109～152页。关于俄国晚期帝国时代的自由主义更详细的研究，参见Gischer, *Russian Liberalism: From Gentry to Intelligentsia*（《俄国自由主义：从绅士到知识分子》），Cambridge Mass 1958；Victor Leontowitsch, *Geschichte des Liberalismus in Russland*（《俄国自由主义史》），Frankfurt/Main, 1975。

嘉耶夫的自由哲学不同，而这两种自由主义又都与英式自由主义不同，当时的俄国思想界就至少已经有三种以上的自由主义。

小心辨析不同自由主义思想的具体含义，可能特别值得汉语思想界关注。如果把不同类型的“自由”理念混为一谈，对自由主义的面目本来就含糊不清的知识界会对一些问题更加稀里糊涂。因此，努力搞清楚别尔嘉耶夫与梅烈日柯夫斯基之间的思想分歧的真相，并非一个单纯的学理问题。

可以肯定，别尔嘉耶夫从马克思主义转向基督教不是假的。同样可以肯定，与梅烈日柯夫斯基一样，别尔嘉耶夫“寻找上帝”也是为了解答现代性处境中的俄罗斯思想面临的精神抉择问题。也许，真正的分歧来自如何理解俄罗斯思想本身以及俄国知识人在现代性问题面前的精神决断的实质。倘若如此，要搞清楚两人之间分歧的要害，还得先搞清楚这些俄国自由主义知识人在现代性问题面前的精神处境本身。

伊万诺夫（Wjatscheslaw Ivanov, 1866~1949）同梅烈日柯夫斯基差不多大，据说在当时的圈子中也算个全才。诗写得好，懂哲学，在语言学甚至某些自然科学方面还颇有造诣，不像索洛维耶夫、梅烈日柯夫斯基，虽能写诗，但算不上高手，也不像别尔嘉耶夫那样的哲学家基本上对文学没有感觉，或者像勃洛克、别雷一类诗人对哲学只晓得道听途说。1909年，伊万诺夫发表了《论俄罗斯思想》一文，从中也许可以看到这些“寻找上帝”的文人和哲学家们究竟面临着什么样的精神处境。

无论过去还是现在，在我们历史道路的每一转弯处，在面对恒古就有的、好像完全是俄国的问题（个人与社会、文化与天性、知识分子与民众问题）时，我们要解决的始终是一个问题——我们民族的自我规定问题，我们在痛苦中诞生的整个民族灵魂的终极形式，即俄罗斯思想。

俄罗斯知识人如今走到了历史道路的哪一转弯处？所谓“恒

古就有的”问题现在具体成了什么样的问题？

伊万诺夫马上引述了自己在日俄战争爆发时写的文字来说明这一点：

战争是民族自我意识的试金石和对精神的考验，与其说是考验对外力量和内部文化，莫如说是考验集合性个性自我确认能力的内在能量，黄色亚洲勇于承担为它准备的任务——考验欧洲精神：它的基督是否活在自己心里和对它起作用？

从这段文字来看，在日俄战争之前，经历过彼得大帝的改革开放后的俄国知识界似乎本来已经多少恢复了民族精神的自信。1880年，陀思妥耶夫斯基在莫斯科的普希金纪念像落成典礼上发表的著名的“纪念普希金讲演”，也许就是一个证明。^①在这后来被看作其“精神遗嘱”的临终讲演中，陀思妥耶夫斯基代表俄国知识人表达了如此宏愿：

我们这一代人和未来的俄国人将懂得如何做一个俄国人，其含义就在于：努力使得欧洲的诸种矛盾得到化解，在自己俄国的心灵里指出欧洲苦闷的出路，把各个弟兄间的兄弟情谊带进心灵之中，最后按照基督福音的教导使各个民族间达到普遍的和谐。（《普希金讲演》，见索洛维耶夫等，《俄罗斯思想》，第123页）

陀思妥耶夫斯基讲演后，虽然出现了一些异议，俄国知识界的反映大体上是兴奋的。陀思妥耶夫斯基发表《普希金讲演》后的第二年就去世了，索洛维耶夫相当激动地连续作了三次纪念陀思妥耶夫斯基的讲演（1881～1883），从哲学上阐释陀思妥耶夫

^① 中译本见索洛维耶夫等：《俄罗斯思想》，贾泽林、李树柏译，浙江人民出版社2000年版，第113～125页（可惜不是全译）。

斯基表达的宏愿^①。20多年过去了，与中国知识人遭遇的情形一样，亚洲的日本人似乎让俄国知识人第一次感受到民族精神的破碎。伊万诺夫继续写到：

俄国确实不声不响地意识到，强大的敌国的灵体有其内在固有的和谐，能最大限度调动其所有力量；我们的集合性灵体无和谐可言，内部四分五裂、软弱无力。因为我们的集合性灵体在自己混沌污浊的水面上，听不到圣灵临近的声音；俄国人的心灵也不善于在十字路口下定决心、选择道路——既不敢骑上野兽，高举起野兽的权杖，也不敢完全戴起耶稣的轻枷。（伊万诺夫，《论俄罗斯思想》，见索洛维耶夫等，《俄罗斯思想》，第218~221页）

怎么办？投身“人民”、把知识人的个体精神变成“全民艺术”，不再区分精神的高度与“神圣的泥土”，以便形成民族的“集合性灵体”内部强固的和谐？

既然民众与知识人的关系问题“继续困扰着我们的社会良心”，所谓“文化”问题——20世纪汉语知识界同样多次出现过的问题——对于伊万诺夫来说，看来实质上就是一个如何重新集聚民族的精神和土地这两方面的力量问题。可是，对于这帮所谓自由主义者来说，既然已经拒绝了“神圣的泥土”，除了建构一个形而上的精神王国，还有别的什么办法吗？

为了解决这一困境，伊万诺夫果然想出了一种所谓“民族思想”。他承认，“陀思妥耶夫斯基和尼采是我们心灵的两个新主宰”。但从这两个精神新主宰中，伊万诺夫看到的是调合“土地”与“精神”、民族主义与自由主义的必要。

这是否就是所谓的“民族自由主义”？梅烈日柯夫斯基挖苦

^① 参见索洛维耶夫：《纪念陀思妥耶夫斯基的三篇讲话》，索洛维耶夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社2000年版，第212~243页。

“一位过去的马克思主义者”如今成了“民族自由主义者”，说明他讨厌这种自由主义。

伊万诺夫的檄文至少反映出这样的精神处境：陀思妥耶夫斯基的宏愿在19世纪末曾经激动了好多俄国知识人的心灵，如今却变成了一个问題。

认真说来，陀思妥耶夫斯基才是精神更新运动的真正始祖。不仅梅烈日柯夫斯基和索洛维耶夫，几乎白银时代所有活跃的文人和思想家，都置身在陀思妥耶夫斯基精神的阴影下。陀思妥耶夫斯基发表《普希金讲演》时，梅烈日柯夫斯基还年少，成年后同样接二连三书写陀思妥耶夫斯基。别尔嘉耶夫说俄国现代精神的历史被陀思妥耶夫斯基截成两段，确实没有一点夸张：20世纪初出现的新宗教精神的代表人物（梅烈日柯夫斯基、舍斯托夫、伊万诺夫），无不以陀思妥耶夫斯基为精神尺度，统统是他的“心灵之子”^①。说这话的别尔嘉耶夫本人同样如此，与他一伙的哲学圈子人，也几乎都写过论述陀思妥耶夫斯基的论著或论文。

然而，陀思妥耶夫斯基是新的精神偶像抑或现代性精神困境的表征？

索洛维耶夫和梅烈日柯夫斯基这两位精神更新运动的带头人的思想灵感，都来源于陀思妥耶夫斯基，都以解释陀思妥耶夫斯基开始形成自己的思想，又依各自不同的思想个性分别提出了理解陀思妥耶夫斯基宗教思想的方向，而根本的精神动因则是对俄罗斯思想在现代处境中的精神抉择的理解。

从索洛维耶夫的纪念陀思妥耶夫斯基讲演来看，他把陀思妥耶夫斯基当做了可以依靠的复兴民族精神的先知，在陀思妥耶夫

^① 参见别尔嘉耶夫：《陀思妥耶夫斯基》，孟祥森译，时报出版公司1986年版，第194页。

斯基精神的指引下，新知识人可以把握到“民族情感的真理”：

在死屋的恐惧中，陀思妥耶夫斯基第一次有意识地遇到了民族情感的真理，并借此清楚地看到自己的革命企图的荒谬。陀思妥耶夫斯基在狱中的同事绝大多数来自平民百姓，除了很少的几个突出的例外，他们都是百姓中最坏的人。但就是这些平民百姓中最坏的人通常都保存着知识分子中最好的人所丧失的东西：对上帝的信仰和对自己的罪恶的意识。这些罪犯是因自己的蠢事而从大众中被分离出来的，但在自己的情感和观点上，在宗教世界观上，他们与其他大众没有任何区别。在死屋里，陀思妥耶夫斯基发现了真正的“穷人”（用百姓的说法是不幸的人）。……死屋里最坏的人把陀思妥耶夫斯基被知识分子中最好的人所夺去的东西还给了他。如果在启蒙代表中间，宗教情感的残迹迫使陀思妥耶夫斯基因先进文学家的渎神行为而恐惧的话，那么，在死屋里，这个宗教情感应该在苦役犯恭顺的和虔诚的信仰影响下复活和新生。这些人仿佛被教会遗忘了，被国家所排挤，但他们信教会，也不否定国家。在最艰难的时刻，在这个残暴而凶狠的苦役犯人群之外，在陀思妥耶夫斯基的记忆里出现了一个庄严、温顺、满怀爱意地鼓舞着惊慌失措的小少爷的农奴马卡里的形象。陀思妥耶夫斯基感觉到了、理解了，在这个最高的神的真理面前，任何自己想出来的真理都是谎言，把这个谎言强加给别人的企图，就是犯罪。（《纪念陀思妥耶夫斯基的三篇讲话》，《神人类讲座》，第220~221页）

这段话不仅堪称索洛维耶夫对陀思妥耶夫斯基的解释的精华所在，也是理解索洛维耶夫本人相当思辨化——相当费解的思想的要津。顺便说，这段话虽然在解释陀思妥耶夫斯基的思想经历，实际上是发挥陀思妥耶夫斯基的《普希金讲演》中表达的思想。

并不需要等到日本人用武力来刺激俄国知识人，陀思妥耶夫斯基对于梅烈日柯夫斯基早就是精神难题的表征，而非精神偶像。

陀思妥耶夫斯基的《普希金讲演》听起来信仰坚定、观点明确，其实思想相当混乱。按陀思妥耶夫斯基自己的归纳，讲演的要点在于，通过解释普希金提出俄罗斯精神的时代使命：

普希金第一个以自己深邃的目光、天才的智慧、纯洁的俄罗斯心灵找到并指出了我国在历史上一贯脱离社会基础、高踞人民之上的知识界最重要和最病态的现象。他把我国的那种反面人物类型揭示给我们看，这是一种漂浮不定和缺乏宽容精神的人，不相信本国的基础和力量，不相信俄罗斯和自我……

普希金具有除他以外任何人都不具有的特质和天才——他对全世界都抱有悲悯的同情心……这一特性是地道俄国式的、民族的，普希金只不过和所有俄国人一道拥有了它。由于普希金是一贯极为完美的艺术家，他也因此成为这一特性完美的表达者。我国人民在内心里埋藏着普世同情心和忍让精神，从彼得改革起的两百年间已经不止一次地表现出来。（《普希金讲演》，见索洛维耶夫等，《俄罗斯思想》，第115页）

操心俄罗斯民族的身份，是彼得大帝改革开放以来俄国知识界议论的主要话题之一；即便提出俄罗斯精神的独特时代使命，也不是陀思妥耶夫斯基独到的感觉，西化派与斯拉夫派一直在论争这样的问题。因此，奇妙的并非在于，作为德高望重的大作家，陀思妥耶夫斯基在临终讲演中明确宣称自己是斯拉夫主义者，而在于他宣称：看到西方近代思想宣扬的人道精神本是俄罗斯民族早已具有的精神品质，才算真正的斯拉夫主义者。言下之意，明白了这一点，西化派与斯拉夫派还有什么好争执不休的

呢？过去的斯拉夫派只是不晓得，自己固守的其实就是西方现代的，而西化派则不清楚，自己宣扬的其实就是俄罗斯已经有的。所以，陀思妥耶夫斯基显得谦虚地说：“这一新说法带来的成绩并不属于我一个人，而属于整个斯拉夫主义……如果西方主义者采纳我的结论并赞同这些结论，那么两派间的所有误解都将烟消云散。”（《普希金讲演》，见索洛维耶夫等，《俄罗斯思想》，第116页）。

陀思妥耶夫斯基的《普希金讲演》并没有让梅烈日柯夫斯基像索洛维耶夫那样激动，而是让他感到愤怒。在纪念陀思妥耶夫斯基逝世25周年的讲演（1906）中，梅烈日柯夫斯基开场就说到要害：陀思妥耶夫斯基把所谓真正西方的人道精神——同情、坚韧的基督福音精神——说成俄国的民族性，然后借普希金这样的知识人给俄罗斯农民施洗——“不在教堂，而在田野，不用圣水，而用神圣的泥土”，不过表明这位老人在晚年的精神怯懦中想逃进想像的农民东正教中去找安慰。

在这终极未来的、没有实现但可能实现的农民阶级与基督教、关于土地真理与天空真理的结合中，蕴含着农夫马列伊的宗教力量。……【俄罗斯】农民阶级是基督教徒，或也许相反：基督教徒是【俄罗斯】农民阶级。不是老态的、国家的、拜占庭的、希腊—俄罗斯的，而是年轻的、自由的、民族的、农夫的基督教，方为“正教”。此为陀思妥耶夫斯基的基本思想。（《革命的先知》，见《先知》，第5页）

陀思妥耶夫斯基赞美普希金的那些话，听起来就像在赞美自己。人们不是可以在其小说中找到他所赋予普希金的那些品质吗？陀思妥耶夫斯基的小说不正是“把我国的那种反面人物类型揭示给我们看”，同时又塑造出一些“地道俄国式的、民族的”人物，以展示“对全世界都抱有悲悯的同情心”？

于是，人们为陀思妥耶夫斯基的说法激动，要从古老的俄罗

斯正教传统中发掘出真正神秘的基督教要素——而这些要素竟然被近代西方思想说成了自己的精神品质。俄国与西方的精神冲突就这样被克服了，或者说，西方现代精神就这样被古老的俄罗斯精神“超越”了。这是不是有点像 20 世纪的新儒家，要“创造性地转化”儒家精神的现代儒生怎么不早点发现这样的陀思妥耶夫斯基？

可是，陀思妥耶夫斯基的小说与他的“临终讲演”并不协调。梅烈日柯夫斯基一早就看出，“像在拜伦式的典型人物身上一样，在陀思妥耶夫斯基的主人公身上也同样有着对芸芸众生的仇恨”。比如，在拉斯柯尔尼科夫身上，就充分体现对人民的倨傲和蔑视，“以民众的诅咒而自豪”。这是一种“凶猛、落落寡欢、同时又是帝王的性格”，认为自己有权像捻死虱子那样杀人（《永恒的旅伴》，第 201 页）。

但这不正是在揭露“一贯脱离社会基础、高踞人民之上的知识界最重要和最病态的现象”，“把我国的那种反面人物类型揭示给我们看”？

倘若如此，《罪与罚》中提出的精神冲突问题马上就失去了其尖锐性，其“超人”理念也就不可能与尼采的问题相提并论。要么“临终讲演”中对农民的温顺是真的，要么拉斯柯尔尼科夫对人民的倨傲和蔑视是真的。到底哪一个是真的，抑或两种都是真的？

寓言式的“宗教大法官”传说可以帮助人们判定哪一个可能性是真的。

这一著名的“传说”讲的是“自由与服从”这一典型霍布斯的论题。其中说到，芸芸众生宁要面包，也不要自由。究竟谁才需要自由？那个掌握权力和统治秘术的“宗教大法官”究竟是谁？“传说”中所讲的自由与面包“两者不可兼得”是不是在神权政治与自由政治的对立中为神权政治辩护？难道农民基督教不

是神权政治的另一面？农民的温顺与国家教会的严厉不是刚好相辅相成？陀思妥耶夫斯基的小说总以某个人物来代表某种思想主张，为什么“宗教大法官”恰恰是个隐身人物，在小说中没有化身？“宗教大法官”在伊凡与佐西马长老的对立中究竟意味着什么？

如果把这“传说”与“临终讲演”加以对照，情形是否会是这样：为了从根本上稳住俄罗斯精神传统的脚跟，陀思妥耶夫斯基不得不回到传统的正教；然而，鉴于现代西方的精神已经不可能承认神权政治，于是，陀思妥耶夫斯基便把传统正教说成农民式的温顺基督教？

然而，“宗教大法官”传说中，伊凡显然发展了拉斯柯尔尼科夫的立场，而且更为雄辩、更为尖锐、更为深刻。拉斯柯尔尼科夫的魔心那里已经被索尼娅的爱救过来了，分明变得更加坚硬。

当然，还有一种可能：“宗教大法官”的叙事是攻击罗马天主教的神权政治。

这种解释有两个困难。首先，即便在神圣罗马帝国，教权与皇权从来没有像东方正教那样结合得如此紧密。到古老的东方教堂看一下就知道，里面安葬了多少皇帝，这在大公教是不可能有的事情。

再有，“宗教大法官”传说是伊凡编造的一篇他自称“荒唐的东西”，或者说他讲的一个寓意故事，如果认真体味、对比整个文本脉络中的双重引号中的话，情形也可能就成了这样：“传说”暗示的根本不是认同芸芸众生的温顺，而是鼓动暴民起义。梅烈日柯夫斯基就是如此体味的：陀思妥耶夫斯基的作品可能是“俄罗斯宗教革命发出的第一个预言性真言”。对芸芸众生的温顺的赞美，固然与神权政治的必要密不可分，但“神权思想自内是最伟大的秩序、权力、和谐，自外将是最伟大的暴动、起义和无

政府状态”（《革命的先知》，见《先知》，第48页；尤其值得注意宗教大法官与高尔基笔下的卢卡长老的对比，参见《契诃夫与高尔基》，见《先知》，第327~333页）。鉴于正教在陀思妥耶夫斯基眼里恰恰就是农民基督教，宗教革命必定就会是农民革命。陀思妥耶夫斯基把“高踞人民之上”说成“知识界最重要和最病态的现象”，要知识阶层改邪归正，无异于煽动革命！

倘若如此，陀思妥耶夫斯基又如何可能宣称其精神理想是“地道俄国式的、民族的”，“对全世界都抱有悲悯的同情心”？“陀思妥耶夫斯基怎么可以不说出这真言？怎么可以把自己伟大的真理掩盖在伟大的谎言之下？把自己的宗教革命掩盖在政治革命之下？把神圣的反抗者——佐西马长老的真面目掩盖在可诅咒的强权者——宗教大法官的假面目之下？”（《革命的先知》，见《先知》，第51页）

这件事情的确令梅烈日柯夫斯基很痛苦。

据说，梅烈日柯夫斯基从小嗜好读书，他父亲拿不准这儿子是否真有文才，牵他去见陀思妥耶夫斯基，请大师给儿子看文相。大师看不出这小孩子有什么特别，就送了“应该痛苦”几个字给他。

总之，在索洛维耶夫看到“民族情感的真理”的地方，梅烈日柯夫斯基却看到的是全民暴动的民族情感。下面这段话写在1906年，而非1918年以后，的确让人感到梅烈日柯夫斯基的感觉过于锐利：

农夫马列伊的力量在土地，而土地离开他去了某个地方。“没有土地”——这曾经悄声的抱怨变得越来越响亮，终于变成伟大俄罗斯革命中农民及全民暴动的绝望哀号和怒吼。土地在哀号，而天空不闻。土地浸满了血，而天空被火光照得要么漆黑要么鲜红。基督教走上天空，抛弃了土地；而农民阶级对土地真理绝望了，并且准备对天空绝望。土

地，没有天空，天空，没有土地：地与天威胁要在一种无限混乱中合为一体。那么，有谁知道，这混乱之底、这在地与天之间和农民阶级与基督教徒之间挖出的深渊之底在哪里？

从这基本的错误中，引发出陀思妥耶夫斯基所有别的欺骗和自欺。（《革命的先知》，见《先知》，第6页）

索洛维耶夫为什么就想不到这里来？难道在这一“大秘密”上他们两个人是一伙？

梅烈日柯夫斯基也许并不晓得，陀思妥耶夫斯基的“宗教大法官”传说的构想，其实来自索洛维耶夫。

《卡拉马佐夫兄弟》是1879年开始在刊物上连载的。在此之前的两年，也就是1877年的头几个月，索洛维耶夫到彼得堡发表了初次展露自己思想体系的“神人类讲座”。陀思妥耶夫斯基每场必到，倾听这位天才的青年哲学家阐述其宗教世界观。在接下来的一年，陀思妥耶夫斯基遇到爱子夭折的不幸，精神受到极大打击，差点无法再支撑自己。就在这年夏天，陀思妥耶夫斯基与索洛维耶夫一起到一个修道院住上几天，并同索洛维耶夫谈起新的写作构想。据说，索洛维耶夫的神人类论思想给了陀思妥耶夫斯基精神上很大的支撑^①。

梅烈日柯夫斯基是否知道这事不重要。甚至“宗教大法官”传说的构想是否真的来自索洛维耶夫的神人类思想，也不重要。重要的是，可以理解，梅烈日柯夫斯基为什么对自称为陀思妥耶夫斯基学生的索洛维耶夫的神一哲学没有兴趣，对追随索洛维耶

^① 参见 Vladimir Szyllarski, *Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew*（《陀思妥耶夫斯基与索洛维耶夫的弥赛亚主义和启示论》），见 Antanas Maceina, *Der Grossinquisitor: Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*（《宗教大法官：陀思妥耶夫斯基传说的历史哲学解释》），Heidelberg 1952，第298—230页。索洛维耶夫去彼得堡开“神人类讲座”的时间，一说在1878年。参见《神人类讲座外》中译者前言，第31页。

夫的形而上学家们不感兴趣。撇开陀思妥耶夫斯基不谈，仅就索洛维耶夫的“神人类”学说而论，梅烈日柯夫斯基也感到其中蕴藏着连他自己可能都没有意识到的宗教性革命因素，而这种宗教革命历史上不止一次地最终发展成世俗知识分子领导下的暴民和无赖的革命：共济会会员、马丁派神秘教徒及18世纪末至19世纪初的其他神秘主义者与十二月党人保持着最紧密的内在联系；“俄国的‘无神论’只是俄国神秘主义相反的、含混的和无意识的形式，也许，是魔鬼的、对立的、错误的宗教，但仍然始终是宗教”（《现在或永远不》，见《病重的俄罗斯》，第59页）。梅烈日柯夫斯基在下面这段话中挖苦的“一位正在研究东正教义的当代学者”，大概也会是索洛维耶夫的某个精神继承人：

从普希金和十二月党人、到忏悔的革命者、再到杜勃罗留波夫和这位研究教义的学者，难道没有一条隐密的线索，一种俄国宗教精神最深刻的倾斜——从基督教到佛教，从宗教生命到宗教死亡，从复活到埋葬？（《低垂的头》，见《病重的俄罗斯》，第39页）

梅烈日柯夫斯基对布尔加柯夫—别尔嘉耶夫圈子不信任，根本上说，是因为梅烈日柯夫斯基深刻怀疑索洛维耶夫的神权政治学说。索洛维耶夫采用黑格尔的历史哲学框架，把历史分成三个发展阶段，神权政治的实现，将是未来社会的理想形态^①。问题不在于三段式的历史哲学框架，梅烈日柯夫斯基的思想同样有三段式的历史哲学框架——甚至尼采也有。如此框架是19世纪思想的世纪病。重要的是，在这三段式历史哲学框架中，如何安排精神、人民、权力、自由以及所有属于人类理想和社会现实的一切。

^① 索洛维耶夫的神权政治学说，除《神人类讲座》，还可参见《神权政治的历史和未来》，钱·鹏、高薇、尹永波译，华夏出版社2001年版。

陀思妥耶夫斯基的宗教思想的确已经后—现代了，“白银时期”精神更新运动面临的其实是一个巨大的思想难题：如何理解陀思妥耶夫斯基。陀思妥耶夫斯基思想本身异常复杂、矛盾，这是明摆着的^①。问题就来了，从一种矛盾的思想中，能直接发展出一种宗教形而上学？

分歧的关键已经很清楚：索洛维耶夫及其精神继承人希望从陀思妥耶夫斯基那里发展出一套关于俄罗斯精神独特性的“传说”——具有“民族情感的真理”；对于梅烈日柯夫斯基来说，这种想法不仅不可能，而且令人恐怖。陀思妥耶夫斯基“有两张面孔——宗教大法官、反基督的先知和佐西马长老、基督的先知。而且谁都不能断定，有时候连陀思妥耶夫斯基也不知道，这两张面孔中哪一个是真的，哪里是真面，哪里是假面”（《革命的先知》，见《先知》，第4页）。

索洛维耶夫—别尔嘉耶夫的形而上学神秘主义，在梅烈日柯夫斯基看来，继承了陀思妥耶夫斯基思想中的魔鬼精神——神权政治或者宗教革命，根本违背了陀思妥耶夫斯基思想中的基督精神。这一精神只有索尼娅才意识到了：生活极其困难复杂，“不能昧着良心只靠理论去解答”（《永恒的旅伴》，第207页）。神秘主义的道德形而上学像拉斯柯尔尼科夫的道德“算数”一样荒谬，形而上学家在做自己的算数题时犯一个小小的错误，无数无辜的人就将死于非命。别尔嘉耶夫跟随索洛维耶夫宣扬“神权政治是爱和自由的王国”，梅烈日柯夫斯基对别尔嘉耶夫的反驳等于在反驳索洛维耶夫：

对于我们这些参与第三约、第三精神王国的人来说，在国家政权中没有并且也不可能有任何积极的宗教因素。对我

^① R. Lauth 在其著的导言中列举的仅只一隅，参见 R. Lauth:《陀思妥耶夫斯基哲学：系统论述》，沈真等译，东方出版社 1996 年版，第 3 页。

们来说，国家和基督教之间不可能有任何联合、任何和解：“基督教国家”——真是骇人听闻的奇谈怪论。基督教是神而人的宗教；在任何国家体制基础里或多或少都有自觉的人而神的宗教。旧的、历史的教会总服从于国家或转变为国家，而新的、永恒的、真正的全体基督教的教会与国家对立，就像绝对真理与绝对谎言的对立，上帝的国与魔鬼的国、神权政治与民主政治的对立。（《关于新的宗教活动》，见《病重的俄罗斯》，第84—85页）

对于梅烈日柯夫斯基来说，陀思妥耶夫斯基的思想根本是一种矛盾体：他预感到“未来的基督”，又以最可怕的敌基督方式对抗未来的基督。如果仅仅把陀思妥耶夫斯基看成宗教的自由精神的代表，就过于幼稚了。别尔嘉耶夫整天高呼“摆脱精神的奴役”，却没有认真考虑也有这样的可能：“精神的奴役蕴含在一切自由的本源自身。”在梅烈日柯夫斯基看来，索洛维耶夫与恰达耶夫、赫尔岑、巴库宁一样，最终都会成为精神逃亡者，像果戈里笔下的人物一样，在神思恍惚时一心只“考虑如何逃离俄国”（《低垂的头》，见《病重的俄罗斯》，第40页；亦参见同书中的《嘴里满是泥》，第92—93页），也就不值得大惊小怪了。

梅烈日柯夫斯基难道就不是陀思妥耶夫斯基的学生？

梅烈日柯夫斯基自己就这样自称，而且以与陀思妥耶夫斯基这个“受苦者一同受诅咒和得救”为荣。但梅烈日柯夫斯基从陀思妥耶夫斯基那里学到的，不是所谓神秘的“大众”东正教学说，不是“神圣的泥土”中“民族情感的真理”，而是全然异样的东西。

如果这是可能的话，会是什么呢？

象征叙事：“你们现在担当不了”

梅烈日柯夫斯基一生写了好几部三部曲小说，这很可能与他对三位及一体的数字关系的迷恋有关。

《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》发表那年，梅烈日柯夫斯基即着手写他的第一部传记体小说三部曲《基督与敌基督者》（已有中译本的《诸神复活》为三部曲中的第二部），历时长达12年，大概是梅烈日柯夫斯基一生花费精力最多的三部曲^①。这一三部曲的标题已经展示了梅烈日柯夫斯基思想的基本论题：“基督与敌基督”——或者圣灵与人灵的对立和冲突。圣灵之国在近临的过程中，必将引致基督精神与敌基督精神的紧张甚至冲突。

这就是梅烈日柯夫斯基从陀思妥耶夫斯基的宗教小说中所学到的东西。

陀思妥耶夫斯基或者的确没有意识到，或者只是装作没有认识到基督教最珍贵、最深刻的思想对于他自己的宗教思想的意义。基督教的思想就是关于终末、第一次来临将完成和予以充实的第二次来临、关于在圣子之国后来临的圣灵之国：“我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了。只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理，因为他不是凭自己说的，乃是把所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。他要荣耀我，因为他要将授于我的告诉你们”（《约翰福音》，16：12~14）。如果说陀思妥耶夫斯基也考虑过第二次来临，那么，他考虑第一次依然多于第二次；他考

^① 据说第一部《诸神死了》也有了中译本，笔者尚未见到。其实，这一三部曲中最重要的还是第三部《敌基督者》。

虑圣子之国多于圣灵之国；考虑过去和现在都存在的信仰多于过去、现在和将来都存在的信仰。人民已经担当起来的，对于陀思妥耶夫斯基来说，掩盖了他们“现在担当”不了的。

陀思妥耶夫斯基用自己具有的全部热情焚烧出了难以忍受之痛苦的新宗教渴望，他想予以满足，不是用新瓶中的新酒，而是用没变成血的酒，没变成酒的水。陀思妥耶夫斯基只是给我们出了一个谜语……我们直面相对猜破这些谜语的必要性：要么猜透谜语，要么毁灭。（《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》，第318~319页）

如果《基督与敌基督》是梅烈日柯夫斯基象征主义小说创作的开端，那么，这也是他“猜透谜语”的精神行动。

问题来了：“基督与敌基督”与象征主义有什么关系？对于梅烈日柯夫斯基，什么叫“象征主义”？

基督临世必然带来两重世界的划分，象征的世界恰恰也以两种世界的划分为基础。索洛维耶夫的思想继承人别尔嘉耶夫虽攻击梅烈日柯夫斯基的象征主义圈子，但别尔嘉耶夫乃至索洛维耶夫本人，都被某些文化思想史家称为象征主义者。别尔嘉耶夫说得不错，“象征是两个世界之间的联系，是另一个世界在这个世界上的标记。象征主义作家相信有另一个世界”^①。

既然我们已经知道这伙人并非真的是同路人，把他们笼统称为象征主义者，就毫无意义。攻击象征派的诗人说，“俄国象征派把主要精力用到幽玄莫测的领域，轮流结交，时而与神秘主义，时而与神智学，时而与通灵术”（古米廖夫，《象征派的遗产

^① 别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，前揭，第224页。这一象征论乃是索洛维耶夫的象征论的复述；徐凤林：《索洛维耶夫》，东大图书有限公司1995年版，第259~261页。

与阿克梅派》，见《复活的圣火》，第21页）。象征派中伊万诺夫也说，象征是一种思想和言说的动态原则，“是一种符号，在这符号中意指和说出的，绝不是一个单一的确定的观念；一种符号与观念的固定构造只会把所有充满奥秘的象征变成一种元素式的形体，使象征主义艺术变成密码式的谜语”（转引自 Fedor Stepun, 《神秘的世界观：俄国象征派五杰》，第222页）。作为符号的象征所意指的东西不是一个“单一的确定的观念”，它可能与大地、生死、性别、认知、和解有不同的意义关系。既然如此，一般地谈论俄国象征主义思想便失去了意义。对于言下的问题来说，重要的是搞清楚梅烈日柯夫斯基如何理解“象征”。

在《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》这部所谓“象征主义宣言书”中，梅烈日柯夫斯基要摒弃“描写环境的现实主义文学”，提倡“理想的诗”，主张小说也应是抒情诗^①。梅烈日柯夫斯基推崇契诃夫的某些小说，称之为“单纯、简洁”的抒情品格的典范，同时又说契诃夫的市民小说有损艺术的抒情之真。梅烈日柯夫斯基的所谓“象征”是否就是“理想的诗”？什么又叫“理想的诗”？

诗并非都是“理想的”，“理想的诗”仅仅是对诗的品质的一种理解。对梅烈日柯夫斯基来说，诗的品质应该是一种人无法支配的灵性、一种“永恒的天然力量”。因而，“理想的诗”是“具有（虔敬灵性的）思想意识的诗”，一种虔敬的思想与诗（或抒情散文）的结合。如果这就是梅烈日柯夫斯基的象征主义，那它首先是一种精神方式。正如别雷指出的，梅烈日柯夫斯基不过想用另一种精神观念——不同于民粹主义的精神观念来支配文学，

^① 梅烈日柯夫斯基的妻子吉皮乌斯的小说集《新人》，的确有如清澈透明的抒情诗，见“俄国象征派诗文辑”，《外国文艺》，上海译文出版社出版，1981（4），第243~288页。

尽管这实际上改变了俄国文学的精神状况和政治文化趋向（参见 Christa Ebert,《俄国象征主义》，前揭，第45~47页）。

问题恰恰在于：梅烈日柯夫斯基通过象征主义的提法要标明一种什么样的精神意识？

在一首题为《黑夜的孩子》的诗作中，梅烈日柯夫斯基写到：

我们全神贯注
望着破晓的东方，
黑夜的孩子，不幸之子，
期待着我们的先知到来。
于是，心中满怀希望，
离开人世之际，我们思念
这个创造得不完善的未来。

我们的语言，果敢大胆，
只是预兆来得太早，
但死亡的劫运终究难逃，
只是它延迟得太晚。

被深埋的要复活，
于是，在沉沉的黑夜中，
有公鸡在长夜里歌唱，
而我们是清晨的严寒。

我们是深渊上的阶梯，
黑暗之子，等待太阳，
我们把将要看见的光明当阴影，
我们将在它的光芒中死亡。^①

^① 引自《俄国象征派诗选》，黎皓智译，浙江文艺出版社1996年版，第122~123页。

“我们”是“黑暗的孩子”，“黑暗的孩子”是“不幸之子”。“我们”的存在就是“清晨的严寒”、“深渊上的阶梯”。

什么意思？

“黑暗的孩子”的生命有如“清晨的严寒”，显然是梅烈日柯夫斯基的所谓“象征”的第一个含义。象征以两个世界的存在为前提，在黑暗中的“孩子”表明他也可能在光明之中，或者说象征着自己的光明身份。正因为这孩子没有在光明的世界之中，才是“不幸之子”，他的生命才成为“清晨的严寒”。

“孩子”象征“我们”世人，“我们”什么时候成了“黑暗”之中的“不幸之子”？

当上帝第一次临世（圣父的国或者说旧约时代），人便睁开了善恶的眼睛，看到自己生存中隐藏着恶的本相，黑暗就降临了，生命成了“清晨的严寒”、“无法解决的问题”、“无从回避的痛苦”。在洪荒时代，没有上帝，什么都可以做，根本没有什么恶不恶的“问题”，遑论“无法解决”。

在“我们”世人因“无法解决”的善恶问题痛苦得要死的时候，上帝又一次临世。这一次上帝临世的方式是，让自己的独生子到世上来代人负罪、惨死，然后复活。凭着耶稣基督的生死复活，“孩子”们进入了新约时代，“我们”的生命品质发生了决定性的转变：人身上有了某种神圣的东西，“于是，心中满怀希望”。进入到人身上的这神圣的东西使得“我们”不再是仅仅在“深渊”中，而是在深渊的“阶梯”上——凭靠基督带来的圣灵，“我们”世人有了走出深渊的可能性。基督的临世让“黑暗的孩子”看到了未来的光明，“我们”甚至急切地想要走进光明，“我们的语言，果敢大胆”，甚至觉得死亡“延迟得太晚”。

然而，耶稣复活以后升天而去，“我们”依然还“在沉沉的黑夜中”，即便有圣灵像报晓的“公鸡在长夜里歌唱”，“我们”仍然“是清晨的严寒”。

耶稣将要再来，圣灵之国正在来临……

圣灵王国到来之后，现世将阳光普照，不再有黑夜——“我们”再不会是“黑暗”中的“不幸之子”。但圣灵王国只是即临的未来、神圣的将在，而非已经的现在。“我们”现在依然是“黑暗之子，等待太阳”。

谁都可以看出，这是一种三段式历史神学。然而，与黑格尔、马克思、尼采、索洛维耶夫的三段式历史哲学或历史神学不同，在梅烈日柯夫斯基的三段式历史神学中，未来的将在是圣灵之国的即临、基督的再来的神而人，而不是人类历史的去往的人而神。真正基督教的历史神学，来源于耶稣被捕前对门徒密传自己将要离去然后再来的话：

我告诉你们这些事，是要使你们在这些事发生时记得，我曾经对你们说过了。我当初没有告诉你们这些事，因为我一直跟你们在一起。现在我要回到那位差我来的那里去，你们当中没有人问我：“你要到哪里去？”可是，因为我把这些事告诉了你们，你们心里竟充满忧愁。然而，我实在告诉你们，我去，对你们是有益的；我不去，那慰助者就不会到你们这里来；我去了，就差他来。他来了以后，要向世人证明，他们对于罪，对于义，对于上帝审判的观念都错了：他们对罪的观念错了，因为他们不信我；他们对义的观念错了，因为我往父亲那里去，你们再也看不见我；他们对审判的观念错了，因为这世界的王已经受了审判。（《约翰福音》，16：4～11，译文据圣经公会版《圣经：现代中文译本》）

黑格尔、马克思、尼采、索洛维耶夫的历史哲学或历史神学不都是在凭着世人对于罪、对于义、对于上帝审判的观念匆匆赶去自己以为的历史未来吗？

耶稣说完上面的话，接下来马上说了：“我还有好些事要告

诉你们，但你们现在担当不了。”不是这样的吗？耶稣说了上面的话，“我们”世人（包括信基督的人）已经“担当不了”——信徒们凭什么有属灵的自夸？——何况圣灵之国的“慰助者”到来以后要向“我们”世人证明，“我们”“对于罪，对于义，对于上帝审判的观念都错了”。

“我们”世人“现在担当不了”，才是梅烈日柯夫斯基象征主义的最终落脚点。耶稣已经向“我们”透露了存在的“大秘密”：自从上帝第二次临世以来，“我们”世人对于罪、对于义、对于上帝审判的观念都是错的。可是，“我们”中的哲人、自许的属灵人竟然“把将要看见的光明当阴影”，凭“我们”世人对于罪、对于义、对于上帝审判的观念去实现人类美好的未来。这不是在把阴影当光明？梅烈日柯夫斯基说社会民主主义和民族自由主义统统都是“胡扯一通”，又有什么不好理解？

现在可以明白，为什么梅烈日柯夫斯基说，敌基督精神是从上帝第二次临世后基督精神进入人灵时产生出来的。基督精神与敌基督精神的紧张和冲突，就是“我们”世人所处的历史阶段，就是我们人类近两千年来的历史。梅烈日柯夫斯基的三段式历史神学根本是对19世纪所有三段式历史哲学和历史神学施行的断头术。

谁是“黑暗之子”，不是更清楚了吗？

所有的人——常人和大圣徒都是“黑暗之子”。在常人、甚至恶人身上，也有天使般的东西，在近乎天使般的人、甚至近乎圣徒的人身上，也有魔鬼般的东西。《罪与罚》让梅烈日柯夫斯基领悟到：不仅拉斯柯尔尼科夫是罪人——同时身上又有神圣的东西，索尼娅也是罪人，“也想用作恶来达到行善的目的”。就“黑暗之子”的身份来说，索尼娅与拉斯柯尔尼科夫没有分别，所以，拉斯柯尔尼科夫对索尼娅说，“我们是一样的人”（《永恒的旅伴》，第210~211页）。

当你像《罪与罚》的作者一样了解人们的时候，……难道罪恶与神圣的东西在活生生的人心里不是融合于一个活生生的解答不了的秘密之中的吗？不能由于人们是正直的而爱他们，因为除了上帝之外，没有一个人是正直的：像杜妮亚这样纯洁的心灵也好，像索尼娅这样伟大的自我牺牲精神也好，都隐藏着犯罪的因子。不能由于人们是有恶习的而恨他们，因为没有哪一种堕落会使人类心灵中的奇妙美德不留痕迹地丧失殆尽。我们生活的基础不是“以手段对付手段”，不是公道，而是上帝的爱和仁慈。

陀思妥耶夫斯基是衡量过人类深不可测的痛苦、疯狂和恶习的最伟大的现实主义者，同时又是一个具有如福音书所教的爱心的最伟大的诗人。他这整本书都充满着爱，爱是它的火焰、心灵和诗意。

陀思妥耶夫斯基明白，我们要在至高无上的上帝面前为自己辩护的并非是自己所做的事，也不是自己的功业，而是信念和爱。……正直的人并不是那种以自己的力量、头脑、知识、功绩、清白而感到骄傲的人，因为这一切都会与对人们的蔑视和憎恨联结在一起，而是那种比众人更清楚地意识到自己身上的人类弱点与恶习，因而也比众人都更怜悯和更爱人们的人。我们中的每一个人——好人与坏人、一直在寻求“讨苦吃”的愚蠢油漆工米科尔卡与贪淫好色的斯维德里加伊洛夫、犬儒主义者拉斯柯尔尼科夫与妓女索尼娅，在心灵最深处的某个地方，有时候是在与生活相距甚远的地方，都隐藏着一种冲动的激情、一种祈祷，它会在上帝面前为人类辩护。

这是酒鬼马尔美拉多夫的祈祷：“愿上帝降临吧。”（《永恒的旅伴》，第215页）

象征——说到底，是“我们”世人的生存品质本身：人“一

半是个罪人，一半是个圣徒”。陀思妥耶夫斯基让“我们”现代的世人看到自己仍然处在新约时代的生存论含义上的本质处境。

“我们”是否就呆在这里了，留在“深渊的阶梯”上，一直是“黑暗之子”？

如果真是那样，陀思妥耶夫斯基就还算不上非常了不起的作家。陀思妥耶夫斯基把“我们”引到这里，然后把“将要看见的光明”——“未来的基督”提示给“我们”，同时把是否走向“未来的基督”的精神抉择也留给了“我们”。俄罗斯精神面临的历史性抉择并非在于，选取何种“我们”世人所理解的“义”（自由、平等、博爱）或“上帝的审判”（历史规律、民族情感、“神圣的泥土”）去实现世人所理解的未来，而是在这“我们”世人“现在担当不了”的时刻选择跟随基督抑或敌基督。

因此，“我们”才不得不既赞美也诅咒陀思妥耶夫斯基，这是“我们”的命运。在1906年纪念陀思妥耶夫斯基的讲演中，梅烈日柯夫斯基开场就说：

也许，我想要说的关于陀思妥耶夫斯基的真话在这周年纪念会上显得残酷，但我对他的爱足够虔诚，可以说出关于他的全部真话。他不只对我一个人是所有俄罗斯以及全世界作家中最亲爱、最亲近的人，他给了我们大家——他自己的学生——人可能给予人的最大恩惠：为我们开辟了通向未来基督的道路。在此同时，也是他、陀思妥耶夫斯基，险些对我们作了人可能对人作的极恶——险些以敌基督的诱惑来诱惑了我们，不过，不是他本人的过错，因为通向未来基督的惟一道路，敌基督的路最近。……不是我们审判陀思妥耶夫斯基，历史本身完成对他的最后审判，对整个俄罗斯也一样。但是，爱着他、与他一同牺牲的我们，为了与他一起获救，将不会在这最后的审判中离弃他：我们将与他一起被判罪抑或开释。对他的审判亦是对我们的审判。我们不是原

告，甚至不是证人，我们是陀思妥耶夫斯基的同谋。（《俄国革命的先知》，第3页）

“我们是陀思妥耶夫斯基的同谋”，什么意思？

在陀思妥耶夫斯基身上，“天使与魔鬼在无休无止地论争”，最后他“担当不了”。拉斯柯尔尼科夫与索尼娅、梅思进与基里洛夫、伊凡与阿辽沙……“我们”大家同样如此。“我们”可能还没有意识到，光明与黑暗的冲突就在我们自己身上，陀思妥耶夫斯基替“我们”指了出来。

陀思妥耶夫斯基思想中充满了敌基督精神：捍卫俄国专制政体、美化国家正教、伪造民族德性。专制政体、国家教会、民族德性都是敌基督的诱惑，但陀思妥耶夫斯基也是真正的福音书精神的叙事大师。当且仅当通过这顽强的敌基督精神我们看清了什么是真正的基督精神——任何“民族情感的真理”都不可谎称据为己有的福音书精神，这个敌基督的诱惑者才算是“我们”走向“未来的基督”惟一的道路。在陀思妥耶夫斯基身上没有看出“天使与魔鬼在无休无止地论争”的人，便会被陀思妥耶夫斯基灵魂中敌基督精神的诱惑把自己的灵魂拐走，要么拥抱“民族情感的真理”，要么憧憬“民族自由主义”的神圣未来。

基督精神在此世，才使得真正的象征世界成为可能。圣灵降临此世必引致敌基督的此世对抗，圣灵入驻人的心中，是个体生命的重生过程，也是天使与魔鬼的争斗过程。从保罗、奥古斯丁、约阿希姆、但丁、路德等大圣徒身上，梅烈日柯夫斯基看到，圣灵通过基督走向“我们”仅仅是可能。耶稣才真正晓得区分圣灵和不洁之灵，因为他是上帝的人。大圣徒无论如何被圣灵充满，仍然属于“我们”世人中人，最终没有能力区分圣灵和不洁之灵。路德像陀思妥耶夫斯基一样，既值得赞美也需要诅咒，路德同样因自己身上“天使与魔鬼在无休无止地论争”最后“担当不了”，混淆了不同的灵（《路德与加尔文》，第20~21页）。

为什么“我们”世人“现在担当不了”？因为“我们”现在或许会回到基督，或许会因心中不洁的灵成为敌基督者。即便在历史的（无论大公教、正教、新教的）教会圣徒——遑论非教徒中，也可以看到接近基督和背离基督的精神抉择时的“现在担当不了”。陀思妥耶夫斯基作为一个叙事作家了不起，正在于他用小说叙事展示出人灵中的争战——耶稣早就已经亲自说过：他到这个世界来，是要“让人动刀兵”——一个人生命的精神抉择的内心争战（而非自居圣灵的现世代表对他人的争战）。

天使与魔鬼没完没了的论争是在我们自己的良心里进行的，而最可怕的是，我们有时候并不知道，我们更爱他们中的哪一个，更希望哪一个获胜。魔鬼用来迷惑人的不仅仅是种种享受，也还有自己是对的这类引诱：我们怀疑，魔鬼是不是真理的一个不可理解的部分、一个未得到公认的方面。（《永恒的旅伴》，第208~209页）

梅烈日柯夫斯基的主要著作大多是小说体人物传记，其用意不是很清楚了吗？惟有通过对历史上各种精神人物的精神抉择的叙事，才能展现圣灵闯入人灵、个体生命重生时经历的灵魂争战。“保罗、奥古斯丁、路德、加尔文、帕斯卡，都是标志着圣灵在近两千年间、在各民族间——从耶稣到我们——之进程的里程碑。”（《路德与加尔文》，第434页）梅烈日柯夫斯基的传记小说的象征意味就在于：“我们”“现在担当不了”。

陀思妥耶夫斯基不仅在精神上，而且在叙事手法方面，启发了梅烈日柯夫斯基如何叙述“近两千年间”中的“现在担当不了”。梅烈日柯夫斯基写了那么多精神人物传记，显得像在把陀思妥耶夫斯基式的叙事变成他的圣灵降临的叙事。

何谓陀思妥耶夫斯基式的叙事？

首先是要动用所有描写手段“把读者带进悲剧之中”（《永恒的旅伴》，第190页）。陀思妥耶夫斯基非常善于刻画、描写灵魂

的情绪变化，以便把读者“吸引到主人公的内心深处，拖进主人公的生活，就像漩涡把纤弱的草茎吸进水底深坑似的。读者的个性会一点一点地转变为主人公的个性，意识会与他的意识融为一体，激情会变成他的激情”（《永恒的旅伴》，第191页）。梅烈日柯夫斯基的传记体小说就是如此，他要把“我们”吸引到历史中的精神人物的内心深处，拖进他们的精神生活，“就像漩涡把纤弱的草茎吸进水底深坑似的”。然后，让“我们”的精神一点一点地转变为这些精神人物的精神，与“现在担当不了”的意识融为一体，激情变成“现在担当不了”的激情。

陀思妥耶夫斯基式的叙事还善于安排“现实的事与神秘的事的对比”，“故意借助偶然小事的不断巧合，把劫运的悲剧因素引入故事”。关键在于：“生活只是一种现象，只是一块幕布，幕布背后隐藏着人类永远也无法了解的情况。……平平常常的生活琐事中会展现出我们从未料到的那种深刻意义、那种秘密。”（《永恒的旅伴》，第193～194页）

梅烈日柯夫斯基的传记体小说不同样如此？在他的精神人物的生平叙事中，不同样充满“现实的事与神秘的事的对比”？所谓何谓象征主义叙事，陀思妥耶夫斯基的叙事已经展现过了。

“现实的事与神秘的事的对比”绝非仅仅是一种叙事艺术手法，而是某种含义深刻的秘密的自行展现。何种含义意义的秘密？领承圣灵降临的秘密。“陀思妥耶夫斯基的长篇小说的主轴”，梅烈日柯夫斯基解释说，就在于导致“这个时代的痛苦和忧郁”的问题：“什么东西的地位更高？”

这是一个注定只有未来的时代英雄才砍得断的难解之结。（《永恒的旅伴》，第206～207页）。

凭靠什么来决定此世中“什么东西的地位更高”？惟有耶稣基督。

在梅烈日柯夫斯基的传记体三部曲小说中，有一部《耶稣》

三部曲。不消说，这是梅烈日柯夫斯基的三部叙事作品中最重要。别尔嘉耶夫指责梅烈日柯夫斯基很少谈基督，显然不公允。早在1906年对别尔嘉耶夫的公开回复中，梅烈日柯夫斯基已经清楚写到：“惟有接受了以肉身到来的耶稣基督，才能区别基督与敌基督。”（《关于新的宗教活动》，见《病重的俄罗斯》，第99页）

然而，关键并不在于我们是否知道历史上曾经有个耶稣，而在于知道：耶稣曾在“我们”中间，“我们”却不认识他。凡象征都有一个所象征者，它不可认知、充满奥秘。对于梅烈日柯夫斯基来说，此世中最大的象征者是耶稣基督：耶稣对于此世中的“我们”来说，是“未知者”，不可知、只可信。

《未知者耶稣》是《耶稣》三部曲的第一卷。这部大著的母题来自《约翰福音》中的一句话：“道在世上，上帝借着祂创造世界，而世人竟不认识祂。”（《约翰福音》，1：10）

这个世界上，最难认识的是耶稣这个人与其他人的个体关系，即耶稣的个体身位与世人的关系，这不是指我与耶稣的关系，而是指耶稣与我的关系^①。

“我与耶稣”同“耶稣与我”有什么不同，为什么梅烈日柯夫斯基特别强调这两种关系的重大差异？

凭“我们”自己的能力，“我们”认不出耶稣，即便耶稣就在我们身边。“我们”所谓的认出了耶稣，实际上是耶稣让自己被“我们”认出。圣灵降临的过程，就是“我们”世人与耶稣建立起个体性关系的过程，是个体与个体在者之间的关系。“我们”世人与一位不在者有一种个体关系，但由于耶稣是神圣个体，“我们”与他的关系就不是一般的个体性关系。从“我与耶

^① Merezkovskij, *Jesus der Unbekannte* (《未知者耶稣》), Leipzig 1932, 第13页。

稣”的关系来认识耶稣，就是从现世的个体性关系来认识耶稣。于是，“我们”问：耶稣在吗？用现代的表达，耶稣不就是神话、历史人物或者信仰者的幻影吗？

从“我与耶稣”的关系出发，永远只会提出这类问题，根本没有可能认识耶稣。梅烈日柯夫斯基的叙事表明，在现代的“我们”身上所发生的乱认耶稣的事情，耶稣生活的时代就已经有了，并非现代才有。“我们”世人之所以会把耶稣视为神话、历史人物或幻影，根本原因是：耶稣是神而人的基督。对于“我们”世人的认识能力来说，耶稣作为神性个体，只会显身为另一世界（上帝的灵国）在世界历史中的象征——人类眼中的一颗永恒之星。象征作为一个认知对象，无论你怎么看，也看不够、看不全、看不尽其意味。神话、幻影甚至所谓历史人物一类的“认法”，不过是对象征的不恰当说法。

“耶稣与我”的关系则不同：这种关系基于基督的临世对于“我”已然构成的生存性事件。“我”的问题已经不可能是耶稣是否在，而是：耶稣是谁？耶稣是谁的问题，才是福音书的真正主题。

按梅烈日柯夫斯基的解释，在福音书中，耶稣是否在的问题并不重要。“我们”若要混淆幻影与身体，只需闭上眼睛就行；若要分清幻影和身体，盲人也可以伸手触摸一下。从“我与耶稣”的关系出发，耶稣永远仅是神圣个体性的灵国象征。即便一个人是基督教徒、教会中人，也不等于这个人与耶稣的关系就不是从“我与耶稣”出发。福音书甚至突出强调，耶稣自己的门徒也不认识基督：耶稣的门徒也是“我们”世人中人，他与耶稣的关系同样可能是从“我与耶稣”出发。在历史的教会中，无数信徒描绘过自己所看见的耶稣，都有可能是从“我与耶稣”的关系，结果可能都是乱认耶稣。所以，梅烈日柯夫斯基说，历史上各民族的基督教（大公教、东正教、新教）不过是耶稣象征的马

赛克式画像的一块碎片。

至今还是可以提出这样的疑问：拿撒勒的耶稣真的就是我们所认识的？基督临世已经近 2000 年，基本问题仍然是：“我们”世人是否认识了耶稣？亿万双眼睛看了耶稣近 2000 年，真正认识他的又有多少？连耶稣身边的门徒都不认识基督，历史上那么多的圣徒没有认出耶稣，“我们”现代人没有认出耶稣，又有什么不可思议！

梅烈日柯夫斯基强调“我与耶稣”同“耶稣与我”的关系的根本差异，显然有针对性。

我们记得，《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》一书提到：尼采为人神而与神人斗争，陀思妥耶夫斯基为神人而与人神斗争，“不仅俄罗斯文化，甚至整个世界文化的前途，都取决于这一问题”。现代性的根本问题是，人要取代上帝成为神，人而神抑或神而人成为现代精神的基本抉择。人而神的精神抉择最终是从“我与耶稣”的关系来的，正如神而人的精神抉择最终是从“耶稣与我”的关系来的。“未知者耶稣”绝非什么神秘主义的叙事，而是具有现实针对性的警告：人成为神的冲动是基督临世以来从未消失过的魔鬼的心意。

既然“我们”世人不可能凭自己的认识能力——哪怕是索洛维耶夫所谓的神智或虔敬的正统教徒所谓的属灵——认识耶稣，“耶稣与我”的关系又如何可能？

复活的耶稣在村子里遇到自己的两个门徒，“耶稣亲自就近他们，和他们同行，只是他们的眼睛迷糊了，不认识他”（《路加福音》，24：15～16）。复活的耶稣未被自己的门徒认出，但未被认出的耶稣与门徒同行。耶稣与世人同行才改变了“我们”世人与耶稣的关系，“我与耶稣”的关系才可能转变为“耶稣与我”的关系。

怎样转变的，转变后“我们”怎样了？

他们（两个门徒）彼此说：“在路上，他和我们说话，给我们讲解圣经的时候，我们的心不是像火一样地燃烧吗？”（《路加福音》，24：32）

复活的耶稣同世人走的路，就是世界的历史。在这历史中，世人——甚至信仰他的人——不认得他。人类过去的历史如此，我们时代的情形同样如此。一旦进入了“耶稣与我”的关系，心就会“像火一样地燃烧”，有如陀思妥耶夫斯基本人和他笔下的人物，有如梅烈日柯夫斯基本人和他的传记小说中的每一个人

物。福音书讲的连耶稣的门徒也不认识他的事情，在梅烈日柯夫斯基看来，含义太深远。世人不认识与自己同行的耶稣，不是因为世人没有读福音书、不晓得基督教，而是因为世人的眼睛像两位耶稣自己的门徒一样，“眼睛迷糊了”。认识耶稣，不能的眼睛，而要用心灵看，正如认识象征要用心灵看，一旦如此，心就会“像火一样地燃烧”。

《未知者耶稣》的书名直接来自希腊教父 Irenaus 的著名说法：“我们尚未认识耶稣的身体形像。”梅烈日柯夫斯基的小说显得把这一说法敷衍成了象征主义叙事^①。严格说来，《耶稣》三部曲的主角是耶稣的门徒们。梅烈日柯夫斯基写过奥古斯丁、路德、加尔文、但丁等历史上的大圣徒，描述他们与耶稣的关系；《耶稣》三部曲描述的是第一代圣徒与耶稣的关系。

《耶稣》三部曲以新约为素材，同时也基于大量哲学和神学思想史文献——从希腊—罗马哲学、希腊—拉丁教父著述、中世纪经院神学到近现代神学和哲学有关基督的论述，甚至 19 世纪末至 20 世纪初对于梅烈日柯夫斯基来说相当晚近的新约研究文

^① 参见 Merezkovskij, *Jesus der Kommende*（《来临者耶稣》），Leipzig 1934，第 7 页。

献。即便在当今看来,《耶稣》三部曲的文献研究功夫绝不亚于任何一部相当学院化的学术论著。由此看来,《耶稣》三部曲虽然从文体上讲是小说,从叙事中看不到任何文献的痕迹,实际上具有注经性质,堪称叙事体的新约释经著作,只不过像希腊教父 Irenaus 那句话一样,文献统统融化成了叙事^①。

19世纪以来,耶稣生平研究著作林林总总,《耶稣》三部曲在形式上就堪称独特,可谓象征主义的耶稣生平研究。其实,不仅《耶稣》三部曲是注释性著作,梅烈日柯夫斯基其他传记体人物小说都带注解性质,无不基于作者博学的研究(难怪别尔嘉耶夫也不得不佩服梅烈日柯夫斯基的博学)。把梅烈日柯夫斯基的主要著作划归“文学评论”,是现代学科的强行分类。梅烈日柯夫斯基的传记体小说是传统上的大思想家惯用的注释性论著,只不过借用了现代小说的叙事方式。洛扎诺夫没有看错:“就天赋和手法的总和来说,梅烈日柯夫斯基是位注释家。”^②古米廖夫在攻击象征派时,指责它“把神学降低为文学”、“把文学抬高到神学的金刚石冷宫”,很可能是在说梅烈日柯夫斯基。就诗人或纯粹文人的立场,古米廖夫没有错。至于什么是思想和学问,古米廖夫就不懂了,他只会说“在虚无面前,一切现象都是兄弟”之类不知所云的话。

通过注释前人的著作来表达自己的思想,是哲学和神学的传统写作方式和思想方式。这意味着,思想应该而且必须与历史上伟大的思想者一起思想,而不是凭据几条哲学或神学原理来思想。至于像某些现代哲学那样,从人类学、历史学、社会学、经

^① 1992年春天,莫斯科神学院一位新约教授到巴塞尔大学讲现代俄国神学中的福音书释义学,没有提到梅烈日柯夫斯基。笔者当场问他如何看待梅烈日柯夫斯基的《耶稣》三部曲,他回答说:“那是小说。”也许这位教授根本没有读过《耶稣》三部曲,只听说过梅烈日柯夫斯基这个人,晓得他是文学家,便如此回答。

^② 参见郑体武:《〈永恒的旅伴〉中译本序》。

济学的实证中引出几个所谓理论框架来思想，思想便已然成了技术。与历史上的经典思想家一起思想，抑或凭据现代的种种社会科学原理来思想，成了当今的思想者所面临的基本抉择。

在20世纪，以注释家身份成为思想大家的有好些，但把思想注释变成小说叙事而且卓然成大思想家的，可能惟有梅烈日柯夫斯基。看惯学理式哲学—神学论文，或仅把小说当小说来读的人，都难领会梅烈日柯夫斯基小说体人物传记的“象征”意味。巴特在《罗马书释义》中援引梅烈日柯夫斯基，说明他没有把梅烈日柯夫斯基的作品当小说。

“我们”世人的在世拘限使“我们”认识不到耶稣基督，耶稣基督亲自走进“我们”世人的拘限地，让自己得以被“我们”世人认知。在“耶稣与我”的关系中，基督已经让“我们”世人认识自己，“我们”的心就会“像火一样地燃烧”。

“我们”的心如何“像火一样地燃烧”？

《耶稣》三部曲第二部的书名是《来临者》，讲的却主要是耶稣的门徒和使徒保罗的心如何“像火一样地燃烧”：如何面对身体感觉的双重化——出现对躯体的身体和圣灵的身体的感觉差异。耶稣是灵国的在世象征，但又是一个实实在在的血肉之身；耶稣的身体与基督的身体既是、又不是同一个身体，或者说两个不同身体在耶稣身上成为同一个身体。所谓基督信仰，原初地讲，就是认耶稣是基督，而对基督的认信就发生在对这双重化的身体的认识之中。

所谓“我们”的心就“像火一样地燃烧”，在梅烈日柯夫斯基的叙事中，就是认信者因与耶稣的双重化身体的相遇惊异躯体的身体与圣灵的身体的差异，从而自己的身体感也双重化了。这里可以看到梅烈日柯夫斯基所谓爱欲基督论的具体含义：对基督的认信导致认信者身体感觉的变化，信仰是活生生的血肉生命的身体感觉的嬗变，是“我”的身体在圣灵的身体中的重生。

如此产生的基督信仰始终是怯生生的，因为“我”的身体感觉重生后面对的是耶稣的受难。

《耶稣》三部曲第三部的主题是耶稣受难——书名即为《死与复活》。信仰基督根本是对耶稣复活的信仰，圣灵降临的过程在这里才达到终点：“对复活的信仰是整个基督教人性的动力。”^①正如保罗所说，没有对耶稣复活的信仰，“我们”所信的一切都是枉然。

从表面上看，《耶稣》三部曲是按福音书的叙事顺序来结构的。按照四部福音书的叙事，耶稣受难的主题——死与复活都在最后，为什么梅烈日柯夫斯基的三部曲第三部的主题是耶稣受难，也就不难理解。但是，在梅烈日柯夫斯基叙事中，如此安排还有特殊的含义。

耶稣复活之后，上帝的话就说完了。对于“我们”世人来说，耶稣基督可不可认识的问题就彻底地变成了耶稣基督可不可信的问题——是否相信耶稣的复活。然而，如此相信对于“我们”世人可能“现在担当不了”。按梅烈日柯夫斯基的解释，耶稣受难意味着世人意志的碎裂，耶稣复活意味着上帝意志的实现（《死与复活》，第11~17页）。面对耶稣的受难与复活，就是人灵与圣灵的相逢，人身上的两种灵——人灵与圣灵之间的争战的开始。

梅烈日柯夫斯基的“基督与敌基督”的叙事系列，严格来讲，也是从这里开始的。圣灵降临“我们”之中引致的人灵中的争战，用神学语言来讲，就是基督与此世的关系。彼得堡宗教—哲学社在活动初期（1902~1903）举办过一次以“基督与此世”为题的研讨会，梅烈日柯夫斯基和洛扎诺夫为研讨会拟定的具体议题是：精神与肉体、基督教群体与社会、教会与艺术、婚姻与

^① Merezkovskij, Tod und Auferstehung(《死与复活》), Leipzig 1935,第360页。

贞洁、福音与异教的关系。显然，所谓“人灵”中的争战也有广泛的文化含义。梅烈日柯夫斯基当时提交的论文便是讨论果戈里文学写作与东正教的关系，实际上是讨论福音与文化的关系^①。那个时候，《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》刚刚完成不久，早已开始的《基督与敌基督》三部曲还没有杀青。《耶稣》三部曲虽然是后写的，其中所表述的信仰过程，与梅烈日柯夫斯基的诸多论述艺术家、作家的传记体小说恰好构成一个象征性的整体。

如果说，象征主义的一般特征是，通过描述现世的东西暗示某种神秘的、超现世的东西，梅烈日柯夫斯基的象征主义就显得与众不同。在他那里，象征是圣灵降临的过程和人灵在这一过程中的“心像火一样地燃烧”，以至于“现在担当不了”。象征世界的构成，不是从现世到超现世的神秘主义，不是单纯的二重世界的形而上学结构，而是基督的临世。梅烈日柯夫斯基的象征主义与其他所有象征主义的本质区别，可以说就是人而神与神而人的区别。用反象征派的诗人古米廖夫的说法，任何探索不可知的事物的尝试，“都是不贞节的”。象征主义对于梅烈日柯夫斯基来说，就是圣灵降临的叙事。诸多文化史学者搞不懂这一区分，甚至乎说梅烈日柯夫斯基没有什么真正的象征主义写作，实在一点也不奇怪。^②

现在，我们才得以更好地理解梅烈日柯夫斯基象征主义写作一开始提出的主题为什么会是“基督与敌基督”。自基督临世以来，基督与敌基督就成了现世精神的基本处境。在所谓现代处境中，“我们”面临的依然还是基督刚刚临世时世人、乃至耶稣的

^① 参见 Merezkovskij, Gogol: Sein Leben und seine Religion (《果戈里生平及其宗教》), München - Leipzig 1914.

^② 例如 Fedor Stepan 在其《神秘的世界观——俄国象征主义五杰》(前揭书)中的肤浅评论。作者并非西欧学者，而是出生于俄国，十月革命前就在莫斯科当教授的社会学家，革命后才流亡到德国，在大学教授俄国思想史。

门徒就已经面临的精神抉择：信基督抑或敌基督。陀思妥耶夫斯基和尼采所挑明的精神危机仅仅看起来是新的，其实是在任何时代都可能出现，而且在历史上已经多次出现的。现代的精神问题仅仅在于，“我们”世人甚至对基督与敌基督的精神冲突已经没有感觉。在这一意义上说，陀思妥耶夫斯基和尼采所挑明的精神危机具有划时代意义：让“我们”能恢复这样的精神抉择意识。

基督精神与敌基督精神在人灵中的争战，是圣灵降临人世的必然结果；“具有（虔敬灵性的）思想意识的诗”，意味着对基督精神与敌基督精神的现世冲突的意识。“理想的诗”要记叙的是：必须穿过所有敌基督的道路才能走向“未来的基督”。所以，梅烈日柯夫斯基解释说：

陀思妥耶夫斯基的真正的宗教既不是东正教，也不是历史上的基督教，甚至不是一般意义上的基督教，而是超越了基督教、超越了新约的宗教，是启示录、应该来临的第三约、第三神圣身位的启示——圣灵的宗教，尽管他自己没有意识到，但这肯定在他无意识的生命深处。^①

陀思妥耶夫斯基的思想是否真的如此，倒很难说。可以肯定的倒是：梅烈日柯夫斯基借陀思妥耶夫斯基表达了自己所理解的基督宗教的重点——第三圣国（圣灵之国）即临。这一思想的要义可以用一句话来概括：“拯救世界的惟一希望是圣灵的第三契约。”圣灵是人的灵魂的惟一源泉，圣灵出自圣父和圣子，圣灵完成最终的拯救：“圣父开始拯救世界，圣子继续拯救世界，圣灵将完成拯救世界。”（《路德与加尔文》，第57页）对圣灵将完成拯救世界的信仰，并非意味着它就能解决所有现世的问题——国家强盛、民族复兴、平均财富、政治自由，而在于懂得：生活

^① Merezkovskij, L'ame de Dostoïewsky: Le prophète de révolution russe (《陀思妥耶夫斯基之魂：俄国革命的先知》), Paris 1922, 第9页。

极其困难复杂，“不能昧着良心只靠理论去解答”；尤其懂得，凭靠种种现代的“理论”（主义）就能解决所有现世的问题，实现人类的终极和平和幸福，都是魔鬼的诱惑。梅烈日柯夫斯基的象征主义要维系知识人对基督与敌基督之间的紧张和冲突的精神感觉，有这种精神感觉，知识人才不至于对当今的精神沉沦状态和种种“主义”的诱惑毫无感觉。

于是，梅烈日柯夫斯基像陀思妥耶夫斯基笔下的酒鬼马尔美拉多夫那样祈祷：“愿圣灵降临吧。”梅烈日柯夫斯基的象征主义小说，有如酒鬼的祈祷。

现代革命的“精神火山口”

1923年，作家扎米亚京写到：

切实认真地问一下：什么是革命？

有人按路易十四的方式回答：革命——这就是我们；有人按日历式回答：某年某月；或者按字母回答，倘若从字母转到音节方面，那就是：两颗死寂的、黑沉沉的星星相撞，发出听不见而又震耳欲聋的巨响，燃烧出一颗新的星星：这就是革命。一个分子脱离自己的轨道，侵入相邻的一个原子世界，产生出新的化学元素：这就是革命。罗巴切夫斯基的一本书烧塌了欧几里德世界的千年古墙，为的是开辟无数的非欧几里德空间的道路——这就是革命。

革命无处不在，万物皆有之。它是无穷了的，无有最后的革命，无有最后的数。社会革命不过是无数的数中之一数，因为革命的法则是社会性的，它大得无比——是宇宙的普遍法则……有朝一日将会确定革命法则的准确公式。在这个公式中，将有这样的数值：民族、阶级、星辰——和书本。（扎米亚京，《论文学、革命及其他》，见《复活的圣

火》，第 189~190 页)

革命发生后，扎米亚京一直留在俄国。作为一个作家，扎米亚京对于革命的事情能够想到和说到这种地步，已经相当难得。

新宗教精神运动的主要人物在 1922 年大都被赶到国外，这些人的写作虽然没有间断，毕竟丧失了语言的土地。从 20 世纪 20~80 年代，流亡的新宗教精神几乎成了欧洲——尤其法国和德语国家思想文化界的一个组成部分^①。

纳粹上台后，德国的流亡知识人以法兰克福学派为代表，致力思索纳粹成功的社会、文化、心理、政治原因。同样，俄国的流亡知识人以当年各个宗教—哲学社成员为代表，虽然已经分化，无不致力思索俄国革命的成因。

梅烈日柯夫斯基在革命前已经就革命的事情说了许多，他的话似乎应验了而已，再没有什么好说的。直到 1938 年至 1939 年间，梅烈日柯夫斯基先后完成了《路德传》和《加尔文传》，人们才晓得，情形并非如此。

路德和加尔文是新教精神的创始人，梅烈日柯夫斯基带有东正教神学背景，他几近于鞭笞导致教派分裂的新教，似乎是顺理成章的事情：

人类的全部信仰起初都是刚刚下出的蛋，可惜很快就变成了臭鸡蛋。宗教改革的命运也是这样可悲。成百上千的新教小教派在旧世界和新世界繁衍出来。在旧世界，新教变得枯干、僵化；在新世界，则发霉，并发出了“已不新鲜的鸡蛋”的气味。（《路德与加尔文》，第 431 页）

^① 在法国、瑞士、德国的旧书店，不难找到 20 世纪 30~40 年代俄国流亡知识人著作的法、德语译本；法国和德语国家的俄国现代宗教哲学的研究论著，也相当多（20 世纪 80 年代以来，又有新的进展），这些国家的思想家、学者引述俄国宗教哲学家的现象，也很普遍。俄国将流亡的宗教灵魂迎接回国，时光已经流逝到 20 世纪 90 年代。

如果以为梅烈日柯夫斯基写作《路德传》和《加尔文传》不过是站在东正教立场清洗新教精神，就搞错了。作为“文化基督徒”，梅烈日柯夫斯基没有教派立场。他没有写东正教历史上的圣徒传，而是写新教的圣徒传，并非是为了一个教派问题。

《路德传》和《加尔文传》是单独分别出版的，但两书之间明显有内在联系，而且主题都是思索现代的自由、权力、国家问题。现代世俗的宗教性革命的精神根源，才是梅烈日柯夫斯基这两部传记体小说关注的要点。

法国大革命爆发后，思想家们（托克维尔、柏克）就已经认识到，这场现代的革命带有宗教性质。然而，究竟是什么样的宗教性？

“宗教性”是一个极其含混的术语。仅仅说现代革命具有宗教性质，等于没有对现代革命的精神品质做出解释。直到今天，思想史家、政治哲学家们仍然没有在这一问题上取得一致看法。对于现代革命的精神根源，有说是基督教终末论的世俗化（洛维特），有说是灵知派精神的现代化（沃格林）。在《路德传》和《加尔文传》中，梅烈日柯夫斯基提出了自己的看法：新教精神——尤其加尔文精神，是现代世俗的宗教革命的“精神火山口”。

新教运动使教会产生出一百二十二个教会，使奠基教会的磐石分裂成如此之多的破碎的小块。路德和加尔文开创的事业不是变革，而是动荡和革命，并使历史的教会与未来的教会之间的深渊难以跨越。（《路德与加尔文》，第57页）

不少思想史家在考察现代革命的成因时，相当关注历史上受到与国家权力联手的大教会压制的宗教小派。历史社会学家们随后跟上来，详细调查历史中各种“异端”小派的形成活动以及与整个社会秩序结构的关系。梅烈日柯夫斯基的观点看起来与这些思想史家、政治哲学家的看法没有什么差别，似乎现代革命是由新教分裂带出的无数不受控制的小派引发的，其实不然。

如果说《耶稣》三部曲是叙事体的新约释经论著，《路德传》和《加尔文传》就堪称叙事体的神学思想史论著，其中的叙事都基于原始文献（路德、加尔文的著作、书信）和研究文献（其他传记及神学研究论著）。在这里，梅烈日柯夫斯基主要思索的是现代革命的精神根源，仍然没有离开其象征主义思想的基本主题：圣灵在人灵中的在世冲撞。换句话说，现代的革命精神不过是基督与敌基督精神这一纪元性冲突的历史表现。

陀思妥耶夫斯基在《群魔》中对革命党人的精深论析，被思想史学者视为对布尔什维克革命的“先知性分析”，实际上已经触及现代革命的宗教品质问题。在这一意义上，陀思妥耶夫斯基的小说同样可以被看做叙事体的宗教哲学论著——《群魔》乃叙事体政治—宗教哲学的范本，揭示出现代革命精神的品质：以崇高的人生价值论（人而神）面貌出现的虚无主义^①。梅烈日柯夫斯基的《加尔文传》显得要推进陀思妥耶夫斯基的这一思索方向，明确提出这样的论断：现代世俗的神圣革命（从法国大革命到俄国十月革命），乃是加尔文神义论的结果：加尔文是卢梭的老师，卢梭是罗伯斯庇尔的老师，罗伯斯庇尔是列宁的老师。“在日内瓦神义论中，出现了把改革与革命连结起来的牢不可破的关系。断头台上的大铡刀是在塞尔维特火刑柴堆上铸炼出来的。”（《路德与加尔文》，第273、297页）^②

^① 参见 Fedor Stepan: *Der Bolschevismus und Christliche Existenz*（《布尔什维克主义与基督教的实存》），Kosel 1959，第223～252页；亦参见 R. Larth: 《陀思妥耶夫斯基哲学：系统论述》，前揭，第276～286页。

^② 将列宁的共产主义革命与路德和加尔文的宗教改革的历史的内在脉络联系起来，绝非想当然的论题。Eugen Rosenstock-Huussy 在其大著 *Our Revolution: Autobiography of Western Man*（《走出革命：西方人的自传》Norwich, VT, 1969）的第一部分，以“从列宁到路德：种种世俗的革命”为题，用400多页篇幅追溯了这一历史脉络。

需要探究的问题自然便是：从神学思想史来看，加尔文神义论是如何形成的？

按梅烈日柯夫斯基的分析，加尔文神义论的实质是，把福音书精神还原为旧约的律法精神，勾消了“旧约与新约之间不可调和的矛盾”。“加尔文是依西乃山律法条文实现福音的新摩西”，对于他来说，基督的福音不过是旧约律法的装饰。本来，保罗作为基督教会的主要奠基人已经宣告，基督事件既成全也终结了律法，加尔文却暗中反过来：律法才是基督事件的终点，最终以律法取代福音。

法国大革命“断头台上的大铡刀是在塞尔维特火刑柴堆上铸炼出来的”，塞尔维特是谁？就是那个因与加尔文在神学看法上不同、被加尔文以教会法权名义烧死的神学家—牧师。人们以为宗教审判法庭是大公教才有的，其实新教中同样有。不同的是：大公教的宗教法庭有一整套诉讼制度和缜密的法典，分裂的新教的宗教法庭相比起来就像是家规。

梅烈日柯夫斯基在史料基础上讲述了这一历史上著名的塞尔维特事件，隐含在叙事中的则是这样一个神学论断：塞尔维特批评了加尔文以旧约替代福音书，才被加尔文用国家化的宗教权力判为异端送上火刑堆（《路德与加尔文》，第268页）^①。

了解近代神学思想史的人都清楚，加尔文的预定论是其神学的主干，而预定论恰恰又以其神义论为基础。预定论说的是上帝的“天意”，上帝的“天意”在地上就显现为“上帝的义”。“日内瓦的神义论”对“上帝的义”的解释，实际上包含着两个对立的上帝——基督与敌基督。基督精神与敌基督精神的对立，在所

^① 反过来也可以理解，为何犹太教出身的大思想家施特劳斯会对基督教的加尔文另眼看待。参见 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (《斯宾若莎的宗教批判》), Uni. of Chicago Press 1984, 第193~214页。

有圣徒那里都有，关键在于最终得胜的是哪一方。梅烈日柯夫斯基认定，在加尔文精神中，最终得胜的是敌基督的人灵一方，完成了“一种丧失了形而上学本质的、从新约向旧约、从自由向律法回归的尝试”。现代“文明”作为宗教改革的产物，根本是背离基督教福音原则的结果，它最终陷入敌基督的“全然的宗教虚无”（《路德与加尔文》，第278、429页），也就不值得大惊小怪了。

福音书旧约律法化的第一个结果是，自由的信仰变成了律法的信仰。

按梅烈日柯夫斯基的讲法，宗教改革刚刚出现的时候，路德还能以基督的名义赞颂自由。到了路德宗教改革精神的追随者加尔文那里，自由与基督之间的联系就被打断了。中古的大公教会并非是现代意义上的国家性质的，皇权与教权是尘世之城与上帝之城的关系。到了加尔文那里，教会成为现代意义上的国家性质的建制，这就是加尔文新教的基本特色，也是福音律法化的实际政治含义。

按梅烈日柯夫斯基的理解，福音精神根本上是自由——上帝给予人的最大赠礼是自由，个体自由中包含着“上帝真正的映像”、寓于人之面貌中的上帝面貌最为辉煌的光明。加尔文把教会建制国家性质化，却看不到国家本质上就是要让个体臣服。教会基于基督的福音抑或模仿现世的法律，就是历史中的教会所面临的基督与敌基督冲突中的抉择：

国家的要素是法律，归根到底是一种加诸个体的强力。教会的要素是爱，归根结底是个体的得救和复活。国家把人祭献给国家。在教会里，全部世人所不珍惜的那一位（耶稣基督）为了世人而牺牲自己。（《路德与加尔文》，第18页）梅烈日柯夫斯基攻击国家性质化的教会、乃至攻击国家本身，与民粹派对国家的攻击不同。民粹派认为，国家的恶本质上

在于维护世间的的不平等；对于梅烈日柯夫斯基来说，国家的恶的本质是压制个体自由。首要的价值诉求是自由还是平等，是区分自由主义与民粹主义的基本尺度。可是，梅烈日柯夫斯基所谓的“自由”，又与实证主义或无政府主义的自由主义所寻求的“自由”不是一回事。这两种“主义”的“自由”都是人而神的“自由”——基于人的自然本性及其权利的“自由”，梅烈日柯夫斯基所谓的“自由”始终是上帝的恩典、圣灵降临的赐福——生命在上帝手中的“自由”。

由于将教会变成现代意义上的国家性质的建制，福音书旧约律法化的另一结果是，加尔文的新教精神催生了现代民族国家的精神原则。路德改教的实质是民族与教会的结合，只不过，在路德那里，如此教会式的民族国家还没有成为一种现实的政治原则。到了加尔文，教会式的民族国家作为一种政治原则便形成了。“在路德那里，有民族的意志，在加尔文那里，有普遍的意志。加尔文首先把宗教改革从路德强加于它的那种特有的日耳曼民族精神中解放出来”（《路德与加尔文》，第262页），使之成为普遍的现代民族国家的政治原则。

这种解放的方向是，把民族精神改塑成国家精神，而如此国家精神又是一种宗教精神——加尔文宗的国家观念是：我们的国家才是上帝的特殊选民（据当今一些学者说，美国的立国精神就如此宣称）。加尔文的神义论无异于一种人义论，因为，对于加尔文来说，重要的是同一的意志——普遍意志，这个所谓“普遍意志”根本不具有大公教的普世含义，而是民族—国家的含义、国民的含义。毫不奇怪，到了卢梭那里，所谓“公民宗教”的提法就出来了。

在加尔文宗的教会建制里，就权力的统一和强制性而言，绝不逊于罗马教会。由于加尔文宗的教会理念并非如罗马教会那样，是大公性的，其权力的统一和强制性的法源就有如四分五裂、相

互对抗的各个现代民族—国家的主权。就教会宗派组织的全权形式而言，加尔文宗与大公教的耶稣会是同一类型，但耶稣会毕竟嫡属罗马教会，而且并没有与哪怕像日内瓦共和国那样小小的国家及其人民一体化。同样重要的是，耶稣会是教士精英团体，而非平民性建制，其自主权恰恰针对国家和社会，而非教廷。

加尔文宗就不是如此。对加尔文来说，国家权力和教会权力都是 *ordinatio Dei*（神性秩序）。世俗国家的最高权力来自教会，反过来说，教会的最高权力来自国家，教会与世俗国家就一体化了。由于摒除了传统教会制度中的教阶等级，大公教会中原有的教士精英与平信徒的圣品差异被废除（所谓平等原则），教会也就成了国家的人民宗教。这样一来，基督不再是为了一个属灵的特殊群体（教会）作证，而是为一个教会—国家的机构——日内瓦教务会议作证。加尔文的神义论，说穿了，就是教会式现代民族国家的合法性论证，日内瓦教会的权力与国家权力的合一乃是现代民族主权——现代式神权——国家的原模。

梅烈日柯夫斯基在《路德传》和《加尔文传》中，一再重申了自己的教会观。

教会是一匹从尘世的耶稣奔向上帝国的基督的骏马——人而神的路；但为了得救，世界必须走与教会相反的方向：从上帝国的基督到尘世的耶稣——神而人的路。教会的路向是走向不可知的基督，世界的路向是走向不可知的耶稣。梅烈日柯夫斯基以“未来的教会”提法与历史中的教会对抗，所谓未来的教会指的是圣灵降临的教会：“基督教的生死存亡，不是指两派分立的教会，即西派与东派之一的生死存亡，而是指独一的普世教会的生死存亡。”惟有圣灵的教会，才是普世的教会，梅烈日柯夫斯基这位“文化基督徒”心靠的就是圣灵降临的教会：“未来惟一的和普世的教会可能不在基督教之内，而在基督教之外，不在圣子的第二契约之中，而在圣灵的第三契约之中。”（《路德与加尔

文》，第434页）加尔文是（旧约）《圣经》至上，梅烈日柯夫斯基是福音书中的圣灵至上，这是两个人对教会的不同看法的根本原因。所以，梅烈日柯夫斯基声称，公教与新教的大论争是彼得与保罗的对立，两者的奥秘是圣父、圣子、圣灵的统一，但惟有约翰最清楚圣灵的奥秘：

约翰结束了世世代代各民族中的这场“大论争”；基督教两派被分离的两半，天主教和新教这两个教会将要被基督教东派，即正教联合起来；不是过去的、现在的，而是未来的正教，在圣灵的第三契约中的约翰的教会。（《路德与加尔文》，第59页）

圣约翰被东正教视为教会理念法统的奠基人，梅烈日柯夫斯基的论点看起来像是在“创造性地转化”东正教传统教义，其实不然。梅烈日柯夫斯基同样否定了“过去、现在”的东正教，他所凭靠的乃是圣约翰的圣灵基督论，何况对这种圣灵基督论的解释根本不同于东正教会传统的教义化解释。

除了不像拉斯柯尔尼科夫那样有的时候也会“含着温和的眼泪”“觉察到别人所受的痛苦”，梅烈日柯夫斯基说，加尔文、罗伯斯庇尔与陀思妥耶夫斯基笔下的这个人属于同一类型的“宗教狂热分子”。在这样的人身上，“有一种真的是非常可怕的和几乎是非人类的东西。在让成千上万无辜者为上帝踏上篝火，或为自由走到斩首机底下去，让鲜血像河流般流淌的同时，他们真诚地认为自己是人类的恩人和伟大的正人君子”（《永恒的旅伴》，第198页）。

如果伊凡就是成熟了的拉斯柯尔尼科夫，参照梅烈日柯夫斯基所讲述的加尔文形象，人们是不是能够对伊凡所讲的“宗教大法官”有更清楚的认识？主张圣灵基督教的梅烈日柯夫斯基也把“宗教狂热”视为敌基督的人灵现象，恐怕值得我们认真思索。

梅烈日柯夫斯基看待路德与加尔文，就像他看待托尔斯泰与

陀思妥耶夫斯基。这种关系说到底，就是基督精神与敌基督精神的关系：加尔文和托尔斯泰是敌基督精神的代表，在路德和陀思妥耶夫斯基身上，尽管基督精神与敌基督精神剧烈冲突，最终还是基督精神占了上风。梅烈日柯夫斯基的观点也许不无偏颇，但却足以提醒汉语学界审慎看待新教改革的政治哲学含义，对于汉语思想界开启思路，了解历史中的基督教会和神学思想史的复杂性，同样不无裨益^①。举例来说，梅烈日柯夫斯基以为，旧约与新旧的差异，并非只是“公义的上帝”与“爱的上帝”之别，同样甚至更重要的是：旧约偏重“上帝的子民（人民）”，新约偏重“个体的神圣性”。

在旧约的神权政治之后，在这里、在日内瓦，重新出现的不是一个神圣的个人，而是神圣的人民：国家和教会的目标不再是个体的神圣性，而是集体的神圣性；以色列的上帝重新向选民宣告：“因为我是神圣的，你们也是神圣的。”（《路德与加尔文》，第355页）

“人民”与精神个体的对立，是梅烈日柯夫斯基思想中的一贯论题。从梅烈日柯夫斯基的思路推导下去，现代革命精神的来源，就不是什么受大教会建制压制的小教派，而是旧约的宗教

^① 加尔文式新教通过西方（尤其美国）传教士的宣教活动，对中国现代基督教会的发展有相当影响。另一方面，学界对新教运动及其在近现代社会和思想发展史上的作用的理解，也相当片面。新教改革的政治哲学含义，迄今还没有受到学界关注。关于新教改革的种种流俗观点（诸如所谓新教改革与自由主义民主政治的关系），大多似是而非。关于路德、加尔文的政治思想，参见Leo Strauss/Joseph Cropsey主编《政治哲学史》，上卷，李天然等译，河北人民出版社1993年版，第361~412页；Quentin Skinner：《现代政治思想的基础》，段胜武等译，求实出版社1989年版，第278~385、458~510页。对自由主义宪政制度做出理论贡献的既非路德亦非加尔文，而是胡克，其巨著《教会体制的法则》恰恰是为反驳加尔文清教徒而写的。参见Carl Friedrich：《超验正义：宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，三联书店1997年版，第45~55页。

——“出埃及”的宗教。这种宗教的核心理念是“人民”，“出埃及”的人民的领路人摩西当然算是第一位革命家，但他的革命目的，恰恰是为了建立自己民族的神权国家——在革命的半路上就宣告了神律^①。民粹主义甚至社会民主主义，不过就是现代的“出埃及”宗教——法老的“埃及”变成了资本主义的“西方”。

所有拥护国家暴力的人都曾经是革命者，所有的革命者都是未来的国家拥护者。从罗伯斯庇尔到拿破仑只有一步；为了跨出这一步就应称为拿破仑。整个国家机器是凝固的革命，所有革命都是融化了的国家机器……对国家而言，所有革命中最危险的不是暴力，而是关于暴力的可能性及神圣性问题，即针对国家存在本身的问题和对所罗门的宝石戒指不谨慎的触及，戒指里囚禁着最可怕的造反魔王……关于暴力的形而上、道德、个人和社会的问题，所有革命中都出现过，但没有一次革命如俄罗斯的解放那样尖锐鲜明地暴露出暴力的宗教意义。（《灰马》，见《病重的俄罗斯》，第20～21页）

这话是在真正的大革命发生之前的1910年说的。

“这样的人生活中没有任何无意义的偶然”

别尔嘉耶夫对俄国革命的反思与梅烈日柯夫斯基不同。他说，在革命之前，由于大多数新宗教知识人不关心人民疾苦、国家命运一类现实问题，脱离了俄国的社会和政治实际，脱离了社会中的普通人，不去解答他们的问题，结果让激进民主主义钻了空子，支配了现实社会的政治发展。言下之意，似乎还有点反悔

^① 当代西方学者中也有人著书说，西方革命精神的最终来源就是旧约的摩西五经，不晓得论者是否受到过梅烈日柯夫斯基的启发。

自己当年加入新宗教哲学运动。

国朝知识界一定有人会说，你看人家别尔嘉耶夫这样的过来人都如此认为，从思想史来讲，梅烈日柯夫斯基的象征叙事还会有什么历史意义。

别尔嘉耶夫虽然写了一堆讲“精神哲学”的书，其实他真正关心的是政治现实的变革。只不过他以为，要解决现实政治问题，首先需要解决精神哲学问题。梅烈日柯夫斯基在大革命发生之前写了不少政论，他的诸多文论实质上就是政论。据一位俄国社会思想史家说，梅烈日柯夫斯基在十月革命前 20 年的知识界名气很大，但他的名气主要来自其文化短论和政论，而不是靠他的小说。的确，不难想像，在那样一个时代，多少知识人会有闲心来读梅烈日柯夫斯基动辄几十万字的象征叙事。

解决实际的社会—政治问题——经济危机、政党冲突、劳资纠纷、社会贫穷、外敌压境之类，其实并不需要先解决精神哲学问题；即便解决了精神哲学问题，不等于一个社会或国家可以很好地解决这些现实的社会政治问题。梅烈日柯夫斯基攻击社会民主义，并非因为这种社会—政治方案在解决社会政治问题时有什么缺陷，不是想用一种“主义”代替另一种“主义”。毋宁说，任何的“主义”都与梅烈日柯夫斯基的“政治”关怀不相干。所有“主义”都是典型现代特征的理想性政治方案，现代知识人——据说如果他还爱国的话，似乎都将从种种相互对抗的“主义”中选取一种立场。别尔嘉耶夫的“精神哲学”实质上是要寻找一种新的“主义”，以便一劳永逸解决现实社会的政治问题，所以才会有那样的对新宗教精神运动的历史评价。梅烈日柯夫斯基的圣灵基督教绝非一种替代其他“主义”的政治方案，尽管象征叙事及其文论、政论的写作本身，就是一种政治姿态；一旦逾越出了“主义”之争，别尔嘉耶夫就找不到评价一种历史中曾经有过的思想的尺度，革命的发生要由这种“不关心现实问题”的

思想负上一部分责任的说法就来了。

如果说，别尔嘉耶夫和梅烈日柯夫斯基实际上都关心政治，但所谓“政治”的含义在这两人那里根本不同。与别尔嘉耶夫相反，梅烈日柯夫斯基即便写政论，实际上关心的是知识人的精神品质，而非现实政治的变革。1906年，梅烈日柯夫斯基写了《未来的无赖》，批判社会民主主义的精神先驱赫尔岑，文章显得很“政治”，读起来却像是一篇“文化基督徒”的宣言书。

早在1864年，赫尔岑就宣告：“该是心平气和地认识到市侩阶层是西方文明最终形式的时候了。”赫尔岑的这一警告听起来很像当年梁任公旅游欧洲回来后对中国知识界说的话：欧洲的道德精神衰落了。

相当有趣的是，赫尔岑的警告并非出于他对欧洲的洞察，而是依据穆勒这位当时所谓“欧洲文化最高尚的代表之一”的论断。穆勒当时在英国向自己所属的知识界惊呼：英国有教养的人正在变成庸众。他忧心忡忡地警告：这样下去，要不了多久“英国将变成中国”。赫尔岑重复了穆勒的论断后补充说：俄国也快跟上了。接下来他表示赞同穆勒的提法：如今，知识界需要来一场张扬个性自由的突变。

伯林的确目光锐利。他在赫尔岑之死差不多快100年后指出，虽然赫尔岑是个社会民主主义者，在性情上其实与穆勒一样，是个真正的自由主义者。

真正的自由主义者也会忧心有教养的人变成庸众？

赫尔岑发出警告的40年后（需要提醒一下，其时刚好是日俄战事之后），梅烈日柯夫斯基断言：穆勒和赫尔岑在警告知识人将变成“精神市侩”时，其实“都没有看到这种精神市侩习气的最终根源”。

凭什么这样讲？

赫尔岑和穆勒看不到市侩习气的根源，就像人没有镜子

就看不到自己的脸。他们为之痛苦、害怕在他人身上看到的
东西，不仅在他人身上，而且就在他们自己身上，在于他们
自身的宗教思想——更准确地说，反宗教思想——最终的、
不可逾越的，甚至他们看不见的极限之中。（《未来的无赖》，
见《先知》，第96页）

穆勒、赫尔岑反对市侩精神，却不晓得自己就是典型的精神
市侩（不晓得伯林是否也这样）。梅烈日柯夫斯基的说法已经让
人感到恢怪得出奇，他还要加上一句更狠的话，这种“精神市
侩”实质上也是一种宗教或信仰。

什么样的宗教信仰？“实证主义”的宗教信仰。

广义上的实证主义是肯定向感觉经验敞开大门的世界：
否定世界终于和始于上帝，肯定世界在种种现象中得到无终
无始的延续，肯定无终无始、而无法琢磨的现象世界，肯定
中庸、庸常和穆勒及赫尔岑所说的如中国长城一样绝对而又
极其坚固的“密集庸才”，以及绝对的市侩习气……《未来
的无赖》，见《先知》，第96页）

的确，无论你是否认同“实证主义”的宗教信仰，它似乎真
的就是西方精神发展的最终形式。为了自己所属的民族精神不至
于堕落成“精神市侩”，赫尔岑从社会民主主义转向了“实证主
义”的宗教信仰——如伯林所说，本质上是一种真正西方的健康
的自由主义。

赫尔岑曾经是俄罗斯知识人的精神指路人，梅烈日柯夫斯基
年轻时肯定也曾经对“实证主义”的宗教信仰感兴趣，甚至为其
所折服。在纪念屠格涅夫的讲演中，梅烈日柯夫斯基说的话与赫
尔岑在精神转向之后说的话没有什么差别：

在俄罗斯，在这个形形色色最高纲领主义——革命的及
宗教的最高纲领主义——的国度，在自焚的国度里，在最狂
热的极端行为的国度里，屠格涅夫恐怕是自普希金之后惟一

的度的天才，并因此是文化的天才。因为，文化不就是衡量、集聚和保持价值的吗？

从这个意义上说，屠格涅夫与伟大的创造者和破坏者托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基相对立，是我们唯一的保护者、保守者，并且如一切真正的保守者一样，是自由主义者。或者用当代的政治语言来说，屠格涅夫与最高纲领主义者托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基相对立，是我们唯一的最低纲领主义者。

在此隐含着他的永恒真理。因为，不管我们多么瞧不起最低纲领主义者，由于他们有“市侩气”，但没有他们，你仍旧无法应对；没有他们，最高纲领主义者会完蛋。我们的革命不成功，不就是因为其中蕴含着太多俄罗斯的极端、太少欧洲的度吗？太多托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基，太少屠格涅夫吗？（《屠格涅夫》，《先知》，第286~287页）

不仅伯林的《赫尔岑与巴库宁论个人自由》一文的思想感觉，甚至他对屠格涅夫的解释，看上去都像是在重复梅烈日柯夫斯基当年的思想感觉。那个时候，梅烈日柯夫斯基已经说，屠格涅夫简直可以算作“是欧洲的本家”，因为他的小说精神所体现的自由主义“也许是整个西欧文化的特征”。这一精神从人群中认出了一脸人相的“凡间的基督、人类之中的基督”，懂得“除了基督谁也不能消除”“人间性的悲剧”（参见《屠格涅夫》，《先知》，第286、297页）。显然，梅烈日柯夫斯基希望将自己的基督信仰与这种他看出本质上是一种实证主义的自由主义结合起来。

不晓得是在哪一天，梅烈日柯夫斯基突然发现，在这真正西方的健康自由主义中，俄罗斯知识人找不到克服知识分子庸众化的灵丹妙药，于是，在“临近的绝望中，燃起了最后的希望——对俄罗斯、对好像将拯救欧洲的俄罗斯农村村社的希望”（《未来

的无赖》，见《先知》，第102页）。这样的精神嬗变可能曾经让梅烈日柯夫斯基感到震惊：从“实证主义”的宗教信仰或“最低纲领主义”中，竟然产生出拯救欧洲的俄罗斯农村村社的新宗教精神——同时也是一种理想的政治方案，随之而来的是这种政治方案的对立方案——巴库宁无政府主义对传统宗法制习俗的破坏热情。

事情还没有完。

为了克服无政府主义可能和已经导致的混乱，现代政党式的专制政治就有必要了。到头来，无论“整个历史多么荒谬，也没有必要给院落围上栅栏……反正整个世界都不过是魔鬼的滑稽剧”。梅烈日柯夫斯基吃惊地发现，巴库宁出场的时候，赫尔岑对无政府主义“诅咒”什么也说不出来。“的确，村社对蚂蚁窝的统治干嘛应该使蚂蚁避免蚂蚁的命运？野蛮的奴役比有教养的无赖好在哪里？”

梅烈日柯夫斯基这才省悟过来：

当赫尔岑从俄罗斯跑到欧洲的时候，他从一种奴役跌入到另一种奴役中去了，从物质的奴役跌入到精神的奴役中去了。当他想从欧洲跑回俄罗斯的时候，则从欧洲的运动中跌向新的中国——跌入旧的俄罗斯的“中国静止”中了。（《未来的无赖》，见《先知》，第104页）

梅烈日柯夫斯基描绘的赫尔岑的东奔西跑，像不像中国现代知识分子的“上下求索”？

这回梅烈日柯夫斯基看明白了，俄国知识人的处境从来就处于两种压迫之间：一方面是专制政体，一方面是黎民百姓。在现代性的历史开头，由于西方民主政治导致的政治危机和西方资本主义导致的经济危机，“在这样两种可怕压迫中间，俄罗斯【的知识人】社会正在被磨碾”，碾成面包解救黎民的大饥荒和国体的大危机，“因此顾不上市侩，不图发胖，只要活命”（《未来的

无赖》，见《先知》，第119页）。

处于两种压迫之间，与其说是俄罗斯知识人的处境，毋宁说是知识人这号人本身的普遍命运：在国家和人民之间的夹缝中生存。如果知识人要么投身国家，要么投身人民，以便让自己摆脱夹缝中的生存，就必得找到或者设想出一种什么“主义”，从而成为“知识分子”。如果知识人的生存目的既不是拯救民族（国家），也不是献身人民，他靠什么活？呼吸什么？不成为“主义”者（知识分子）——从前叫做有教养的人，在现代社会中应该叫什么呢？

从前，专制政体与黎民百姓是统治与被统治的两极，有教养的人虽然被夹在中间做人，由于统治者与被统治者之间的差序格局空间不小，有教养的人也还有自己生存的回旋余地。到现代了，民主政治起来，黎民百姓可以、而且应该成为主权专政的立法者，专政政体与人民便合二为一——史称民国。统治者与被统治者之间的差序格局发生如此“三千年未有之大变局”后，知识人的生存空间连夹缝也没有，基本的生存抉择成了：要么做“人民的敌人”——像易卜生宣称的那样，要么做“人民的朋友”。既然“人民”已经是民主政治的黎民百姓，“人民”的欲望和价值诉求开始拥有主权专政的法权，是否认同“人民”的欲望，就成了首要的政治问题。所谓“精神市侩”，恰恰就是从做“人民的朋友”的知识分子中产生出来的。

人民的朋友，像拉萨尔、恩格斯、马克思这样民主的天才领袖们，在宣扬社会主义的时候，不仅在实践中没有警示，而且在理论上也不会预见到赫尔岑和穆勒担心的“新式中国”——“精神市侩”的危险性。（《未来的无赖》，见《先知》，第116页）

省悟过来的梅烈日柯夫斯基于是断言，“本世纪黑暗的世界统治者就是将降临到王国的市侩——未来的无赖”。这“未来的

无赖”在不同的国家，可能会有所不同；在俄罗斯有三个面孔：即将代替传统君王专政的实证主义专制、继续“向神授的君主报恩的东正教”和“三张面孔中最可怕的一张面孔”——“流氓阶层、流浪者、刁民”。

“实证主义”的自由主义不是反专制的吗？

不错，实证的自由主义甚至社会民主主义、无政府主义，都反抗专制。但是，这些“主义”所反的专制是统治者与被统治者之间有差序格局的专制，而不是“人民”主权的专制。有差序的专制意味着，“人民”的欲望还不是“君王”专政的价值基础，并不具有主权专政的道义法权。实证的自由主义与社会民主主义、无政府主义的政治冲突，不过因为对“人民”的理解不同——市民、农民、抽象的“全体人民”。“实证主义”的自由主义本质上仍然是现代民主的“人民的朋友”，要为每一个“人民”（市民）的欲望争取到政治权利甚至权力。所以，梅烈日柯夫斯基才问：赫尔岑是否预见到，“回应社会主义者的将是新的野蛮人可怕的歌声”？

谁是“新的野蛮人”？“刁民”甚至暴民？这样的“民”自古就有，说不上是“新的”。“新的野蛮人”就是现代知识分子！不仅是那些精通以现代哲学、史学、经济学、人类学、社会学、政治学为基础的“主义”知识人，也包括某些富有语言才华的诗人。

象征主义诗人勃留索夫已经用据说极富诗才的语言写到：

颠扑不破的真理

我早已不再相信。

我爱所有的大海、所有的港湾

从无半点儿偏心。

我愿自由的航船

能够到处航行

无论魔鬼，无论上帝，
我统统称颂。

吉皮乌斯问：对于称颂上帝或者魔鬼没有差别的人，还有什么不可以称颂？

所谓“自由的航船”，不过装腔作势，凑韵脚罢了。一个被完全勃留索夫式欲望所控制的人能有什么自由，或者哪怕是关于自由的想法和概念？……到了魔鬼的大海，这船会不会沉没？……被欲望甚至是最可怕的贪欲烧毁的灵魂，除了吞下痛苦的能力，还剩下什么？（吉皮乌斯，《往事如昨》，第61、81页）

在诗人的“自由”想像中，不就潜藏着“市侩精神”的胚芽。在当今知识人心目中差不多成了灿烂繁星的“白银时代”，无论学人还是诗人圈子，都不存在什么共同的“自由精神”。梅烈日柯夫斯基看不起周围的哲人、诗人——看不起知识人“圈子”，或者就像勃洛克不好理解的——“为什么人们都不喜欢梅烈日柯夫斯基”，有什么不好理解？

对于梅烈日柯夫斯基来说，如果从前有教养的人今天不至于变成“未来的无赖”中的“刁民”面孔，就得成为“真正的文化人”。如果人们还记得前面引述的伊万诺夫的高论，就相当清楚，所谓“文化”问题指俄罗斯知识人面临的精神抉择。梅烈日柯夫斯基从圣灵基督教中看到是现代“文化人”赖以生存的呼吸；所谓“文化意识”就是意识到，圣灵与肉身的紧张是世界历史的基本动力原则。从斯拉夫主义式或启蒙主义式知识分子的精神颂歌转身到陀思妥耶夫斯基式知识人的精神深渊，就得“与人民为敌”。这里的所谓“人民”，并非传统意义上的黎民百姓，而是穆勒和赫尔岑所看到的变成了庸众的知识分子。

别尔嘉耶夫指责梅烈日柯夫斯基的“文化基督教”过于看重身体和爱欲，搞出了尼采式基督教，可见他并没有搞懂梅烈日柯

夫斯基强调身体和爱欲的意思。梅烈日柯夫斯基提出所谓身体、灵魂、精神这“精神高贵”的三要素，针对的恰恰是“未来的无赖”的三张面孔：活生生的肉体对抗大地和人民、活生生的灵魂对抗教会、活生生的精神对抗知识分子（《革命的先知》，见《先知》，第134页）。

从神学思想史来看，梅烈日柯夫斯基的圣灵论固然可以说是世纪末情绪与约翰启示录融和的结果，但它更表达了对现代性的一种宗教—政治批判：通过圣灵降临的“现在你们担当不了”抵制现代性的实证形而上学阵痛和人本主义的庸众。正是靠这“你们现在担当不了”的圣灵气息，梅烈日柯夫斯基才摆脱了现代的种种“主义”，摆脱了纠缠俄罗斯知识人近200年的西化—斯拉夫化的对立，看到知识人作为精神守护者面临的真正生存抉择：高贵抑或低劣甚至下流。

俄罗斯【知识人】社会彻头彻尾是高贵的，因为它彻头彻尾是悲剧性的。悲剧的本质与田园诗的本质是对立的。形形色色市侩的根源是田园诗般的万事如意，但趣味低劣，是“金色的梦”，但却是中国的落金。悲剧、受难者十字架上真正的铁钉，是一切高贵的根源，是那鲜红血液的源头，它使所有领了这鲜血圣餐的人都成为“为王的一族”（“那些因为给耶稣作见证、并为上帝的话被斩首的灵魂，……他们都复活了，与基督一起做王一千年”。【《新约·启示录》】）。俄罗斯知识分子的生活从头到尾是波折、是悲剧。（《未来的无赖》，见《先知》，第119页）

既然“受难者十字架上真正的铁钉”才是“一切高贵的根源”，梅烈日柯夫斯基就不得不承受这“铁钉”——尽管他现在还“担当不了”。“十字架上真正的铁钉”与种种现代知识分子的“主义”的对立，不是解决实际政治问题的方案之争，而是守护抑或放弃精神的高贵的选择。就实际的政治文化而言，梅烈日柯

夫斯基的“圣灵基督教”的确针对俄国知识分子的两大精神楷模——无政府主义者巴库宁和社会民主主义者赫尔岑，但这不是政治方案或理想，而是精神高贵与精神市侩的“针锋相对”。梅烈日柯夫斯基一再说，无论社会民主主义还是实证的自由主义，实质上都是一种知识人的宗教。这一说法已经相当明白地传达出这样的意思：他与这两种在知识界占支配地位的“主义”的斗争，是知识人的宗教之间的“诸神之争”。在这场现代之后的“诸神之争”中，是没有“价值中立”可言的。别尔嘉耶夫的形而上学头脑为什么偏偏就明白不了呢？像一些巴库宁和赫尔岑的中国信徒一样，这两位知识分子的楷模反对上帝，反对基督教，不过是在“与历史的幽灵、与在政治低地的雾霭中该理念被歪曲的折光”搏斗。现世的受苦——政治的压制和经济的不平等成了他们反对上帝的理由，而最根本的理由据说还是基督教让人失去了精神自由——需要精神自由的当然是知识人。梅烈日柯夫斯基在这场“诸神的冲突”中问：

历史最大的犯罪——如果算是第二次受难的话，已经不是神人，而是神人类的受难——在于，十字架是上帝的自由的象征，钉在十字架上的的是人的自由。难道巴库宁和赫尔岑敢断言受难者本人参与了这一犯罪？基督愿意人们受奴役？难道巴库宁和赫尔岑从未想过基督对魔鬼的回答——魔鬼提议让基督统治此世所有王国的权力——是什么意思？（《未来的无赖》，见《先知》，第109~110页）

熟悉文化思想史的人都清楚，知识分子问题最先是在19世纪俄国知识界中出现的。所谓知识分子问题，实质上是俄国民族性思想之精神基础的重新定位。用赫尔岑和陀思妥耶夫斯基的话来说，俄国知识人精神在现代处境中产生了分裂，心中出现了两个精神祖国——俄罗斯和欧洲。如何把俄罗斯精神与欧洲精神拧成一个精神，是18世纪末以来好几代俄罗斯知识人的心愿。梅

烈日柯夫斯基的传记小说写的大多是“西方人”。不妨设想，如果一个汉语作家写了十来部西方精神人物的传记，他将会受到怎样的评价，还会被视为汉语作家？

梅烈日柯夫斯基对自己的写作有清楚的自觉：如此写作乃是一种精神放逐。在临终之作《但丁传》的序言中，梅烈日柯夫斯基希望自己“能像但丁一样，代表所有为祖国活的灵魂——自由而斗争的放逐者”写作（《但丁传》，第12页）。

自由才是“祖国活的灵魂”。谁为此而遭放逐？被谁放逐？放逐到哪里？所谓“活的灵魂——自由”又是什么含义？

梅烈日柯夫斯基经历过“对于全人类来说最可怕的日子”，但并不把自己的时代经历想像成人类历史上独一无二“最可怕的日子”。在人类历史上，这样的“最可怕的日子”可能不止一回。所谓“自由”，在梅烈日柯夫斯基，乃是“受难者十字架上真正的铁钉”，酷爱这“自由”的精神在现世历史中遭到人民、国家、教会的放逐，不是头一回，也不会是最后一回。所谓“祖国”，是精神的故土——知识人的在世生命赖以生息的“神圣的泥土”。在但丁的经历中，梅烈日柯夫斯基看到了酷爱“自由”的精神遭到如此放逐的命运。在20世纪混乱的时代，梅烈日柯夫斯基把自己的传记写作看做是与人类历史上的一个个被放逐者为伍的精神行动：

也许在为人类活的灵魂——自由而进行最后的战斗前夕，一个俄国人在写书评论但丁，一个乞丐评论另一个乞丐，一个放逐者评论另一个放逐者，一个被判处死刑的人评论另一个被判处死刑的人，这仅仅是一个偶然的巧合，抑或有深远的原因？

在西方的欧洲，任何人现在都不会理解我所说的。可是他们一旦看到——也许很快，在东方俄国的命运中正在决定着西方欧洲的命运，他们就会理解这一切。

但丁在西方人中间是个最西方的人，几乎不了解而且也不希望了解东方，在西方能够看到一切，而对东方却如同盲人，他完成自己一生最主要的事业——《神曲》……随后便死了，为了将在永恒中睡醒而长眠在东方的门槛——在拉韦纳（但丁安葬处——译者注），东方曾经在那里死了，拜占庭东方帝国在那里结束，西方的罗马帝国在那里开始。（《但丁传》，第13页）

不少汉语作家像俄国知识分子一样，看到如今西方人离开了“受难者十字架上真正的铁钉”，便跟着以为这“自由”精神已经死了。于是，知识人如果不愿回到自己民族传统中昏睡的德性，就只好与现代西方精神一同走向精神的最低度，否则就会被视为“外国人”。在俄国知识界，梅烈日柯夫斯基就经常被其他知识人说成是“外国人”。梅烈日柯夫斯基懒得搭理这类说法，作为俄语作家，他心里明白，西方的欧洲人离开“真正的铁钉”不是头一回，但这与“我”的精神抉择有什么相干？

梅烈日柯夫斯基没有去写俄国东正教历史上的诸多圣人，“俄罗斯知识分子的灾难，不在于他不够俄罗斯，而更在于他太俄罗斯、惟俄罗斯”（《未来的无赖》，见《先知》，第125页）。西方人如今看不到自己的历史上曾经有人在人们纷纷离开“真正的铁钉”时走向这“活的灵魂”，梅烈日柯夫斯基却看到了——所以他要讲述这些灵魂的故事。如果梅烈日柯夫斯基在其言论中也有一种民族精神，这只会是如此精神：西方人的精神命运不是俄国精神效仿的楷模，有教养的人的精神命运才与俄罗斯精神相干。

由此可以理解，为什么恰恰在论及俄国知识人可能成为“未来的无赖”的文章中，梅烈日柯夫斯基要又一次扼要且精练地表述“圣灵的基督论”：

在第一王国——圣父之国、旧约——中，开放了作为真

理的上帝统治；在第二王国——圣子之国、新约——中，正在开启作为岸的真理；在第三、也是最后的王国——圣灵之国、未来之约言——中，将开启的是作为自由的爱。在这最后的王国里，将发出和听到最后的、尚无人发出和听到的未来上帝之名：得救者。

但在这里，我们离开的已经不是带着过去和现在之市侩的欧洲文化立足的岸，而是赫尔岑面对未来市侩立足的岸；我们驶向所有的岸皆消失的开阔的海洋，驶入未来基督教的海洋，它是三位一体统一大启示的三个启示中的一个。

在赫尔岑这个最伟大的俄罗斯知识分子的命运中预言了一个问题，决定全体俄罗斯知识分子命运的问题：他们能否明白，只有在未来的基督教中蕴含着能够战胜未来市侩和无赖的力量？（《未来的无赖》，见《先知》，第110页）

“未来”的含义不是历史的。正如梅烈日柯夫斯基没有接受过去历史的基督教，也不会指望未来历史中的基督教。耶稣基督再来时会宣告“我们”世人搞错了的“罪”、“义”和“上帝的审判”，“我们”世人的教会不会成为例外。所谓“未来的基督教”，看来就是耶稣基督说的“你们现在担当不了”的基督教——圣灵降临的基督教。这样的基督教，“我们”世人在历史中的过去、现在和未来都“担当不了”。如果不是这样，梅烈日柯夫斯基怎么会晓得，“信仰与信仰意识不是一回事。不是所有想信仰的人都在信仰；不是所有想不信仰的人都不信仰。”（《未来的无赖》，见《先知》，第127页）

如果像但丁这样的人生活中没有任何无意义的偶然的东
西，一切都是必然的、有意义的，那么这一点就像一切事物那样：但丁面向西方是暂时的，面向东方则是永恒的。但丁死在东西方的交界处，第一个预言全世界各国人民应该联合起来的人正是应该死在那里。……惟有在那里；人们寻求自

由时抛弃了上帝并且反对上帝，因而陷入开天辟地从未见过的奴役之中，他们将会理解但丁的话：“上帝给人们最大的赏赐就是自由。”（《但丁传》，第13页）

如果“真正的铁钉”在基督教欧洲的西方被丢弃了，就应该让“现在担当不了”的俄语思想把它找回来，尽管俄国老早就是东正教的俄国。因为，这“真正的铁钉”，是把“活的灵魂”当作自己的“祖国”的人在这个世界上惟一的生命依靠。

与但丁一样，梅烈日柯夫斯基“这样的人生活中没有任何无意义的偶然”。是否可以说，梅烈日柯夫斯基面向西方或俄国是暂时的、偶然的，面向汉语的精神世界则是永恒的、必然的？无论提出抑或回答这样的问题，都已经超出了汉语思想的传统精神视域。因而，对于汉语精神来说，提出抑或回答这样的问题，可能现在都“担当不了”。

洛克的宗教论

杨庆球

一、引言

洛克 (John Locke, 1632~1704) 身处 17 世纪的英国, 正值清教主义与国教相争、国会主义与专制王权相争。洛克除了写下大量有关政治的理论, 他的思想很受当时的清教徒影响。他本人熟读加尔文的著作^①, 他相信圣经的真确, 接受神迹的可能性。然而, 他并非宗教独断主义者, 他从圣经立场反对君权神授, 从创造论开展出人权、自由和平等的理论基础。他是清教主义式的自由思想家, 我们如能了解他的宗教思想背景, 可能会更清楚他的写作原因和目的。本文先简略探讨他所处的时代, 并查看他的宗教思想如何影响他的政治著作^②。

洛克一生经历了英国最混乱的时期。他看见查理一世与国会的斗争, 长老宗与独立派的得势, 查理被处死, 克伦威尔的统治, 查理二世及雅各二世的复辟, 1688 年的光荣革命及威廉与

① Robert H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation: Studies in Sixteenth-Century Political Thought* (London: Ernest Benn Limited, 1926), p.111.

② 邓肯 (John Dunn) 在他写的洛克传记中说, 洛克虽然没有要求人过某种特定的生活, 但认为一个有理性的人理应追求过基督徒的生活。Locke (Oxford: Oxford University Press, 1984) vii.

玛利的登位。洛克的著作反映了英国 17 世纪的政治与宗教问题，例如他的《论宗教容忍》，主要针对英国国内清教徒和国家教会的战争，造成经济和人命的损失。洛克晚年由独立派转入圣公会^①，他的思想受清教主义影响不少，例如他主张神职人员应该由信众选出、任何教会无权管辖其他教会等^②。他有关政府的理论，议会的确立和专制王权的限制，都与当时的清教主义分不开，而其思想则根源于加尔文^③。

1652 年洛克到牛津，他的思想渐渐由极端的清教徒转变为自由主义的圣公宗 (Anglicanism)^④。当他在牛津的日子，基督教会学院院长 (Dean) 奥文 (John Owen)，是一位热心的清教主义者，但又是一个主张宗教容忍的人。他尊重不同宗派的信徒，又主张接纳不同神学思想。洛克受他的思想影响不少，在他的著作中经常有宗教容忍的论调。在牛津，其次的影响来自笛卡儿的著作。虽然两者的方法及哲学的处理不同，洛克被称为经验主义，笛卡儿被称为理性主义，但笛卡儿把哲学看作科学的、解决人生重要的工具，洛克倒是接受的。由于读了笛卡儿的著作，使洛克委身在哲学的研究上^⑤。

洛克的父母为清教徒，洛克从小便受清教主义影响，他对上帝抱持一贯的信仰，虽然他的神学思想被人批评为神体一位

① Sterling P. Lamprecht, "Introduction" *Locke: Selections* (New York: Charles Scribner's Sons, 1928, 1956) viii.

② 洛克：《论宗教宽容》，吴云贵译，商务印书馆 1982 年版，第 10、13 页。

③ Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of The English Revolution* (London: Phoenix, 1997) 70, 作者称洛克为世俗化的清教主义 (a secularized Puritanism)。

④ Samuel C. Pearson, "The Religion of John Locke and the Character of His Thought", *Journal of Religion*, vol. 58, 1974. p.245.

⑤ "Introduction" *Locke: Selections*, x.

论^①，然而在他的著作中，他一直高抬启示的绝对性，并相信上帝的存在是十分合理的事^②。洛克死于 1704 年，闻听玛丝舍 (Lady Masham) 女士在他床边阅读诗篇，直至他弥留去世为止^③。

二、神学知识

洛克对上帝的论证十分肯定，人对上帝的知识好像理所当然的。当我们检视洛克的宗教哲学时，不难发现他的宗教理论主要为宗教的知识论及信仰。他的宗教知识论又可分为自然宗教及启示宗教，其实这与亚奎那 (Aguinas) 的信仰的前设 (preambles of faith) 及信仰的内容 (articles of faith) 有些类似。

洛克把信仰与知识分开。然而，在洛克的知识论中，知识有严格的及不严格的定义。严格的知识是指由观念而生的知觉，他说：

人心对两个观念的契合或矛盾所生的一种知觉——因此，……所谓知识不是别的，只是人心对任何观念间的联系和契合或矛盾和相违所产生的一种知觉^④。

洛克指出，有这种知觉才有知识，没有这种知觉，我们只可

① 洛克出版了他的著作 *The Reasonableness of Christianity*，被剑桥的牧师 John Edwards 及乌斯特 (Worcester) 主教 Edward Stillingfleet 批评为神体一位论者，并且在三一论上妥协。见 I. T. Ramsey, "Introduction", *John Locke: The Reasonableness of Christianity* (London: Adam & Charles Black, 1958), p.8.

② 洛克：《人类理解论》，关文运译，商务印书馆 1997 年版，第 6 卷，第 10 章第 1 节，第 615 页。

③ 程汉大：《英国政治制度史》，中国社会科学出版社 1955 年版，第 8 页。

④ 洛克：《人类理解论》，关文运译，商务印书馆 1997 年版，第 4 卷，第 1 章第 2 节。

以想像、猜测或相信。可见所谓知识，其实是人心对外物的印证。洛克把知识分成三个层次：①直观的知识（intuitive knowledge）就是“人心有时不借别的观念为媒介，就能看到它的两个观念之间的契合或相违”^①，他称这种知识为直观的知识。直观的知识不容许怀疑，是十分清晰和自明的。②解证的知识（demonstrative knowledge），对某些观念心灵或理性无法即时同意或否定，需要一番推理，例如三角形三内角等于两直角的数学论证。洛克强调在上述两种知识以外，再没有知识可言，只能算作信仰或意见^②。可是，洛克接着提出，③感觉的知识（sensitive knowledge），是一种比前两种都要狭窄的知识，因为它不能超过我们当下所感到的存在事物。

由于我们的知识远较我们的观念为狭窄，洛克坦言我们的知识范围很有限。在《人类理解论》中，他对知识能力的否认比肯定更多，“除了简单的观念外，我们概无所知”^③。例如神灵的知识是漆黑一片，只能借反省自己灵魂的动作，才能推出神灵的观念来^④。洛克慨叹我们知识的有限，并不急于肯定或否定知识以外的存在^⑤。他认为借助直观，我们能知道认识自己的存在；借助解证，能认识上帝的存在；借助感觉，能认识其他事物的存在^⑥。

上帝的知识并非由感官而来，借助解证，可以得到上帝的知

① 《人类理解论》iv. 2. 1。

② 同上。

③ 《人类理解论》ii. 23. 32；ii. 31. 6, 13；iii. 3. 17；iii. 4. 6, 9, 19, 21, 27, 49；iii. 9. 12；iv. 4. 12 参 Richard Ashcraft, “Faith and Knowledge in Locke’s Philosophy” John W. Yolton (ed.) John Locke: Problems and Perspectives: A Collection of New Essays, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p.197.

④ 同上 iv. 3. 17。

⑤ 同上 iv. 3. 6。

⑥ 同上 iv. 9. 2。

识。洛克的推理是这样：人既然可凭直觉知道自己的存在，凭推理知道虚无不可能产生一个存在物，所以宇宙必定有第一因。正如亚奎那的宇宙论论证。这个第一因是否称为上帝并不重要，总之它是逻辑地解决了宇宙来源的问题，它虽不是感官直接发现，但比感官知识还要确实^①。洛克这一肯定与他的知识论是一致的，虽然有哲学家批评这种逻辑推论与实际存在不竟有距离^②。然而这种宇宙论论证却是洛克主要论证上帝的理据，更是他的伦理学基础^③。

所谓信仰，就是一个可能为真的命题，借着一些论证，使人相信它为真。信仰不是知识，是同意或意见；它不是一个真命题，可是因为各种已有的论证使人承认它是真的。洛克说：

信仰和知识的差异就在于：在知识的每一部分，都有一种直觉，而且每一个中介观念、每一步骤都有其明显的、确定的关系。在信仰方面，便不如此。使我们信仰的，乃是与我能信仰的事情无关的另一种东西。这种东西两边并未明显地连接起来，因此，它便不能明显地指示出我们所考察的那些观念的契合或相违来。^④

洛克论证上帝的存在，主要沿用亚奎那（Aquinas）的宇宙论论证。如前文所述，虚无不能产生存在物，存在物是偶然之物（contingence），不是永恒，这与当时一些科学家相信物质不灭不同。如果物质不灭成立，无所谓虚无，物质就是自有永有，上帝

① 《人类理解论》iv. 10. 6。参见 John Locke: Problems and Perspectives, p.203。

② F. Copleston, A History of Philosophy vol. 5, part 1, (New York: Image Book, 1972), p.128.

③ Ian Harris The Mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p.280.

④ 《人类理解论》iv. 15. 3。

最终被逐离这个世界。洛克坚持创造论，如果偶然之物没有创造主，偶然之物便来自虚无，但“人可以凭直觉的确实性知道虚无不能产生存在物”^①，所以宇宙一定是创生的，绝不能自有永有。这样，宇宙的内在意义便有赖创造者解释，这个宇宙不再是无序，世事人伦也不是虚无主义。

洛克并非要客观地证明上帝的存在，有关上帝存在的命题其实主要由他主体的经历及思维的结果而来。上帝的存在是信仰多于验证，信仰上帝并非不理性，因为“信仰是人心底一种坚定的同意，而坚定的同意如果调节得当，又要依据很好的理由才能赋予任何事物，因此，它是不能和理性相反的”^②。信仰上帝的存在并非狂热不理性，是可以经过严格考虑才作决定。所谓信仰是理性，是指信仰的命题与我们清晰的观念不相矛盾^③，当一个人宣称他得自上帝的启示，或要分辨魔鬼的诱惑及上帝的灵感，也是靠理性的能力^④。可见洛克并非要用科学的方法来论证上帝的存在，在他心目中，上帝存在的命题合乎理性的要求便足矣。这样说来，洛克的上帝观是他哲学、伦理学及政治理论的假设或基础。

三、论宗教容忍

洛克所处的年代，正是清教徒与国教、东正教与天主教斗争激烈的时候。两者皆利用既有的政治力量，以打击对方。所以无论清教徒或国家教会，天主教或东正教，都争取政治权力，使宗教与政治混淆不清，这是宗教逼害的根源。1685年法王取消南

① 《人类理解论》iv. 10. 3。

② 同上 iv. 17. 24。

③ 同上 iv. 18. 5。

④ 同上 iv. 19. 13~14。

特上谕 (Edict of Nantes), 使法国的东正教徒预格洛派 (Huguenot) 受到极大逼迫, 40 多万人被迫流徙国外。在这些年间, 洛克有感而写《论宗教容忍》, 除了处理英国宗教的斗争, 也针对欧洲的宗教迫害^①。洛克针对这种情况, 指出早期教会的发展与政治力量无关, 教会不应与政治挂钩^②, 这基本上是分离派 (separatist) 的思想^③。洛克早年赞同分离派有关教会独立地位的教导, 可惜某些极端的分离主义例如贵格派 (Quakers) 破坏社会秩序, 使洛克重新思考宗教与秩序 (order) 的关系^④, 这可能是他临死前归入国家教会 (圣公宗) 的原因。

洛克认为“教会是人们自愿结合的团体”^⑤。所谓大公教会, 并非由使徒统绪一脉相承而来, 事实上他反对使徒统绪的历史性。他引用圣经: 无论在哪里有两三个人, 只要奉耶稣的名聚会, 主就在他们当中。(太 18:20) 基于这道理, 真教会会有三个特点: 一个人完全因个人的信仰而加入教会; 加入某一个教会完

① John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 11.

② John Locke, “A Third letter Concerning Toleration” from *The Reasonableness of Christianity*, pp. 90~91.

③ 洛克:《论宗教宽容》, 吴云贵译 (商务印书馆 1982 年版, 第 9 页)。又见 Bernard M G Reardon *Religious Thought in The Reformation* (London: Longman, 1981), pp. 285~287。当时重要的分离派思想家如 Henry Barrow (1550~1593), 30 岁时归入严格的清教徒, 主张教会是由一群真心信主的人组成, 只隶属于上帝, 只有耶稣是他们的王, 他们的主。教会应由信徒自行选出代表治理他们。其著作有: *A True Description of the Visible Congregation of the Saints* (1589); *A Brief Discovery of the False Church* (1590); *A True Description out of the Word of God, of the Visible Church* (1589)。另一位叫 John Greenwood, 他的小书 *The True and the False Church* 对推广分离主义也有一定地位, 他们的思想对后来洛克的教会观产生不少影响。

④ Ian Harris, *The Mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting* (Cambridge: CUP, 1994), p. 55.

⑤ 《论宗教容忍》, 第 8 页。

全出于个人自由和个人的选择；信徒是教会最后的立法者^①。信徒所根据的最后权威，是圣经，不是人为的议会。可见洛克的思想与宗教改革者如路德和加尔文等一致。洛克把宗教法和公民权分开，“教会不应也不能受理任何有关公民的或世俗财产的事务，任何情况下都不能行使强制权，因为强制权完全属于长官。”^②宗教法不能侵夺人民的公民权，“任何教会无权管辖其他教会”^③。如果教会有其独立自主权，则异端裁判所便无理存在，因为“每个教会对其自身而言都是正统的”^④。洛克对当时欧洲天主教逼迫基督教大感不满，指责那些以神圣之名施行宗教迫害是不能接受的。他虽然归属了圣公会，但并不以圣公会为惟一真宗教。他认为不同宗派有产生的理由，又为后来的宗派主义立下理据^⑤。

洛克进一步提出政教分离。宗教依附政治和王权，经常导致政治干扰宗教的独立性，王室对宗教的事务一般不了解，政治的利益和关注与宗教的也不同，当教会真正摆脱政治的牢笼，教会才能返回新约圣经的教导。教会的一切礼仪法规，应来自圣经或信徒的传统而非来自政府^⑥，但一切礼仪必须受公民法律所管辖，例如宗教团体不能“违法”把婴儿作为献祭，这样做是犯了杀人罪。因为法律所涉及的并非宗教事务，而是政治事务，而所禁止的不是献祭，而是杀人^⑦，可见宗教法和民法互相独立而又互相制衡。

① 《论宗教容忍》，第9~11页。

② 《论宗教容忍》，第11页。

③ 《论宗教容忍》，第13页。

④ 《论宗教容忍》，第13页。

⑤ “The Religion of John Locke and the Character of His Thought”，p.260.

⑥ 《论宗教容忍》，第27页。

⑦ 《论宗教容忍》，第29页。

洛克高举人权，他认定这是上帝给人的最基本权利，但他的宗教宽容是有上限的，对不同宗教信仰者，彼此享有同一权利，但“那些否认上帝存在的人，是根本谈不上被宽容的”。他把没有宗教信仰的人，视为比异教徒更可怕，“诺言、契约和誓言这些人类社会的制约对无神论者是不可能具有约束力的”^①。洛克似乎无法想像一个不信上帝的人如何会有基本的道德操守。一个不信上帝的人，其实不一定是无宗教的人，如果我们小心查看洛克的著作，不信上帝的人其实是不追求真理的人，“上帝”这名词有时在洛克的用法中颇为含糊，例如他说：

一个人如果能利用上帝所赐的光明和能力，并且诚心用自己所有的那些帮助和能力，来发现真理，则他已经尽了理性动物的职责，而且他纵然求不到真理，他亦会得到真理的报酬。^②

洛克所着眼的并非宗教的追求者，而是真理的追求者。如果真理与宗教一致，则一切追求真理的人，就是追求宗教的人，已经在上帝旨意之下。那些放弃理性的职责，盲目追求宗教，他们只有狂热，并没有真理。总的来说，洛克的宗教容忍是基于人权和理性，要建立一个有秩序的社会，宗教容忍是必须的，这也是洛克的世俗主义的根源。

四、洛克政治思想的宗教元素

彼亚逊 (Samuel C. Pearson) 在他的研究中指出：“在洛克的著作中，宗教要比新科学和政治权威更重要。洛克的哲学和政

① 《论宗教容忍》，第 41 页。

② 《人类理解论》iv, 17, 24. 参见 Vere Chappell (ed.) *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge: CUP, 1994), p.182.

治理论往往基于对神学强烈的委身，他的观念论新观点，也是从道德和启示宗教的原则而来。”^① 虽然信仰的命题难以证立，洛克仍把理性和启示作为真理的两个来源^②，邓肯（John Dunn）在他的研究中指出：洛克很多显明且流畅的论辩，是建基于一连串对神学信念的投入^③。例如洛克的政治著作，其结论往往得自神学的要义，就是仁德的上帝在人类生活之中提供了足够的规范使人遵从^④。创造的主立下创造的秩序，政治的目的就是要维持这秩序，人在世的本分就是要达到上帝所定立的公平和公义，因此社群控制（social control）是政治的核心问题。宗教纷争所引起的社会不安，是政治稳定的最大敌人^⑤。

洛克的论辩很多时根据圣经，在《政府论》上编，支持绝对君主论的菲尔麦（Filmer）把君主的权威溯源于亚当，菲尔麦所用的释经法是17世纪流行英国的喻意法（allegorical）。^⑥ 洛克反驳菲氏的释经论据，则是较按字面解释，或是按常理了解。他说：

当他对人说话的时候，我以为不会破坏人类惯用的语言规则，……他这样讲，并不会使他降低到人们低微的地步，

① “The Religion of John Locke and the Character of His Thought”, *Journal of Religion* vol. 58, 1974, p.247.

② 《人类理解论》i, 1, 5. 他说：“人们的知识纵然不能完全地普遍地了解所有一切事物，可是他们仍有充足的光亮来知悉他们的造物主。”

③ John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: CUP, 1969) pp.5~6.

④ John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: CUP, 1969), p.13.

⑤ John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: CUP, 1969), pp.15~16.

⑥ Gerald Reedy, *The Bible and Reason: Anglicans and Scripture in Late Seventeenth-Century England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), p.70.

如果因为他讲的话人们不能理解，就会达不到他的目的^①。

洛克用自由主义和理性主义来攻击菲氏的喻意释经^②，在《政府论·下篇》，他结合圣经与理性，建构他的理论。例如从该隐亚伯到亚伯拉罕的原始时候，洛克建构了他的财富论^③。他说：

上帝将世界给全人类共有时，也命令人类要从事劳动，而人的贫乏处境也需要他从事劳动。上帝和人的理性指示他垦殖土地，这就是说，为了生活需要而改良土地，从而把属于他的东西，即劳动施加于土地之上。谁服从了上帝的命令对土地的任何部分加以开拓、耕耘和播种，他就上面增加了原来属于他所有的某些东西，这种所有物是旁人无权要求的，如果加以夺取，就不能不造成损害^④。

这是洛克私有财产的理论，从圣经的历史和理性的推理建立起来。它的要点在于肯定世界的主人上帝，人在世上只是管家，代理上帝管理地上的一切，在人未付出劳力之前，世上事物归由自然律则（law of nature）所统管，所以没有一个人能掠夺别人劳力的成果。自然律则不是人为的，它是超然又必须神圣的，这样才不会为人的私心所扭曲^⑤。然而，人怎样得到有关自然律则的知识呢？在我们详细研读洛克有关自然律则的讨论后，我们发现所谓自然律则并非在于理性的创造秩序，它不是从人的内在观

① 《政府论·上篇》第46页。另洛克又说，要用通过人的感觉和理性去理解上帝的话。第9章，第86页。可参见 John Locke and The Enlightenment Metanarrative 57。

② 有关菲尔麦的喻意释经在洛克的引文中随处可见，较详细的可参看《政府论·上篇》第2章。

③ 《政府论·下篇》第38页。

④ 《政府论·下篇》第32页。

⑤ John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. By W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954), p. 95.

念 (innate ideas) 而来，因为并非所有人都知道自然律则，而且人人看法不同。它也不是由传统而来，因为不同传统有很大差异^①。自然律则来自人理性的发现，它是无条件的 (unconditional)，大公的，无私的，它的基本原则是使人赖以为生。这自然律则不能由有私心的人来创立和维系，它必定先于人而存在，且由上帝来保证它不受干扰。有了自然律则，没有一个人能骑在另一个人的头上，人人生来平等，他说：

我们必须考究人类原来自然地处在什么状态，那是一种完备无缺的自然状态。他们在自然律则的范围内，按照他们合适的方法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而无须得到任何人的许可或听命于任何人的意志^②。

在这自然状态，引导人生活的是自然律则，亦即人的理性^③。具体说，是人对理性的服从，也是人对上帝的权威所表达的基本顺服，背后假定了上帝的存在。邓肯认为这是一种神学的了解，是洛克政治哲学的基础。因为自然律则的最基本是公平和公义，是人心的基本要求，也是上帝的旨意，人不能违抗^④。难怪洛克在总结自然律则时，把自然律则作为人的基本责任，对基督徒来说，它是上帝的旨意，人人应当遵守。对非信徒来说，它是建立民众政府权威的惟一基础，也使得一个君王（不是专制的）能按他的权柄而非暴力来统治他的人民^⑤。

① John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. By W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954), pp. 97~99.

② 《政府论·下篇》第4页。

③ 《政府论·下篇》第6页。

④ *The Political Thought of John Locke*, p. 22.

⑤ *Essays on the Law of Nature*, pp. 102~103.

五、结 论

洛克对现代世界(modernity)的影响毋庸置疑。他同时代的人伏尔泰(Voltaire)赞扬他凭着自然之光作为导引,带领人类文化前进^①。韦伯(Max Weber)指出现代性的特点就是解魅(disenchantment),而洛克往往被认为代表现代世界的解魅者^②。如果解魅意味着欧洲宗教传统的规范逐渐进入脱魅状态,则我们发觉洛克并不希望成为这样的解魅者。他一直活在两种张力之中:信仰(或信心)与理性。如前文所说,洛克对人性并非完全乐观,这使他不得不考虑到宗教。他相信人类堕落且有原罪^③,所以他的《政府论》基于上帝亲自为立法者,以保障没有人可以私夺权利驾驭于他人头上。他的伦理学肯定上帝为最高的道德权威,但他并没有把道德律独立于人心之外。他肯定人可以认知道德律和真理,这种认知是普遍性的,因为它是上帝所深植于人心之内的。更重要的是人的责任感(personal responsibility)使人有自由抉择行善去恶,这是一种道德主体化的思想^④。从这个角度

① Hans Aarsleff, "Locke's influence"。收在 The Cambridge Companion to Locke, p.255.

② 后现代不少学者指出,启蒙时代的人太看重理性,以致产生一个幻象,以为人类的潜能和前途无限光明。而所谓现代(modernity)是承接了启蒙运动的特性,强调个人的人权、个人力量及财富。这种肯定个体的努力并没有使现代社会收到预期效果,反而战争、饥荒、贫穷及不公平到处可见。启蒙时代的理想只在一小撮人身上实现。由于洛克一直被认为是看重理性的启蒙时代大师,往往被视为启蒙时代后设陈述幻象(illusion of Enlightenment metanarrative)的促成者。Kim Ian Parker, "John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A biblical Corrective to a Reasoned World", SJT vol. 49, no. 1, p.57.

③ 详细参看 The Mind of John Locke, pp.294~298。

④ 详细参看 The Mind of John Locke, p.307。

看，洛克的理性与信心已融合为一，上帝所颁布的自然律与理性成为一体，信仰不能超越理性，理性也不能忽视信仰。

洛克并不如韦伯所指的解魅者，他没有把传统的宗教规范拆卸。反之，他十分重视基督教的教义和价值系统，处处维护之余，更把它嵌入政治和伦理学之中。他不是一位宗派主义者或宗教狂热者，他是一位自由主义者，宗教对他个人来说虽然重要，但他坚持宗教的选择必须出于人的自由意志，不能强制于他人身上。从这点看，他也算一位合格的解魅者。

洛克深信上帝的创造，只有创造才能保障人人自由平等，大地是上帝的赐予，没有人可以无理掠夺他人劳力的成果。这种思想对后来美国革命十分重要^①，美国人的宗教热情注入了政治的自由主义理想，构成日后的政教分离。宗教是日常生活不可或缺的，但又要纳入理性规范之内。每一个议员都有投入的宗教信仰，他们都有基督教的价值观，但他们又不能用宗教干涉政治，或政治干涉宗教。两者在一定张力之间，必须取得平衡。

洛克的自由主义 (liberalism) 还未等于民主主义 (democracy)^②，但民主主义的基础在于自由主义，而自由主义的精神则在于洛克的神学。欧洲的民主不是一日建成的，从洛克的著作可见基督教的传统实在赋予了民主自由深厚的基础。

① John Dunn, "The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century", John Locke: Problem and Perspectives, A collection of new essay, p.75.

② M. Sellger, "Locke, liberalism and nationalism", 同上, p.19.

上帝：秩序的和谐与人的幸福

——论莱布尼茨的“神义论”思想

张 宪

“如果我们的不义能够显明上帝的正义，我们要怎么说呢？上帝惩罚我们，是他不义吗？”

《圣经·新约》（罗马书 3.5）

“上帝的正义”（Theodizee）一词由希腊文的“θεός”（theos，上帝）和“δική”（dikē，正义）两部分构成，最先见之于《圣经·新约》“罗马书”。在莱布尼茨（Leibniz, 1646~1716）之前，这个词并不是一个西方哲学或者神学研究的专门术语。1697年莱布尼茨在写给友人的一封信里，第一次用这个词来称呼他所写的一部有关上帝的至善、人的自由以及恶的起源的著作。这部著作在1710年以法文 *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*（《论上帝之慈善、人的自由与恶之来源》）为题正式出版，即《神义论》^①。这是莱布尼茨生前惟一出版了的一部大部头著作。由此，“上帝的正义”作为“神义论”才正式成为基督教哲学和神学研究的一个非常重要的

① 国内也有学者译成《神正论》。以下有关的引文均出自赫灵（Herbert Herring）主编翻译、德国英瑟尔出版社（Insel Verlag）1986年出版的法德文对照本，此书已经由朱雁冰教授根据该文本翻译成中文，即将由香港道风汉语基督教文化研究所出版。

专门领域^①。

I

莱布尼茨写《神义论》，其目的在于在调和信仰与理性的基础上来回答这样一个欧洲哲学史上的古老问题：如何将恶的存在——尤其是不应有的人类苦难——与世界是由一个既具有无限力量，又是无限正义的上帝所创造这样一种断定整合起来？古希腊哲学家伊壁鸠鲁（Epicurus, 342 - 271 BC）首先对这个问题有较为完整的表述。在他看来，世间恶事的出现间接地表明，任何一位神圣的造物主准是或者缺乏足够的权力制止恶，或者缺乏足够的善：

上帝或者希望消除所有恶事而不能，或者他能而不愿意；或者，他既不愿意又不能；或者，他既愿意也能。如果上帝愿意而不能的话，他是软弱的——这与上帝的品格不符；如果上帝能而不愿意的话，他是恶毒的——这同样与自己的品格相冲突；如果上帝既不愿意又不能的话，他就既恶毒也软弱，因此就不是上帝；如果上帝既愿意又能——这惟一符合上帝，那么，恶事到底从何而来？或者说，他为什么不拿开这些恶事？^②

莱布尼茨在其哲学生涯的早年就已经得出自己对伊壁鸠鲁提问的答案，而且直到垂终之年仍然作为思想的一个重要部分而保

^① 见 Lexikon fuer Theologie und Kirche 《神学和教会大辞典》，Vol.10, Herder, 1986 的辞条 “Theodizee”。有关的进一步讨论参见 Carl - Friedrich Geyer, Die Theodizee - Diskurs, Dokumentation, Transformation 《神义论讨论资料汇编》（Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992），pp.70-81。

^② 伊壁鸠鲁的这番论述出自拉克唐修（Lactantius, 240-320）的《论上帝的愤怒》（De ira dei）13, pp.20-21。

持着。他推论说，上帝作为最高的完美存在，自然要造出那个最完美的可能世界。然而，一种被造出的存在其优点不管多么大，都不能拥有上帝的绝对的完美^①。因此，作为不完美的形式的恶，必定“被包括在宇宙的最好的计划中”。由是，莱布尼茨不无乐观地说，把上帝看成是对作为内在于甚至所有可能世界的最好世界中的缺陷的“允许”好了^②。

按照这样的哲学构思，莱布尼茨对恶的问题的回答从一开始就显得容易招致责难。困难之一，一个至善的存在如何造出世间的任何一种恶？不难看出，莱布尼茨对这个问题的回答直接受到教父哲学家奥古斯丁（Augustine, 353—430）的影响。奥古斯丁认为恶来自存在的一种缺乏或者缺失（Privation），所以，上帝不用为此承担责任^③。困难之二，如何为上帝的正义进行辩解？这个问题威胁到莱布尼茨的基本主张，即认为可以通过所有可能世界中最好世界的创造来为上帝的正义作辩护。表面看来，莱布尼茨似乎简单地就断定说，眼前的世界是所有可能世界中最好的，并且由此进一步解释，恶如何仍然有可能会是这个最好世界的一部分。然而，人们肯定有权利来追问，我们有什么根据支持这个断定。事实上，我们完全能够随便设想一些比我们生存其中的那个世界更好的世界：没有疾病、饥饿和战争的世界；那些在其中每个人既根据自己的能力去奉献，也根据自己的需要而获

① 参见《神义论》第31节、第200节。

② 莱布尼茨早在1670年就宣称自己已经得出了这种洞识：“我在法国逗留期间，曾告知阿尔瑞德先生我就恶事的原因和上帝的正义问题用拉丁文写的一篇对话（据说很可能是1670年在巴黎根据 *Confessio Philosophi* 的法译本 *La Profession de Foi du Philosophe* 《哲学告白》——笔者注）。这不仅发生在这位先生与尊敬的马勒伯朗士神甫的争论之前，而且也早于《论真理的探索》一书的出版时间。我所维护的关于罪之被容许是由于它包含于一切可能的宇宙计划中之最好的计划之内的命题，已经用在我写的那篇对话里……”（《神义论》第211节；也可参见《神义论》前言）

③ 参见奥古斯丁对恶的论述。

得的世界；等等。但是，如果有可能设想这样的世界，就不可能认为上帝已经创造了所有可能世界中最好的世界。或者，我们可以引出结论说，上帝有某种居先的理由来创造一个正是眼前这个最令人满意的世界；或者，我们考虑这样的观念——世界把自己的实存归功于一个最高完美的存在。

莱布尼茨的《神义论》就是这样“哲学地”来展开对上帝正义问题的处理，其观点有时似乎对刚刚提及的挑剔难以自圆其说。他认为，人们确实可以想像没有罪恶和不幸的可能世界，人们甚至有可能把这些世界安置得像小说、乌托邦或者幻想中美好的东西。但是，这些同样的世界也许仍然不足以与一个充满仁慈的世界相比。当然，在莱布尼茨看来，这种情况不能在细节上一一加以罗列，因为可能世界的一种仁慈的比较需要无限多的思考。然而，我们可以肯定这样的结论，“因为上帝已经创造了如它所是的这个世界”^①。至于反对说不难想像比我们自己的更好得多的世界这样的意见，这个回答似乎直接点到了问题中最主要的东西。如果我们认为这种反对意见包含了一种责难，说因为上帝允许了压倒更完美的那种不完美，所以他不能够是自己要成为的那个最完美的造物主，那么，即使我们再次申明这个世界是因为上帝选择了它，所以不能不是最好的世界，我们也几乎不能回答这个问题。

当我们更仔细地检查莱布尼茨的《神义论》时，我们看到，他的观点事实上从这里走得更远。支持神圣正义的要求是论证的两条互相补充的线索，它们都意图建立在造出的世界和作为它的创造者——上帝之间的最可能紧密的联系。顺着第一条论证线索

^① 参见 Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Ed. C. I. Gerhardt, 7 Vols, Berlin, 1875~1890; repr. Hildesheim: Georg Olms, 1978.《莱布尼茨哲学文集》第6卷，第108页。

的逻辑，莱布尼茨企图使我们深信，在造出的世界和上帝的最高完美之间的关系有时并不是那么一目了然的，所以我们没有恰当地理解上帝已经在这个世界中所实现的善——不管是形而上学的还是道德的善。就哲学方面而言，没有柏拉图主义的帮助，莱布尼茨是不可能如此自信和令人倾倒地从一个非常思辨的角度来谈论上帝的正义问题^①。如果被造出的世界的完美对于我们来说不是直接明了的话，那么，问题不在世界而在我们（理性）身上。莱布尼茨争辩说，对神圣正义批评通常犯的错误，是假定在被分割取出的一个整体的任何部分，一定如那个整体本身那样地完美。然而，事实上并不如此：“最好的整体中的一部分并不一定是由这一部分所可能构成的最好者。”^②这里要求这样一种思辨的智能，部分完美总是在与整体完美的联系中才得以评价的。因此，虽然某种具体情况也许与宇宙的最高完美表现出截然对立，但当转回到它与宇宙本来的联系时，我们就会发现它在某个本质的方面对最高完美所做出的贡献。^③显然，与许多神学家从上帝设计的角度来争辩他的正义有所不同，莱布尼茨不仅仅从我们关于被造出世界的日常经验上来预先提出神圣正义的证明。相反，他强调的重点是，对于没有受到理性引导的常识来说，这个世界看上去确实常常只是一个既混乱又缺乏理智的场所，但一旦我们超出这些常识，学会用我们的理性努力把实在理解为它本来所是

① 莱布尼茨 1714 年在写给法国经纪人尼古拉·雷蒙（Nicolas Remond）的信中说到：“从我早年起，我就对柏拉图的伦理学最感满意，在某种程度上还有他的形而上学；这两门科学是相互需要的。”（《莱布尼茨哲学文集》第 3 卷，第 632 页）。

② 《神义论》第 213 节。

③ 莱布尼茨在《神义论》绪论（第 2 节）中说：“诚然，上帝制订这些法则并非没有理由。他选择任何东西都不是兴之所至和漫无目的的，或者基于纯然的无所谓态度。然而，促使上帝建立这些法则的善和秩序之普遍理由可能在某些情况下会为一个更高秩序之更有力的理由所超过。”

的东西，我们就能够开始欣赏基于它深层的世界的完美。与此相联，莱布尼茨喜欢解释我们为什么知觉不到世界最高完美的原因：只要我们没有采取正确的观点，我们就不可能发现这样一种秩序。同理，只有当观赏者站在恰当的位置而不是从某个偏角去观看一幅画时，才能对它进行最好的欣赏。当然，这样并没有提供证明说我们的世界就是所有可能世界中最好的世界，而只是附和说这个世界显然不是最好的世界的人的主张。那些基于表面的不同意见说明不了什么本质问题，如果那些表面意见本身出于主观考虑的话。正是在这里，莱布尼茨必须求助形而上学来支撑《神义论》的各种主张。形而上学从其本来的视角表明，这个世界如何可以被视为最完美的可能世界。由此，它就加重了神圣正义的论题的分量^①。这点，我在下面还会进一步论述。

另一条论证的线索在逻辑上更直接地导出这样的结论：不管各种恶事如何地在这个世界中表现出来，它仍然必须被看成是所有可能世界中最好的世界。考虑到欧洲哲学家描述世界的那些最基本的用词，莱布尼茨对恶的问题的回答正是依赖于一种关于世界存在条件的论证。因为，正是依靠这些条件，任何如我们的世界那样的世界才会有存在的可能。莱布尼茨得出结论说，要想对“事物的最终的本源形成”做出令人信服的解释，惟有把整个存有的来源归结到一个既具有无限力量，又是无限理智的必然存在身上，而且，他的意志原则就是考虑最好的世界。我们可以在《神义论》第7节里清楚地看到莱布尼茨的这个论证。假如在世界本身中没有使自己的存有成为必然的东西的话，莱布尼茨争辩说，我们就必须寻找世界存有的理由，因为世界不过是偶然的事物的整个集合；我们必须在带着自己存有的理由和具有必然的和永恒的结果的实体中寻找这种理由。我们也许进一步推断说，这

^① 参见《神义论》第147节。

个“世界的原因”一定具有理智、意志和权力的种种属性。“世界的原因”一定具有理智，因为它不得不处在与所有可能世界的关系中，以决定这些可能世界中的一个。而且，“正在存有的实体与单纯可能的实体的这种关系，只能作为一种具有关于它们的观念的理解”。“世界的原因”必须被赋予一个意志，因为这些可能实体中的一个决定，“正是一个意志的行动”。“世界的原因”一定具有权力，因为正是这种实体的力量，产生它的有效意志。莱布尼茨在这方面并没有突破认为意志自然倾向选择为善的理智判断这样一种传统观点，所以，他进一步坚持说，这种有效的意志寻找使自己的选择得以令人乐于看到。最后，他主张说，这种理智的原因必须在所有方面都是无限的，在权力、智能和善的方面都是绝对完美的，这样它才会延伸到所有可能的东西。“可以认定，上帝的此在并非他的意志的效果。他之存在并非因为他要求存在，而是他的无限性之必然性使然。他的权力和他的知之实存也是由于同一种必然性。他之为全能的和全知的，并非因为他要求如此，而是因为这必然是与他一致的特性。他的意志的主宰只是为了实施他的权力：他在他自身之外事实上只造成他所要求者，而使其余一切都停留在纯然可能的状态。上帝可以创造物质，创造一个人、一个圆，也可以让他们停留在乌有之中；但他不可能创造他们而又不给予他们各自的本质上的特性。”^①

透过这一些充满哲学术语的论述，我们闻到的从《神义论》散发出来的幽香，更多的是哲学而不是神学的味道。实际上，莱布尼茨相信，哲学的论证本身就足以表明世界对一种拥有无限权

① 《神义论》第183节。

力、知识和仁慈的第一因的依赖^①。诚然，就莱布尼茨来说，在思辨王国自由飞翔的理性是对上帝正义论证的主要支柱。一旦承认了充分理由原则的普遍有效性，就不难得出结论说，一定存在一种理由说明这个世界为什么实存，而不是某个其他非常不同但一样可能的世界。根据莱布尼茨的看法，关于这个事实的最有力的说明正是在于由上帝从无限多的可能世界当中选择了这个作为创造出来的最好世界。正如他在《神义论》第 187 节写道：“没有上帝便根本没有存有的理由，更没有事物之此一或彼一存有的理由。”

正是以神圣创造作为宇宙起源的惟一令人信服的解释这样一种哲学论证为背景，莱布尼茨向我们提供他关于恶的存有并不妨碍上帝是正义的神学说明。

II

莱布尼茨对“神义论”的讨论主要涉及三种不同的恶：形而上学的恶，它产生于单纯的不完美或者任何有限存在在本质上的限制；形体的恶或者受苦；道德的恶或者罪^②。在这三种恶之中，形而上学的恶是最基本的恶，也是其他两种恶的最终来源。莱

① 这完全合符莱布尼茨的思维逻辑。他认为，一切真正的宗教都建立在他看来是形而上学的自然神学的基础之上。《神义论》“绪论——论信仰与理智的一致”第 44 节写道：“但是，为了明白有这么一个惟一的完全善的和完全智的事物原则，我们并不需要藉助启示信仰。理性以无谬误的证明教我们知道这个原则的存在，所以，一切来自我们认为其中存在着不完美性的事物进程的异议，只是以虚假表像为基础的。倘若我们能够理解普遍和谐说，我们就会认识到，我们试图责难者是与最值得选择的计划联系在一起的；简言之，我们将看到而不是单单相信：凡是上帝所做者都是最好的。”

② 参见《神义论》第 21 节。莱布尼茨在该书中把他对形而上学恶的说明，与奥古斯丁将恶视为“存在的缺失”联系起来。参见第 29~30 节，第 378 节。

布尼茨说：“须知，早在罪案之前在造物中便存在着一种原初性的不完美，这是因为造物从其本质看便是有限的，他并非知道一切，相反却可能受到欺蒙并犯其他错误。”^①形而上学的恶或者本质的限制，是任何被造出的存在的理念的部分，先于上帝要它的存有：形而上学的恶属于理想的造物的性质，因为这种性质蕴含在上帝理解并独立于其意志的那些永恒真理中。因此，我们可以在某种意义上说，恶的“理想之原因”是上帝的理解，即所有本质或者可能性的源泉。然而，我们应该更准确地说“恶之形式特征无有效之原因”，因为它在于单纯的缺失，或者说，在于任何存在性质所没有包括的东西中^②。因为形而上学的恶一定属于任何可能世界的概念，“甚至最好的世界也都由此包括某种限度”，所以，上帝允准恶进入他选来造出的世界是不可避免的。但是，这并不意味着上帝要对恶的存有负责。上帝“在先的意志”只趋向善，而且，他倾向创造一个按其善的程度比例而给予的世界。由此产生的结果，即上帝“后续的意志”的产物，就是那个包括最少恶的世界，或者说，那个一切可能世界中最好的世界^③。

莱布尼茨争辩说，上帝把现在的世界带到存有时，并非出自形而上学的必然性，亦非在没有一种充足理由支持的情况下任意乱行。在这方面，莱布尼茨用他的《神义论》既反对霍布斯和斯宾诺莎的宿命论观点，因为两者都否定上帝自由意志在创造中的作用；也反对如笛卡儿的唯意志主义观点，因为它试图通过让上帝的自由甩开理性支配而提升一个高度。与这两种极端相反，莱布尼茨强调说，一般的意志自由和特殊的上帝自由，要求意志体

① 参见《神义论》第20节、第33和288节。

② 参见《神义论》第33节。

③ 参见《神义论》第22—25节。

现出各种各样的两可选择以及选择最好的东西^①。此外，他还强调说，意志行动的自由正在于它的自发性，即为了最大的善而从一系列两可选择中被选出来并由最大理由所决定。毫无疑问，上帝的存在对莱布尼茨来说就等于是最大的善，所以，他承认上帝出于“道德的必然性”一定会选择最大的善。然而，《神义论》通篇都强调说，这种道德的必然性与上帝的自由是一致的。“上帝的决定总是自由的，虽然上帝始终是受到寓于善者意图之中的理由的推动而做出决定的；在道德上为智能所需要，为对善的考虑所制约，这就叫做自由，叫做绝未在形而上学意义上受到强迫。”^②一个自由的意志对于自己的选择来说，是由一种善的知识所决定的。因此，只有在上帝选择创造他的智能认为是所有可能世界中最好的世界时，他才能以确实是自由的方式去行动。

恰好在这里，莱布尼茨找到上帝创造的正义性。我们也许期望一种合理的存在会恰到好处地行动，以便获得客观上最好的结果。在这个意义上，上帝的正义就被定义为依照他的智能所行动的他的善的产物^③。由于其无限的善，上帝总是英明地倾向选择最好的东西；由于其无限的智能，上帝绝不会错误地认同那个是最好的或者体现着最完美的世界；结果便是他的所有可能世界中最好世界的创造^④。莱布尼茨《神义论》清楚地表明，上帝的智能是解释这个世界作为所有可能世界中最好世界而存在的最有力

① 参见《神义论》第45、288-289节。

② 参见《神义论》第237、168、227-240、310、344、349节。

③ 在写给一位法国朋友的信中，莱布尼茨把“神义论”定义为“一种科学，也就是说，关于上帝正义——即他的智能连同自己的善一起——的学说”（《莱布尼茨哲学文集》第2卷Ⅱ，第437页）。

④ 参见《神义论》第225节。其中，莱布尼茨把上帝的选择描绘成“从所有这些可能的体系中选择出最好者，这是智能为完全满足慈善的要求而进行的一种选择，这正是为现实存在着的宇宙制定的计划”。

的根据^①。虽然每一种意志自然会倾向选择看上去是最好的东西，但只有在上帝那里才可以把看上去最好的东西和事实上最好的东西完美地结合起来。我们可以根据上帝无限的智能来解释他这种结合的能力，他的确已经英明地认识到至善的可能世界。莱布尼茨《神义论》的这个特点对于我们理解他关于上帝正义的思想是一个重要的契机，由此，我们才能真正明白他为什么一再申明，使这个世界呈现为所有可能世界中最好的世界的具体特征，是那些并且只是那些由神的智能所认识到的作为客观的善的特征。

如果这点得到承认的话，那么，上帝也无异于是个道德的存在。根据莱布尼茨的看法，上帝意志的至善体现在他为了自己的缘故总要选择善，而且，他只能基于对善的两可选择的相对程度从不同的两可选择中做出决定。由此，莱布尼茨有时把上帝的正义说成是“明智的仁爱”。上帝在创造时公正行事，因为他惟一受自己的仁爱所驱动，或者说，用对善的公平的爱来实现他的智能发现可以包括至善的那个可能世界。

III

显然，这种从哲学角度切入对上帝普遍正义的说明还需要进一步具体深入。尤其是，我们要求更好地理解上帝在创造中所寻求的最大程度上的善。一般的看法认为，当莱布尼茨在《神义论》中把这说成是所有可能世界中最好的世界时，他主要是指那个包含人类最大幸福的可能世界。这种看法恐怕经不起推敲。当人类的幸福是上帝着手创造的善的一种时，上帝不只是关心人的

^① 细心的阅读将会发现，莱布尼茨认为正义的最终原则不是上帝的意志，而是他的智能。参见《神义论》第116节。

幸福。上帝创造宇宙所体现的最高完美，在于他选择最好的可能计划，其中包括最伟大的秩序，最精心安排的情势、时间和地点，由最省手段获得的最大效果，最强大的权力，最真实的知识，最大的幸福和善。在莱布尼茨列出的这些造成所有世界中最好世界的要素里，最重要的是按照一种计划，安排与最伟大的秩序一起的最不同的事物，从而建设最美好的世界。莱布尼茨无疑一向主张说，上帝也在造出的事物中安排最大的幸福和善。然而，这显然不是上帝形成世界完美概念时的首选；相反，完美是与世界实现某种程度的多样性和秩序相联的。

莱布尼茨这个思考路径完全是他早年哲学研究的一种延伸，即在“和谐”的形而上学概念——作为“多样性的统一”或者“由同一性补偿的差异性”和快乐之间建立一种由对这种和谐的理解所派生出来的理智存在。按照他的看法，既不会存在没有和谐的快乐，也不会存在没有多样性的和谐。或者说，正如他在《神义论》一书中反复表明的那样，幸福是对它最为满意的心灵状态，只有和谐才能满足这种心灵状态。莱布尼茨再往前迈出关键的一步，便触及到和谐与要解释世界最终起源的快乐之间的关系。《神义论》处处透露出一种理性的乐观主义，让每一种智能的存在都为美与和谐感到欢欣鼓舞。对上帝——那种最高智能的存在——来说，情形也同样如此。因为，上帝是最完美的心灵，他不可能不为最完美的和谐感到快乐。因此，我们也许可以得出结论说，上帝选择创造这个而非别的世界，因为这正是最和谐的可能世界。早在1670年前后，莱布尼茨就得出了这样一种关于上帝正义学说的基本看法。尽管在他年青时的这种观点和后来在《神义论》中显然乐于接受的，特别是按照上帝理智而遵循他的意志规定这样一种宿命论之间有重要的区别，但是，《神义论》的基本框架已经搭成。这个而非别的可能世界的存有，由于神圣智能喜欢选择最大的和谐而得以玉成。

在莱布尼茨看来，我们只有依靠理性思维的锻炼，才能恰到好处地欣赏和谐。换言之，重要的是对把各种事物结合为一个令人愉快的整体中的秩序的理解。这个整体的和谐，或者说安排得当的差异性，就是神圣智能在建设一个世界中表现出来的一种客观的善。如果承认了这一点，我们就不难得出结论说，莱布尼茨试图加以辩护的上帝在创造世界中实施的正义，原则上就像是一种工匠的正义，因为他根据最恰当部分而选择建造自己的作品，正如导致整体的诸部分在它们的相互关系中实现和谐一样。这样一种建造遵从作为客观上是那个作品最令人满意的设计的东西，因此，这样的建造最符合那种根据正确部分的规则而判断的智能。用莱布尼茨喜欢常用的一个词来说，就是建造的“最佳配置”（le plus convenable, convenientissimum）。

一旦形成“最佳配置”建造这样一种神圣正义的概念，莱布尼茨实际上就为《神义论》奠定了一块基石。然而，这正好省略了他自己学说的一个重要部分，即强调在创造策划中理性存在物的特殊作用。这种作用清楚地体现在他类似划分三种不同的恶那样所划分的三种不同的善之中：他认为所有造物，包括那些缺乏理智的造物都具有的形而上学的善或者完美；他认为只有理智的造物才具备的形体的善或者快乐；同样仅属于具有理智的造物才具备的道德的善或者美德^①。由于篇幅的缘故，这里不可能详细分析所谓“形而上学的恶”与和谐这个概念之间的关系。我们只须注意到，这些价值与形体的和道德的善之间蕴含的冲突。当莱布尼茨认为所有造出的存在物都程度不同地表现了形而上学的善时，形体的和道德的善即幸福和美德，却唯一地是属于被赋予理智的存在物的特性。因此，他告诉我们这样的可能性：上帝在选择最大的普遍的善的世界时，也许要求助于在这些

① 参见《神义论》第209节。

价值之间做出抉择——或者以牺牲心灵的幸福和美德为代价来获得整体的完美与和谐，或者相反。

正如我们所看到的，莱布尼茨似乎考虑到上帝能够避免任何这样的买卖。他充满信心地断定，宇宙的最好计划包括“与最伟大的秩序一起的最多样性”和“最强大的力量、最真实的知识与最大的幸福和善”的实现。因此，我们有理由认为，莱布尼茨眼中的上帝会造出一个既有固定的最佳配置，又给理性的存在物以幸福的世界。实际上，他似乎要暗示，在这些结果之间没有真正的冲突。当上帝首先考虑创造那个包含最大完美与和谐的世界时，他能够通过同样的创造活动来实现最幸福和最美德的世界。

如上所述，莱布尼茨把所有可能世界中最好的世界描绘成最完美和最和谐的世界，它们是与世界的“最佳配置”建造的概念紧密相联的。这些“最……”完全不依赖理性存在的幸福和美德这些可能世界中最好世界的特征。因此，最大程度上的完美与和谐是这个世界在形而上学方面，而不是在其道德方面优于其他可能世界的标志。现在，我们需要检查一下这种形而上学的优越性，看看对于莱布尼茨来说，完美与和谐这些概念之间的关系意味着什么。

我们首先来分析最大程度完美的含义。根据莱布尼茨的看法，上帝出于自己的缘故而造出善，而且，上帝所意愿的最基本的善就是“形而上学的善”，它在于所有存在物，甚至那些没有被赋予理智的存在物的完美。我们这里碰到的完美，在莱布尼茨哲学中是最重要的概念之一，不幸也是经常受到忽视或者误解的一个概念。根据它基本的意义，一种“完美”就是纯粹的实在，或者那种本质上是肯定的和绝对的实在。就这个基本意思来说，完美只属于上帝，因为他作为一种必然的存在，“必然是不容人限制的，它一定包含着尽可能多的实在”。因此，“上帝是绝对完美的，而完美只是确切意义上的肯定的实在之伟大——这是由于

人们在有限的事物身上消除了界限或藩篱。凡是没有藩篱的所在，即在上帝身上，完美性便是绝对无限的”^①。在把上帝描绘成绝对完美的存在时，莱布尼茨显然要我们把上帝理解为拥有一切完美，甚至一种完美的无限性。然而，他实际上差不多只是关心三种完美，即权力、知识和意志的完美。在他眼里，这三种完美在对上帝创造一切的解释中起着决定性的作用。

毫无疑问，莱布尼茨在说明上帝的创造活动时，恰好有求于这三种完美。正如他的《单子论》第55节所扼要地指出的那样，上帝通过自己的智能知道最好的东西，通过自己的意志选择了它，且通过自己的权力来使它产生出来。进一步说，上帝在权力、知识和意志的规定中恰好看到了那些必然解释任何理智生命的随意活动的性质。“在上帝身上首先存在着作为万事万物之源的力量，其次是包含着理念之千差万别的多样性的认识，最后是按照最好者原则改变或者生产的意志。”^②

这里，莱布尼茨基本上认为，上帝通过自己的完美的一种“散播”或者“流溢”来产生诸有限的实体。《神义论》的前言有一段优美的文字：“上帝之完美与我们灵魂之完美是同一样的，只是他无限地拥有这种完美；他是大海，而我们只是从中领受了一滴水珠；在我们自身之内有一些力量、一些知识、一些慈善；但在上帝身上，这些东西却以其整个丰盈存在着。”这个比喻的主要意义告诉我们，上帝在使任何实体存有时，是把它作为他自己权力、知识和意志的无限完美的一种有限实例而产生出来的。因此，就有限的存在物而言，完美具有不同的程度。也许，我们

① 莱布尼茨《单子论》第40~41节（引文出自格罗科尼（Hermann Glockner）翻译，由德国斯图加特乐科兰（Reclam）出版社1986年出版的文本，以下引文均出自这个文本。朱雁冰教授也已经连同《神义论》一并译出、出版）；参见《神义论》第22节和前言。

② 《单子论》第48节。

只有借助在上帝绝对完美中不那么受到限制的程度来确定任何有限实体的相对完美^①。

这样去设想上帝的创造，我们不能不得出结论说，当上帝使所有可能世界中最好的世界存有时，他首先不得不去创造那个包含在最完美意义上的最大的形而上学的善。对于莱布尼茨来说，那样一个世界也将必然包含最多种多样的存在物^②。首先，多样性基本上是通过完美的不同程度来实现的。其次，任何由某种程度的完美来规定的存在类型，只能够作为实体表现在世界中。由是，我们就可以明白，为了最大程度的完美，上帝将不得不创造尽可能多的不同实体，而每一个实体都表现了一种有别于另一个实体的完美。

毫无疑问，莱布尼茨认为就上帝创造世界的意图来说，最大程度的完美和最大程度的和谐之间有一种密切的关系。我刚刚说过，莱布尼茨设想世界的创造基于上帝最大程度上的完美，这样，我们才可以为事物最大程度上的多样性找到一个根本的基础。从根本上来说，多样的事物表现了上帝绝对完美的不同程度。然而，这只能理解为上帝选择一种令人满意的世界秩序的结果。由此，我们也许得出结论说，上帝创造了那种使最不同的事物有可能同时共存于一个单一的世界中的秩序，从而实现了最大程度的完美。结果，他创造了一个既包括最完美，也包括最和谐，或者说，由秩序统一起来的多样性的世界^③。

这样，我们就摸到了莱布尼茨在最大完美与最大和谐之间建立起一种联系的逻辑思路。令人不无遗憾的是，他对这种联系的

① 参见《神义论》第 392 节。

② 参见《单子论》第 58 节。

③ 不难看出，莱布尼茨谈论最大程度的完美，或者最大程度的形而上学的善，强调的恰好是上帝要造出在宇宙中尽可能多的和谐这样一种意图。参见《单子论》前言、第 62 和 91 节。

说明似乎过于简单。当我们只注意到由上帝本来的创造活动所产生的，也就是说，直接从上帝的完美中流溢出来的多样性而导致的和谐时，我们就会不可避免地缩窄那些上帝意图在世界中创造的和谐的排列。莱布尼茨认为，作为上帝最高智能的一种表现，他的作品是人们可能想像的最和谐的东西。这显然在暗示我们说，上帝渴望在不同的本体论的层面上来造出各种和谐。为了这个目的，上帝不仅要在那些直接分享他的本质的存在生命中实现最不同程度的完美，而且尽可能地对这些完美现象加以“修饰”，以便让生命感觉得到的正是最不同的完美。同样，上帝尽可能地实现世界的秩序，因为秩序既用来在不同的本体论层面上统一起多样性，也用来使不同的层面得以相互照应。

这个看法与莱布尼茨把秩序理解为一种最一般的关系相吻合。各种事物是根据法则、规则或者原则来加以安排的，由此才能被理解为既相互有别而又相互联系的事物。在莱布尼茨看来，任何世界都不可能没有秩序。一个可能的世界一定可以被设想为一个上帝可能创造的世界，而上帝的意志从来都是按照规则或者原则来行事的：“上帝不可能不提出法则和遵循规则，因为法则和规则产生秩序与美，因为没有规则而行动就是没有理性而行动；正是由于上帝使他的整个的慈善运作起来，他的全能的实施才符合智能为达到一切可能企及的善而提出的法则。”^①上帝造出的任何多样性或者只是有关的设想，一定是由规则或者原则加以排列的多样性。因此，在考虑哪一个可能世界要被创造时，上帝并没有详尽思考他创造的那个世界是否应该加以排列。相反，他周密地考虑哪一个世界既是最好的世界又最有秩序。一方面，上帝寻找诸如持续性原则和自然“简单的”法则，因为它们最合理性和产生最大的多样性；另一方面，上帝确信这样的原则会

^① 《神义论》第359节。

尽可能经常地具体体现在世界万事万物身上，由此表现出最可设想的秩序和一致。最后就产生这样的结果，上帝创造了所有可能世界的最大和谐：“这便是上帝使其智能所认识、使其慈善所选择、使其力量所创造的最好者之存在的原因。”^①

如果所有这一切都不错的话，我们就不得不把最大的和谐，如最大的完美那样，看成上帝创世的一个中心目标。然而，这一来就使得这两个目标之间的关系成了更为迫切的问题。显然，莱布尼茨把最大的和谐与神智能的运作扭在一起谈：上帝给出更多的和谐，因为就他的智能来说，这些和谐是用来设计所有可能世界中最好世界的。但是，确切地说，关于这样一些和谐，什么是由神的智能认为一种善的东西？莱布尼茨早期对这个问题做出这样的回答：上帝给出更多的和谐，因为它们本身适合理性。因此，关于最大和谐的解释紧贴用于说明上帝拣选配置最好的自然法则的那种解释。秩序本来就适合理性。上帝在创造所有可能世界中的最好世界时，他将要给出尽可能多的最好的秩序类型。为此，他不得不尽可能大量地创造要加以排置的事物的多样性。所以，对上帝据以在可能世界中进行审慎选择的那种过程换另外的方式来观察，就是把神的智能看成宁愿是那个包含最可能和谐的世界，因为正是这个世界提供了理性演练的最大机会。虽然莱布尼茨常常把秩序与和谐说成本来就是理性的特性，但是，在他对上帝意志的说明中最初并没有这些特性的位置。上帝出于自己的缘故而意愿善，即形而上学的善、形体的善和道德的善。所以，如果这种解释要令人完全信服的话，那么，我们就必须在上帝对秩序与和谐喜欢和他的创造的最后结果之间，建立起某种联系。这就需要过渡到对所有可能世界的最好世界中的幸福和美德的讨论，换言之，世界秩序的和谐及人的幸福与美德之间的张

^① 《单子论》第 55 节；参见《神义论》第 8、78、80、84、119、204、208 节。

力，还需稍加专门分析。

IV

莱布尼茨的许多作品都把理性心灵的创造说成是上帝对所有可能世界中最好世界进行筹划的顶点。莱布尼茨认为，人的心灵是上帝在宇宙中最为珍视的东西——其余的不过用来达到他们最大的幸福而已。然而，人的心灵的最大幸福与宇宙创造的首要结果——最大程度的形而上学的善或者完美，始终处于一种不安的紧张之中。一方面是让人对最大幸福的追求，另一方面是服从秩序和谐的安排。当莱布尼茨把后者奉为神创世中所实现的根本价值时，他似乎没有为理智存在物（的幸福）在世界中预留特别的位置。相反，在他把宇宙其余东西的完美仅仅视为达到心灵更大幸福的手段时，他看上去拒绝作为创造的首要结果的形而上学的善。

根据欧洲某些评论家的看法，上述的矛盾最后似乎通过莱布尼茨拒绝作为创造目标的最大幸福而得以解决。因此，当莱布尼茨把一方面体现了秩序的和谐完美，另一方面体现人的幸福美德的世界说成是“所有可能世界中最好的世界”时，我们应该意识到，他指的只是那个包含最完美的世界或者实在^①。其他学者不同意这种看法，认为莱布尼茨实际上既要保持世界的形而上学的优越性，也要保持其道德的优越性。他们实际上强调，对于莱布尼茨来说，在这些标准之间根本就不存在冲突。虽然上帝要创造那个包含最大的形而上学的善的可能世界，但莱布尼茨也把这设

^① 参见丘言曦译、罗素著《西洋哲学史》，台湾中华书局1976年版，第659～667页。

想为包含最大知识、幸福和美德的可能世界^①。我认为，这种看法具有更多的合理性。

根据莱布尼茨的看法，理性生命的幸福和美德应被视为善的种类，也就是他分别称之为“形体的”和“道德的”善^②。所以，他认为，神的意志要尽可能地像实现形而上学的善那样去实现这些价值。作为理智生命固有的善的形式，幸福和美德一定是上帝在决定要创造哪一个可能世界时已经考虑到的因素。显然，这些因素在上帝创世的考虑中与理智生命的形而上学的善并不占有完全同等的地位。相反，我们应该看到，莱布尼茨实际上认为，理智生命的形体的和道德的善恰好分别表现出形而上学的善的不同程度。

对于莱布尼茨来说，善的这些不同的形式本来就是理智生命所具有的，发现它们之间关系的基础并不难。形而上学的善存在于一切有限事物的本性中，因为它们表达了权力、知识和善的完美。就上帝设想某种生物——例如人——具有更多的完美来说，他（她）将在更大程度上拥有这些品质中的一种。显然，莱布尼茨是根据理智生命掌握理性知识这一本质特征，来说明他们的美德和幸福的。这就是为什么理智生命总是具有这些善的缘故。证明道德的善或者美德，就是按照理性的命令去行事。所以，真正的幸福惟有来自心灵对完美和秩序的沉思。这样的思想在《神义论》和《单子论》中随处可见。如果我们接受这些看法，那么，对于被赋予了理智的存在者来说，在道德的和形而上学的完美之间显然就没有真正的冲突。这些理智存在物之所以具有更大的道德的完美，只是因为他们拥有更大的形而上学的完美。对于更为

① 参见 W.L.Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* 《从柏拉图到莱布尼茨的宇宙论论证》，The Macmillan Press LTD, 1980, 第 257~277 页。

② 严格说来，莱布尼茨把形体的善看成为“快乐”（plaisir）。

发展的理智来说，这种形而上学的善尤其是美德和幸福的基础。

但是，当我们考虑与其他造物相对的理智存在者的位置时，情形就变得不那么简单。莱布尼茨在《神义论》中明确指出，他并不把理智存在者的幸福视为上帝选择世界实存时的惟一目的。相反，莱布尼茨只是主张说，上帝在根据整体的完美与和谐考虑决定创造这个而不是某个别的可能世界时，他其实已经考虑到尽可能地使人类“在这个系统中”得到幸福。我们可以在《神义论》第119节中看到他毫无保留地为这个观点所做的辩护：“从严格意义上讲，上帝向有能力享受永福的造物所表示的善行以他们的幸福为惟一目的，这一说法不真实（虽然似乎是可信的）。……可见，上帝在制定他的计划时不止有一个目的。一切具有理性的造物的幸福是他追求的目的之一；但这不是他的整个目的，更不是他的最终目的。”^① 莱布尼茨在同书第124节中有关人类道德的善或者美德的论述更是强调这一点。为了整体完美的缘故，也就是说，为了使不同存在物的多样性构成井然有序的世界，人类的美德也许可以这样得到满足：“美德是被创造事物之最高尚的品质，但并非造物（Creature）之惟一良好品质；它还有无数其他吸引上帝垂爱的品质。从所有这些垂爱中产生最大的可能的善。由此可见，假如只有美德和具有理性的造物，善就只会更少。”^② 从这里我们可以得出结论说，在上帝的形而上学的结果和道德的结果之间的和谐并非如我们所想像的那样简单或者浅显易明。莱布尼茨认定在创造中被放在首要地位加以考虑的价值当然是形而上学的善，而且他还认定，这种价值至少会在原则上与最大程度上的理智造物的形体的和道德的善发生冲突。当上帝试图尽可能使人类在整体的完美中得到幸福时，他并

① 参见《神义论》第118节。

② 参见《神义论》第118节。

不无条件地为最大程度的幸福或者美德担当责任。这里问题的焦点在于，莱布尼茨是否认为，上帝事实上成功地避开了在最大程度上的完美和谐与理智存在物最大程度的幸福和美德之间潜在的冲突。对于莱布尼茨来说，我们生存其中的这个世界，是一个诸如完美、和谐、幸福、美德这些东西已经成功地得到了调解的世界吗？或者说，上帝在实现这些东西中的一种时，不得不用这样一些可能的世界——在其中理智生命得以享受比在现在的世界中更多的幸福和美德——来满足另外的东西，莱布尼茨是这样认为的吗？

翻开《神义论》不难看到，莱布尼茨实际上认为，在所有可能世界的那个最好的世界中，来自上帝的形而上学的和道德的目的是完全一致的。而且，这个世界因而是一个既包含最大的完美，也包含最大的幸福和美德的世界。然而，莱布尼茨弄出的这种逻辑结局，绝非可以直截了当地挑明这种看法。粗略地可以说，他似乎把这归结为上帝创造世界时不得不用策略。假如我们断定，作为被造出的存在物之一部分的理性造物表现了所有被造出的存在物所能享有的最大的完美，那么，这似乎可以考虑，作为最大程度完美的一个必然条件，就会是尽可能多的不同的理性存在物的产生，他们中的每一个都为最可能高的完美所刻画。因此，为了最大整体的完美，上帝也必然创造最潜在地具有幸福和美德的那些心灵。但是，这些心灵实实在在地感受到幸福和美德，只是因为他们栖息在最完美与和谐的可能世界中；因为只有在这种环境下，才有可能提供客观的条件，使得那些心灵如此看待幸福和美德的知识成为可能。在莱布尼茨的逻辑进路中，上帝正是用这样的方式来理解诸如完美、和谐、幸福、美德这样的性质的。所以，我们可以进一步考虑，整体的完美只能被满足以为了心灵的幸福和美德，因为幸福本身是美德的一个必然的条件。把这两个要求结合在一起，我们就能得出这样的结论：在最

大的完美和最大的幸福中，倘若一方阙如，另一方便是决然不可实现的。换句话说来说，一个世界中最大程度的完美一定要求容纳下拥有（不管是个人的还是集体的）最大的幸福和美德的心灵。然而，这些心灵之所以能实现不同水平的完美，只是因为这个作为一整体的世界——由于自身而非简单地由于包容了那些心灵——是那个最完美与和谐的可能世界。

大体而言，莱布尼茨就是这样来解决上帝的道德的和形而上学的目的如何得以一致的问题。

V

最完美与最幸福之一致虽说是《神义论》的一个重要思想，而且莱布尼茨也用了不少笔墨加以论述，但其基本核心却见之于他的另一部著作《形而上学概要》（第23节）中：“最先的原因具有最可能的善，当它在事物中产生最可能多的完美时，它同时尽可能多地赋予心灵以快乐，因为快乐寓于对完美的知觉中。”^①如果莱布尼茨把“幸福”定义为“持续的快乐”^②，那么，似乎就得承认，在创造世上尽可能多的完美时，上帝也就为心灵造出了尽可能多的幸福。然而，要顺利地继续讨论这个问题，我们不得不再次绕回到莱布尼茨原来的哲学考虑，看看“对完美的感觉”指的是什么。

对此，莱布尼茨的《人类理智新论》能给我们某些提示。书中与斐拉莱特（实际上是英国经验主义哲学家洛克）对话的德奥斐勒（实际上是理性主义者莱布尼茨本人）说，“而我认为快乐根本上是对完美性的一种感觉，而痛苦则是对不完美性的感觉；

① 《莱布尼茨哲学文集》第7卷，第291页。

② 《人类理智新论》，商务印书馆1982年版，第188页。

对于人们意识到这一点来说，两种情况都足以值得注意”^①。把快乐看成是“一些倾向和癖性”以证明唤起它们的完美性后，莱布尼茨继续区分了快乐的两种不同的变体：一种是出自身体感觉，但我们不知道其形成原因的“混乱的倾向”；另一种是来自理性而我们确实知道其形成原因的“清楚的倾向”。显然，莱布尼茨对后一种快乐给予更高的评价，“这种性质的快乐是在和谐秩序的产生与认识中被发现的，它们是最值得重视的”^②。

感官的快乐有两种主要的不足。首先，我们常常受其欺骗——那些因为令人产生快感而看上去是好的东西，常常证明并不如此。其次，感官的快乐转瞬即逝——由感觉或者欲望而产生的快乐本身就需要新的感觉欲望的刺激，它们就其本性而言是短暂的快乐。所以，感官的快乐不能维持我们的幸福，“幸福可以说是通过快乐的一条道路，而快乐只是走向幸福的一步和上升的一个阶梯，是依照当前的印象所能走的最短的路，但并不始终是最好的路，如我在§36接近末尾处所说过的那样。……这就使人认识到，是理性和意志，引导我们走向幸福，而感觉和欲望只是把我们引向快乐”^③。感官快乐的问题在于，我们大家若顺着感官快乐之途，则极易丧失自己本来要追求的真正幸福。只有理性的作用才能保证快乐中一种稳固恒持的进步，如此我们才有望获得真正的幸福。

如果我们承认说，最好的那种快乐来自于对完美性清楚的感觉，或者说是凭藉理性的感觉，或者说就是理智，那么，我们现在就必须更仔细地看一下它到底包含了些什么东西。我们知

① 《人类理智新论》，我觉得陈修斋先生原来的译句似不妥，故做一些改动。

② 同上书，第189页。

③ 同上书，第188页。莱布尼茨在《神义论》第254节中也说，“精神的娱乐是使欢乐恒久不衰的最纯粹和最有益的娱乐”。

道，感觉在莱布尼茨那里具有其“实在的程度”或者“本质的量”（比如所谓“微知觉”）。在莱布尼茨看来，上帝在创造一个包括各种存在物（或者各种被赋予了本质的造物）的世界时，他所创造的这个世界必然是能够为理性所理解和把握的。就莱布尼茨的定义来说，“存在”确实就是“可以清楚地想像到的”东西。所以，从一开始我们就要认识到，理性内在于一切被创造的事物中。莱布尼茨是基于这样的考虑来谈论心灵的快乐的，因为理性心灵之所以快乐，完全由于它清晰地感觉到世界的完美性。实际上，正是理性对实在世界的可理解的内容的把握，才是一种真正快乐的行为。承认这点的话，我们才有资格与莱布尼茨一道去解释最完美和最幸福的所有可能世界的最好世界中的和谐一致。在莱布尼茨的设想中，上帝能够在—个世界中实现得更完美，这个世界就会包含更多各种不同的理智的存在物。如此看来，上帝在创造所有可能世界中最好的世界时，必然创造那个包括最为实在的、最完美的、最有理智的东西的世界^①。由此可以说，在最大程度地实现完美时，上帝事实上为理性心灵的幸福提供了最大程度上的客观条件。因为没有其他别的可能世界包含如此多的完美，因而，感觉的心灵由此获得其快乐。但我们尤其要注意到，这本身并不意味着我们已经得到了最大程度上的幸福，因为其他世界或许有更多的心灵，这些心灵或许具有获得幸福的更大潜能。

但是，我们已经知道，对莱布尼茨来说，上帝的创造实际上远胜于完美的最大集合的造成。此外，上帝创造了一个充满装饰的宇宙，它展现的各种不同的层次和秩序促进最可能和谐的实现，为理性去沉思这种和谐提供最大的机会，这也有助于唤起心灵的快乐。这里，我们找到了莱布尼茨两个有趣的论证。正如在

① 参见《神义论》第196节。

与同时代的另一位理性主义哲学家沃尔夫（Christian Wolff, 1679~1754）讨论完美与和谐时所主张的那样，莱布尼茨有时明确地表示，就其形式来说，对和谐的清晰感觉是理智存在的快乐的直接来源。在《神义论》“前言”中，莱布尼茨这样说：“秩序、匀称、和谐使我们迷醉，而绘画和音乐是其试样；上帝是完整秩序，他始终保持着正确比例，他造成了普遍的和谐；一切美都是他的辐射力量的外溢。”^①

莱布尼茨还提出了另外一个更为有意思的论证。因为理性知识本身是一种完美，所以，我们也许可以断言，对宇宙和谐越了解，越能增加心灵中和谐的程度。如果事实是这样的话，那么，莱布尼茨就有理由认定，理性造物由于对和谐的清晰感觉而产生的快乐，实际上反映了他对自己完美程度增加的相对的感觉^②。这两个论证相互并不排斥，而且一起完善了莱布尼茨关于神义论的思考。虽然它们从不同的方面切入有关神义的争论，但都可以支持这样的观点——在创造最和谐的世界时，上帝继续造出使理智存在物得以幸福的那些客观的条件。所以，我们可以得出以下这么一个一般的结论：如果我们同意莱布尼茨把快乐定义为对完美的感觉，把幸福定义为通过理性运用而支撑的快乐的持续状态，那么，我们就能够明白，上帝创造最完美和谐的世界，也就满足了最大程度幸福的必要条件。我们至少可以推论说，那些满足心灵幸福的客观条件在别的可能世界中也许不会是那么的丰富多彩。

① 参见《人类理智新论》中文版，第189页。

② 莱布尼茨说，“快乐是对完美的一种知识，或者一种感受，不仅在我们本身中，而且也在其他（理性存在物）中，由此，某种进一步的完美就在我们之中被唤起”（见G. W. Leibniz, *Political Writings*, 莱布尼茨《政治文集》英文版，Patrick Riley编撰翻译，剑桥大学出版社1988年版，第83页）；也可参见《莱布尼茨哲学文集》第7卷，第88-89页。

在萊布尼茨看來，上帝在創造最大程度完美的世界時，其目的明顯是要造出尽可能多的理性心靈，其中的每一個都由最可能完美的程度所加以刻畫。如果我們這樣來理解萊布尼茨神義論的基本主張，把知識本身看做一種完美，這就等於承認說，上帝在使完美能得以淋漓盡致地表現時，也許傾向於在心靈中創造尽可能多的知識，由此造出尽可能多的依賴這種知識的幸福。然而，萊布尼茨自己很清楚地認識到，不能認為上帝通過創造那樣一些理性心靈就簡單地實現了這個目標，因為理性心靈一開始並不可能就知道與整體和諧相一致的所有的東西。相反，上帝發現了一種整體的內在價值，它始終貫穿在通過對更多知識的獲得而逐步啟蒙的過程中。所以，上帝在造出最完美的世界時，傾向於創造那樣一些理性心靈，他們註定要進行自己最後的啟蒙，從而具有對於知識來說的最大的潛能，以及對於未來而言的作為整體的宇宙的最終完美。雖然這種看法在萊布尼茨的哲學和神學著述中仍不免玄虛，我們還是可以把它視為他對幸福概念解釋前後一貫的邏輯展開。

在《人類理智新論》中，萊布尼茨把幸福描述為“一種持續的快樂”，而且認為“要不是有一種向着新的快樂的連續的進程，這是不會發生的”^①。如果斷言這些快樂將會通過知識的習得而獲取的話，那麼我們也許可以順理成章地說，理性心靈只能在其不斷的啟蒙進步中才能保持幸福的狀態。毫無疑問，萊布尼茨這裡實際上認為，理智啟蒙的過程或許會無限地進行——不僅向着上帝的全知，而且毋寧說是逐漸展現理性心靈所能達到的完美的最大程度。正如書中那位德奧斐勒先生說：“我毋寧認為（最大的快樂）是能無限增長的；因為我們不知道在這等待着我們的全

① 《人類理智新論》中文版，第188頁。

部永恒的时间中，我们的知识和我们的器官能到达哪里。”^①

顺着这样的逻辑路径继续往前走，我们就能够更好地理解这两者之间的关系：一方面，上帝着眼于保证作为整体的宇宙的形而上学优先性；另一方面，他要特别地关心造就那些能够独自地得以最可能完美的理性心灵。于是，我们有理由认为，后一个目的只有以前一个为条件才能得以实现：只有在最大程度的完美与和谐的情况下，宇宙本身才会如此容许那些处在知识和幸福的无限延续中的最高尚的心灵。不管他们关于宇宙的和谐了解得有多少，总会有更多的东西需要知道。反过来说，我们也许会这样期待，作为整体的宇宙之所以可能实现一个世界的最完美，仅仅因为在这个世界中存在着那样一些理性心灵，他们潜在地能够在个体身上实现可为有限存在所接受的那种最高级的完美。

但是，理性心灵的完美和作为整体的宇宙的完美之间的关系，涉及到这样两种情况之间的关系：一方面，上帝关心的是创造那个世界，它之所以正最大程度地满足理性，因为它含有最大的秩序与和谐；另一方面，上帝首要的目的是造成最大程度的完美。如何把握这种关系呢？如果说，莱布尼茨把知识视为一种完美，如果说，理性心灵每一次更好地理解宇宙的秩序与和谐，也就表明向着完美迈进了一步，那么，我们就有理由认为，上帝对最可能的秩序与和谐的实现，事实上就是他对最完美的创造的先决条件。简言之，我们之所以能够期盼最大程度完美将被实现，只是因为作为整体的世界是这样的世界：上帝在其中所创造的某种存在物——即那些理性的心灵——能够通过甚至更多知识的获得来指望无限地增加自己的完美程度。然而，如果这个世界本身没有秩序与和谐，那一切就无从谈起。正是在这里，我们可以更深刻地说明和谐与完美之间的关系。在莱布尼茨看来，只有最大

^① 《人类理智新论》中文版，第188页。

程度的和谐，才足以保证最大的完美在最被开启的心灵中得以实现。当我们说这些心灵决定了所有被造物中完美的最上限，而且说，上帝能够惟一地实现世界的最大程度的完美——假如这个上限尽可能高地设定的话，那么，我们也许可以这样推测，一种和谐的最大化正是被用来实现这个目的的^①。

综上所述，我们可以这样认为，最大的完美与和谐是最大幸福的必要的和充分的条件。最大的完美与和谐对于最大的幸福是必要的，因为只有在那个有着尽可能完美的世界中，理性心灵才能获得自己最可能的幸福——一种来自他们对这些性质的感受的幸福。但是，只有在上帝创造尽可能多的理性心灵，而每一个理性心灵都带有为了最可能高的完美的潜能时，那个最完美的世界本身才能被实现。心灵的幸福严格地与本身完美的程度相关联，所以，这些造物将一起享受能够在一个世界中被实现的那种最大的幸福。总之，只要完美在其中被最大程度地实现了，那个世界一定是理性造物的幸福得以最大程度地实现的世界，反之亦然。莱布尼茨站在哲学形而上学立场上精心构思《神义论》，首先要揭明的正是这样一种结果。他乐观地把我们生活其中的世界视为最大幸福的可能世界，之所以如此，只是因为他对人类幸福有一种完全独特的解释。可以说，最大程度的完美为最大程度的幸福提供一种完整的说明，因为它既保证了幸福（包括智力、秩序、和谐）的最大程度的客观条件，也保证了心灵从对这些条件的沉思中获得欢愉的最大潜能。

莱布尼茨在此基础上不无道理地把这个世界看成最大幸福的可能世界时，没有忘记告诫我们在对自己个人的生存的期盼中要谦虚虔敬。我们羡慕的不是自己生命现在所提供给我们东西，而是生命实现这些东西的手段的更大潜能。作为有限的存在者，

^① 参见《神义论》第118节和124节。

我们的幸福将从来不会，也不应该会中止我们自己的感官享受；我们将不断地有所渴望而不至于使心灵迟钝，我们将不断地感受新的快乐和新的完美^①。所以，我们必须由此获得自己的安慰——所有心灵在本性上都囿于自己所能经验到的那种幸福，世界本身就是这样的世界：我们命定地要揭示它的秩序的完美性，由此，我们也许得以感受自己生命的欢愉。

我们一开始就已经谈到，就理性心灵而言，上帝所看到的那种正义表明，形体的善（快乐）和恶（痛苦）由于心灵接受道德的善或恶——即心灵的美德或恶行——各自程度的不同而有所差别。这种上帝因果报应的正义的概念要求我们进一步说明，在所有可能世界的最好世界中，人类幸福占有什么样的位置，并由此引出美德和幸福之间的主要关系。

众所周知，莱布尼茨把“美德”看做“根据智能的行为习性”。既然智能本身等同于所有有关善包括形体的善或者快乐的知识，所以，美德的人一般都尽可能地抑恶扬善^②。对于莱布尼茨来说，美德最重要的部分正是正义的美德，即“仁爱或者一种遵从智能的爱的习惯”。这里，人们可以立即注意到在他的道德哲学与关于神义的学说之间一种重要的联系。事实上，莱布尼茨把上帝的普遍正义（或者上帝对万物的关怀）看做“智能的仁爱”。他在把同样的概念放到自己的道德哲学的中心时，认为道德的善无论在神界还是在俗世的层面上都是一样的。我们无论是谈论上帝的行为还是谈论人的行为，美德都体现为正义，本身就是“智能的仁爱”。区别仅在于：就上帝而言，正义表现为道德的必要性——这也许暗含来自上帝的一种不完美表现为他不义的

① 参见《神义论》第250节。

② 在莱布尼茨许多伦理学和政治学的著述中，“智能”可以被更狭窄地理解为“幸福的科学【即系统的知识】”。参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第83页。

举动；而对人来说，正义只承担一种他们也许不会碰到的义务^①。

我们应该进一步了解，当莱布尼茨把作为“根据智能的仁爱”的正义用来支撑自己的道德哲学体系时，他在政治上却常常基于自然法或者“自然权利”（*jus naturae*）的罗马传统对正义做出更为广义的解释。他认为正义具有三个等级或者程度，分别与不伤害人原则（*neminem laedere*）、施予每人应得原则（*sum cuique tribuere*）和诚实地生活原则（*honeste vivere*）相一致^②。正义的最低程度并不包括仁慈或者爱的观念，因为它只是严格约束一个人做到不去伤害他人；同样，反过来也不允许其他人以任何借口来伤害一个人。所以这类正义纯粹出于审慎行事的考虑。

与此相反，正义的中等程度——“公平”或者“分配的正义”——则要求一种仁爱。正如莱布尼茨所解释的那样，施予每人应得原则要求行善于天下人，但这显然是相向互动的关系^③。公平的行为要求人的行为显示普遍的仁慈，或者对人类全体福祉的关怀。但是，一个人会由于过于慷慨而做事不公，所以，一个好人对其他人的施予要严格与这些人的应得相称。从形式观点看，公平包含了上述神义的两个主要成分：根据功过而调节的对所有被造物完美的不偏不倚的关怀。尽管公平和正义之间有相似之处，莱布尼茨还是在完整的意义上把公平视为正义的不足。当一个公平的人模仿一个正义的人关怀人类公益时，这并不能由此推论说，他的行为动机出于明确作为正义的仁爱。这些行为也许只是出于审慎的考虑：在响应其他人的需要和愿望时，他也许会理性地希望，他自己的需要和愿望有望将来得到同样的回报。所

① 参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第48~49页。

② 同上书，第170~174页。

③ 同上书，第172页。

以，莱布尼茨视公平为正义的一种带有显明人类印记的形式^①。事实上，公平有可能并非出于纯粹仁爱的考虑，因而，它与上帝实施的那种完美的正义截然不同。考虑到公平本质上的不完整性，它在这样完全的意义上也反映出正义的不足。就公平的广度和深度都囿于人的活动范围来说，不可能担保美德总将会由幸福加以奖赏，或者恶行一定受到痛苦的惩罚。相反，不仅不少美德之举没有获得奖赏，而且更有大量罪行仍然逃之绳法。不管公平在其形式特点上多么接近真正的正义，它仍然缺乏某种东西。

在莱布尼茨看来，正义的最高等级表现为“诚实地生活”，或者如他喜欢用的字眼“虔敬地生活”。虔敬的人就是那种努力使自己的意志与上帝的惟一由善所驱动的意志统一起来的人^②。正如一个无论怎样都要尽善的人一样，虔敬的人是完美的仁爱的一个代表，因为仁爱表现了一种普遍的仁慈、爱或者敬重的品行。但虔敬不止是仁爱，它还要求仁爱与献身智能的结合。这不仅意味着，在为了整体的目的而牺牲个别的善时，虔敬的人总是到处寻找最大的善，而且还意味着，善以理性的方式才得以广布。因此，莱布尼茨坚持说，当一个人委身于正义时，他要努力理性地根据每个人的需要和功劳来实现对所有人来说的善；人们有时不得不惩罚恶人，也是为了普遍的善^③。

要透彻理解莱布尼茨的虔敬，最重要的是把握他的“无私的爱”。在完整的意义上说，因为对他人（由他们感受到）的爱，人们才会公正行事；反过来，正因为这种爱，才保证公正的行为被大家愉快接受。当然，莱布尼茨对于爱的定义有种种不同表

① 参见莱布尼兹《政治文集》英文版，第56～57、60页。关心正义社会在中国如何可能的读者，应该认真思考一下公平与正义的区别。

② 同上书，第57～58页。

③ 同上书，第83页。

述。不管怎么说，它们的共同特点都是把爱看做人们发自内心的愉快和本质上的无私。在莱布尼茨看来，爱就是要发现完美中的快乐或者所爱的人的幸福。这仅仅是为了爱，而不是为了从中有所图谋。不过，人的爱不要被认为是完全无私的，或者相反，完全为了自己的好处——爱就是在一个人愉快行为本身中被经验到的东西。莱布尼茨这样考虑，目的在于反对说，人的所有行为本质上都只是由自我利益所驱动。

为了充分认识莱布尼茨关于爱的理论的基础，这里有必要重温一下他对快乐的理解。正如我们在上一节已经分析过的那样，快乐来自对完美的感受。如果这点成立的话，那么，在两种情况下我们都可能产生快乐：当我们终于清晰地理解到事物的性质和秩序时，我们的智力给我们以快乐；当我们还不那么清楚地把持某个对象的完美或者和谐时，我们的感觉也会使我们得以快乐。无论哪一种情况，可以说，我们快乐的对象都是那些无生命的对象。但是，这种快乐绝非必要的，甚至不是我们所渴望的，因为上帝所创造的最完美的东西是理性的心灵。正是在这里，我们碰到了莱布尼茨考虑无私的爱的首要因素：爱就是在另一个理性心灵的完美中找到快乐^①。当然，理性存在者的完美直接与他们的幸福相关。譬如说，通过知识的获得而走向更完美将会变得更幸福。因此，当莱布尼茨说爱是要找到完美中的快乐，或者找到被爱的人的幸福时，我们不要以为他有两个不同的主张。相反，就理性存在者这方面而言，幸福是完美的外在的表现，所以，以无私的方式去爱的人，将立即在他的幸福中找到自己的快乐。莱布尼茨虽然深情地赞颂这种爱，但这与他对幸福的理性

^① 我希望热心把中国文化与基督教文化加以比较的读者思考一下，莱布尼茨所讲的这种“无私的爱”与孔子所讲的历来被视为道德金律的“己所不欲，勿施于人”有什么本质的不同。

认识并没有矛盾。正如幸福本身可以肯定是来自理性知识的获得，因此，对他人幸福的重视将最为完整，如果我们在理性共同基础上分享他人的幸福，也就是说，如果我们分享他人对给予他们幸福的那些事物的理解。

现在，我们可以转回到作为正义的最高等级的虔敬。作为完美正义的一个代表，虔敬的人尽一切努力去实现仁爱的理想——对所有理性存在者的无私的爱。他由此马上发现完美中的快乐和他人的幸福，且尽一切可能去增加这些快乐和幸福。莱布尼茨把真正的幸福与理性的启蒙紧紧连在一起，特别与宇宙的完美和谐连在一起，虔敬的人特别执著于使人类逐渐启蒙因而逐渐完美与幸福得以可能的条件。但是，完美的进步并不惟一地通过理性的启蒙。正义本身把意志和理智（善和智能）的完美作为前提，因此，虔敬的人也要尽可能地循循善诱他人，尽力增加所有理性存在者的这种完美^①。就这两方面来说，虔敬的人努力将自己的意志与上帝的意志同一起来。在执著于提高自己同胞的完美，从而使他们获得幸福与美德的同时，虔敬的人仿效上帝关怀一切最大程度的（形而上学的、形体的和道德的）善。最后，虔敬的人坚持他人的幸福要与他们各自的美德相称，因为在形体的善与道德的善之间是有关系的。因为上帝的缘故，一个人要先有美德，然后才会有幸福，所以，虔敬的人只是促进那些也要争取更完美——因为这才是真正的美德——的人的幸福。

在莱布尼茨看来，上帝对一个正直的人的接受，对虔敬的人提供的不止一种道德完美的示例。如果不坚信美德总会获得幸福，恶行必定遭受惩罚的话，对善追求的动机就有削弱的危险。所以，虔敬的前提是相信上帝善恶有报的正义以及灵魂的不灭。具体来说，虔敬的人必须首先相信，没有比上帝所创造的这个世

^① 参见莱布尼茨《政治文集》英文版，第105页。

界更好的世界；其次，在创造的过程中，上帝首尾一致地保证善恶有报；最后，上帝为所有世界中最好世界制订的整个计划，就是创造原则上能够无限地增加自己的完美程度的理性心灵。因为理性存在者的知识、幸福和美德都直接与他们的完美程度相关，由此可以说，上帝已经确定要创造那些能够如此无限进步的理性心灵。上帝创造了那个包括最完美与和谐的可能世界，他也必定创造了那个为理性知识提供最大机会的世界，创造了那些具有通过知识的获得而感受幸福的理性心灵。但是，上帝也创造了那些能够体现正义，或者体现智能的仁爱的存在者。他们既表现了自己的美德，也努力用这种美德去教育他人。因此，美德的更多获得要通过美德的实践，幸福从而增加，这对虔敬的人来说，自然是自己美德培养的结果。

· 根据莱布尼茨的看法，承认这个世界是所有可能世界中最好的世界，既不会导致自我满足，也不会导致自我认命。相反，我们将以积极的、往前看的态度来接受这个事实，懂得世界本身必定走向更大的完美，懂得理性心灵必定能够在自己的劳作和成就中再现上帝智能的品格，能够鼓励他人也采取这样的态度。这样一来，我们既增加自己的善，也增加大众的公益。我们将积极参与推进世界的完美，从而成为世界进步的幸福见证者。

VI

上帝规划所有可能世界中最好的世界，其最高成就是创造了那些理性存在者。他们通过对上帝的认识和热爱，通过把这个世界理解为最可能完美的世界，表明自己对上帝的虔敬。这样的存在者不懈地探索，以获取对宇宙的无限和谐的认识，以促进大众的公益；他们也同样鼓励他人积极通过启蒙去争取正义。这样做有助于实现他们自己最大的幸福和美德，实现其理性存在者的最

大幸福和美德，实现作为整体的宇宙的最大完美。

这样，上帝的形而上学的目的和道德目的便得以完整连贯地统一起来。上帝创造这个最可能完美的世界，但离不开理性心灵的存在，因为只有人才能理解上帝对整个宇宙的设计，并且能够通过造出甚至更完美的东西来实现这个设计。同时，这样的理性心灵通过自己对上帝计划的知识以及对这位建筑师的热爱，获得自己最大的完美和幸福。莱布尼茨这样说：“当一个人热爱上帝时，他是幸福的；而完美地造出一切的上帝之所以能够成功地安排各种事情，因为他把造出的存在者提升到他们能够通过上帝的一体——这只能依靠精神才能维系——所达到的一种完美的程度。”^① 这里，莱布尼茨小心谨慎地把与上帝在精神上“合为一体”的心灵，和表现为神秘或者寂静主义哲学的神灵东西区分开来。人在理性上的探寻并不疏离他们对上帝的认同，相反，他们寻找在由上帝主宰一切的完美状态中实现自己公民身份的保证。进入这样一个与上帝同在的社会，就是认同以永恒的正义来支配所有理性存在者的上帝作为最高完美的君王^②。所以，我们在精神上与上帝的合为一体恰好是通过理智来认识上帝完美的本性，即上帝无限的权力、智能和善。

正如莱布尼茨所理解的那样，我们只有通过形而上学才能走向启蒙，从而领取居住在上帝国度中的资格。形而上学不仅提供了关于上帝正义和灵魂不灭的根本知识——这才使真正的虔敬成为可能，而且更为重要的是，形而上学是我们借助它才能尽可能多地认识上帝完美的真正的工具。根据莱布尼茨的看法，我们从两个不同的方面来认识上帝的完美：通过必然的或者永恒的真理的知识，通过宇宙和谐的知识。就第一方面来说，我们通过分享

① 莱布尼兹《政治文集》英文版，第84页。

② 参见《单子论》第83、84节。

上帝的理性来认识他的完美；就第二方面来说，我们运用这种能力来理解，上帝的最高权力、善和智能如何已经表现在他对所有可能世界的最好世界的创造中。“在这里，只有智能、善良和正直才是上帝的本质的和实在的特性；其他特性都退到后面，它们不是神学观点的代表性特征，而是形而上学，仿佛形而上学突然出现在神学之内，或者毋宁说被吸引到神学之中。”^①

总之，我们生活其中的世界不仅是上帝意志的产物（莱布尼茨神学注意的不外是善和人的幸福），而且更是理性或理性所制约的意志的产物。从形而上学走向上帝就意味着承认，世界作为意志的对象是偶然的，作为理性的对象则是必然的，必然是它实际上所是的那个世界。换言之，“世界按其存在而言是偶然的，按其本质而言是必然的；因为世界的本质包含在上帝的理性本身之中；从严格的形而上学意义来说，上帝的理性也就是世界自身的本质”^②。

以上对莱布尼茨《神义论》的分析，实际上展示了从吸收了古希腊哲学思想的基督教传统的基础上对上帝正义的理解。作为莱布尼茨哲学思想的崇慕者，犹太哲学家门德尔松（Moses Mendelssohn, 1729~1786）却在犹太教传统的基础上，对莱布尼茨的神义思想作了批评性的解读。将两者作一比较，可能使我们更为全面地了解莱布尼茨的《神义论》思想。

门德尔松于1784年发表《上帝的事业》（Sache Gottes），该书研究的直接对象虽然是莱布尼茨的另一部神学著作《上帝因》（Causa Dei），但其批评实际上也涉及到《神义论》中的思想。当代犹太政治思想家、释经大师列奥·斯特劳斯（Leo Strauss，

① 参见费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》，商务印书馆1997年版，第107页。

② 同上书，第119页。

1899~1973) 中肯地指出：“门德尔松与莱布尼茨的关系，首先就是犹太教徒与基督教徒的关系。”^① 两者不仅在关于美德与报应的关系问题上表现出不同的意见，而且对罪恶与惩罚的关系的思考也根本有别。

莱布尼茨坚持这样一种基督教的信仰学说，认为不信上帝的人必永入地狱，但门德尔松批评说，这种看法与上帝的正义格格不入。如果说，莱布尼茨看重的是上帝正义中智能的因素的话，那么，门德尔松执著的却是其中善的养分。对于莱布尼茨来说，所有的罪恶都基于宇宙的秩序，且由此得以说明其合理性；而在门德尔松看来，任何发生在一个人身上的罪恶——假如这种罪恶确实不为这个人带来好处的话——恰好表明宇宙完美性的大有可疑。莱布尼茨用宇宙秩序来为一切罪恶辩护，而在门德尔松看来，倘若不是有意地破坏个人的幸福快乐，那些外在的罪恶——例如永入地狱——是不可能的。根据门德尔松关于上帝之善的概念，一种单纯报复的惩罚性的正义特别要加以否弃：上帝惩处他所惩处的个人，本来只是为了使他变得更好。就是说，上帝不会永远惩罚有罪的人。相反，莱布尼茨根据自己对宇宙秩序的理解，承认“惩罚性的正义原本是报复性的正义，在许多情况下为上帝专用”，“出于这种理由，对于受永罚者的惩罚便持续了下去，哪怕这种惩罚不再被用来恐吓恶人；……不过，人们可以断言，受永罚者因新的惩罚而遭受新的苦难……”^②

然而，根据《神义论》第 272 节，我们又可以看到，莱布尼茨并不真的完全相信这种基于基督教传统所理解的永入地狱说。

① Leo Strauss, *Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung* (1936/1962/1974) 《上帝的事业还是获救的天命》，载迈尔 (Henrich Meier) 编撰的《列奥·斯特劳斯全集》(Leo Gesammelte Schriften), J.B. Metzler 出版社 1997 年版，第 515 页。

② 参见《神义论》第 73、74 节。

他明确指出：“在有些时候，人们认为受永罚者之得救并不是不可能的。……然而，人们只要活着便没有理由认为自己是被挨弃者。追思弥撒中的一段话比较富于理智：他们恳求减轻受永罚者的痛苦。”^①显然，这番话能够为教会学说辩护，其最后根据在于我在前面已经详细分析过的莱布尼茨的坚信——整体的美和秩序绝对优先于部分的幸福，也优先于人的幸福；他同时也坚信，快乐寓于对宇宙秩序的观照。由于人的沉思有深浅之分，其理想也有大小之别，这便造成了不同的人，以及人所认可的两种不同的真理：一种叫做奥秘的真理（die esoterische Wahrheit），另一种叫做公开的真理（die exoterische Wahrheit）。莱布尼茨的这种哲学思考并不为门德尔松所欣赏，后者更多地接受一种大众哲学（Popular philosophie）。这种哲学认为，对根本的、自然的排列秩序的承认或者拒绝，在一定程度上与人习惯上对隶属关系的承认和拒绝相关联。在这方面，莱布尼茨用非常明确的比喻说明，整体的美和秩序绝对优先于个人的幸福。莱布尼茨《神义论》的争论对手、法国哲学家培尔（Bayle, 1647~1706）先生不同意说，一位君主从个人喜好出发，要求建一座宏伟壮观、建筑风格新奇别致的城市，不用考虑城市居民的方便舒适。他认为，一位具有真正崇高灵魂的君主，不会贪图建筑的豪华，而会考虑实用方便。莱布尼茨则反驳培尔先生的看法：“依我看，人们在有些情况下取宫殿建筑形式的壮美而舍一些臣民居住的方便却是合理的。”^②不用说，门德尔松明确支持培尔的符合大众化口味的哲学，反对莱布尼茨的优雅显贵的沉思风格。

只要我们站在门德尔松本人的立场看神义的问题，就不难相信，作为一种并不是过分苛求的而是乐善好施的、温存的爱的

① 《神义论》第 272 节。

② 《神义论》第 215 节。

善，一定优先于任何一种来自神的属性。当然，门德尔松的这种见解不足以说明，为什么在莱布尼茨所理解的上帝的善，和当时对基督宗教的疏远之间有一种错综复杂的关联。就像我们在加尔文（Calvin, 1509~1564）的宗教叛逆中所具体地看到的那样，对上帝的善的疏离曾经是对上帝的绝对统治权和荣耀的疏离的一种反应。因为这种“专横的”上帝形象的代言人依据的是基于圣经的传统，特别也是依据不无几分合理外表的犹太传统，所以，对于极端的反对者来说，似乎只有走承认上帝最高君权和荣耀的基督教神学这条路，才能够与一种关于纯粹善的自然神学相对抗。门德尔松赞许的培尔先生完成了两者之间的这种对峙。他从作为最完美本质的上帝概念推论说，上帝只能基于善，而且也只是为了人类的幸福和脱离苦难来创造这个世界；因此，鉴于上帝的全能全智，整个创造事实上必定是为了人的幸福。基于其“理想的善”，培尔特别取消了上帝的惩罚性的正义。这就意味着，那种排除惩罚性正义的纯粹善的神学之所以可行，只是因为把基督教传统的“遁世”倾向提升为诺斯替主义的极端。莱布尼茨写作自己的神义论，就是对培尔先生怀疑上帝惩罚性正义的回答。莱布尼茨不是通过上帝最高君权和荣耀的原则，也不是通过正义性原则，而是通过智能原则，也就是说，通过对宇宙的美和秩序的回顾，限制培尔的纯粹善的原则。莱布尼茨这样一来，实际上就恢复了自然神学^①。由智能操控善的自然神学如同纯粹善的自然神学一样，并非要通过经验去更正，而恰恰是要通过经验去加以证实，即通过自然科学的最新成果去加以证实^②。莱布尼茨从基于智能而突出善的自然神学得出结论说，我们生存其中的“这

① 参见《神义论》第151节；读者可以比较一下康德《实践理性批判》与莱布尼茨论述的不同。

② 参见《上帝因》第143节。

个”世界，就是所有可能世界中最好的世界。他要做的并不是阻止与纯粹善的神学相连的“遁世”倾向，而是要把它连根拔起。这样，世界不再作为一些忧郁的热衷者所喋喋不休地谈论的“苦海”而存在。所有这一切都表明，当莱布尼茨通过智能而非通过正义突出上帝的正义时，他就完成了对自然神学的恢复。正因为如此，他实际上也就承认了上帝正义和惩罚性的正义的消除。

当莱布尼茨把正义理解为由智能操控的善的时候，智能和善之中所分别独具的正义的本质就被他自己消融掉了。确实，莱布尼茨只有拒绝作为忠诚意志的古典的正义概念，才有可能为这种消融奠定可靠的基础。无论是莱布尼茨还是门德尔松，总是想通过对所谓形式上难以通达的经典定义来一番形式上的改善，从而实现正义概念的修正。争论的双方都清楚，正义概念在历史上经过革命性的改变。就特别涉及到上帝的惩罚性的正义来说，莱布尼茨所依据的立场，就是他认可的报仇的正义性。但事实上，由于接受自己对手的前提（上帝的善意味绝对的爱），他就不可能固守惩罚的特有意义：一旦惩罚不仅仅意味着严厉管教，这对他就成了一场绝妙的演出。总之，我们由此可以说，当莱布尼茨在《神义论》与培尔先生争得不可开交时，却用自己严密的哲学逻辑保证了对对手认可原则的可实行性。正因为这样，莱布尼茨与门德尔松之间的对立，并非如后者所认为的那样具有根本上的不同。在关于上帝正义的问题上，门德尔松区别于莱布尼茨的东西只不过在于，作为犹太传统的继承者，门德尔松比自己的老师莱布尼茨更倾心于由于根本概念的变化而一定产生的实践后果，也就是说，更倾心于要求人权的归还。

2001年3月写于香港道风山

2001年5月修改于中大康乐园

与神圣者相遇：奥托宗教现象学进路之检讨

陈立胜

一、谈论“神圣者”的语境问题

中世纪经院哲学的式微，人文主义的肇兴，西方思想与时俱化加入了世俗化的进程之中^①。“人”的觉醒、“自然”的发现使得传统中的神圣之维日趋收缩。简约主义（reductionism）与科学主义联袂奏出自然主义这一时代的主强音。自然被“去魅”，成为科学家工作的席地幕天的“大实验室”，成为资本拥有者牟利的“大资源库”；历史被“还原”为人活动、创造的领域；政治、经济领域被彻底“净化”为人的权力与利益倾轧的地盘。达尔文主义由自然界越向社会“升格”为社会达尔文主义，由此亦可管窥世俗化之彻底性之一斑。传统中作为宇宙合理化的承担者（终极依据）的“神圣者”（“上帝”）其存在现在恰恰成了需要证据、需要论证的东西了。从知识社会学的角度来看，康德“何以可能”这一先验哲学的主题实际上亦是对此语境的应答：“何以

^① “世俗化”始于何时，学术界并无准确一致的说法。当代著名的宗教社会学家贝格尔甚至认为《旧约》中就有丰富的世俗化思想了。见贝格尔：《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》，高师宁译，上海人民出版社1991年版，第135~144页。

可能”即是提供“合理化”的先验基础。众所周知，康德给出了一个通盘考虑的答案：数学与自然科学知识何以可能乃在于人之“纯粹理性”（《纯粹理性批判》一书之架构），道德践履之何以可能乃在于人之“实践理性”（《实践理性批判》之架构），审美之何以可能则乃在于人之“判断力”（《判断力批判》之架构）。这一答案一方面反映了“合理化”论证由神圣者之维转向世俗领域这一总体的文化情势，另一方面也多少说明了决心“为信仰留个地盘”的康德之尴尬：“真”、“善”、“美”之可能各由相应独立的理性来保证，惟“圣”则无其独立的理性来保证，而只能寄生于“善”与“美”之间，“神圣者”的存在龟缩于道德领域，名谓“道德神学”而实为神学道德化。“圣”何以可能的问题实际上被“简约”为“善”何以可能的问题。然而尼采对“权力意志”的挖掘，马克思对“经济基础”的披露，弗洛伊德对“无意识”的分析，这些被利科称为“怀疑学派”的大师们揭掉了罩在道德领域上面的这层“神圣”面纱。于是，“与神圣者遭遇”的问题之两个方面“谁与神圣者遭遇”、“遭遇的神圣者是谁”便被简约为世俗中的人带着世俗的利益和兴趣与人自己“投射”出的“异己”之“大我”相遭遇。（对）“神圣者”的体验被诠释为“神圣者”之外的利益与兴趣机制。“圣”之分析便成了“俗”之批判，最终“圣”被“简约”为“俗”，“神圣”之谈论成为“世俗”之谈论。

于是，“宗教不过是……”便成了“怀疑学派”的口头禅，宗教不过是权力意志之折射，宗教不过是无意识之幻觉，宗教不过是虚假的自我意识，等等。通过这一简约化的“不过是”，宗教的本质遂被归结为宗教之外的东西。这种理解宗教的方式可被称为“对宗教的非宗教的理解”（non-religious understanding of

religion)^① 就神圣者的体验来说，简约主义着眼于神圣者体验的“前”与“后”，“前”系指宗教体验的起源（源于非宗教的心理本能、社会现实等等），“后”系指宗教体验的功能（心理功能、社会功能等等），而神圣者体验本身则不见了，或者说神圣者体验本身除了被简约、被归结为其“前”与“后”之外，便别无内容了。

奥托对“神圣者”的谈论的特色在于，他把简约主义对宗教“前”与“后”的谈论旨趣悬置起来，而直接着眼于神圣者体验本身的描述上。

二、奥托之谈论“神圣者”

从神圣者的体验入手，如实地描述它而不是简约化地诠释它，这是奥托的理路。在他看来，“神圣者”是宗教领域独有的范畴，尽管我们也会谈论“神圣的道德”、“神圣的法律”等等，这层包含着伦理色彩的“完善”意义的语义只是一种“派生的含义”，而不是“神圣者”原初的意义。神圣观念中真正独特的因素，乃是在任何宗教中“活跃着”的东西，“没有这种东西，宗教就不再成其为宗教。”^② 为了不让任何派生的含义遮蔽这一宗教体验中具独特性的东西，奥托由拉丁词“numen”杜撰出“numinous”一词，来表示“神圣者”及相应的神圣的体验。藉此，他不仅要和所有的简约主义者划清界线，同时也和施莱尔马

① 这是宗教多元论者希克的提法，见希克：A Religious Understanding of Religion: a Model of the Relationship between Traditions（《对宗教的一种宗教理解：诸传统之间关系的一个模式》），载 J. Kellenberger 编：Inter-Religious Models and Criteria（《跨宗教模式与标准》），St. Martin's Press, London, 1993, 第 21 页。

② 奥托：《论“神圣”》，成穷、周邦宪译，四川人民出版社 1995 年版，第 7 页。

赫有所区别。后者曾以“绝对的依赖感”来界定宗教的体验，而奥托认为，“绝对依赖感”与生活中受制于处境的所谓“相对的依赖感”仅仅只是“一种程度上的区别”，而非“内在性质的区别”，这样就从本质上抹杀了神圣体验的独特性。奥托建议用“受造感”/“受造意识”（creature-feeling/creature-consciousness）来称呼“当着某个具有超常力量与绝对权能的对象的面所产生的感受”，但无论是“受造感”抑或是“依赖感”都只有在“神秘”这一范畴被“唤入”运作之后，才可能产生。换言之，根本性的东西是神秘者，“受造感”/“依赖感”只不过是神秘体验的“伴随性感受”而已。问题的关键是将神秘者呈现为神秘者的体验要素给描述出来，“令人畏惧的神秘”（mysterium tremendum）一词即是奥托用来命名这一体验的术语。他进一步将之缕析为以下五个因素并一一加以描述。

（1）“敬畏因素”。对神秘者的敬畏完全不同于日常害怕的感受，这种宗教的敬畏是任何世间的东西（即便是最有威胁、最有力量的受造物）都无法激起的。它与“自然之怕”的区别绝不仅仅是“程度上”的，它与“强度”无关，“任何自然的害怕都无法仅仅靠被强化而转变为此种畏惧”，“我可能感到极度的害怕，却丝毫没有神秘的感觉”^①。宗教之敬畏最初是从对某种“不可思议的”、“可怕的”、“神秘的”东西的感受中产生的，神秘之畏在本质上乃是“非自然的”或“超自然的”，它是“原始的、独特的、非派生的”，是“蛰伏在整个宗教发展过程下面的基本因素与基本冲动”^②。《旧约》中人们在耶和华“面前”惊骇、惶恐的描述即是对此敬畏因素的一种表达，如《希伯莱书》（12：

① 奥托：《论“神圣”》，成穷、周邦宪译，四川人民出版社1995年版，第19页。

② 同上书，第18页。

29)：“落在永生上帝的手里，真是可怕。”新教的领袖路德更是生动地写到：“上帝比魔鬼还要恐怖可怕。”如果我们正确地思考上帝，我们的内心就会受到“恐惧的袭击”，听到上帝的名字，我们就会“充满了惊惶和骇怕”。而耶和华的“忿怒”、耶和华的“毁灭之火”也同样是对“神圣者”体验的“表意符号”，神的忿怒与任何道德性质无关，更不是什么自然的“任性和固执的情绪”之表现，它是上帝神性的表达，因而具有超自然的性质。

(2) “不可抗拒性因素”（“威严”）。令人畏惧的神秘具有“绝对不可接近性”，它是“威力”、“强力”。在它面前，体验者感到自己的卑微、无力与渺小，觉得自己不过是“灰尘”、“虚无”。“我不过是零，而您则是一切”即是对此体验的表达。在这样一种意识之中，上帝（造物主）与我（受造物）之间的任何“因果关联”的意识都不复存在了，由此亦见出施莱尔马赫“绝对依赖感”说之不妥。

(3) “活力”或催迫因素。这种因素在神的“忿怒”中表现得尤为明显，它还可以象征地表达为“生机”、“激情”、“意志”、“力”、“活力”、“动力”、“激越”等等。这一因素是对“纯粹理性的”、“哲学式的上帝”之强有力的反驳。神秘中的这些活力因素往往被哲学家斥为“拟人化”而不屑一顾，但奥托认为，它恰恰是“活的上帝”之表现，恰恰可以使宗教不致被“理性化”化掉。

(4) “完全相异者”（the wholly other）。这是“神秘”之为“神秘”的一种表达。神秘是“陌生的、不可理解的与不可解释的”，它完全“超出了通常的、可理解的与熟悉的范围”。在日常生活中，我们对世间物的认识与理解都是在“类的熟悉性”（胡塞尔语）中进行的，任何一个陌生物都会被归类，如“一棵不知名的树”、“一只非牛非马又似牛似马的动物”、“一条样子古怪的鱼”等等，如果我们无法对之归类，我们会称其为“怪物”，这

实际上还是将其归类了：怪物再“怪”，也毕竟是一“物”。然而在“神秘者”面前，任何我们熟悉的“类”都失去了效用，我们的心灵除了充满“茫然的惊奇与惊愕”别无其他。因此，“神秘”与人类的知识状态无关，并不是我们的认识能力有限而无法把握它，真正的神秘之所在乃是因为“我们在其中遇到了某个固有的‘完全相异者’，这个‘相异者’的种类与特性与我们绝不相通，因此我们在面对这个‘相异者’时惟有退缩到呆若木鸡般的惊诧之中”^①。宗教中的“彼岸”、“超自然”、“空”、“虚无”、“超越”诸如此类的术语都是对此“完全相异者”的神秘的“表意符号”。

(5) “着迷”的因素。在“敬畏”和“威严”之外，神秘的体验尚有“令人神往”的“着迷”性质，“神往”与“敬畏”以“一种奇特的对立统一方式”结合于神秘体验之中。在“神圣者”面前，受造物一方面战战兢兢、胆怯万分、五体投地，同时又总要情不自禁地转向它，“‘神秘’不仅仅是某种令他惊愕的东西，而且也是进入他内心的某种东西；除了那种令人困惑与惊愕失措的东西外，他还感到某种使人如醉如痴（这种痴迷常常达到极度迷狂的程度）的东西”^②。宗教中的“爱”、“慈悲”、“怜悯”、“慰藉”等观念不过是对此“神往”因素的理性化的“类比”或“图式化”而已。“涅槃的狂喜”、基督教的“福乐”，以及其他宗教所谓的“天目通”等等皆是表达了这一令人想入非非的“着迷”因素。

以上五个因素揭示了“神圣者”体验中的“神秘性”、“非理性”的方面，这也是宗教体验中最原初的方面。但“神圣者”除了包含“numinous”这一要素外，还负载着“道德”的因素。毕

① 奥托：《论“神圣”》，成穷、周邦宪译，四川人民出版社1995年版，第33页。

② 同上书，第37页。

竟“神圣者”也是值得让人去信赖、去崇拜的“完美（善）存在”、“最高存在”。不过，奥托认为，“神秘”被理性化、道德化乃是后起，道德化与理性化是在“神秘”的“基础与背景”上进行的^①。奥托用“图式化”一词来表示道德化、理性化运作的机制：令人畏惧的神秘因素被正义、道德意志等理性观念图式化为“神圣的‘上帝的震怒’”；而让人着迷的神秘因素则由善、慈悲、爱等观念图式化为“神恩”，“神圣”成了“善”，而“善”反过来成为“神圣”。这样在“神圣者”的体验中，非理性因素与理性因素相互渗透，“就像一件织品中经线与纬线的相互交织一样”。“神圣”一词即是结合非理性因素与理性因素于一身的结合性的、复杂的范畴。

“图式化”一词强烈地暗示出奥托与康德先验哲学（当然也与胡塞尔的先验现象学）的亲近，在我看来，在对“神秘者”体验描述后，奥托实际上已不满足于“中性”的描述，他像其他德国思想家一样有着强烈的建构理论体系的癖好，他现在要做的工作就是在康德哲学意义上（“真”何以可能、“善”何以可能、“美”何以可能）提出“第四种可能”的问题，即“（神）圣”何以可能？当然也是在胡塞尔现象学本体论构成分析的意义上（物质自然的构成、生机的自然的构成、精神世界的构成）提出“第四种构成”的问题，即“神圣者”是如何构成的？奥托自觉地将自己归属于先验哲学的传统，反复强调“神圣”是“一个纯粹的先验范畴”。他有意模仿康德《纯粹理性批判》开头的那段话说：“神秘属于自身能力从内部提供的一类。它来自灵魂所具有的知性领悟这一最深基础。同时，尽管神秘的确是在关于自然界的感

^① 在“神圣者”的分析中，奥托自然重视“神”的因素，而不是“圣”的因素。他对将“神”完全理性化为“哲学家的上帝”颇多讥讽，并将“神智学”（关于上帝的科学）称为“伪科学”。

觉材料和经验材料中形成的，并且也不能没有或去除这些材料，但它却不来自这些材料，而只是借助于这些材料。”^① 如此，宗教之先天基础乃在于心灵深处的“一种最深意义上的‘纯粹理性’”，“它因其内涵非凡卓绝而必然不同于康德的纯粹理论理性与纯粹实践理性，而是比这两者还更高更深的东西”^②。我们不妨把它称为“纯粹的宗教理性”或“纯粹的神圣理性”，康德神学道德化被扭转，“(神)圣”何以可能的问题立足于自身而得到了回答^③。

奥托创造的“Numinous”一词不仅得到了认可，而且成了现代宗教学文献中的常用词，“神圣者”、“完全相异者”等话语更是在学术界引起了不同寻常的兴趣。当代著名的宗教学家伊里亚德 (Mircea Eliade) 在其代表作《神圣与凡俗》(The Sacred and the Profane) 中指出，奥托的成功在于他的“崭新与原创性的观点”，他将上帝与宗教的“观念”撇在一边，而集中“分析宗教体验的样式”，“心理学方面高度明锐的天赋，神学与宗教史学双方面的厚积”，使奥托“成功地确定了宗教体验的内容与独特性质”^④。比较宗教学史的专家夏普 (Sharpe) 指出，奥托《论

① 奥托：《论“神圣”》，成穷、周邦宪译，四川人民出版社 1995 年版，第 136 页。

② 同上书，第 137 页。

③ 应该指出，奥托的“先验认识”，并不是人人确已具有的，而是每一个人都能够具有的。奥托提出“先天禀赋”、“先天倾向”来解释这一问题。正如每个人在原则上都可以创造音乐、欣赏音乐，但只有禀赋极高的音乐天才才能真正创造出不朽的作品一样。在宗教领域，人们也都具有宗教的感受性、敏感性，但惟有圣灵临在身上的先知才能更好地获得宗教认识，而超过先知，在他身上可以发现圣灵全部内容，在他身上人们清楚地认出了“神圣性”，这样一个人就是“圣子”。

④ Mircea Eliade: The Sacred and Profane (《神圣与凡俗》)，W.R.Trask 译，Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, San Diego New York London, 1987, 第 8~10 页。

“神圣”》一书“在 20 世纪的人们中间引起了直接的和持久的反响，它现在已近乎于成为一本经典著作，成为每一个比较宗教学研究都认为应当一读的著作”^①。《神圣者的体验：宗教现象学选读》一书的编者 Twiss 与 Conser 将奥托的贡献归纳为：“鲁道夫·奥托对神圣者的分析已经成为宗教现象学历史中的一个里程碑。他坚持对宗教体验进行非简约的分析是合时的。此外，他对神秘者这一既非唯理论的认知又非道德论的践履的宗教意识之维的召唤式的分析，引起了广泛的兴趣。最后，他对受造感、对神秘者（包括完全相异者和神往的诸方面）以及对令人敬畏者（包括敬畏的因素、不可抗拒的因素、活力的因素）所进行的现象学描述继续影响着甚至今天的宗教研究者。”^②

确实，奥托为以现象学方法描述宗教体验提供了一个“范例”，^③ 奥托之后，在宗教现象自身的层面上理解宗教现象，成了宗教现象学家的共识。毫无疑问，奥托的影响并不局限于宗教学、基督教神学领域，在哲学领域也可以看到他的影响，20 世纪欧陆最重要的哲学家之一海德格尔在阐发他哲学中的关键性概念“无”时，就一度用“完全相异者”来表达“无”与“存在者”之间的“本体论差异”，这自然让人们想起奥托将神秘者称为“完全相异者”，而启示着“无”的“畏”又多少暗示出与奥托之“敬畏”的联系。海氏与奥托曾在马堡大学共事过，并有过

① 夏普：《比较宗教学史》，吕大吉、何光沪、徐大建译，上海人民出版社 1988 年版，第 210 页。

② 载 Twiss 与 Conser 编：Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion (《神圣者的体验：宗教现象学选读》)，Brown University Press, Hanover & London, 1992, 第 77~78 页。

③ 参见 Thomas Ryba: The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion (《现象学的本质及其对宗教学的意义》)，Peter Lang, New York, 1991, 第 242 页。

“积极的对话”，因此，不排除海德格尔受到奥托的影响，当代著名的存在神学家麦奎利即持此种看法^①。

就奥托宗教现象学进路进行全面的检讨，我认为可以从以下两种角度入手：一是其宗教现象学之检讨，即对其宗教体验的现象学描述本身加以检讨；二是对其进路之检讨，即对其从宗教体验的现象学描述入手探究宗教之本质这一路数加以学理上的检讨。显然前者是站在现象学立场之内，检讨其宗教现象学架构的得与失，可视为“内在的”检讨；而后者则是从另外的立场入手反思现象学进路的得与失，亦可视为“外在的”检讨。

三、方法之检讨

奥托的著作问世后，一度在哥廷根大学与奥托共事过的胡塞尔致信说：奥托的著作“将在真正的宗教哲学历史中，尤其在宗教现象学中占有牢固的地位”。舍勒也盛赞奥托分析“所有宗教的客观特征”乃是宗教学中的一个“创举”，他的描述乃是运用了“现象学的辩证方法”，也体现了“现象学方法的真正精神”^②。那么，奥托的描述究竟在哪些方面体现了现象学方法的“真正精神”呢？我认为可以归纳为以下四方面。

(1) 反简约主义。对这种神圣者体验的描述，必须紧扣其自身，“通过它本身来加以界定”，而不把它归结为其他的“意识形式”，毕竟神秘的心态是“完全自成一类”的。为此他不仅将自然主义的宗教观斥为“试图把我们的精神生活降低到直立猿的水

^① John Macquarrie: *Heidegger and Christianity* (《海德格尔与基督教》), SCM Press, London, 1994, 第 51 页。另参见第 6 页。

^② Max Scheler: *Basic Character of the Divine* (《神圣者的基本特征》), 载 Twiss 与 Conser 编: *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion* (《神圣者的体验：宗教现象学选读》), 前引书, 第 94 页。

平”，是“无望之举”，而且对于影响他甚大的康德也因后者神学道德化倾向而痛斥其非：“宗教既不臣服于道德，也不臣服于目的论，它既不是‘伦理的’，也不是‘目的的’”，而是“在精神自身的隐秘深处有它自己独立的根”^①。奥托反简约主义不仅表现在对宗教体验本身的现象学描述上，也表现在他对宗教体验的“前”与“后”的重新评估上，对于简约主义将宗教体验的“前”（起源）追溯到世俗的因素上（心理的或社会的），奥托坚持宗教体验源于它自身（“宗教理性”、“宗教直觉”、“宗教感”），“‘神秘’感受”不是“由任何别的感受衍化出来的，在这个意义上，它是‘非进化的’”^②；对于简约主义将宗教体验的“后”（功能、价值）归结为世俗因素，奥托则要人们必须牢记：“一种宗教，其作为宗教的价值标准不能看它最终为文化作了何种铺垫，也不能看它与‘理性极限’或‘人性极限’的关系如何（居然有人认为不参考宗教便可预先确定出人性极限！），也不在于它的任何局部特征，宗教的价值只能取决于它的内在本质，即有关神圣本身的思想，以及实现这一思想的完美程度。”^③

（2）本质取向的旨趣。探究和分析神圣体验时，把注意力集中于“该心境独有的东西”上，而不是集中于“它们与类似心态共有的东西”上，从而揭示出神圣体验中“独一无二与不可比较”的东西，这一独一无二者才是宗教之为宗教的核心。

（3）明证性的强调。如何理解神秘者体验？奥托认为：“帮助一个人对此种心态获得理解的途径只有一条：他必须通过自己的心灵对此心态有所思虑和检视并由此而得到指引，直至这种

① 奥托：《论“神圣”》，第162页。尽管奥托在这里并没有直接点出康德的名字，但这一批评显然是指向康德的。另第63页中“单纯的道德既不产生‘拯救’与赎罪的需要”实际上亦是对康德神学道德化的批评。

② 同上书，第53页。

③ 同上书，第205页。

‘神秘者’在他心中油然而生并在意识中呈现出来。”^① 这一表述与胡塞尔对“前述谓”的知觉体验强调相一致。奥托反复要人们注意，表达“神圣者”的诸多称呼如“不可见者”、“永恒者”、“超自然者”、“超尘世者”等等只是代表那个独特感受内容的“表意符号”，我们必须求助于洞悉他人心灵的那种“想象力”、“同情力”，当然最好自己曾有过这种体验，和“神圣者”有实际的“遭遇”。对于奥托来说，宗教绝不单单是一种以传统为依据的信仰，它也是“发自个人的信念和内在的确信”（一种“内在直接认知”），后者是“内在的神圣精神之验证”，这个证据本身就必须是“直接的，自我证明的”，“否则便还需要另一个‘圣灵的证据’来证明第一个证据的真理性，如此下去，乃至无穷”。^② 这和胡塞尔所说的现象学“诸原则之原则”是完全一致的，这就是所谓的“明证性原则”：“每一种源始所予的直观都是知识合法性的源泉，在源始形式的（好似在其机体的实在中）‘直观’中直呈自身的东西，只应该如其给出自身的那样，并且只是在它直呈自身的限度内被接受。”^③

（4）先验哲学的思路。奥托对神圣者体验的描述很容易被误解成是一种心理学的描述，正如胡塞尔曾极力强调经验心理学与先验现象学的区别一样，奥托也明确强调“神圣”乃是一个“纯粹的先验范畴”，而不是从任何感知“进化”而来的，所以对“神圣”观念的说明，必须“撇开一切感觉经验”而“径直回到某种原初的、非派生的心灵能力”^④。

① 奥托：《论“神圣”》，第9页。

② 同上书，第207页注①

③ Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (《观念：纯粹现象学通论》)，Boyce Gibson译，London & New York, 1931, 第92页。参见中译本（李幼蒸译），商务印书馆1992年版，第84页。

④ 奥托：《论“神圣”》，第135~136页。另参见第162、206页。

以上四个方面实际上都一致体现现象学方法的基本原则即“面向实事本身”，要面向实事本身就得悬搁遮蔽“实事”的种种理论先见，避免对“实事”有所“增加”（多）或“减少”（少），对于理论“增加”于“实事”身上的东西要用“奥卡姆剃刀”给割掉，但要小心不要把“实事”本身的东西也给剪掉了（简约主义即有此“减少”“实事”之嫌）。不多也不少，让“实事”如其自身显现的那样展现于现象学的描述之中，此即“面向实事本身”之要义与精髓。对于宗教现象学来说，“实事”就是“宗教体验的实事”，对宗教体验的描述就必须紧紧扣着“宗教体验这一实事本身”来展开。

那么，奥托的描述是否始终贯彻着这种“不多也不少”的现象学方法的基本原则呢？就现象学立场而言，奥托的宗教现象学是否有值得进一步检讨的地方呢？

现象学悬搁问题。现象学中描述所要求的相应的“现象学悬搁”在奥托那里是否得到了真正的贯彻？答案是否定的。奥托现象学悬搁的重点对象是自然主义、简约主义，但对于“价值判断”却未给予真正的悬搁，这无疑使他的现象学描述的客观性打上了折扣。在他的描述过程中，不时可以见到以下的说法：“基督教是一种最完美的宗教”；“在《圣经》宗教中，神秘表现得最为活跃有力”；宗教中的非理性成分使宗教没有变为“唯理论”之虞，它又浸淫着理性的成分，使它又未堕落为盲信，而理性与非理性成分的和谐结合，基督教“比它的所有姐妹宗教都要优越”；而从拯救的角度看，“基督徒在经验中所发现的和具有的天父”，“高于印度教中的梵天，毗湿奴，袄教中的善之神，伊斯兰教中的真主，也高于以涅槃、耆那教中的皈依终极状态、道或其

他任何名目的至上者”等等^①。这种种的说法透露出奥托强烈的基于基督新教的“判教”心态。这种心态固然不能取消奥托对神秘体验描述的合法性（至少对于基督教神秘体验来说），但当他自负地宣称“任何一种宗教的真正核心处都活跃着这种东西（指神秘——引者），没有这种东西，宗教就不再成其为宗教”^②时，人们就完全有理由怀疑这一主张的有效性^③。

本质还原问题。现象学对本质的“直观”一个重要的手段是“自由想像的变更”，通过随意变更想像的个例，而让那不可变项（本质）显现出来。为了保证本质直观的有效性，就必须保证变更的个例在原则上是无限的，否则会把非本质的东西当作本质的东西。设想一个只有猫这一种动物的部落，他们没有任何语言和范畴去指称其他动物，那么当他们遇到狗、鱼和斑马时，或许只能把它们理解为某些奇怪的“猫”而已，诸如“大猫”、“无毛无腿会游泳的猫”、“有斜纹的庞大而又丑陋的猫”等等。同样，一个对其他宗教没有任何范畴去把握的文明，只能把其他宗教笼统地理解为“异教”（paganism），把佛教、印度教理解为对“伪神”的偶像崇拜^④。如此，如果仅立足于一种宗教的体验，而不诉诸跨宗教的体验，所谓宗教体验的本质是否会将异己的宗教体验的独特性取消而又对此茫然无察呢？为了避免把非本质的东西当作本质来直观，我们实质上还可以用一种“负的抽离”方法来

① 奥托：《论“神圣”》成穷、周邦宪译，四川人民出版社1995年版，第66、85、168、198-199页。

② 同上书，第7页。

③ Ninian Smart 也认为奥托现象学模式中“隐含着对不同种类的宗教体验所进行的价值评定”，见 Ninian Smart: *Models for Understanding the Relations between Religions*（《理解宗教间关系的诸模式》），载 J. Kellenberger 编： *Inter-Religious Models and Criteria*（《跨宗教模式与标准》），前引书，第59页。

④ 这一比喻出自 William E. Paden: *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*（《诠释神圣者：宗教面面观》），Beacon Press, Boston, 1992, 第76页。

对所谓的本质进行验证，即在想像中设想将所谓的本质抽离掉，看看对该对象的体验是否会因此而“变质”，显然只有那些被抽离掉就会使该对象的体验变质的项才是真正本质性的东西。如果我们以此来检验一下奥托对宗教体验的本质之界定是否能经得起此自由想像的变更，让我们将“受造感”、“敬畏感”等被奥托视为宗教体验的本质要素抽离掉，那么，是否宗教体验就因此而不再成为宗教体验了呢？Ninian Smart 在《神圣者的诸维度》(Dimensions of the Sacred) 中指出，奥托对宗教体验的描述不适合小乘佛教徒的“空”的体验，在其中根本就没有什么“受造感”、“敬畏感”与“神往”因素。而且“主体与客体的区别”也不复存在，而奥托的“神秘体验”却预设了“他者”，我们根本就没有理由认定宗教的基本体验只能有一种类型，而奥托所描述的不过是其中的一种罢了，但“他却想使之成为普遍的中枢”，这种本质主义的渴望难以解释宗教体验的多样性^①。方东美先生亦曾批评奥托过分强调受造意识以至引发了：①由人类虚无而生之宗教的敬畏，②由神明超强权势而生之宗教的自我弃绝感，③由遗传原罪而生之迫切需要的他力救赎。而这三项内容并不必然是“一切宗教之充分而必要的条件”：中国人向来无视①②两项，他们相信人乃天所创生，地所承载，乃万物之灵，而印度的奥义书哲学家与东亚的大乘佛学家也无法苟同第③项^②。确实奥托强烈的本质主义的模式难免给人以希腊神话中的 Procrustes 之床之嫌疑，任何“他者”在此模式下都失去了“他之他性”(the otherness of the other)。

① Ninian Smart: Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (《神圣者的诸维度：世界诸信仰的剖析》), University of California Press, Berkeley Los Angeles, 1996, 第 29 页, 另参见第 167、174 页。

② 方东美：《生生之德》，黎明文化事业公司 1989 年 4 月第 5 版，第 332 页。

明证性问题。奥托强调理解宗教体验只有通过亲证亲得的“内在直接的认知”，这确实点中宗教真理之主观参与性品格，后继的宗教现象学家如范·德·里乌（Van der Lecuw）、舍勒都亦指出，只有向超越者敞开与献身，只有亲自参与信念本身之中，宗教行为及其意向对象才能得到真正的理解^①。这必然意味着宗教现象学家必须同时也是宗教的体验者，否则宗教现象学家的谈论就难以避免隔靴搔痒之嫌。人们当然有理由指出这里存在着某种张力：现象学的态度是反思的、批评的态度，宗教徒的态度是当下投入的态度，两者之间似针锋相对。不过如果我们将源始的信仰的行为视为一级行为，而对此一级行为的反思与描述则属于二级行为，则这种张力关系因转化为不同层面的意识行为而得到化解。但以描述宗教体验之本质为旨趣的宗教现象学家面临更大的挑战：宗教现象学欲获得宗教体验的本质就必须有充分的跨宗教的体验，诚如麦克斯·缪勒所说：“只懂一种宗教的人，其实什么宗教也不懂。”（He who knows one, knows none）^② 宗教现象学家如要获得所谓的“明证性”体验就必须同时是多重身份的宗教徒，然而“一个伊斯兰的基督教的佛教徒”诸如此类的概念恰恰是最缺乏明证性的空概念。如此，如何阐明“门内”（投入的信徒）与“门外”（超然的非信徒）在理解宗教体验中、在现象学描述中各自所处的情境性及其得与失，如何化解现象学超然的反思与宗教体验全然的投入之间的张力，都还是值得进一步深究的问题。

宗教现象学的框架问题。宗教体验无疑亦是一意向体验，就

① 参见 Louis Dupré: *Truth in Religion and Truth of Religion* (《宗教中的真理与宗教的真理》), 载 Daniel Guerrière 编: *Phenomenology of the Truth Proper to Religion* (《宗教特有的真理之现象学》), State University of New York Press, 1990, 第 38 页。

② 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》, 陈观胜、李培荣译, 上海人民出版社 1989 年版, 第 11 页。

一般的意识（体验）的现象学的架构来看，现象学的描述当依主体极、意向体验极（noesis）与对象极、意向相关极（noema）两个方向进行，即描述出对象之为对象的“什么”（what）与其相应的呈现方式之“如何”（how），对象的“什么”是在相应的显现的“如何”中被“构成”的。“构成”即源于意向主体之意义—赋予行为。然而启示宗教恰恰颠倒了胡塞尔这一现象学的基本洞见：意义恰恰源于超越的对象的自我启示、自我表达而非意向主体的立义与筹划，意向主体恰恰是接受意义的而非赋予意义的。在某种意义上，奥托对神圣体验的描述多少也揭示出宗教意向行为的这一独特品格，但是，这种描述恰恰预设了所予（the given）之外的超越者的存在，而这已超出了现象学明证性的范围。夏普曾毫不客气地称奥托由神秘的体验而断定“超自然实体”的存在为“无根据的断言”，是“信念判断”：“人们不论怎么倾向于同意他的这些断言，必须认识到，奥托并没有——确实，他也无法——引用确实可靠的证据来证明他的看法。”^①确实，胡塞尔的现象学是严格地驻留于所予的范围之内的，任何超越者（包括上帝）亦被悬搁^②。如何在现象学学理层面上阐明将超越者的自我启示纳入现象学的理论框架之中的合法性，确实值得我们进一步去深思。

以上的种种问题最后必然导向一个更根本性的问题：现象学方法对于描述宗教体验的本质是否完全适宜？现象学方法本身是否有其内在的局限性？现象学悬搁在宗教学研究能否得到彻底

① 夏普：《比较宗教学史》，前引书，第215页。

② 胡塞尔在《观念》第1卷之58节明确强调现象学家必须对“上帝的超越性”予以悬搁，见 Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology（《观念：纯粹现象学通论》），前引书，第173~174页。

贯彻？现象学的“本质直观”能否与本质主义划清界限？等等^①。

四、进路之检讨

奥托宗教体验的现象学进路无疑是与施莱尔马赫的立场如出一辙，因而宗教学界、神学界对施氏立场的质疑基本上也同样适用于奥托的身上。

其一，奥托体验本位的现象学进路是否使神学（以及宗教）的本质内在化为一种心理学层面之质疑。现象学的进路固然可以使神学摆脱形而上学语言的抽象性，而使神学的谈论牢牢地扎根于个体的体验这一生存论的根基上面。因此，对宗教态度和心灵状态的描述肯定具有其价值，亦必须给予“某种考虑”，但是，这种神学语言的可理解性仅以这种纯粹的主观化为代价是否能够获得？这十分意味着神学已变成了“一种宗教心理学”？而信仰已变成了“一种只为自身的缘故而不管信仰内容就该赞扬的态度”？能在意识（体验）中给出的“完全相异者”还是真正的完全相异者吗？对奥托进路持同情态度的麦奎利对此质疑曾有一简明的辩护：固然奥托在宗教体验中确立上帝的实在性的尝试是其理论中“最易受到责难的部分”，但是“深信在这种体验中存在着一个真实的相异者，有着极其深刻的根源”，毕竟我们无法找到一种方法可以证明，信仰和神学的断言确实指称一个实在，这种实在独立于而且先于我们称为“对上帝的体验”那种体验。“为了证明有一种与真实的‘相异者’的相遇，人们需要深入这种体验的后面或找到第二条达到我们在体验中获得的认识的道

^① 这些问题已超出了本文讨论的范围，对此的讨论可参拙文《“面向实事本身”：论现象学方法》，载《论衡丛刊》第2辑，巴蜀书社2002年版。

路。然而，这是不可能的。”^①

其二，林贝克文化—语言学进路的质疑。在林氏看来，从施莱尔马赫、经过奥托到伊里亚德这一系列的宗教理论中，都在反思前的自我的经验深处寻求同宗教中最重要的东西的最重要的联系，并把宗教的公共的或外在的特征看作是内在经验的表面的和激发感情的客观表现，这种“体验—表现性”的进路是与其现代性的语境分不开的，“现代性的结构迫使个人首先在他们的心灵深处与上帝相遇”^②。而文化—语言学模式表明这种心灵化的进路是过于简单的。人类体验在很大程度上是由语言和文化所形成、所塑造的，“在某种意义上是由文化和语言的形式构成的”，奥托所孜孜以求的宗教的源始的、非派生的体验在林贝克的文化—语言学的模式中成了“派生性的”，宗教体验成了“具有语言和概念结构的认知活动的副产品”：“尽管当然有反思性的经验，但却没有未被解释的或未曾系统化的经验”，“如果不使用标志和符号，我们就不能识别、描述或认识经验之为经验本身。即使对深层心理学家所说的‘无意识的’或‘潜意识的’经验，或现象学家所描绘的反思前的经验，这些都是必不可少的”^③。针对奥托将宗教的本质归结于“神圣感”，林贝克指出，所谓的神圣感亦不过是“在某一特定环境中通过文化得到的神圣概念的意会的或非论题的意识”而已。不仅如此，奥托的这一归结亦犯有本质主义之谬误：“不同宗教的追随者并不是以不同方式阐明相同的经验，相反，他们各有不同的经验……同样，被大多数经验——表现论传统视为识别宗教标志的神圣感并不是一种共同性质，而

① 麦奎利：《谈论上帝：神学的语言与逻辑之考察》，安庆国译，四川人民出版社1997年第2版，第234～237页。

② 林贝克：《教义的本质：后自由主义时代中的宗教与神学》，王志成译，汉语基督教文化研究所1997年版，第22页，亦参见第26页。

③ 同上书，第40页。

是一组家族类似。在有些宗教中，神圣感没有多大意义；甚至那些强调神圣观念的宗教也未必因为这一点而相同。把他们归于同一类别，就像把所有红色的事物——不管是苹果、印第安人，还有莫斯科红场——都归于同一自然种属一样荒唐。”^①

林贝克将奥托的宗教现象学进路视为现代性框架下的一种路数，这一定位当属合适。以奥托为代表的体验现象学模式与现代主体主义、个体主义之总体演进是紧密联系在一起。从局部来看，施莱尔马赫也好，奥托也好，都是对启蒙运动以降唯理主义、科学主义的一种反动。但从整体来看，宗教体验的现象学模式之个体体验的本位立场依然隶属于现代性之个体主义的、基础主义的范畴。然而，我们毕竟生活在一个去圣化了的世界（a desacralized world）之中，用海德格尔的话说，现代世界是一个诸神已逝的世界，这是“存在历史之命运”，实非某个个人或群体可扭转。在某种意义上可以说现代性恰恰是由远离了神圣之维而被构成为现代的。“在我们当今的文化中，‘神圣者’，不管它还被体验成什么，早已丧失了直接整合生活其他部分的力量。我们正在见证着迅速去圣化着的这一前所未有的宗教现象。自鲁道夫·奥托以来现象学家所欣然用来识别宗教的‘神圣者的体验’，亦不能再被视为我们时代的宗教的规范了。我们的同代人再少有人将自己的信仰与奥托、范·德·里乌或伊里亚德所描述的私人的或群体的神圣体验联系在一起了。”当然现代的宗教人依然会“继续把‘神圣的’特性赋予与他们和超越者关联紧密相关的人、物或事件上。但是他们之所以如此做，只是因为他们认为（hold）它们是神圣的，而不是因为他们感受到（perceive）它们是神圣的。最终是他们的抉择或恩典而不是任何直接的体验决定

^① 林贝克：《教义的本质：后自由主义时代中的宗教与神学》，王志成译，汉语基督教文化研究所1997年版，第22、46页。

了他们将什么认为是神圣的。”^① 由此情态去反观，我们亦有理由将林贝克以文化－语言学进路取代体验－表现进路为其时代精神之折射，况且潜在于传统体验－表现进路中的普遍主义与本质主义如何应对当今多元文化与多元宗教之格局，亦颇多周折^②。将宗教信仰还原为单纯的心理体验却有其偏颇之处，但因此而改弦更张将宗教信仰还原为单纯的语言性，不也陷入另一偏颇了吗？

实际上，体验－表现的进路与文化语言学的进路并非水火不容的两条进路，甚至亦非互不相干的两条进路，两者之间当保持一种微妙的张力与平衡。就个体的当下宗教信仰生活而言，个体的宗教体验是与个体所稟受的观念与传统相互纠缠在一起的，两者之间是一种互动的关系，诚如 Grenz 所言，“体验和诠释性的观念是相互关联的。我们的观念有助于我们理解我们生活中的体验，而我们的体验又塑造着我们用来谈及我们生活的诠释性观念。”^③ 而就宗教发生的历史而言，宗教的奠立者或先知无疑是有其独特的、源始的信仰体验，这种体验无论是通过口传（以心传心）抑或是通过文字记载（文以载道），毕竟是被历史与传统所中介过了的，因此，对源始宗教体验的“再体验”就不可避免

① Louis Dupré: *Religious Mystery and Rational Reflection: Excursion in the Phenomenology and Philosophy of Religion* (《宗教的奥秘与理性的反思：宗教现象学与哲学漫游》), William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, 第 134、136 页。相似的论述亦见于贝格尔的有关著述中，如《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》，前引书，第 151 页以下，及 *The Heretical Imperative* (《异端的诫命》), New York: Doubleday, 第 32 页以下。

② 希克可以说是这一努力方向中最有影响的一个，但他的努力也招致多方面的严厉批评与质疑。

③ Stanley J. Grenz: *A Primer on Postmodernism* (《后现代主义精华》), William B. Eerdmans Publishing Company, 1996 年版，第 170 页。

地牵涉到“教义的向度”、“语言的向度”。^① 这里有必要提一下利科对此问题的立场。尽管利科对“体验”一词一直颇多微词，在面对宗教信仰是否属于体验这一等级的问题时，利科甚至明确告诉发问者：“出于对当下性、盈溢性与直觉主义的厌恶，在我的学术生涯中，我一直强烈地抵制‘体验’一词。与此相对，我一直支持语言与经典的中介。”^② 但他认为以奥托、伊里亚德为代表的“神圣者的现象学”（phenomenology of the sacred）或“显示的现象学”（phenomenology of manifestation）与“言示的解释学”（hermeneutic of proclamation）、言（word）与“神圣的体验”（numinous）不是一对“二律背反”，而是内在的统一之两极（polarity）。重视经典文本与传统的利科指出，在希伯莱的信仰中“言”（the word）远远重于“神圣者”（the numinous）。“整个以色列神学都是围绕着某些基本话语组织起来的”^③，“……在希伯莱与基督教的传统中，存在某种独特性的东西赋予言语以优先地位”^④，对于解释学哲学而言，宗教信念“从不曾作为当下的体验而出现，它总是由表述它的某种话语所中介了的”，基于此，利科提出抵制“一切信仰的心理化还原”：“如果

① 参见 Ninian Smart: *The Religious Experience of Mankind* (《人类的宗教体验》), Charles Scribner's Sons, New York, 1984, 第 11~13 页。

② Paul Ricoeur: *Critique and Conviction* (《批评与信念》), Kathleen Blamey 译, Polity Press, 1998, 第 139 页。应该指出利科并不完全反对非语言的体验，他认为在对死亡体验的反思中，在对爱滋病或癌症患者的临终体验的反思中，人们或可以看到出自于语言之外的勇气与信赖，在面临死亡的时候，语言的面纱、其有限性会被取消而让“根本性的东西”表达自身，在这里或可说它属于体验的等级。也正是在这里利科愿意“重新引进”体验的观念。但利科坦承他并没有这方面的体验（同上书，第 145~146 页）。

③ Paul Ricoeur: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (《描绘神圣者：宗教、叙事与想像力》), David Pellauer 译, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 第 56 页。

④ 同上书，第 71 页。

没有得到出自符号与象征不断更新的诠释之言的力量——我们可以说它们在数世纪内熏陶与塑造着这一关切——‘终极关切’将一直是喑哑的；如果没有对新的存在这一命题的回应——它向我敞开新的实存可能性——绝对依赖感将一直是微弱而模糊的情感；如果没有对书面作品所记载下来的符号-事件（sign-events）进行不断创新的诠释作为基础——诸如《旧约》中的出埃及、《新约》中的复活这类符号-事件——希望、无条件的信赖将是空洞无物的。”^①一言以蔽之，“无论所谓的宗教体验最终会是什么，它关涉于语言，在语言中得到表述，因而最适合以其本己的方式去诠释它的地方就是去探究它的语言表达。”^②但对语言的强调并不意味着神圣体验与神圣情感维度的相应降格，没有神圣体验、没有绝对依赖感的宗教态度，在他看来是不可设想的。他指出，《约翰福音》之第一章就很清楚地表明“言”与“显示”的同一：“道成为人，住在我们当中，充满着恩典和真理。我们看见了他的荣耀，这荣耀正是父亲的独子所当得的。”^③圣言成了可见的肉身（道成肉身），显示的现象学与言示的解释学之相互指涉、相互支持有其内在的神学上的合法性。言与显示的同一构成了基督宗教启示观念的基础。我们可以套用康德的语式说，“言”无“体验”则空，“体验”无“言”则盲。

奥托的宗教现象学只是宗教现象学中的一个起点，是供任何后继者超越的起点，这是胡塞尔曾给出的评价。随着奥托、舍勒、范·德·里乌、伊里亚德以及杜迈瑞（Duméry）宗教现象学家谢世，宗教现象学的鼎盛期或许已经过去了，宗教现象学的主

① Paul Ricoeur: Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination (《描绘神圣者：宗教、叙事与想像力》), David Pellauer 译, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 第 47 页。

② 同上书, 第 35 页。

③ 《约翰福音》1: 14 (现代中文译本)

题陷入了“疲惫的沉默”之中，Dupré认为宗教现象学兴趣的衰落与宗教现象学家自身密切相关，在他看来那些最成功地进行过现象学描述的宗教现象学家如范·德·里乌和伊里亚德都“完全避开了本体论问题”，而真正关注过方法论问题的宗教现象学家如海瑞恩（Jean Hering）和舍勒又都未充分认识文化多样性与宗教信仰行为的多样性^①。这多少说明奥托宗教现象学这一起点并不是一个非常容易超越的起点。对宗教现象学运动进行反思与检讨必须回到奥托这一起点上，这无论对于宗教现象学作为一种特殊的方法论重新进行整体的评估，抑或对于宗教现象学作为一种宗教教学—神学进路进行总体的勘定，都不无理论的意义。

2000年5月初稿

2001年5月21日定稿

^① Louis Dupré: *Religious Mystery and Rational Reflection: Excursion in the Phenomenology and Philosophy of Religion* (《宗教的奥秘与理性的反思：宗教现象学与哲学漫游》)，前引书，第3—4页。

认信与归宗

——普世基督宗教中的《耶稣是主》

张贤勇

一、小 引

公元2000年夏秋之交，国际基督宗教界出现了一场风波，涟漪不断，余波至今未息。这场风波的直接起因，是梵蒂冈教廷主管信理部（Congregation for the Doctrine of the Faith）的枢机主教拉辛格（Joseph Card. Ratzinger, 1927--）发表声明《主耶稣》^①。此声明或文告草成于当年8月6日，9月5日正式公布。虽然文告是以个人名义发表的，却不仅仅代表拉辛格个人的思

^① 英文名为 Declaration 'Dominus Iesus' On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church，这份文件在世界各地以不同语种出版，梵蒂冈官方网页（<http://www.vatican.va/roman-curia/congregations/cfaith/documents/>）上也有拉丁文、意大利文、德文、法文、英文和西班牙文等文本，有研究兴趣的读者可以去浏览、下载。

想，尽管拉辛格算是教廷当今首屈一指的神学家^①，因为这份档案问世前，已经先得到了教宗约翰·保罗（若望保禄）二世的批准^②，因此实际上反映出以教宗为首的当今天主教领导层的权威观点和官方立场。

无风不起浪。发表文告只是风波的直接起因，但远不是全部原因。酿成这场风波的，从远距离和大处着眼的话，我们至少还得加上如下几个错综复杂的前因：圣经和教会传统，梵蒂冈第二届大公会议，以及最近 30 多年世界基督宗教中的发展变化。后面我们讨论这份档案引起的具体问题时，会顺便介绍一点这些长远的背景情况，便于大家了解事情的来龙去脉，这里只需提及一个时间上更为接近、内容上更为相关的因素，此即信理部于 2000 年 6 月 30 日发表的《关于“姊妹教会”用语的评议》(Note on the Expression “Sister Churches”)。从世界基督宗教天主教以外的认信传统的反应可以看出，《关于“姊妹教会”用语的评议》已经令人十分不安了，《主耶稣》声明因而在很多人眼里就成了对他们承受力的极限挑战——是压断骆驼腰的最后一根稻草！

① 文件上拉辛格所署的头衔是 Prefect Tarcisio Bertone, S.D.B., Archbishop Emeritus of Vercelli。拉辛格 1927 年生于 Markt/Inn，在 Freising（弗赖辛）和慕尼黑读哲学和神学，在波恩大学、明斯特（Münster）、图宾根（Tübingen）和 Regensburg 等地的大学执过教，任梵二的公会议神学家（offizieller Konzilstheologe），著述甚丰，主要的有：Die Geschichtestheologie des hl. Bonaventura（1959，《圣波拿文土拉的历史神学》），Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen（1960，《信仰中的上帝与哲学家的上帝》），Episkopat und Primat（1961，《主教与教宗职责》，与 Karl Rahner 合著），Glaube und Zukunft（1970，《信仰与未来》），Das neue Volk Gottes（1970，《上帝的新子民》）。关于他的生平和思想简介，可参看卓新平《当代西方天主教神学》，上海三联书店 1998 年版，第 336～346 页。

② 参见文件《主耶稣》的“结论”部分（第 23 节，以下引用这份文件时，只在随文注中标出节数）。

罗马教廷发布的档案，都有简短的拉丁文题目，无论是教宗的通谕、诏书、宗座宪令，还是信理部、圣职部、圣礼部、教学部等圣部发表的法令、训令、声明，莫不如此。但是在天主教传统中，这些拉丁文标题，常常蕴有深意，而不能仅仅以偶然排在档案开首的几个词语等闲视之。“主耶稣”首先是种认信：承认耶稣为主。新约圣经中有不少这样的认信事例（比如，林前 2：8 称被钉十字架的耶稣为“荣耀的主”；徒 10：36 称耶稣基督是“万有的主”）。《主耶稣》文告完整的、实质性的标题则是：“论耶稣基督及其教会的独一性和救恩的普世性”^①。从字面来看，四个关键词——基督、教会、独一性、救恩的普世性——就已经够意味深长了。但是，教廷发表这个声明，究竟意欲何为呢？我这篇小文章，从文本的显性结构着手，分析声明的隐性意涵，并进而解读这份档案在天主教会内外引起的反应，最后谈些笔者个人的看法，向大家请教。

二、《主耶稣》的关注点

《主耶稣》究竟关注什么，在文本中虽然没有一言以蔽之的提示，仍是有迹可寻的。这篇文告的结构，除了前面的引言（第 1~4 节）和最后的结语（第 23 节），共分六大段，各段的标题和要点如下：第一段“耶稣基督启示的丰富性与确实性”（第 5~8 节）论启示；第二段“成为肉身之道与救恩工作中的圣灵”论圣道与圣灵（第 9~12 节）；第三段“耶稣基督救恩奥秘的惟

^① 英文作：“Declaration ‘Dominus Iesus’ On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church”（比较德文和法文的说法：——ERKL RUNG “DOMINUS IESUS” ÜBER DIE EINZIGKEIT UND DIE HEILSUNIVERSALITÄT JESU CHRISTI UND DER KIRCHE 和 DÉCLARATION “DOMINUS IESUS” SUR L’UNICITÉ ET L’UNIVERSALITÉ SALVIFIQUE DE JÉSUS-CHRIST ET DE L’ÉGLISE）。

一性与普世性”论基督的普世性救恩（第13~15节）；第四段“教会的惟一性与合一性”论教会与教会群体（第16~17节）；第五段“教会：上帝的国与基督的国”论教会与上帝的国（第18~19节）；第六段“教会与其他宗教对救恩的关系”论教会与诸教（第20~22节）。这六大段又可分前后两部分，前面三段阐述基督信仰的独特性与普世性，后面三段则描述基督教会的历史地位与作用。

联系到前面提到的种种因缘，我们不难看出《主耶稣》声明的关注点，主要有以下三个：①宗教对话；②教会与普世基督宗教合一运动；③天主教内部的教义规范化。这种排列次序表明，这三个关注点是由外到内、由大到小，而对天主教会而言，其重要性、切身性则反而加大。这样排列，也便于下面的讨论，因为在大形势、大变局中，可以更加真切地看出小天地、小局面中的变化。

梵蒂冈第二届大公会议（1962~1965。以下仿通例，简称“梵二”）之后，天主教会在宗教对话上是作了很大努力的。梵二文献《教会对非基督宗教态度宣言》（*Nostra aetate. Declaratio de ecclesiae habitudine ad religions non-christinas*, 1965年10月28日公布）^①对天主教会参与并推进宗教间的对话，是有指导性作用的。宗教对话或者交谈，就意味着宗教无论大小，彼此之间要作平等的交流与沟通，参与者既不必故意高姿态地屈尊降卑、曲意俯就，也不可妄自尊大、盛气凌人。据我观察，天主教会几十年来在这方面应该说是做得比较好的，现在的教宗早年在波兰牧会时对犹太人就很有爱心，对其他宗教信仰富有敏感而且表示尊重。但是，天主教会发现，最近这些年，在天主教神学家和信徒

① 中文版见中国主教团秘书处编译：《梵蒂冈第二届大公会议文献》（台北：天主教教务协进会出版社1987年第5版）。简称“梵二文献”。

参加的宗教对话中，天平却有向另一方面倾斜之势：过于讨好其他宗教，以致于出现基督徒丧失自身立场的危险，这些基督徒将基督信仰混同于一般的宗教信仰，甚至将其他宗教信仰中的成分不辨青红皂白地揽入基督信仰中。正是针对这种情况，《主耶稣》才敲响警钟，重新提醒教会不可忘记自己传扬福音的历史使命，告诫天主教会的主教、神学家和教友，不可放弃基督宗教的教理中某些必不可少的成分（第3节）。

在教会的普世合一方面，梵二以来成果不小，其中天主教的贡献尤其重要。基督宗教中谈的普世合一，不是兼并或者大鱼吃小鱼，也不是慈父欢迎浪子归来，而是对等的肢体，在主耶稣里、以主耶稣为元首的合一。天主教在梵二以后，开始比较积极加入并推进普世教会合一运动，虽然天主教的译名一般作“共融”或促进基督徒合一，避免使用教会合一的说法。《主耶稣》声明发表前，天主教同信义宗世界联盟（LWF）于1999年10月共同发表了“关于称义/成义的联合声明”^①，表明天主教确实是愿意同其他信仰传统开诚布公以释前嫌的。如果说天主教会在称义或成义的教理上可以做出让步，那么在教会论上再松口就很难了。2000年6月梵蒂冈信理部发表的《关于“姊妹教会”用语的评议》，实际上就清楚揭示了天主教会在普世合一运动中的教理底线之所在。这个评议认为，“姊妹教会”一语不可乱用，天主教会并不是同世界上所有其他信仰传统的教会或教会群体都能称“姊妹教会”的。拉辛格在致世界各地主教团主席的信中讲得很清楚，把天主教会同正教会（包括希腊正教会、俄罗斯东正

^① 天主教的译名作[成义教理联合声明（Joint Declaration on Justification）]，中文版和英文版，分别见网页：www.cathlinks.org/j-just.htm 和 www.justification.org/joint-eng.htm。共同声明于1999年10月30-31日在德国奥斯堡正式签署并发表，这正是1517年马丁路德在维滕堡公布著名的《九五论纲》的纪念日。

教会和其他一些较小的正教教会)并列起来称为“姊妹教会”是不对的,把天主教会同圣公宗(the Anglican Communion)以及其他教会群体(non-catholic ecclesial communities)统统称为“姊妹教会”荒谬绝伦^①。值得注意的是,正教教会大体上是欢迎《主耶稣》声明的,但是也有一些神学家对天主教《关于“姊妹教会”用语的评议》中表现出的惟我独尊的派头不以为然,他们也完全有理由可以对天主教会反唇相讥^②。对天主教最近这两个档案最为不满的,就是被打入另类的圣公宗以及基督新教的其他教会,如信义宗和改革宗^③。

从教义规范上来看,罗马天主教会一向依赖传统,在神学思想上实际也存在着多样化的表现,但是在遇上重大问题的关键时刻,还是常常能够把握得住的。这里的问题有两个不同的层面。首先,从教义和神学思想层面上看,《主耶稣》是完全符合天主教传统的,并没有什么可以指责之处。拉辛格枢机主教,不仅掌管信理部,而且是当代教宗若望保禄二世(John Paul II)倚为膀臂的天主教会的顶尖神学家。1986年教宗让拉辛格领导一个专门委员会,负责起草编写新的天主教教理,这本新的《天主教教理》出版后,受到广泛的赞誉。教宗本人在公布这本教理所发表的宗座宪令《信仰的宝库》中指出:这本天主教教理“是教会信仰和天主教教理的有系统的陈述,这信仰与教理是由圣经、宗

① Joseph Card. Ratzinger, "A Letter to the Presidents of the Conferences of Bishops" (dated June 30, 2000) .

② 论历史传统和信仰正统,正教从不输给别人。天主教正式文件常将正教会说成复数(the Orthodox Churches),而将自己用作单数(the Catholic Church)以示对比,用意是很深的。

③ 其实,这里有个自作多情的问题,因为天主教会的正统神学家一贯是这样主张的,例如可参见 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 1971 (= Kösel - Verlag, 1968) 第三部分。

徒圣传及教会的训导当局而证实或阐明的。我承认它是传扬信仰的可靠准则，因此它也是一本有价值而可信的工具书，用来促进教会的共融”^①。而在另一方面，从基督教发展以及历史的发展潮流来看，这份档案确实有不少可议之处。

三、《主耶稣》引起的反响

《主耶稣》声明一发表，在世界各地的教会内外，都引起了巨大的反响，见仁见智，有赞有弹。从传统的新闻媒介，到互联网的虚拟世界，从大学的讲坛，到教会的座谈，到处议论纷纷。笔者当时正好在欧洲，可谓躬逢其盛，得以亲身感受各方讨论的气氛。2000年12月初，我在瑞士就接连参加过两次专题讨论会。一次是在瑞士巴塞尔。巴塞尔大学神学系荣休教授奥特(Heinrich Ott)在他主持的平信徒神学研讨班上，利用周末，专门花了两天时间，带领学员研读、讨论这份档案。奥特教授指出，这个档案所针对的是从包容主义(Inklusivismus)演变为多元主义(Pluralismus)的趋势。几天后(12月6日)，卢赛恩(Luzern)大学神学系又主办了一个公开讨论会，讨论由系主任Andrian Loretan教授主持，参加的讲员(panelists)包括Edmund Arens教授、Walter Kirchsclaeger教授(校长，新约教授)以及讲师(PD)David Krieger(宗教神学、Oekumener)、Wolfgang Mueller神父和Markus Ries等。讨论会气氛严肃而热烈，讲员之间有争论，听众也争相发表意见，表明大家对问题都很关心。

从天主教内部来讲，虽有异议和反弹，总的来说，声明引起的震动不算很大。这里有两个原因：第一，天主教的传统决定了

^① 《天主教教理》，香港：公教真理学会2001年6月修订初版，第4页。

教会中的基督徒对权威的顺服，各地的天主教一般都没有公开的批评；第二，声明本身仍是富有弹性的，比如在开头的引言部分，就明确指出这个声明只是驳斥教会内部某些错误立场和糊涂观念（refuting specific positions that are erroneous or ambiguous），并不是要对神学讨论中的问题提供现成答案（第3节），言外之意是这个举措无意阻挠进一步的神学思考。因此，天主教会内一般的教会领袖和神学家基本上能够接受这个声明，即使有些异议，也不愿公开表示。个别神学家则是例外，比如，Hans Küng对这个声明的批评就极为严厉，认为是从梵二立场往后退了一大步。还有一些在亚洲同当地宗教打得火热的神学家，因为受了批评，也发出一些争辩之声。

反应很强烈的有圣公会、信义会、改革教会等，这些自然也在意料当中，如前所说，问题的症结在教会论上。令人觉得有些不解的，倒是有些新教中的福音派人士出来大唱赞歌，认为天主教会在迈向福音的正途，因为这个档案表明天主教是在为基督的福音和教会奋勇争战。

最后，我们看一下由此引起的争辩对于我们有些什么样的现实意义，以为本篇简短的结语。我个人觉得，《主耶稣》这个声明，能够促使世界各地的基督徒进一步认真反省认信与归宗的关系问题，重新审视普世教会合一运动的得失，因此也就能客观上促进基督徒对信仰与神学问题的思考。所以，除了在教会论方面我有所保留（因为归向何宗并不是个小问题），《主耶稣》的大部分内容在我都是可以接受的，当然还有一些问题值得进一步思考探索。

2001年4月22日初稿，7月12日二稿，9月26日改定

念佛禅

——一种思想史的解释

龚 隽

“念佛法门”曾直接启发过中国禅宗的实践，这大概是不容争议的事实，而结合了净土观念（无论是弥勒国土还是西方净土）的念佛方法是如何融摄到中国禅的思想和修证当中，却是一个要复杂得多的问题。依太虚、印顺一系的看法，戒律和净土是不应独立成宗而为中国佛教各家所奉持的共法^①。不过，各家对净土的取舍抉择，都鲜明地表示了自宗的立场。如天台、贤首均以判教的形式会通净土，但台宗详于观门和心具的说明，贤首则重于法界缘起和理事意义上的圆释。即使禅宗内部各家，对净土念佛的融摄也有相当复杂的不同。

应该说，禅与净土之间本来存在着一种紧张。如同是念佛，在禅者看来，可能是净心的方便，而于净土的观念来说，则是往生极乐的究竟之法。于是，古来禅师尽管有会净于禅的，而在行门上一般都主张一门深入而不许互相兼带。如明代曹洞宗的元来就说：“禅净无二也，而机自二。初进者，似不可会通，当求一

^① 印顺：《净土与禅》，《妙云集》下编之四，台北：正闻出版社 1995 年版，第 1、2 页。

门深入。”^①元贤也认为，正参之外，可以随缘兼带念佛等方便，而参禅时，则不应兼带。故他说：“参禅之功，只贵并心一路，若念分两头，百无成就。……况欣慕净土诸乐事乎？况虑不悟时不生净土，已悟后不生净土乎？尽属偷心，急加剿绝可也。”^②于禅宗而言，融摄净土念佛法门的同时也就须作一番新的诠释和改造，以消解存在的紧张。唯心净土、自性弥陀当然是中国禅师们一般的手法。不管怎么说，具有神性意味的他方净土，究竟在禅师们内在心性的处理中下委到自性清明的人心当中去落实、完成。对此进行一些源流性的思想考究和问题式的读解，或许可以带出更耐人寻味的话题。

一、三至四世纪念佛禅的雏型

(1) 道安的禅学与弥勒净土。虽然严格点说，道安(312—385)所行之禅，远非禅宗意义上的禅，而是小乘禅数之学，但我们仍可以从较广义的禅学背景来加以读解。在道安思想中，弥勒往生的观念，是结合了禅的实行才能完成的。因此，可以说他开启了中国念佛禅的滥觞。

道安于禅有过深入的体会。《名僧传抄》卷5中说他早年出家时就“别立禅房，以栖静胜”^③。他对于禅的知识上的了解，从现存他所作的经序来看，基本都是安世高学派所译介的“专务禅观，醇玄道数”一类的“禅数”之学^④。安世高所译介的禅籍，大都为小乘禅法，特别应用到各种入定的技术。如最重要的

① 元来《宗教答响》一，“净土品第二”，《中国佛教思想资料选编》第3卷第2册，中华书局1987年版。

② 元贤《寐言》，《中国佛教思想资料选编》第3卷第2册。

③ 《名僧传抄》，金陵刻经处本。

④ “阴持入经序”，《出三藏记集》卷6，中华书局1995年版。

《十二门经》虽已佚失，从郗中书《奉法要》一文所叙述的部分内容看，其禅法重在观空（“中无所有”）、人身不净（“身中恶露”）、无常（“物无常主”）、无我平等（“深生平等”）等内容^①。

从现存道安为安译禅籍作序的内容分析，道安似乎并没有对安译禅籍中的各种技巧感到兴趣。除了在《安般注序》中，对于“安般”的名义，作了简要“出入”息的规定之外，他很少直接讨论禅定的技巧。相反，他更重视禅的妙用。如他把禅定看成佛法的根本，“明夫非禅，无以统乎无方而不留；非定，无以周乎万形而不碍”^②。这即是他所理解的“执寂以御有，崇本以息末”的意思^③。他说的“御有”和“息末”，从消极的意味上说，是对于众生贪、嗔、痴三毒的对治，这一点在《十二门经序》中有详细的说明；从积极或增上的意味上说，禅行的目的在于证入涅槃。道安反复说到这层意义，如《人本欲生经序》中说：“故经曰：‘道从禅智近泥洹’，岂虚也哉？诚近归之要也。”^④《阴持入经序》亦说：“阴入之弊，人莫知苦，是故先圣照以止观，阴结日损，成泥垣品。”^⑤显然，道安想予禅法以更多终极意义上的关注。这也许是他不太强化具体禅定技术的原因。可以说，他把注重技术的小乘禅法向形上学的意味上作了提升。这既表现为他以老、庄、玄学中颇有形上意味的“无心”来消化禅定的具体措施，还在于广用般若学对禅法进行解释^⑥。我们现在关心的问

① 《弘明集》卷13，上海古籍出版社1991年版。

② “大十二门经序”，《出三藏记集》卷6。

③ “安般注序”，同上。

④ 《出三藏记集》卷6。

⑤ 同上。

⑥ 如他在“安般注序”中以老、庄义解安般云：“阶差者，损之又损之，以至于无为。级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。无以故无形而不因，无欲故无事而不适。”又“大十二门经序”中以本无之般若义释禅云“圣人以四禅防淫，淫无遗焉。以四空灭有，有无现焉。淫有之息，要在明乎万形之未始有，……”

题，是道安如何把禅的实践与弥勒信仰关联起来？道安与弥勒净土信仰的关系，汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史》中作了详细的考订。他提出了这样几个有思想史意义的问题：①道安信仰弥勒，与其前有关弥勒经典的译出有关^①。②道安的弥勒信仰，目的在于向弥勒咨问佛学难题。③往升弥勒天宫，乃得于禅定三昧。但这里有必要作进一步引申：首先，关于道安弥勒信仰的目的，从现有资料来看，还难以遽作定论。《高僧传》、《名僧传抄》中的记载过于简略，只说他“愿生兜率”，而并未就具体内容加以声明。汤用彤先生引《祐录》卷10道安作的“僧伽罗刹经序”和“婆须密集序”中与弥勒谈话和僧叡的解释予以说明^②。这里的问题是，道安的序文，并没有明确表明决疑的意味，这显然有解释立场的问题。而僧叡虽出道安之门，他对道安的解释也是后人之见。如果照《高僧传·昙戒传》中的说法，则有另一种解释的可能。按这一说法，则道安誓生兜率，显然有“往生”之义的暗示，而非知识上的“决疑”^③。“往生”与“决疑”是有不同意味的，“往生”与后世净土信仰有深入的关联，它表示对于个体生命解脱的一种考虑；“决疑”则重于佛学知识上的关怀。

其次，道安的弥勒信仰结合了“禅定三昧”，这大概是不争的事实。但从现有材料看，并没有道安本人念佛的记载。那么，他虽然通过禅定而升兜率，我们还是不能详悉其念佛禅或念佛三

① 但日本学者伊藤义贤则认为，道安的弥勒信仰与此类经典并无关系。可参见许里和：《佛教征服中国》，江苏人民出版社1998年版，第386页注（75）。

② “婆须密集序”，原注“未详作者”，现代学者一般认定是道安所撰。

③ 《高僧传》卷5“昙戒传”中载戒说“吾与和上等八人，共愿生兜率。和上及道愿等皆已往生，吾未得去，是故有愿耳”。

昧的具体形式^①。但这可以说明，禅与念佛的形式，在道安的时代，已初具规模。

(2) 慧远的西方净土与禅。从道安到慧远净土观念的变化，可能是一个非常复杂的问题。许里和给出了一种社会学意义上的解释。他认为慧远(334~416)由道安的弥勒信仰转向为弥陀信仰，关键在于慧远僧团的性质有了重大变化。即他不局限于僧人，而是扩展到包括非佛教徒在内的大规模的“异质团体”。这种世俗性的因素要求更加简单易行的念佛方法^②。这是否意味着净土观念由“解决义学问题”到重视往生解脱的变化，许里和并没有明确地告诉我们。

我们也许还可以找到更为内在性的解释。从经教的立场上看，有关弥勒信仰的经典，在慧远以前已有译出。约在东汉末年以后，各种译本的《大经》(《无量寿经》)开始出现。从各经、录的记载分析，慧远以前，《大经》的不同异译本就有7种之多^③。但对这些译本，现在学界还存在不少异说^④。《大经》从内

① 至于道安的弟子昙戒，《高僧传》卷5中则有“常诵弥勒佛名，不辍口”的记载，这是否能反映道安的门风，孤备一说。

② 许里和：《佛教征服中国》，第323、354页。弥勒信仰的衰微，还有更广泛的社会成因，此可参见唐长孺，《北朝的弥勒信仰及其衰落》，《魏晋南北朝史拾遗》，中华书局1983年版。又望月信亨也认为，东晋以后，社会广泛流传的有关弥陀信仰的伪经，亦显示弥陀信仰广受重视。参见黄启江：《净土决疑论——宋代弥陀净土的信仰与辩议》注2，台湾大学《佛学研究中心学报》，第4期，第106页。有趣的是，与汉地弥勒信仰的情形不同，藏传佛教中的弥勒信仰，则在7、8世纪以后广泛流传。参见季美林：《弥勒信仰在印度的萌芽》，《学术集林》卷4，第139页，上海远东出版社1995年版。

③ 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》(以下简称《佛教史》)，上海书店1991年版，第800页。

④ 参见印顺《初期大乘佛教之起源与开展》，台北：正闻出版社1981年版，第759~763页；吕澂：《新编汉文大藏经目录》，《吕澂佛学论著选集》卷3，齐鲁书社1991年版，第1650~1651页。

容上说，强调西方净土与世俗性世界的二元对立：一为安乐之国，一为与痛共居之土。因而其主张忻彼厌此，信愿往生；在方法上重于“闻我名号，系念我国”^①。罗什所译《佛说阿弥陀经》，在性质上属于更为简要的净土经典。此经译于弘始四年（公元402年），亦为慧远在世之时。其念佛法门，重讲“执持名号”，“一心不乱”往生净土。但“执持名号”是否为后世学人所理解的口念弥陀，唱佛名号，历来就有不同的看法。如汤用彤认为，“执持”，即为“持念”，与禅定实有关联^②。不管作何种解释，从现存有关慧远的各种文献中，并未提到慧远与净土法门的大、小经有任何关联^③。

一般认为，慧远重于定中念佛，且具有观想的性质。但净土法门中重于观想念佛的要典——《观无量寿经》在宋元嘉年间（公元424~451年）才译出。因此，学者们普遍注意到《般舟三昧经》对于慧远念佛三昧观念的影响^④。在慧远之前，《般舟三昧经》的各种译本已流行^⑤。其基本观念是讲专念往生西方极乐，净心念佛及观照佛身之种种妙相等，具有禅定、观相与念佛合一的性质。慧远与《般舟三昧经》的关系，从现存慧远的资料中，可以找到一些蛛丝马迹：如在《远什大乘要义问答》中，慧远向罗什请教有关念佛三昧的问题，就直接引述《般舟三昧经》

①（曹魏）康僧铠译，《无量寿经》，《大正藏》12卷。

②《佛教史》第805~806页。又天台智顓则认为，惟弥勒净土“行众三昧”，通过修定而往生。弥陀净土却广开念佛方便以接引众生。如此，则弥陀“持念”并不重在禅定。参见《净土十疑论》，《净土十要》第1册，苏州灵岩山寺印本。

③惟在《高僧传》卷6“僧济传”中说，济为远公弟子，曾请众僧夜集，为转《无量寿经》。

④参见许里和：《佛教征服中国》，第354页。日本学者望月信亨、藤原凌雪、樱部建、腾吉慈海等，均认为慧远之念佛出于《般舟三昧经》，参见释圣凯：《论法照净土思想的特色》注5，《中国佛学》第2卷2期（秋季号），第45页。

⑤《佛教史》第768页。

念佛章中的思想^①。另外，《高僧传》卷6“慧远传”所录刘遗民所作之发愿文中，亦有一句学者们不太注意的话，其说“今幸以不谋而念心西境，叩篇开信，亮情天发，乃机象通于寢梦，……”机感通于梦中见西方教主（阿弥陀佛）的说法，在各种译本的《般舟三昧经》中是反复提到过的^②。但我的看法是《般舟》对慧远影响可能在禅定与念佛合一，即念佛三昧，并不在观想念佛方法上（见下文）。

从义理上看，由道安的弥勒信仰到慧远的西方信仰，虽然都贯穿了禅定的方式，但无论从境界和方便上说，西方净土都更为完美。这一点，早期中国净土论疏都有明确的表示。如天台智顓在《净土十疑论》中提出两条理由，说明西方净土之胜出于弥勒净土：一是弥勒净土惟深入正定才能往生，缺乏西方净土广开方便之门；二是境界之差。弥勒兜率乃欲界之天，退位者多，无如弥陀净土能伏灭一切欲念烦恼。后道绰《安乐集》卷上亦就此问题细密较量，大抵义同智者^③。广开方便，也许很适合慧远僧团世俗性的一面。

不过，慧远之念佛三昧，从方法上说仍然更加传统和严谨。他似乎并不注重口念的方便而依旧保持道安以来禅定念佛的传统，这在慧远时期大抵是一种流行的作风^④。慧远对当时流行中土的大、小乘禅籍有相当的了解和研习。从《大乘大义章》的内

① 慧远：《大乘大义章》，《大正藏》卷45。

② 如《拔陂菩萨经》，即《般舟》最早的译本中说“净心念一日一夜至七日七夜，如是七日七夜毕念，便可见阿弥陀佛，或在梦中见如来阿弥陀佛”。又三卷本《般舟三昧经》卷上“行品第二”亦有类似记载。均参见《大正藏》卷13。

③ 参见《中国佛教思想资料选编》第2卷第3册，第260页。关于弥勒与弥陀净土之优劣，在唐代法相与净土二宗间，发生过较激烈的论争。此义详见江娟：《唐代弥勒信仰与佛教诸宗派的关系》，《中华佛学学报》第5期。

④ 《高僧传》卷6“慧永传”说，永与远公为道安门下同学，永亦“厉行精苦，愿生西方”，又谓其“每欲禅思”，大抵可以想见他是重于禅定念佛的。

容看，他对于毗昙禅、成实禅和地论禅都做过深入的比较。故他每能融禅于念佛之中。学者们常以刘遗民“发愿文”中所提到的“剋心重精叠思以疑其虑”和慧远《念佛三昧诗集序》中的念佛三昧来表示慧远念佛法门中禅定的性质^①。这当然是无可争议的事实。而后世所出关于慧远的传说，尤其是净土和天台二系的说法，则又有进一步的修改。《佛祖统纪》卷26（天台宗作品）和《净土圣贤录》卷2中有关慧远的传记资料，几乎完全一致地表明远公之念佛，乃有“定中观想”的性质。其谓“专志净土，澄心观想，三见圣相，而沉厚不言”^②，而且两传同时记载远公于定中观见弥陀的种种胜妙境相。这一说法，在《祐录》、《高僧传》及慧远的早期碑铭中都未见载，很可能是《观经》流行以后，净土、台宗一系学人的添加，不值得相信。从现存远公关于念佛三昧的资料分析，他注重定中念佛或念佛三昧，却从未提及观相念佛。相反，他对于念佛三昧的解释，很不同于净土一系著相观想和往生西方的说法而更有玄学的意味。观想重于有相，而他在《庐山出修行方便禅经统序》中对于禅的理解恰恰是重于“无生”而无相的。如云：“……超三忍以等位，垢习凝于无生，……”“……洞玄根于法身，归宗一于无相。”^③他对念佛三昧的解释，也是重于“内照”玄冥而不是外观诸相的：

又，诸三昧，其名甚众。功高易进，念佛为先。何者？穷玄极寂，尊号如来，体神合变，应不以方。故令入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴。鉴明则内照交映而万象生焉，非耳目之所暨而闻见行焉。于是见夫渊凝虚镜之体，则

① 《佛教史》，第371，372页。

② 《净土圣贤录》卷2。另《佛祖统纪》卷26中又说“惟以净土克勤于念。初十一年澄心系想，三观圣相，沉厚不言”。

③ 《出三藏记集》卷9。

悟灵相湛一，清明自然；察夫玄音之叩心听，则尘累每消，滞情融朗，非天下之至妙，孰能与于此哉？^①

这一点，可能与他早年受到般若思想，特别是道安本无一系学说的影响有关。因此，他更注重禅与玄智的结合。从他《禅经统序》中对“禅智为宗”的解释看，与僧叡为罗什抄集所出众家禅要之“关中出禅经”写的“序”中说的“禅非智不照，照非禅不成”的说法，几乎同出一辙^②。于是，慧远念佛三昧的“金心西境”、“启心贞照”和“渊凝虚镜”、“清明自然”就有了念佛以净心而不只是往生的意味了^③。而这正是道信以降禅宗祖师们所热衷于讨论的主题。

二、达摩所传禅的念佛净心

从达摩到东山门下，念佛作为净心的一种方便得到重视。杜朏的《传法宝记》中谈到初期禅宗传承时，说：“天竺达摩，褰裳导迷，息其言语，离其经论，……法匠潜运，学徒默修。至夫道信，虽择地开居，营宇玄象，存没有迹，旌榜有闻，而犹平生授受者，堪闻大法，抑而不传。……及忍、如、大通之世，则法门大开。根机不择，齐速念佛名，令净心，密来自呈，当理于法，犹迭为秘重，曾不昌言。”^④即是说，达摩禅到了道信（579～651）才“旌榜有闻”地兴盛起来。而弘忍门下开“念佛”方便，以自净其心，则成为更公开、广泛的法门。《传法宝记》并未提到道信的具体法门，而《楞伽师资记》所载道信之“入道安

① “念佛三昧诗集序”，《广弘明集》卷30，上海古籍出版社1991年版。

② 《出三藏记集》卷9。

③ 引文分别出自《高僧传》卷6“慧远传”，“念佛三昧诗集序”。

④ 《大正藏》卷85。

心要方便法门”，鲜明地表示了“念佛净心”在道信的禅法中成为非常基本的一种方便。

道信禅法的要旨，《楞伽师资记》在道信传的开宗明义就说得非常精要：“其信禅师，再敞禅门，宇内流布，有菩萨戒法一本，及制入道安心要方便法门，为有缘根熟者，说我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一。又依《文殊说般若经》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。”^①这里只提到《文殊说般若》和《楞伽》两经，而从道信所引证的经论和思想分析，远不只这两部。禅师们对于经典的引证，向来不同于经师而重于切合到心法上来理解，因此即使是同一部经，不同禅师也会有不同的取舍与解释。四卷《楞伽》是达摩以来传宗的典据，达摩对《楞伽》的应用是重于传法方便（如宗、说二通等）和其领宗得意的虚宗之旨。道信则更重于从心性的意义上来了解，而在行法上更重于具有般若意味的《文殊说般若经》。《文殊说般若》共有三译，道信所用是梁曼陀罗仙的译本。从其“入道安心要方便法门”中所引《文殊说般若》的文句看，道信重视的是该经中由念佛而入一行三昧的法门。这里的问题是，直接提出“念佛三昧”，并重于观想禅定念佛的要典——《观经》，在宋元嘉年间即已译出，且道信的“入道方便”中也引述到《观经》中的文句，为什么不以此经为行门的方便，而偏偏用到《文殊说般若》呢？这一点在下文我们会专门讨论。

《传法宝记》中有一句并不太引起学者们注意的话，它的意思是说，弘忍门风所讲“念佛净心”的方便，在当时就被人误解，“混此彼流”。即是说，当时很可能有一种念佛法门，至少从形式上看，非常接近禅门的“念佛净心”。尽管杜朏没有说出更加具体的细节，但从其下文所说的“岂悟念性本空，焉有念处？”

^① 《楞伽师资记》，佛光大藏经一禅藏本。

净性已寂，夫何净心”等倾向来看，很可能是指当时净土、天台二系的念佛方法。

道信与天台的关系，印顺《中国禅宗史》第2章中作了细密而有意味的考证。他指出，道信的人道安心要方便，受过天台的深刻影响，但又有自己的取舍。如他取天台对于“心”的重视，却不取其教法的判教、止观及圆顿、次第等^①。也就是说，道信是重于台宗之心性论而不重其观心论。从他所引智敏禅师的语句中看，他关心心法，只提到“先知心之根源”的意思，而并未提到天台的观心。同样，道信对《观经》的引述，就紧接着“智敏”的话说。他所引述的内容，也只有“是心作佛，当知佛即是心，心外更无别佛”的心佛不二论，而对《观经》中重点阐说的观想念佛修法，却只字不提。这似乎暗示了道信试图把净土经典所过于渲染的二重世界和重境略心的倾向，归结到自心上而予以消解。强调念佛心，把神圣的理境化为内在的德性（如道信强调戒禅合一），由福而德。这就是他特别讲《楞伽》“诸佛心第一”的深义。这一转折既与慧远念佛三昧有异曲同工之处，更开启了

^① 印顺：《中国禅宗史》，江西人民出版社1990年版。

禅门融摄净土的基本格局^①。而仔细比较他广引《文殊说般若》、《普贤观经》和《大品经》中之念佛行法的文句来看，我们可以发现这样几点值得注意的问题：

(1) 念佛与无相。达摩以《楞伽》传宗，所明在无相之虚宗，其禅行心法亦在于契合无相之真如^②。这大抵成为中国后世禅门一贯的作风。而《观经》中所提示的各类观想念佛的方法，都有具体的境相可以观想，如日、水、地、树等观法。传为天台智者所作的《观经疏》，可说是代表了台宗一系的念佛产物。其虽以观心来疏解观佛，但仍多谈示相而少显观门，尤其是托弥陀为所观胜境、托境观佛的方法^③，与禅宗提示的无相虚旨不宜切入。故道信引《文殊说般若》、《普贤观经》、《大品经》中念佛法门，都特别注意引述无相之义。如其引《文殊说般若》云：“欲人一行三昧，应处空闲，……不取相貌，系心一佛，专称名字，……”；引《普贤观经》云：“端坐念实相，觉观心念佛，心心相

① D.W.Chappell 对于道信念佛禅的意义，作了详细的分疏。他认为，道信的念佛法门中消除了一般净土法门把佛“客观化”的观念，而把念佛仅仅看作是净心，或深入自性的方便。所以道信的念佛并不是“观想（外在的）佛”（thinking on the Buddha），而是“（把自己）作佛想”（thinking as the Buddha）。即是说，念佛的同时含有一层否定的意味。Chappell 说，这实际成为后来临济所谓“见佛杀佛”的基础。他又指出，道信的念佛带有破相的性质，这也与三论宗吉藏的念佛观念有了不同。参见其著 *The Teachings of the Fourth ch'an Patriarch Tao - hsin (580 - 651)*, Ed. Whalen Lai and Lewis R.lancaster, *Early ch'an in China and Tibet*, Berkeley: 1983, p.101, p.102. Bernard Faure 提出中国佛教中有两种“意象”（imagery）传统。一种是以净土为代表的“诗性的意象”，这一传统把佛和曼荼罗（mandalas）视觉化；而以禅宗为代表的“创造的或沉思、神秘性的意象”传统，则以反智识主义的方式，对依附在流行佛教和道教中的“诗性的意象”进行了致命的打击。这也可以说明禅与净土在“相”方面的不同。参见 Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton: 1991, p.74, 75。

② 《佛教史》，第 783 页。

③ 参见《观经收一妙宗钞》，“天台藏”本，台湾湛然寺印。

续，忽然澄寂，更无所缘念。”又引《大品经》云：“佛无相貌，若也知此道理，即是安心。”道信自己对“实相”也有如是解释：“无量义者，……无相不相，名为实相，则泯然清净是也。”^①

(2) 往生与净心。净土经论的要义是重于念愿而往生西方的，《小经》反复劝慰“执持名号”，往生弥陀极乐国土；《观经》虽重于观法，其宗趣亦是“求生极乐国土”，并对往生的品位作了详尽的阐述。台宗虽然重于观心念佛，而于求生西方亦多所辨明。如智者之《净土十疑论》，对往生西方净土，就作了详尽的辩护。道信把净土化为内在的德性，因而念佛的目的在于“安心”、“净心”，而不在往生西方。上引《传法宝记》就说到禅门是“念佛名，令净心”的，这一点《人道安心要方便法门》中讲得非常明白：

又曰：“用向西方不？”信曰：“若知心本来不生不灭，究竟清净，即是净佛国土，更不须向西方。……佛为钝根众生，令向西方，非为利根人说也。”

于是，往生西方，只不过是开启法门的一种方便，念佛也是一种方便。这些方便都是导源于自心而又归向于自心清净的“一行三昧”。道信引《文殊说般若经》说，念佛是要“舍诸乱意”，“念念相续”而如是入一行三昧。在这里，念佛是入定的方便，而不是如道安及净土观想念佛，以定为念佛之手段。所以说，道信念佛三昧的特点是实相（无相）而唯心的。这种意趣缘于道信对于般若经中空的理论重视，因此念佛被赋予了一种“精神冥想”（spiritual contemplation）的形式^②。这一倒转，是值得学者们深思明辨的。

① 《楞伽师资记》。

② Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy - A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, California: 1997, p.55.

另外，我还想就《起信论》对于中国禅宗念佛三昧的影响作一些说明。《起信》在讲止观法门时，也提到“一行三昧”。从《起信》的文义看，他讲的“一行三昧”，即是“真如三昧”，此“真如三昧”，是“不住见相”、“不住得相”的无相三昧。《起信》说：“当念唯心，境界则灭。”“毕竟空寂，是真涅槃。”这说明《起信》在观心上是重于离相虚寂之意的。同时，《起信》中还有一段文句专说念佛人定的。这段文句因涉及到西方净土，有学者疑为后人所添加的^①。这一问题，当留作深论。不过，从《起信》这段文义来分析，它所谓念佛法门有这样几个要点：①念佛法门是对“信心难可成就，意欲退者”的“有胜方便”；②念佛由观法身而生住正定（三昧），即念佛是三昧的方便^②。这些与道信念佛三昧，几乎是没有二辙的。

尽管《传法宝记》说到东山法门大启“念佛”、“净心”的方便，而《楞伽师资记》则说到弘忍（600~674）的禅风是“萧然净坐”，并没有提到念佛^③。另外，印顺认定《楞伽师资记》中传为慧可所说的部分，很可能是弘忍所说而由其后人扩充改编而成^④。从这段文句的记载看，弘忍观心法门的要点也在于“妄念不生，默然净坐”，以达到“自然明净”。《楞伽师资记》所记东山法门的观心禅法，是重于看字而逐渐伏灭妄念，并不在念佛净心。其云：

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

① 参见 Yoshi to S.H akeda:《起信论》第116~117页, New York, 1967。

② 《起信论》引文均见梁译本, 金陵刻经处本。

③ 关于《楞伽师资记》与《传法宝记》成书先后, 学者们有不同的看法。参见杨曾文:《六祖坛经》敦煌新本“附篇一”, 上海古籍出版社1993年版, 第174页。

④ 印顺:《中国禅宗史》, 第67页。

有边畔。……住佛境界，清净法身，无有边畔，其状亦如是。^①

我们还无法详知看字净心的具体意义，但显然与念佛净心有些不同。这二种说法是否代表了东山门下北传的不同法流，姑且留作深论。可以肯定表明的是，由道信到东山法门的发展，念佛作为方便的意味更加显得突出了^②。或者说念佛和看字，作为不同的方便，是同时兼收并蓄地共存于弘忍的禅法中。如印顺所说，在东山法门中，“旧传与新说的融合而各有所重”^③。也就是说，在东山法门中，念佛并不像在道信思想中那样成为直指三昧的重要手段了。联系到弘忍“守本真心”的观心主张，很可能是受到《起信》的深入影响。从有争议的、但一般认为可以代表东山法门观心一流的《最上乘论》的说法来分析，则东山法门对于念佛与观心有更进一步的勘辩^④。最明显的是，弘忍并没有重视《文殊说般若经》的念佛三昧，而把《起信》的观心与《金刚经》的破相观念结合起来，强调了守本真心对于念佛优越的一面。在道信的禅法中，念佛虽是净心的方便，但却是一种主要的方便。弘忍则更重于守本真心，而于念佛则作为次一级的方便。《最上乘论》说：“但于行知法要，守心第一。”又云：“夫修道之本体，须识当身；心本来清净，不生不灭无有分别，自性圆满，清净之心，此是本师，乃胜念十方诸佛。”尤有意味的是，《最上乘论》还专就守心如何胜念彼佛作了如是解释：

答曰：常念彼佛，不免生死；守我本心，则到彼岸。

《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不

① 《楞伽师资记》。

② 据宇井伯寿的考证，弘忍的许多弟子是修行念佛法门的。参见 D. W. Chappel 同上文，第 102 页。

③ 印顺：《中国禅宗史》，第 68 页。

④ 《最上乘论》，《大正藏》第 48 卷。

能见如来”故云：守本真心，胜念他佛。

显然，这里蕴含了对西方净土观念的两点批判：一是念佛不免生死，这与净土一系说念佛可以“证会无生”、“出过三界，不复轮回”的理念是颇为扞格的^①；二是有相念佛是为邪道。唐华严学者李玄通之《新华严合论》卷6中把净土分析为“有相”与“无相”两类。依弘忍的看法，一切有相念佛或观想念佛，都是以音声求佛而于般若宗旨不合。

道信援引《观经》是重于念佛心是佛，即内在心性论方面的引申。《最上乘论》也引述到《观经》关于行法上的观想念佛法门。不过，从《最上乘论》的文句上看，弘忍对于这种“初心学作禅者”的方便法门，是有所批评的，并特别强调说，对于坐禅时所出现的一切境界，如各种三昧、光明、如来身相等，都应看成是“妄想而见”，“摄心莫著”，以空观遣之^②。

应该说，弘忍禅师重视观心而胜于念佛，但念佛作为一种方便，毕竟在他的禅法系统中保留下来，尽管是从相当消极的意味上保存的。而这在东山门下的分头弘化中，却又显示出不同的景观。

先说神秀一系。神秀的神法传承，《楞伽师资记》中有这样的记载：

则天大圣后问神秀禅师曰：“所传之法，谁家宗旨？”答曰：“禀蕲州东山法门。”问：“依何典诂？”答曰：“依《文殊说般若经》一行三昧。”

《文殊说般若》的一行三昧，是念佛三昧，乃道信禅法宗旨，把《文殊说般若》与东山法门关联起来，似乎暗示了神秀禅法是

① 道绰：《安乐集》卷上，《中国佛教思想资料选编》第2卷第3册。

② 《最上乘论》引述的这段文句，与《起信论》讲止观“不住见相”的一段文句和文义都非常相近。

道信与弘忍的融合。

除了《传法宝记》中提到他与弘忍一样讲念佛净心的方便，传说与神秀相关的《观心论》、《大乘无生方便门》中都有说到念佛净心的。特别是《观心论》，对于唯心念佛有重要的发挥。这里分两条看：首先，念佛即证觉。《观心论》上说：

又问：经所说言至心念佛，必得解脱。答曰：夫念佛者，当须正念为正，不了义即为邪。正念必得往生净国，邪念云何达彼。佛者觉也，所谓觉察心源，勿念起恶；念者忆也，谓坚持戒行不忘精勤。了如来义，名为正念。

这比道信的念佛而一行三昧讲得更为具体深切。重要的是，把念佛解释为证自心觉，这恰恰是《大乘无生方便门》讲的第一方便，即“离念门”的离念自觉。敦煌本“方便门”中说：“佛子，诸佛如来有人道大方便，一念净心，顿超佛地。和（尚）击木，一时念佛。”接着，“方便通经”引《起信》中本觉、究竟觉等一段文句来解说念佛净心的离念方便。宗密《圆觉经大疏钞》卷3之下说到神秀第一门的“方便通经”，也引述了《起信》中同一段文句（略少几句）加以说明。由《文殊说般若》的念佛三昧联系到《起信》的思想，虽在道信的神法中隐约可见，却在神秀的“五方便”中明确地表示出来。

其次，心念与离相。离相，是中国禅师禅门中观心的共法。神秀离念方便门说到“看心看净”，也引禅师们经常援引的《金刚经》中“凡所有相皆是虚妄”的说法作为经证^①。说到念佛，他明确反对“口诵”而主于“摄心内照，觉观常明”的“心念”，

^① 《大乘无生方便门》，《大正藏》第85卷。Bernard Faure也提到中国禅中禅定的“内在化”（interiorization）和“仪式化”（ritualization）之间的密切关系。参见John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*, Honolulu: 1986, p.345, 注351。

并以著相和离相作为判释二种念佛区别的依据。《观心论》中说：“且如诵之与念，名义悬殊。在口曰诵，在心曰念。故知念从心起，名为觉行之门；诵在口中，即是音声之相，执相求福，终无是乎。”接着同样还是引述《金刚经》加以说明。这不正是东山法门的一流么？

作为五祖门下旁出的资州智洗一家，到金和尚无相禅师，才标举出“无忆、无念、莫忘”“三句教”来接引学人。其中“无念”最为根本，它不仅是心真如门，而且可同时总持戒、定、慧三学^①。而“无念”，恰恰是通过念佛而逐渐凑泊的。关于这一点，宗密的《圆觉经大疏钞》卷3之下并未明言。只有《历代法宝记》中记载金和尚传法时，才提到“先教引声念佛，尽一气，念绝声停”的方法。从形式上看，这与当时禅门盛行的念佛净心同出一流，而实际上金和尚的念佛已是重于音声口念，于道信以来无相心念的传统，多少有些歧出了。

五祖门下的分化，当然要数南山一系的念佛最为有名，故向有“南山念佛门”的说法。关于这一系的禅法，主要保存在宗密的《圆觉经大疏钞》卷3之下。依宗密的说法，这一系的做法主要是“藉传香而存佛”。“传香”，照印顺的解释，是与授戒有关的仪轨^②。而“存佛”，“大疏钞”中有这样的记载：

言存佛者，正授法时，先说法门道理，修行意趣，然后令一字念佛。初引声由念，后渐渐没声、微声，乃至无声。送佛至意，意念犹粗。又送至心，念念存想，有佛恒在心中，乃至无想盍得道。

这是说，由口念息意，转又以观想伏心，最后以成就无想得道。这与《文殊说般若》、道信禅法的念佛以净心，特别是弘忍

① 参见《历代法宝记》，佛光大藏经一禅藏本。

② 印顺：《中国禅宗史》，第133页。

的一字净心，是非常接近的一流。如果再结合神秀的说法（见上文），似乎可以表明，东山门下的分头弘化，慧能一系之外，大抵仍沿袭了《文殊说般若经》、道信以来教人念佛以为接引的方便。不过，其意趣已全然不同于早期道安、慧远的念佛禅，也与一般民间西方净土的观念和行法迥然有异了。

三、余 论

东山门下的分头弘布，再经过六祖门下的分灯续照，中国禅经历了约 200 年光阴的辉煌鼎盛时期。相对而说，念佛法门也并不像在早期祖师禅的传承中那样一再地提到。禅师们重于机锋、势用和无修无证的作略，把一切引归到自己心中去加以提撕。自心的悟解和灵活的妙用重于但行直心、不着法相和随缘任运的方式，不肯泛泛以念佛迂回的方法去渐契真源，故而师法甚高而不重于形式的规矩和绳墨。这种自由放任的作风对于经教、行律多少会有些松弛。禅师们不垂方便，对经教知识的呵毁，本是用于解黏去缚，拔楔抽钉而契于本心的呈现，而到了 10 世纪，这一作风也恰恰引发了丛林宗门中的狂禅流弊。从法眼文益禅师的《宗门十规论》中，我们已经可以亲切地感受到这一点。

禅宗内部对于流弊的匡正，从思想史的考察看，通常有两条路线：一是以经教扶宗，重视以知识来勘辨邪正^①；二是以戒律约行，同时以念佛作为行门的向上方便，融净土于禅门心法之中。关于这一点，灵峰藕益大师在为天如惟则禅师《净土或问》所作的序言中有深刻的意见。他说：“吾观古今法运盛衰之故，而后知禅净共为隆替者也。”又说：“然诸老匡扶净土，实救本

^① 关于中国禅宗内的知识运动，作者有另文专论。

宗”^①。即是说，禅师们弘扬净土，其归致仍在扶翼心宗。永明延寿（904～957）“以心宗旨要折中”诸教的立场^②，可以说奠定了宋以后禅净关系的基本格局。无论是两宋时期的天衣、圆照、清了、宗颐，还是元明以后的中峰明本、天如惟则、笑岩德宝和株宏、德清、元来、元贤等诸大禅德，大抵都沿着自心念佛、自性弥陀的观念而发挥禅净不二的法流。与早期祖师禅独立地抉择念佛法门，并有意地化解西方净土经论中的各类可能有形化、实体化和外在化的做法不同，延寿所启发的禅净关系格局，恰恰是要把净土经论的观念融会到禅宗的心法当中，因而更加具有折衷主义的色彩^③。这里我并不想就宋以后禅净关系论作细密的历史考察，而只就其所关涉的问题，作一些简要的提示。

（1）禅净料简。从达摩所传的禅到东山法门的分化，念佛大抵只是作为净心的一种方便而依附于禅门心法之中的。而且念佛并非就直接关联于西方净土。在禅师们的心目中，净土还未作为与禅相应的独立一系而出现，禅净关系问题当然还无从提出。自从永明延寿作禅净四料简，似乎对禅师们来说，这才成为一个必须认真对待的问题。四料简的大义是说：有禅无净土，十人九蹉路；无禅有净土，万修万人去。依天如惟则禅师的说法，延寿对禅与净土的关系只作了提纲式的总论，“而发明未尽”^④。不过在永明的这种倾向里似乎暗示了净土对于禅门优越的关系，因而才引发后世禅师们作不同的解释。一类站在较折衷的立场，阐述禅净兼修无二之旨。云门一系的天衣义怀（993～1064）就提出

① 《净土十要》第2册。

② 《南宋元明禅林僧宝传》卷9、佛光大藏经一禅藏本。

③ 宋以后禅师大都广引净土经教，如《弥陀经》、《观经》、《往生论》等来证成禅净融合之论。

④ 《净土或问》。

“净土兼修不碍禅”的原则^①。天衣之嫡孙长芦宗颐，则更于行法与理境的关联上弘扬师说。他认为，净土之念佛与宗门之参禅，乃就不同根机各得其宜，故“法虽二门，理同一致”，“念佛参禅各求宗旨，溪山虽异，云月是同”^②。

元临济法嗣中峰明本（1263～1323）和明末德清（1546～1623）则更有净土禅化的倾向。他们立足于宗门的立场，侧重于从明心与见性的方面去会通禅净。如明本从“洞见本性”和“了生死”的禅门宗旨去读解净土的念佛法门。他说：“殊不知参禅要了生死，而念佛亦要了生死；原夫生死夫根，由迷本性而生焉；若洞见本性，则生死不待荡而遣矣。生死既遣，则禅云乎哉，净土云乎哉？”^③

净土原是不废往生西方而外观胜境的，禅师们则一概归于自心的参究上而给予抉择。经中当然有明言，如《维摩经》中“随其心净，则佛土净”的说法就被禅师们广为传诵，永明明确地“以唯心观”和“了境唯心”的观念去会释禅门与净土的心、外之法^④，但在延寿的文本中，这还是一个原则性的说明，而这类唯心净土的观念，在一些禅师们的解释中，却更显示了心法优越的一面。德清的说法很有代表性。在《净土指归序》一文中，他说道：“心净则土净，所谓唯心净土，是则土非心外。净由一心，苟非悟心之士，安可以净其土耶？斯则禅家上上根，未有不归净土者此也。”“然此净土之境，良因自心全体转变之功，甚实非外得。……所以净土一门，无论悟与不悟，上智下愚之士，但修而必得者，皆由自心。斯则唯心净土之旨。”^⑤

① 道衍：《诸上善人咏》，《续藏经》第1辑第2编乙第8套第1册。

② 道衍：《净土简要录》，《续藏经》第1辑第2编乙第13套第2册。

③ 《天目中峰和尚广录》卷5之下，影印碓砂藏《大藏经》卷589。

④ 延寿：《万善同归集》卷上，《中国佛教思想资料选编》第3卷第1册。

⑤ 《憨山老人梦游集》卷20，江北刻经处本。

接下来，我们比照一下明清之际的曹洞宗传人无异元来（1575～1630）和永觉元贤（1578～1657）对延寿的禅净料简所作的一番抑扬之词，就绝不会说是唐突之论。

元来的说法很值得玩味。他一面说“禅净无二，而机自二”，主张初进者“当求一门深入”，这还是宋代云门一系的旧说；而对于永明禅净料简中所流露出的扬净抑禅之意，他认为这不过是用于“适机”的“祖师权语”、“永明之意总不在此”，故而不可执此“抑扬之说”^①。元贤则于《寐言》中，对“参禅不及净土”的说法作了细密的勘辨，主要有三点意思：一是参禅与念佛都在了悟自心，故参禅者不必净土。二是念佛往生的理境并非优于参禅。未悟往生者，也要待情识淘尽，方能见佛；参禅取悟者，虽有悟境不远、止在人天的，然一旦慧根顿发，亦可以超证菩提。三是永明的禅净料简从形式上看，“似参禅不及净土”，实际上也是抑扬的权宜之论。究实而言，只是应机不同，并无功行上的高下之分^②。元来、元贤对禅净料简所作发明的新解，在平章禅净的后面，已是别有为禅者辩的意趣了。

从禅净四料简而引出“参禅不及净土”的观念，也大都在禅净平等不二的说法中而巧妙地加以安排的。在禅师们中更为普遍和流行的看法，是把念佛往生视为广摄异根，示以方便而又极为稳妥的人道法门。天如惟则作《净土或问》，正是要回答永明料简禅净所发明未尽的问题，如道霈在《重刻天如禅师净土或问序》一文所说，天如是“虑禅者不达永明料简之旨”，乃有所述作的^③。天如对永明思想的一个基本的发挥，即是参禅悟达之

① 元来：《宗教答响》“净土品第二”。

② 元来：《宗教答响》“净土品第二”。

③ 道霈：“重刻天如禅师净土或问序”，《中国佛教思想资料选编》第3卷第3册。

后，仍须复求净土以作为见性成佛的依归。他说：“夫永明既悟达摩直指之禅，又能致身于极乐上品，以此解禅者之执情，以此为末法之劝信，故余谓其深有功于宗教者此也。”显然，他对永明料简的了解，是有抑禅扬净之意的。莲池株宏对净土有更亲切的体会和知识上的准备。他为《小经》作了细密的“疏钞”，并广摄教门（天台、华严），判《小经》为圆教^①，可见他对净土的倾向。从禅净关系上看，他一面批评净土为表法而悟禅为究极的说法，主张“归元性无二”，“禅宗净土，殊途同归”^②；一面又认为念佛优越于参禅，才是永明料简的正解^③。他以理、事等范畴分疏，认为观心的禅法虽是理入，却不如念佛的事修来得方便而稳妥：“但执观心，不信有极乐净土；但执无生，不信有净土往生，则未达即心即土。不知生即无生，偏空之见，非圆顿之禅也，反不如理性虽未大明，而念佛已成三昧者。”^④

(2) 随相与破相。净土多有随相之义而禅宗则一向反对以音声相貌作佛事（如前论）。因此，禅师们要融净土于禅，在理路上势必要为随相的合法性及相与无相的关联进行辩护。永明延寿就借经云“一一诸法中，皆含一切法”来说明一切音声相貌亦是趋于法界的旨趣。他说：“夫声为众义之府，言皆解脱之门。一切趣声，声为法界。……何得非此重彼，离相求真，不穷动静之源，遂致语默之失？……未必息念消声，方冥实相。”^⑤即是说，实相未必是无相而得，那还是偏空之见，圆教的立场是即相而契于实相。而这里的关键，在于了万相唯心，而不取执著，即从心法的意味上而给予化解，如此即随相而通于无相。所以永明说：

① 株宏：《竹窗二笔》“净土难信之法”，《云栖法汇》，金陵刻经处本。

② “净土疑辩”，《云栖法汇》。

③ 《竹窗二笔》“念佛镜”。

④ 《竹窗二笔》“念佛镜”。

⑤ 《万善同归集》卷上。

“故将证十地，相皆现前，……或禅思入微，而变异相；或礼诵恳志，暂现嘉祥。但了唯心，见无所见。若取之，则心外有境，便成魔事；若舍之，则拔善功能，无门进修。”又说：“唯心念佛，以唯心观，遍该万法。……如是念佛，此喻唯心所作，即有而空，故无来去。又如幻非实，则心佛两亡；而不无幻相，则不坏心佛。空有无隔，即无去来。”^①

天如惟则综合《观经》和天台宗人的疏解，以相体不二说“诸佛相明，即弥陀体，故泛明诸佛，以为弥陀观体”。他借台宗知礼为《观经》所作“妙宗钞”中的观心法门进行辩解，主张观心并不是直观无相本性佛，而是“托外义成，唯心观立”，也就是借相而显乎无相本性^②。株宏则援以华严理事无碍来说相（事）外无性（理）。他说：“若真是理性洞明，便知事外无理，相外无性，本自交彻，何须定要舍事求理，离相觅性？”为此，他批评那种“一味说无相话以为高”的宗门作略恰恰可能滋生狂禅的流弊^③。

德清的说法最有意味，他并不一味地以有相去会通无相，而主张分开来看。他认为念佛净土与参禅见性本来就是不同门路的行法：一重“想心成就”，一求“清净真心”；故一重有相，一重破相（“不容一秀，故说有相皆妄”）。观想念佛虽是随相而成，却不能一概斥为妄相，而可解释为“以净想换去染想”。可以说，德清是从拂尘看净这一方便的意味上为随相进行辩护的，同时又为参禅见性的独立性保留了应有的空间。所以，他说参禅者“以明心见性为主”，念佛者“不必求悟明心性，专从念佛观想为正

① 《万善同归集》卷上。

② 《净土或问》。

③ “净土疑辩”。

行”^①。这种一门深入、不容掺杂的观念，显示了禅净合一趋势下，力主维系宗门祖风的一种祈向和努力。

(3) 念愿往生与自性无生。净土说念佛往生西方，参禅则重于自性清净，一法不生。慧能说得非常明白：“迷人念佛生彼，悟者自净其心。”又说：“但行十善，何须更愿往生。”“若悟无生顿法，见西方只在刹那，不悟顿教大乘，念佛往生路遥。”^②因此，对于后世禅者而言，融净于禅，往生如何折衷到无生的观念中，就成了必须解决的问题。其实净土学者内部，早已就此问题作过勘辩，只是不为学人们注意而已。北魏时昙鸾为世亲所造《无量寿经优婆塞舍愿生偈》作的注中，就曾回答了净土往生与大乘经论中所谓“无生虚空”的关联问题。依昙鸾的看法，世亲说的往生实是因缘生法，所以其往生即是不生。他说：“天亲菩萨所愿生者，是因缘义。因缘义故假名生，非如凡夫谓有实众生实生死也。”^③这显然是中观一系的说法。不过这一看法，并不为宋以后的禅师们所重视。禅师融往生于无生，一般都是从心法上融摄华严、天台教义而证成。正如元来所说：“斯达唯心之境，终日生而不妨无生；终日无生而不妨往生也。”^④永明延寿开启了这一说法。他以“唯心净土”讲往生并非遥远外在的西方极乐，而就是心性本净的境界。不仅如此，往生只不过是给“力量未充，观浅心浮，境强习重”的人假以“胜缘”的方便，是约事而论。若“提宗考本”，则“天真自具，不涉因缘”，了彻心源即是往生。在这个意味上，我们才能了解他说的“唯心佛土者，了心方生”的真义^⑤。当长芦宗颐从“初心入道”、“须托净缘以为

① 《憨山老人梦游集》卷10，“答德王问”。

② 《坛经》敦煌本，郭朋校释，中华书局1983年版。

③ 昙鸾：《往生论注》卷上，《净土十要》第5册。

④ 《宗教答响》“净土品第二”。

⑤ 《万善同归集》卷上。

增上”的意义上来讲“终日念佛而不乖于无念，炽然往生而不乖于无生”，也正是同一意趣的发挥^①。天如惟则似乎有意识地要强化往生的意义。他不是简单地以了心即往生来对净土进行禅解，而是要显示往生对于了心优越的意味。他认为了心之后犹要求生极乐。他以马鸣、龙树、文殊、普贤、庐山慧远为例，说：“此诸圣人，所悟所证，比今悟达之士，为何如哉？彼尚愿生乐国，亲近弥陀，而汝一悟之后，更不求生，则龙树、马鸣、普贤、文殊，反不若汝？”又谓：“汝既不会祖师之义，又自不发省觉之心，妄谓悟达之士不愿往生，则天下禅者之执，莫汝若矣。”

对于生与无生的融摄，惟则是按照台、贤一路圆教的说法进行辩解的，以法性缘起的性相不二，来说明生与不生的关联。照他的看法，真如本性无生，假和因缘，方有生相。就其显相的一面，说“无生即生”；就其相由性显、本无自性的一面说“生即无生”。所以他说：“净土之生，唯心所生。无生而生，理何乖焉？”^②与惟则不同，德清对往生和无生关系的解决，表示了另一流的意见。他恰恰是要显示禅的优越。他不仅把“往生”看做对初学未悟者的方便摄化，而且主张为求往生而进行念佛，终究也是要趋向于“得生住正定”的净心目的才行。于是，悟后不必更求往生，而是“自然往生”；如果心不清净而以“偷心念佛者”，则虽欲往生而未可^③。

(4) 参究念佛。如上文所述，中国早期的祖师们对于净土观想念佛法门，多少是有些保留的看法，这当然与他们倾向于破相的观念是相关的。永明以后，禅师们既然把随相的意义给提示出来，于是在行门上运用到观想，尤其是《观经》中的一套方法，

① 《乐邦文类》卷2，《大正藏》第47卷。

② 《净土或问》。

③ 《憨山老人梦游集》卷11，“答湖州僧海印”。

也就是非常顺理成章的事。从禅师们大量引述天台的《观经疏》和《妙宗钞》来判断，他们很可能受到天台一系的影响。永明就《观经》的十六观门与参禅的摄心修定作了深入的结合^①。天如惟则把《观经》中的“观想”与天台的“一心三观”作了会解。德清尽管主张净土与参禅别行，而就净土内的行门言，他更倾向于《观经》所示的“观想成就”^②。

从行门上说，宋以后的禅师于念佛与参禅的融会到底有些发明，最鲜明地表现在“参究念佛”这一特别的形式当中。参究念佛，与早期祖师们的念佛三昧存在某些意趣上的相近，而毕竟融摄了新的内容。从源流上看，宋代曹洞系的长芦清了（1090～1151）提出“直将阿弥陀佛四字做个话头”、不断参究的观念，大抵可以看做参究念佛的早期滥觞^③。此后，中峰明本、笑岩德宝（1512～1581）、梵山绍琦（1404～1473）、憨山德清等都延续和发挥了这一方法。这里仅以德清的参究念佛为范例，略作剖析。

德清以参禅悟心为上，以为这是祖师门下历传的家风。不过，他也意识到参禅悟心虽是上法，但取法太高，远不如念佛来得简易、稳妥。他说：“参禅者多未必出，而念佛者出生死无疑。”从行法上看，这是由于参禅贵离想，念佛专在想。而众生多久沉妄想，离想甚难。若代之以观想之法，净除心念，则可以看做是以毒攻毒的简易行法，德清把它说成为“即染想而变净想”^④。在德清看来，念佛净心，不是一般所谓系名念佛，“殊不知四字佛号，相续不断者，是名系念，非净念也”。“净念”即是

① 《万善同归集》卷上。

② 《憨山老人梦游集》卷9，“示修净土法门”。

③ 参见忽滑谷快天《中国禅学思想史》，上海古籍出版社1994年版，第547页。

④ 《憨山老人梦游集》卷8，“示西印净公专修净土”。

“参究念佛”^①。说得具体一点，这种方法与参究话头和公案大体一致，只不过将话头和公案的内容变为单提一声阿弥陀佛，即于提处下疑情，不断参究念佛者谁，借此塞断意根，使妄想不行，久久成熟，自然断除想念，孤明历历地彻见本地风光^②。所以德清说：“此为念佛审实公案，与参究话头，原无两样。毕竟要参到一念不生之地，是为净念。”^③ 这种净念参究以成就三昧的方法，不仅与净土法门中各类通行的念佛方法大异其趣，显现了参究念佛的禅者作略，也与传统祖师们的念佛三昧不尽相同而表现了新的融会。

① “答湖州僧海印”。

② 《憨山老人梦游集》卷9，“示念佛参禅切要”。

③ “答湖州僧海印”。

从《齐物论》看《肇论》

陈少明

被汤用彤先生誉为“中国理论之文中最有价值的一篇”的《肇论》^①，与道家思想的关系，是个很吸引人的问题。据许抗生教授列举的对比资料作统计，《肇论》4篇（包括《涅槃无名论》）中引用老庄文句、思想者，多达77处。其中引《老子》56处，引《庄子》21处（包括引《齐物论》的9处在内）^②。就本文的论旨而言，援引这组数字，只在表明两者有关联，但关联的性质及程度，仍需进一步提出证明（特别是对同《齐物论》的关系而言）。事实上，也有人指出，援引文句只是写作的技巧，未必是思想的一致^③。问题的复杂性在于，僧肇爱好庄、老的时代，与阮、嵇及郭象均不同。阮藉、嵇康思想成熟同其接受道家（特别是庄子）是一致的，郭象则直接通过注《庄子》来表达其思想，而《肇论》则是作者在觉得老庄“犹未尽善”，对佛学“始知所归”之后写出的。因此，凭字面的同异作判断还不够。从另一方面来讲，如果只就引文的次数论影响，则《齐物论》只

① 汤用彤：《关于肇论》，《理学·佛学·玄学》，北京大学出版社1991年版，第212页。

② 许抗生：《僧肇评传》，南京大学出版社1998年版，第181~189页。

③ 涂艳秋就在其《僧肇思想探究》（台北：东初出版社1995年版）一书中撰《肇论引老庄考》，举证23条，用以说明僧肇引老庄时“只是用其形而遗其神”，思想上无实质影响。

被引用 9 次，远不能与《老子》被引 56 次相比。汤先生说：“《肇论》重要理论，如齐是非、一动静，或多由读《庄子》而有所了悟。”^① 这启示我们，应该把对《齐物论》同《肇论》关系的注意力，集中到双方共有的论题上来。不仅是是非、动静问题，像“物我同根，是非一气”（《不真空论》）、“有无齐观”（《涅槃无名论》）及“万物齐旨，是非同观”（《维摩经注》，佛国品第一）等等说法，表明还有物我、有无等论题，也为僧肇所关心，故需一并加以讨论。

关于僧肇著作的利用，有两点要预先说明。第一，《涅槃无名论》是否为僧肇所作，学界看法并不一致。本文接受僧肇曾作《涅槃无名论》，但现存的文本已被后人篡改和增补，所以它包含僧肇及其追随者的思想的假定^②。所以，从关注《齐物论》对后世影响的角度看，两者一并加以利用并无问题。第二，僧肇的《维摩经注》虽独立于《肇论》之外，但它包含许多关涉到老、庄，特别是《齐物论》的思想资料，可以作为佐证。因此，《从〈齐物论〉看〈肇论〉》这一题目也是一方便说法，作《从〈齐物论〉看“肇论”》也与论旨相合。

下面将把相关问题分为两组，在两“论”交叠的论域上划一个大致的轮廓，以便为进一步的评论提供基础。

一、无知无名无是非

齐物三义是齐“物论”、齐万物与齐物我。其中，齐“物论”也即齐是非，是《齐物论》中最基本、也是它在其后的思想史上

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，中华书局 1983 年版，第 240 页。

② 参见许抗生：《僧肇评传》第 1 章第 2 节《关于〈涅槃无名论〉真伪的考辨》。

影响最深远的论题。在庄子看来，是非之争是人生不幸最直接的根源。要摆脱不幸就必须泯灭是非之念，而要泯是非则得对物性、人性提供深刻的洞见，这才导出齐万物与齐物我的问题。而在是非的层次上，庄子之所以要“齐”而不要争，主要基于这样的原因：争辩的各方都有自己的主观立场，没有评判对错的客观标准；不同的主体都有自己独立的价值尺度，不能互相代替；每个主体的价值立场都可能存在变化，等等。这意味着不可能找到一种客观、固定的公共评价规则。但人们求知的倾向（甚至是本能）却导致对是非的抉择。因此，齐是非的关键便变成对“知”的解构，即无知或不知：“髡缺问于王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾恶乎知之！子知子之所不知耶？曰：吾恶乎知之！然则物无知耶？曰：吾恶乎知之！”一问三不知之后，王倪接下来就以不同的生物对“正处”、“正味”及“正色”的不同反应为例，导出“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩？”的结论。依庄子，这种无知或不知，就是至知：“故知止其所不知，至矣。”这里要否定的知不只是一般经验意义上的认知，也包括某些价值信念的确定，所以知的对象并不必然由经验事实所限定。但日常的知不是对具体现象的把握，就是指向对它的态度，总是把意识同经验联系起来。一旦把不知当做至知的目标，这至知的对象就失去它的经验内容。这样谈“知”自然就会出现“大道不称，大辩不言”，或“不言之辩，不道之道”这种有违常理的说法。也正因为如此，面对任何生存情境，都可超脱地“是不是，然不然”，过“和之以是非”的人生。

唐代的元康在论及《肇论》4篇的结构时说：“第一《物不迁论》，明有，申俗谛教；第二《不真空论》，明空，申真谛教；第三《般若论》，明因，申般若教；第四《涅槃论》，明果，申涅槃教。”但从写作顺序讲，《般若无知论》排第一。僧肇的这篇成名作，较集中探讨佛学智慧的性质。其“无知”之论，同庄子的

“至知”之旨恰好形成对照。

《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：圣心不所知，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。（《般若无知论》）

所谓般若之知，叫“无相之知”或“不知之照”。“无相”是指知的对象没有可感知的经验表象，所以它不同于日常的知，其作用叫做“照”。这有仿《齐物论》所说的“是以圣人不由，而照之以天，亦因是也”的痕迹。“不知之知，乃曰一切知”。这“一切知”也就是庄生的“至知”。略不同的是，《齐物论》着眼于“不知”，而没有清楚刻画“至知”的对象，它所提及的“道”只是一种思想方式，而未有明确的本体论意义。这与“道”在《老子》及《庄子》其他篇章中的有些含义不太一样。但僧肇则有把它对象化的倾向：“然其为物也，实而不有，虚而不无，存而不可论者，其惟圣智乎！何者？欲言其有，无状无名，故照不失虚。照不失虚，故混而不渝；虚不失照，故动以接粗。”“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。斯则不知而自知，不为而自为矣。复何知哉？复何知哉？”（《般若无知论》）因为无状，所以无名。又因无名，故无法知，只能是照。同时，对于“不知之知”的吊诡，他力图借大乘空宗中道观双非双遣的思想方法作进一步的疏解：

经云：般若义者，无名无说，非有非无，非实非虚。虚不失照，照不失虚，斯则无名之法，故非言所能言也。言虽不能言，然非言无以传。是以圣人终日言，而未尝言也。今试为子狂言辨之。夫圣心者，微妙无相，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；不知非不知，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。是以知即无知，无知即知。无以言异而异于圣心也。（《般若无知论》）

不知之知的矛盾，源于对象“非有非无，非虚非实”的吊诡。“非有”是因为它并非物质性的存在，系“微妙无相”；“非无”则表明它具有切实的精神意义，会“用之弥勤”。“无名无说”，一般的言辞难以表达这种玄奥的观念，但“言虽不能言，然非言无以传”，不使用语言就不能传达圣意。因此，需要打破常规的言说方式，强调双非，两边都加以否定，以避免思想不自觉地向任何一端倾斜。为了阐明知与无知的区分，僧肇还从缘生的观点进行解释：

般若即能知也，五阴即所知也。所知即缘也。夫知与所知，相与而有，相与而无。相与而无，故物莫之有，相与而有，故物莫之无。物莫之无，故为缘之所起；物莫之有，故则缘所不能生。缘所不能生，故照缘而非知；为缘之所起，故知缘相因而生。是以知与无知，生于所知矣。何者？夫智以知所知取相，故名相。真谛自无相，真智何由知？所以然者，夫所知非所知，所知生于知。所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即缘法。缘法故非真，非真故非真谛也。（《般若无知论》）

这是说，知的对象“所知”是因缘（各种外在条件）所起的。从为缘所起的观点看，“物”就不能当做无，而从缘不是实在的对象讲，“物”也就不算有。所以知（有）与无知（无）虽不同，但都根于对象（缘）。俗智注意由缘所起之相，真智的对象真谛则无相可被取。这样，真智就只能是“无知”。所以，知与所知，是相互纠缠的。但从中道的立场看，真谛视对象为“无”还不够。为了避免对“无”的混淆，僧肇还提出“圣智之

无”与“惑智之无”的区分：

难曰：圣智之无，惑智之无，俱无生灭，何以异之？答曰：圣智之无者，无知；惑智之无者，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，非曰无知也。无知即般若之无也，知无即真谛之无也。是以般若之与真谛，言用即同而异，言寂即异而同。同故无心于彼此，异故不失于照功。（《般若无知论》）

无知是取消知，故无对象存在。知无则是有一个“无”作为知的对象存在。圣知之无即般若之无，惑智之无为真谛之无。真谛对俗谛而言，俗谛滞有，真谛执无（空）。从中观的立场看，真谛执空也是一偏。所以，两者虽然同中有异，异中有同，但对事物的洞察力并不一样。正如《答刘遗民书》所说的：“是以闻圣有知，谓之有心；闻圣无知，谓之大虚；有无之境，边见所存，岂是处中莫二之道乎？”

这种非有非无的观点，换一个角度自然变成有即无，无即有了。而知也成为“知即无知，无知即知”。对任何事物而言，不肯定就是肯定，肯定就是不肯定，即“有是于无是，有当于无当”。这可令人大惑不解，刘遗民也不例外。对此，僧肇的回答是：“若真是可是，至当可当，则名相以形，美恶是生，生生奔竞，孰与止之？是以圣人空洞其怀，【无识】（据德清本校补）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》）原来，反对对事物做出断定，不要“是可是”或“当可当”，是为了避免“名相以形，美恶是生，生生奔竞”。“无知”是不断定，而“无知即知”，也即以不断定为断定，这样，肯定与否定即可随意滑动。面临是非判断的时候，顺此也可“是不是，然不然”。绕了一圈后，又回到《齐物论》的立场上：

夫以道为道，非道为非道者，则秽恶并起，垢累兹彰。何能通心妙旨，达平等之道乎？若能不以道为道，不以非道为非道者，则是非绝于心，遇事斯可乘矣。所以处是无是是之情，乘非无非非之意，故能美恶齐观，履逆常顺，和光尘劳，愈晦愈明，斯可谓通达无碍，平等佛道乎！（《维摩经注》佛道品第8）

上述引文，如果不是出现一个佛字的话，孤立来看，一定会被误认为是阐释庄子是非观的文字。不过我们要记住，它的出发点（解除生命中的烦恼）与手段（在主观世界里齐是非），虽然与《齐物论》很相类，但在其所展示的思想程序中，是融会或运用了大乘空宗两边不执的思考方式的。

二、动静有无物我之间

动静从属于有无问题，但僧肇撰《物不迁论》对之作独立的处理。《齐物论》没有正面讨论动静问题，但在阐述齐是非的观点时，则非常强调主客体变动不定的性质。这也是庄子认为是非不能获得固定标准的重要理由。“乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎！已乎！旦暮得此，其所由以生乎！”这是着眼于自然的运行不息，强调变动的客观性。“予恶乎知悦生之非惑耶？予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟，及其至于王府，与王同匡床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？”这是揭示主体价值立场变动的可能性。外部现象抓不着，内在世界也稳不住，价值就没有稳固的基础。而追逐没有基础的价值，只是徒增生活的混乱而已，所以，庄子干脆建议大家抛弃对是非好恶的执著，以不变应万变。

《物不迁论》开篇就说：“夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流

动，人之常情。余则谓之不然。”与从常识出发谈动不同，僧肇一开始就表示其观点是违背常理的：“夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静；我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。然则所造未尝异，所见未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通。苟得其道，复何滞哉？”依常识，动是指事物在时空中的变化。观察一个对象，如果在不同的时间中有不同的状态，即过去的状态没延续到现在，人们就认为它是变动而非静止。僧肇的观点相反：如果变动总是某物的变动的話，物的状态一旦改变，那就意味着它没有固定的物性。所以事物的变动是一种错觉，它不过是一连串在时空中排列在一起的不同的事物造成的假相而已。极而言之，连人从少年变老年，如梵志白首返乡，也只能说“吾犹昔人，非昔人也”。僧肇在运动中看到的静，不是运动着的事物在质上的相对稳定，而是分割为不同的质。所以，他是以极端动的眼光看问题的结果。这种动极而静的观点，试图从无数的刹那不变说明世界整体的静止：

求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：回也见新，交臂非故。如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月经天而不周。复何怪哉？（《物不迁论》）

人则求古于今，谓其不住；吾则求今于古，知其不去。今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？然则四象风驰，璇玑电卷，得意毫微，虽速而不转。是以如来功流万世而常存，道

通百劫而弥固。成山假就于始簣，修途托至于初步，果以功业不可朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化，不化故不迁。不迁故，则湛然明矣。故经云：三灾弥纶而行业湛然，信其言也。（《物不迁论》）

这种不流不动不来不去的结论，是“求静于诸动”，归根到底是要表明“如来功流万世而常存，道通百劫而弥固”。这也是以不变应万变的策略，但《齐物论》是承认客观世界与主观世界都会变的，因而在更超脱的立场上应变，即对事物一律采取不置可否的态度。这种态度就是“道”。《物不迁论》则直接分析现象世界，把动说成不动，从而导向佛教的形上学。

佛家讲色空与道家（包括玄学）谈有无，在论域上是对应的。《齐物论》中的有无问题同是非问题有紧密联系：“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也，是以无有为有。无有为有，虽有神禹，吾独且奈何哉？”庄子在这里言无，关心的不是世界的真相，而是人生的态度。关于知的等级的区分就能说明问题：“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次，以为有物矣，而未始有封也。其次，以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”未始有物（无）、有物（纯“有”）、有封（具体的物）及有是非（对物有取舍）四个等级中，越高级的知离是非越远。至知不是了解世界是怎样的，而是把世界看成怎样。重要的是要学会把“有”看成“无”。而要以有若无，对有就不能分别（“有封”）。没有分别的“有”，它就不具备日常的物的具体特性，人就不必进行取舍，所以它就等于“无”。所谓“天地一指”、“万物一马”，就是把众有齐一看待，把它变成无。

《不真空论》专论有无问题。在僧肇看来，不真即空。这“空”不是绝对的无，佛家把绝对的无称断灭空或顽空。它承认现象是存在的，只不过它犹如幻像，并不真实。“万象虽殊，而

不能自异，故知象非真象；象非真象，故则虽象而非象。”“虽象而非象”叫“虚”，正确的态度就是“即万物而自虚”。所谓象而非象，也是缘起性空的观点。它强调任何存在者的条件性，没有自身独立的性质，所以人们所知的表像不是真相。但是，从中观的立场看，以有为有（俗谛）固然不对，以无为无（真谛）也不全面。无偏颇的观点，就是非有非无：

寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物通顺，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？故经云：“色之性空，非色败空。”以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？（《不真空论》）

然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也。（《不真空论》）

非有非无，换个角度讲，就是无而有、有而无，所谓“有无异称，其致一也”。要达到这一点，得学会观实为虚。而要“虚”物，就须破除对不同的物的区别，不分彼此。“既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。是以《成具》立强名之文，园林（指庄子）托指马之况。如此，则深远之言，于何而不在？是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。”这“即万物之自虚”在《不真空论》中重复过3次，思路与《物不迁论》中“求静于诸动”非常相似，但他不隐瞒这也是效“园林托指马之况”，以“天地一指”，“万物一马”。因为万物无彼此后，就可当作一物看。而无特性的“物”是一种抽象的纯“有”，在功能上它就是无，或者叫做虚。

在《齐物论》中，齐万物是为了齐是非，而不论齐万物还是齐是非，其最高的境界都是齐物我。形象的呈现就是开篇的“吾丧我”与庄周梦蝶。特别是后者，“庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶，自喻适志，不知周也……”真是千古绝唱。而表达为概念语言，便是“天地与我并生，而万物与我为一”。这类说法，在《肇论》及《维摩经注》中也随处可见：“物我同根，是非一气”（《不真空论》），“然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真。即真则有无齐观，齐观则彼己莫二。所以天地与我同根，万物与我一体。同我则非复有无，异我则乖于会通，所以不出不在而道存乎其间矣”（《涅槃无名论》）。又，“以知涅槃之道，存乎妙契；妙契之致，本乎冥一。然则物不异我，我不异物。物我玄会，归乎无极。”（同上）“夫若能齐是非一好丑者，虽复上同如来，不以为尊，下等六师，不以为卑。何则？天地一旨，万物一观，邪正虽殊，其性不二。”（《维摩经注·弟子品第三》）如果你嫌这些引文比较简约，不足以见全貌的话，我们可从《维摩经注》中再引一个更完整的段落：

夫有由心生，心因有起，是非之域，妄想所存，故有无殊论，纷然交竞者也。若能空虚其怀，冥心真境，妙存环中，有无一观者，虽复智周万物，未始为有。幽途无照，未始为无。故能齐天地为一旨，而不乖其实，镜群有以玄通，而物我俱一。物我俱一，故智无照功。不乖其实，故物物自周。故经曰：“圣智无知，以虚空为相，诸法无为，与之齐量也。”故以空智，而空于有者，则即有而自空矣。岂假屏除然后为空乎？上空智空，下空法空也。直明法空，无以取定。故内引真智，外证法空也。（《文殊师得问疾品第五》）

这里，心物、是非、有无以及物我等等《齐物论》中的重要论题，几乎全被串在一起。如果只看前半部分，简直就是对庄子思路的一种精辟的概括。因此，即使加上后半部分对佛经的引

述，我们也很难判定，僧肇究竟是在以庄解佛，还是以佛释庄？

三、佛学，还是玄学？

问题不是僧肇的思想同玄学（包括庄、老）有无关涉，而是这种关涉的深度或性质。《僧肇传》说：“释僧肇，京兆人。家贫以佣书为业。遂因缮写，乃历观经史，备尽坟籍。志好玄微，每以庄、老为心要。尝读老子《道德章》，乃叹曰：‘美则美矣。然期栖神冥累之方，犹未尽善。’后见旧《维摩经注》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言始知所归矣。因此出家，学善方等，兼通三藏。”这即是说，他是“走出老庄”之后，才著《肇论》，所以老庄思想在其中扮演什么角色，就变得耐人寻味。

在最新的成果中，不同的看法差距较大。一种说法是从佛学的立场上强调僧肇的正宗性：“在《肇论》的字里行间，虽然大量地使用老庄的词汇，但并没有挟带着老庄的思想来解释佛理，行文中也不曾留下老庄的神影，所以我们可以确定僧肇早年的出入经史，雅好老庄，并没有给他晚年的作品带来思想的残余，反而滋润了他思想的广度与深度，使文章更显优雅华美，老庄留给他的只是丰富而典雅的词汇，而不是天道无为等思想，因此如果我们认为僧肇可以总结魏晋的玄学思想，则这只是个不期然而然的结果……”^①

另一种观点，则指出其哲学方面的主要问题来自道家或玄学：“如果说僧肇佛学的思维方式（如不落两边、有无双遣）和得出的佛学结论（如不真空义等）主要来自印度龙树中观佛学的话，那么他所运用的语言文字形式和他所讨论的哲学主要问题（如有无、动静、无知、无名），以及在讨论中所提供的论据，或

^① 涂艳秋：《僧肇思想探究》，台北：东初出版社1995年版，第286～287页。

主要是或部分是来自中国古代老庄哲学和当时的魏晋玄学（魏晋老庄学）思想的。”^①

从前两节的讨论可以看出，说僧肇思想融合佛道（或玄佛）比说他为淳然佛家，更有说服力。现在要继续提的问题是，在思维方式与思想结论上，除中观佛学外，道家，特别是庄子，是否也提供了相应的思想资源。我们的讨论，仍然要尽量贴近《齐物论》。道家与佛教的哲学都是关于生命或生活的哲学，所以其理论果实基本上是一种关于人生境界的理想。道家把它称作“道”，佛教则叫“涅槃”。什么叫“涅槃”？《涅槃无名论》的界说是：

余尝试言之，夫涅槃之为道也，寂寥虚旷，不可以形名得；微妙无相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虚而永久。随之弗得其踪，迎之罔眺其首，六趣不能摄其生，力负无以化其体。潢潢惚恍，若存若往。五目不睹其容，二听不闻其响，冥冥昏昏谁见谁晓？

虽然《涅槃无名论》可能包含有非僧肇的手笔，但关于涅槃无名无相的说法，同《般若无知论》中“然其为物也，实而不有，虚而不无”，“欲言其有，无状无名”，“微妙无相”，因而“存而不可论”，要靠虚心实照的观点是一致的。然而，如果去掉上述引文中“六趣”“五目”“二听”等佛教用语的话，它与老子《道德经》或庄子《大宗师》中对“道”的描述，有什么区别呢？老子是“寂兮寥兮，独立而不改，……吾不知其名，强字之曰道”（第25章），“迎之不见其道，随之不见其后”（第14章），《大宗师》则是“夫道，有情，有信，无为，无形，可传而不可授，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼、神帝，生天、生地；在太极之先而不为高，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”。这“神鬼、神帝，

^① 许抗生：《僧肇评传》，南京大学出版社1998年版，第177页。

生天、生地”也是强为之容的说法。也许在不同的宗教性体验中，这两者的区别是可以感受到的。但是，它难以通过普通语言作有效的把握，而对于非信仰者而言，从知识的水平上就无法有根据地对之作区分。从可说的层次上讲，就必须承认，僧肇所论的“涅槃”，也融入了道家关于“道”的观念。

除涅槃的向往外，对般若空宗“非有非无”这一双非双遣的思想方式的运用，也是僧肇被认为有得于佛学精意的地方。但是，双非双遣，也不一定完全来自佛学。郭象注《齐物论》时，也有颇堪玩味之处：

夫有是有非者，儒墨之所是也；无是无非者，儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非而非儒墨之所是者，乃欲明无是无非也。欲明无是无非，则莫若还以儒墨反复相明。反复相明，则所是者非是而所非者非非矣。非非则无非，非是则无是。

今以言无是非，则不知其与言有者类乎不类乎？欲谓之类，则我以无为是，而彼以无为非，斯不类矣。然此虽是非不同，亦固未免于有是非也，则与彼类矣。故曰类与不类又相与为类，则与彼无以异也。然则将大不类，莫若无心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣。

这“无是无非”，“所是者非是而所非者非非”，“非非则无非，非是则无是”，及“既遣是非，又遣其遣”，“遣之又遣以至于无遣，然后无遣无不遣”等等表述，是十足的双非双遣的方法。《齐物论》关于齐是非的观点，在否定一切是非与“否定一切是非”的命题之间，存在着一种悖论。郭象这种双非双遣的手法，就是试图摆脱这种悖论的途径。郭象卒于公元312年，而表达中观“非有非无”思想的《中论》到公元409年才译为中文，因此，这种思路与佛学的传入无涉。而僧肇写《般若无知论》

时，《中论》尚未译出，但对郭象的庄注则一定知道。这样，《般若无知论》所包含的双非的思想，究竟是来自鸠摩罗什的介绍，还是这位曾“以庄、老为心要”的天才少年得自郭注的启发，我们不得而知。但有一点可以肯定，魏晋玄学发展到郭象以后，已经有了进一步接受般若中观“非有非无”思想的基础。

《肇论》，特别是《不真空论》，系针对魏晋时期在玄学影响下各种佛教理论而作，它以般若中观哲学作为分析的工具、判别的基准，但不意味着它摆脱了玄学，更非与中国传统无关。汤一介先生说：“僧肇的《不真空论》从内容到方法都是比较符合印度佛教般若学的原意的。他的《不真空论》的出现并非偶然，在当时已具备了两个条件：一是鸠摩罗什再译《般若经》大小品，又出了《般若经》的释论《大智度论》等著作，因而有可能对印度佛教般若学有比较清楚的了解；二是玄学的发展，‘非有非无’这类思想有可能接着它出现而发生影响。”^①虽然，僧肇的抱负在阐扬佛学，但是，以思想史的角度来观察，他仍然没有摆脱玄学。所以汤用彤先生说：

肇公之学，融合《般若》《维摩》诸经，《中》《百》诸论，而用中国论学文体扼要写出。凡印度名相之分析，事数之排列，均皆解除毕尽。此虽也为文字上之更革，但肇能采掇精华，摒弃糟粕，其能力难觅匹敌。而于印度学说之华化，此类作品均有绝大建树。盖用纯粹中国文体，则命意遣词，自然多袭取《老》《庄》玄学之书。因此《肇论》仍属玄学之系统。概括言之，《肇论》重要理论，如齐是非，一动静，或多由读《庄子》而有所了悟。惟僧肇特点在于能取庄生之说，独有会心，而纯粹运用之于本体论。其对于流行之玄谈认识极精，对于体用问题领会尤切，而以优美有力文

^① 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社1983年版，第106页。

笔直达其意，成为中国哲理上有数之文字。^①

我们要补充的是，没有《齐物论》，《肇论》不会是现在这个《肇论》，而且一定比现在逊色。

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，中华书局 1983 年版，第 240 页。

净影寺慧远：一位三学圆修的高僧

冯焕珍

高僧何以得称高僧？慧皎（497～554）在昭示其《高僧传》之命意时有曰：

自前代所撰，多曰《名僧传》。然名者本实之宾也，若实行潜光，则高而不名；寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所记；高而不名，则备今录。故省“名”音，代以“高”字。^①

是则高僧之为高僧，端赖其是否有“实行”。所谓“实行”，即切实依佛教之戒、定、慧三学而行，三学圆满者可谓之高僧，至于寡德卑行、贩法求荣之流，哪怕声名盖天亦不堪此称。依此而论，净影寺慧远（523～592）便是我国南北朝至隋朝早期的一位名副其实的高僧，后人将他与天台宗开山祖师智顓（538～597）和三论宗创宗者吉藏（549～623）合称为“隋代三师”，道宣律师（596～667）甚至称誉道：“虽复与诸德英名一期，至于归学师寻，千里继接者，莫高于远矣。”^②

南北朝时代之所以能够出现净影寺慧远这样众多三学圆备的

① 梁·释慧皎：《高僧传·序》，第4页上，上海古籍出版社1991年影印版《高僧传合集》本。（此中的《高僧传》、《续高僧传》、《宋高僧传》和《比丘尼传》均为影印《影印宋碛砂大藏经》本，以下引自此书只注明页码和栏别。）

② 唐·释道宣：《续高僧传》卷8《慧远传》，第171页上。（下凡引此合订本，只注出书名、卷数、传主、页码和栏别。）

佛学大德，与当时佛教的兴盛密不可分。

一、净影寺慧远的佛学背景

净影寺慧远生于北魏孝明帝正光四年（523），时当南朝梁武帝普通四年，一生经历了北魏、东魏、北齐、北周和隋五朝，与其佛教生涯相关的则有北朝的西魏和南朝的梁、陈两朝。

自鸠摩罗什法师（343～413）东来长安大量译经、其门下弟子与庐山慧远（334～417）僧团倾力弘法之后（401～413），中国佛教就在信仰上征服了越来越多的中土众生^①，在义学上亦已脱掉魏晋之际依附玄学“格义”的外套^②，走上独立发展的新境。

限于论题，本文将5世纪70年代至6世纪30年代之中国佛学设定为慧远之佛学背景，这段时期约当北朝北魏孝文帝称帝至北魏灭国（471～534）与南齐（479～502）、梁武时代（502～549）。之所以如此设定，主要基于两个理由：其一，从思想发展史看，一个思想家要成就其思想事业，除了其自身所处时代必须适合其成长发育外，在他活跃于思想界前至少还需要三代人为其准备相应土壤；其二，具体到慧远，这样的时间设定便于处理与其佛学背景相关的文献，因为中国古代文献大都是依朝代来叙述

① 参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海书店1991年版，第278--383页；下文凡注“汤用彤前揭书”者，均指此书而言。E. ZURCHER, *The Buddhist Conquest of China*, E. J. Brill, Leiden, Netherlands, 1972.（许里和：《佛教征服中国》，李世龙译，江苏人民出版社1998年版。）

② 汤用彤先生说：僧肇（384～414）之“《肇论》仍属玄学之系统。概括言之，《肇论》重要论理，如齐是非，一动静，或多由读《庄子》而有所了悟。惟僧肇特点，在能取庄生之说，独有会心，而纯粹运用之于本体论”（汤用彤前揭书，第338页）。在我看来，这种论断恐失理据，但这已超出本文所能讨论的范围。

的。在上述时期内，中国佛教堪称为举国崇奉、宗义盛开的黄金时代。

（一）举国奉佛

古代中国佛教之兴盛，其原因固可从种种视野加以细致考察，此非本文所能胜任。因为本文重在呈现慧远之佛学背景，故主要从当时历代帝王竞相推动的角度略加论列。但这一视角亦非随意为之，理由是：在“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的专制社会，皇帝禁百姓之所好未必即止，而皇帝好百姓之所好，则必然是“上有所好，下必胜焉”。“佛教”自称为众生解除痛苦、趣求解脱、安顿心灵的宗教，本为人类终极追求之一种选择，皇帝好之，则百姓必趋之若鹜，故在传统专制社会中，帝王之奉佛实际上亦是“佛教”兴盛最重要的原因之一^①。

兹先据魏收（505～572）《魏书》（554年成书）卷114《释老志》和杨衒之（魏时人，生卒年不详）《洛阳伽蓝记》（547年成书）卷5的记载，列出净影寺慧远出生前47年至其出生后12年（477～534）北魏的寺僧数变化表，然后再作简要说明^②，以窥其时北朝佛教之繁盛景象。

① 这里的两个“佛教”概念所指有异，前者指广义之佛教，不必非体现于有形载体不可，后者则指在历史时空中演进并体现为有形之僧团和教理之佛教，我们能讨论者为后一意义上之佛教。

② 汤用彤先生前揭书第512～513页有内容大致相同的表，可参看。本表制作时有取于汤先生之成果。

年代	区域	寺数(所)	僧尼数(人)	附注
477	平城	约 100	2000 余	486 年遣 1327 人 还俗
	四方	6478	77258	
512~515	天下	13727	徒侣益众	
518	洛阳	500	徒侣益众	此时已迁都洛阳
534	洛阳	1367		
	天下	3 万有余	200 万	

北魏经历了以平城（今山西省大同市）为首都（398~494）和以洛阳（今河南省洛阳市）为首都（494~534）两个时期。北魏自文成帝拓跋睿（452~465年在位）以来，尤其是孝文帝元宏（471~499年在位）、宣武帝元恪（500~515年在位）和灵太后胡氏（于孝明帝朝执政10余年）均笃爱佛教，为佛教发展发

布诏令，而且大建寺宇、广兴布施，诸帝皆为佛教最大的护法^①。广集功德而外，诸帝还深喜佛理，孝文帝“善谈《老》《庄》，尤精释义”^②，并诏令僧众安居讲学佛法；宣武帝亦“笃好佛理，每年常于禁中，亲讲经论，广集名僧，标明义旨，沙门条录为《内起居》焉”^③，灵太后在姑母熏陶下亦“略得佛经大意”^④。在历代帝王之扶助以及信仰者之经营下，北魏寺僧激速

① 如兴安初（452）文成帝“令制诸州、郡、县，于众居之所，各听建佛图一区，任其财用，不制会限。其好乐道法，欲为沙门，不问长幼，出于良家，性行素笃，无诸嫌秽，乡里所明者，听其出家。”（魏·魏收：《魏书》卷114《释老志》，《二十四史》第6册，第775页下左，中华书局1997年缩印本。下引《魏书》，只注页码与栏别）和平初（455）昙曜任沙门统，文成帝为其“于京城西武州塞，凿山石壁，开窟五所，镌建佛像各一”（同上，第776页上右），此即著名的云岗石窟；又准昙曜奏立“僧祇户”和“佛图户”，“于是僧祇户、粟及寺户，遍及州郡也”（同上）。承明元年（476）八月，“高祖于永宁寺设太法供，度良家男女僧尼者百有余人，帝为剃发，施以僧服，令修道戒，资福于显祖”（同上，第776页下右）。太和二十年（496），孝文帝诏为佛陀禅师“于少室山立少林寺而居之，公给衣供”（同上，第776页下左）。宣武帝元恪“笃好佛理”（同上，第777页上左），永平元年（508）下诏保护僧人：“缁素既殊，法律亦异。……其僧犯杀人以上罪者，依俗格断，余犯悉付昭玄，以内律僧制判之。”（同上，第776页下左）此外，宣武帝还喜做功德之业，景明初年（500），他诏令大长秋卿白整依北魏旧都平城灵岩寺的云岗石窟之制式于洛阳南部伊阙山为孝文帝和文昭皇太后造两所石窟，此即著名的龙门石窟（同上，第777页下右）。亲于洛阳立尼寺瑶光寺、景明寺和永明寺三所寺庙（魏·杨衒之：《洛阳伽蓝记》卷1、3、4，范祥雍校注本，上海古籍出版社1958年版，第46、132、235页。）灵太后临朝10多年间，亦大做佛事功德，熙平元年（516），她发心仿旧都平城永宁寺在洛阳建造永宁寺。始建之际，“亲率百僚表基立刹”（《魏书·释老志》，第777页下右）。寺院竣工后，太后与孝明帝同往登览（《洛阳伽蓝记》卷1，第5页）。太后为母追福，又在洛阳建秦太上君寺（同上，第94页）。详细研究参见汤用彤前揭书，第500—512页。

② 《魏书》卷7《高祖纪》下，第60页上右。

③ 《魏书·释老志》，第777页上栏左。同书卷8《世宗纪》（第65页下栏右）载：“己丑，帝于式乾殿为诸僧、朝臣讲《维摩诘经》。”第67页上栏右亦说宣武帝“雅爱经史，尤长释氏之义，每至讲论，连夜忘疲”。

④ 《魏书》卷13《宣武灵皇后传》，第98页上左。

增长：从都城范围论，就寺院总数言，477年平城寺院为100所左右，518年洛阳寺院即达500所，增加了5倍，534年升至1367所，10多年增加了1倍多，更是平城寺数的13倍；就僧尼总数言，477年平城僧尼数为2000多人，518、534年洛阳僧尼无具体数字，但可以肯定“徒侣益众”。从全境论，就寺院总数言，477年为6478所，512~515年为13727所，近40年间增加了1倍多，534年激增至3万多所，20年间增加了差不多两倍；就僧尼总数言，477年为77258人，534年则飙升至200万人，近60年间猛增190多万人。北魏寺僧之昌盛，可谓亘古未有，以致任城王澄（467-519）于神龟元年（518）不满地奏称：“自迁都以来，年逾二纪，寺夺民居，三分且一。”^①

由于当时寺院经济非常发达，出家可获优厚待遇，常常有假称出家以避劳役、逃赋税、求世利者，因此当时北魏诸帝亦不时下诏整饬僧伽，太和十年（486）冬，有司即依孝文帝谕旨遣诸州僧尼1327人还俗^②。宣武帝和灵太后亦相继加以整肃，永平二年（509）沙门统惠深奏请严束僧尼、限制造寺，宣武帝从之^③；神龟元年（518）任城王澄奏请对僧伽“加以严科，特设重禁，纠其来违，惩其往失”，灵太后准奏，然“未几，天下丧乱，加以河阴之酷，朝士死者，其家多舍居宅以施僧尼，京邑第舍略为寺矣。前日禁令不复行焉”^④。

① 《魏书·释老志》，第778页上右。

② 《魏书·释老志》，第776页下右。此前，孝文帝于延兴二年（472）四月即诏令沙门不得在民间浪游：“比丘不在寺舍，游涉村落，交通殄滑，经历年岁。令民间五五相保，不得容止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外资州镇维那文移，在台者资都维那等印牒，然后听行。违者加罪。”（同上，第776页上左）此后，太和十六年（486），又“召立《僧制》四十七条”（同上）。

③ 详见《魏书·释老志》，第776页下左~777页上右。

④ 《魏书·释老志》，第778页上左、下右。

即使北魏诸帝屡屡管制僧伽，但“朝廷限制出家乃惧其冒滥”，“提倡大法之政策，则历朝不变”^①，宜乎孝文帝以来寺僧恒有增加。而自北魏孝文帝至东魏末年译经总合亦达 73 部 236 卷之多^②。

同时，与北朝毗邻的南朝齐、梁两代的佛教在历代皇帝的推动下也长盛不衰。

南齐高帝萧道成（479～482 年在位）“手写《法华》，口诵《般若》；四月八日常铸金像；七月十五日普寺送盆供养三百名僧；立陟岵、正观二寺”。武帝萧赜（483～493 年在位）“造招贤、游玄二寺；集义学翻经三百僧，三教格量，四年考校”。明帝萧鸾（494～498 年在位）“写一切经；造千金像；口诵《般若》，常转《法华经》；造归依寺，召习禅僧；身持六斋，务修十善”^③。

其中最虔诚者为竟陵文宣王萧子良（460～494）。萧子良自号净住子^④，奉佛深笃，《南齐书》云：

又与文惠太子同好释氏，甚相友悌。子良敬信尤笃，数于邸园营斋戒，大集朝臣众僧，至于赋食行水，或躬亲其

① 汤用彤前揭书，第 513 页。对此问题的详细研究请参见该书第 515—522 页。

② 唐·释智升：《开元释教录》卷 6，《大正藏》第 55 卷，第 540 页上～543 页下。其他经录所载此时魏译佛经数如下：隋·费长房《历代三宝记》卷 9 记为 76 部 265 卷（《大正藏》第 49 卷，第 85 页下～87 页上），唐·释道宣《大唐内典录》卷 5 记为 77 部 264 卷（《大正藏》第 55 卷，第 268 页下～270 页中），唐·释圆照《贞元新定释教目录》为 70 部 226 卷（《大正藏》第 55 卷，第 838 页下～842 页上）。这里的统计已除去中土撰述部分。

③ 唐·释法琳：《辩正论》卷 3，《大正藏》第 49 卷，第 503 页上。

④ 道宣《统略〈净住子净行法门〉序》释“净住子”之义云：“所谓净身、口、意，如戒而住，故曰‘净住’也。‘子’者，绍继为义，以三归七众制御情尘，善根增长，绍续佛种，故曰‘净住子’也。”（唐·释道宣集：《广弘明集》卷 27，上海古籍出版社 1991 年影印《影印宋碛砂版大藏经》本，第 317 页上。）

事，世颇以为失宰相体。”^①

萧子良还深通佛理、心仪诗文，招范云、萧琛、萧衍（464～549）、任昉、谢朓（464～499）、沈约（441～513）、王融、陆倕等聚于幕下，号“竟陵八友”，共赏诗文声律，同究三教义理；常召大德高士讲授佛法^②；自著《遗教经注》、《维摩义略》、《杂义记》、《净住子净行法》等佛学著作，抄写《维摩》、《法华》、《华严》等经，僧祐称誉他“苞括儒训，洞镜释典，空有双该，内外咸照”^③。由于竟陵王在齐代长期执政，故他之奉佛必然对南齐佛教产生广泛影响。

南齐一代仅历 23 载，就有佛寺 2 015 所，^④ 僧尼 32 500

① 梁·萧子显：《南齐书》卷 40 本传，《二十四史》第 5 册，中华书局 1997 年缩印本，第 181 页上左。

② 《广弘明集》卷 19 载沈约《齐竟陵王发讲疏》云：“竟陵王殿下……思欲敷震微言，昭感未悟，乃于永明元年（483）二月八日置讲席于上邸，集名僧于帝畿。皆深辨真俗、洞测名相、分微靡滞、临疑若晓。同集于邸内之法云精庐，演玄音于六宵，启法门于千载。”（《弘明集、广弘明集》合刊本，第 239 页下，上海古籍出版社 1991 年影印《影印宋碛沙版大藏经》本。下引此本，只出具体书名、页、栏。）《续高僧传》卷 5《智藏传》云：“太宰文宣王建立正典，绍隆释教。将讲《净名》，选穷上首，乃招集精解二十余僧，探授符策。”（第 145 页下）同卷《法申传》亦云：“齐竟陵王萧子良，永明之中请二十法师弘宣讲授。”（第 140 页中）

③ 详见梁·释僧祐：《出三藏记集》卷 12，中华书局 1995 年版，第 448 页。竟陵文宣王著书目录亦见同卷录载。

④ 自然，这些佛寺并非全为齐朝所建，据张弓先生考证，“初见于齐僧行脚的佛寺只有 38 所。《方志》汇计显示的齐建佛寺 45 所”。（张弓：《汉唐佛寺文化史》（上），中国社会科学出版社 1997 年版，第 46 页。）

⑤ 唐·释法琳：《辩正论》卷 3，《大正藏》第 49 卷，第 503 页上。

人^⑤，译经 12 部 33 卷^①，佛教不可谓不盛。

代齐称帝的梁武帝萧衍（502～549 年在位）是中国历史上最为虔诚的皇帝佛教徒之一，他原来崇奉道教，但“初登大宝，即备斯事，日惟一食，永绝辛膻”，不近女色，天监三年（504）4 月 8 日（佛诞节）特下诏舍事李老道法，谓：

弟子经迟迷荒，耽事老子，历叶相承，染此邪法。习因善发，弃迷知返，今舍旧医，回凭正觉。愿使未来世中，童男出家，广弘经教，化度含识，同共成佛。宁在正法之中长沦恶道，不乐依老子道暂得升天^②。

据称，“于时帝与道俗二万人于重云殿重阁上手书此文，发菩提心”^③。在位期间，武帝不计九五之尊，四次舍身佛寺“为奴”^④。敕造大爱敬寺、智度寺、新林寺、法王寺、仙窟寺、萧帝寺、解脱寺、同行寺、劝善寺、开善寺、同泰寺，并敕名僧僧祐（445～518）续成剡溪弥勒佛大石像^⑤。又制《断杀绝宗庙牺牲诏》、《断酒肉文》、《净业赋》光大佛化之业^⑥，“令其王侯子

① 唐·释智升：《开元释教录》卷 6，《大正藏》第 55 卷，第 535 页中～536 页下。各经录关于南齐译经数记载不一，《历代三宝记》卷 11 记为 24 部 52 卷（《大正藏》第 49 卷，第 95 页中～96 页下），《大唐内典录》卷 4 记为 16 部 51 卷（《大正藏》第 55 卷，第 261 页下～263 页下），《贞元新定释教目录》卷 8 记为 12 部 33 卷（《大正藏》第 55 卷，第 833 页中～834 页下）。该统计已除去中土撰述部分。

② 《广弘明集》卷 4《梁武帝舍事道法诏》，第 116 页上～中；又唐·释道宣集：《集古今佛道论衡》卷甲。“经迟迷荒”与“愿使未来世中”两句《集古今佛道论衡》分别作“经值迷荒”、“愿使未来生世”（见《大正藏》第 52 卷，第 370 页上）。

③ 《广弘明集》卷 4，第 116 页中。

④ 《梁书·武帝纪》只记 3 次，汤用彤先生据《南史》卷 7《梁本纪中》证梁武舍身为 4 次（汤用彤前揭书，第 475 页）。任继愈等先生又补《建康实录》记载为证（详见任继愈主编：《中国佛教史》第 3 册，第 17 页注①），兹从之。

⑤ 详见梁·慧皎：《高僧传》卷 13《僧护传》，第 90 页中～91 页下。

⑥ 《断杀绝宗庙牺牲诏》、《断酒肉文》载《广弘明集》卷 26，《净业赋》载同书卷 29。

弟皆受佛诫，有事佛精苦者，辄加以菩萨之号”^①。

梁武帝曾预“竟陵八友”之列，早入佛教讲肆，深谙佛教义理，代齐称帝后，广制经疏，频繁弘讲。据《梁书》卷3《武帝纪下》载：武帝“笃信正法，尤长释典，制《涅槃》、《小品》、《三慧》诸经义记复数百卷。听览余闲，即于重云殿及同泰寺讲说，名僧硕学，四部听众，常万余人”^②。

梁武帝不愧是“皇帝菩萨”^③，“盖其弘法，似阿瑜伽，而且或以之自比也”^④。在他的佛化治理下，全国共有寺2746所^⑤，僧尼82700余人^⑥，译经39部93卷^⑦。中国佛教于此臻于鼎盛，道宣欣然赞曰：“当斯时也，天下无事，家国会昌，风化所覃，被于荒服；钟山帝里，宝刹相临。”^⑧

① 《魏书》卷98《萧衍传》，第562页下右。

② 《二十四史》第6册，第30页上左。此指《制旨大涅槃经讲疏》100卷、《小品注解》50卷、《三慧经讲疏》。此外，梁武帝还有《净名经义记》（《梁书》卷3《武帝纪》）、《制旨大集经讲疏》16卷（《广弘明集》）和《发般若经题论义并问答》12卷（《广弘明集》）等佛学著作。

③ 《魏书》卷98《萧衍传》载称：“其臣下奏表上书亦称衍为皇帝菩萨。”（同上）

④ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第476页。关于梁武帝崇佛的研究，进一步可参见此书第474～480页；又任继愈主编：《中国佛教史》第3册，第14～38页。

⑤ 张弓先生考证谓“初见于梁僧行止的佛寺45所”，“《方志》汇计显示的梁建佛寺396所”（张弓前揭书，第49页）。

⑥ 见唐·释法琳：《辩正论》卷3，《大正藏》第52卷，第503页中。

⑦ 唐·释智升：《开元释教录》卷6，《大正藏》第55卷，第536页下～539页中。其他经录所载情况如下：《历代三宝记》卷11记为54部133卷（《大正藏》第49卷，第94页中～99页上），《大唐内典录》卷4记为53部132卷（《大正藏》第55卷，第264页中～266页中），《贞元新定释教目录》卷9记为39部147卷（《大正藏》第55卷，第834页下～837页下）。该统计已除去中土撰述部分。

⑧ 唐·释道宣：《续高僧传》卷15《义解篇·论》，第227页中。

(二) 诸学竞唱

庄严的寺院、糜集的僧众、虔信的士庶、频繁的法会固可体现一时代佛教之兴旺，然而，如果仅止于此，则此种兴旺乃是偏于世间善业和功德者，它可以改善人的道德品质，也可以增进人际以及人与自然之间的和谐，但不能引人得到解脱。必须同时导以佛学第一义谛的研求，施以解行相应的正道，此种福业功德方可成为助人解脱之增上缘，而佛教方可说得上真正兴盛。

说此时中国佛教兴盛，恰恰因为此时的佛教主流并不停留于追亡荐福等福德事业的层面，同时非常重视佛教义理的讲唱和禅观的修习^①。

陈寅恪先生（1890～1969）论及南北朝佛教时说：“其时神州政治，虽为纷争之局，而思想自由，才智之士亦众。佛教输入，各方面皆备，不同后来之拘守一家一宗之说者。”^②的确如此。当时，从北朝到南朝，从出家众到在家众，从王公到庶民，举凡信佛者，大多热衷于佛学经义的论究。元魏一朝举国弘讲之盛，竟至于禅宗初祖菩提达摩（约470～530年间生活于北魏）和二祖惠可（又作慧可，约生活于490～580年间）初推行其禅法时皆屡遭违缘^③。

① 由于论题所限，本文只拟叙述前两项。关于南北朝禅法的流行，可参汤用彤前揭书，第774～798页。

② 陈寅恪：《〈大乘义章〉书后》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第161页。

③ 菩提达摩“初达宋境南越，未又北度至魏，随其所止，诲以禅教。于时合国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤”（唐·释道宣：《续高僧传》卷16《菩提达摩传》，第231页中）。惠可“后以天平之初，北就新郑，盛开秘苑。守文之徒，是非纷举。道恒禅师……货财官府，非理屠害，初无一恨，几致其死”（同上，第231页下～232页上）。我认为这种敌视还有其他原因，不能仅仅归结于喜好禅或讲的差异，但足以说明当时北朝确实盛行经论讲说。另，菩提达摩与惠可师弟的年代，参释印顺：《中国禅宗史》第1章，江西人民出版社1990年版。

南朝或有甚焉。学僧们倾心于讲说，甚者至于堕入游离经论、轻忽禅修之浮说，以致道宣对此颇有微词：

至如讲解传授，经教本宗，拾文揣义，情尤有失，何得背本追末，意言引用？每日敷化，但竖玄章，不睹论文，终于皓首，如斯处位，未曰绍隆。……其中纵达论宗，肃成风素，荣冠道俗，行业相兼者，则开善智藏抑其人乎？余则慧解是长，仪范多杂，非无十数翹楚遵修细行，然定学摄心未闻于俗。^①

可见此时南朝义学之风行了。

这一时期的义学中心，北朝有洛阳（今河南省洛阳市）、邺城（今河北省临漳县）、长安（今陕西省西安市）、益州（今四川省成都市），南朝有建康（今江苏省南京市）、彭城（今江苏省徐州市）、江陵（今湖北省江陵市）和广州（今广东省广州市）。在这些中心，佛教学僧们以研习和弘传《华严》、《涅槃》、《小品》（《摩诃般若波罗蜜经》）、《楞伽经》、《胜鬘经》、《维摩诘经》、《法华经》、《阿弥陀佛经》、《无量寿佛经》、《观无量寿佛经》、《成实》（《成实论》）、《毗昙》、《三论》（《中论》、《百论》、《十二门论》，有时加上《大智度论》合称四论）等经论为时尚，开展出诸家殊唱、章疏竞妍的繁盛局面。

不过，此时义学之主调已非直显诸法“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”之不二中道的“关河旧宗”了^②。此时及以后中国佛学之主题已转而倾心于修行者是否能够成佛（成佛依据或佛性问题）、如何断烦恼证菩提（成佛方法问

① 唐·释道宣：《续高僧传》卷15《义解篇·论》，第227页中。

② 印度·龙树著、姚秦·鸠摩罗什译：《中论》卷1《观因缘品》，《大正藏》第30册，第1页中。所谓“关河旧宗”即以鸠摩罗什、僧肇师徒为核心传扬出来的中观学。

题)以及成佛后之境界(佛果问题)等问题,相继开出的便是“涅槃”、“毗昙”、“成实”、“俱舍”、“摄论”、“华严”、“净土”等新学了^①。这里,先略述作为慧远佛学思想资源的“涅槃”、“毗昙”、“成实”、“华严”学^②。

“涅槃学”是以阐发《大般涅槃经》义理为要的“涅槃师”开展出之佛教义学。《大般涅槃经》之要义,依经言即是“所谓如来常住不变、毕竟安乐,广说众生悉有佛性”^③。慧远判此经“以佛果德涅槃为宗”^④,并认为“果德涅槃”由与其体性不二之“佛因自体”(佛性或如来藏)呈现,故又广显“如来藏性,成德所依”^⑤,即重在开示众生成佛的可能性与现实性(成德所依之如来藏性)问题,诚然深契经旨。

公元5世纪前,汉译《大般涅槃经》主要有3本,其一为6卷本《大般泥洹经》,其二为40卷本《大般涅槃经》,其三为36卷本《大般涅槃经》。6卷本《泥洹经》为东晋高僧法显(?~约422)在天竺求来,于东晋义熙十三年(417)十月至次年一

① 这里的“学”不同于隋唐之后的“宗”,其特点是:此时之“学”虽亦各有重点研习之经论,但并不专宗一经一论(此点已为众多学者指出)。而所谓“新”,从佛教义学角度言主要是教门开展意义上之新,并非另类佛学意义上之新,佛学始终只有一种。

② 本文叙述各种新学并非纯粹依其兴起之时间先后,且顾及于佛学义理系统。这里提及的“净土学”指在当时广布北朝的净土信仰基础上产生的昙鸾(476~542)之学,它虽对慧远的《无量寿经义疏》、《观无量寿经义疏》有相当大影响,要不能改变其教宗《华严》、《涅槃》的性质,为免过于繁赘,兹不论。关于此一问题的较详细研究,请参汤用彤前揭书第798~811页;任继愈主编前揭书,第3册第5章;侯旭东:《五六世纪北方民众信仰》,尤其《中编》第3部分,中国社会科学出版社1998年版。

③ 《大般涅槃经》卷6《如来性品》第4之4,《大正藏》第12卷,第399页上。

④ 《大乘义章》卷1,《大正藏》第44卷,第483页中。

⑤ 《大般涅槃经义记》卷2,《大正藏》第37页,667页下。

月在扬都道场寺译出，“禅师佛大跋陀（即佛驮跋陀罗）手执胡本，宝云传译”^①；40卷本《涅槃经》为中天竺三藏县无谿（391～433）从北凉玄始十年（421）起于北凉姑藏（今甘肃省武威县）先后译出，慧嵩、道朗等人笔授^②。36卷本《涅槃经》乃沙门慧严（363～443）、慧观（约383～约453）和名士谢灵运（385～432）改治40卷本而成。学僧们祖习者多为两个大本^③。

“涅槃学”滥觞于竺道生（？～434）。大本《涅槃经》译出前，他就依法显译本“孤明先发”，唱出《经》义虽具而《经》文未宣的“一切众生悉有佛性”、“一阐提人皆得成佛”的涅槃胜义，成为中土“涅槃圣”。^④稍后北方亲承县无谿、“独步河西”之道朗制《涅槃经义疏》及《〈大般涅槃经〉序》发明此经佛性

① 《出三藏记集》卷8《六卷〈泥洹经〉记》，第316页。

② 《出三藏记集》卷8《大涅槃经序》，卷14《县无谿传》；《高僧传》卷2《县无谿传》。

③ 《高僧传》卷7《慧严传》述其改治之举云：“《大涅槃经》初至宋土，文言至善，而品数疏简，初学难以厝怀。严乃共慧观、谢灵运等依《泥洹经》本加之品目，文有过质，颇亦治改。始有数本流行。”（第47页下）

④ 《高僧传》卷7《竺道生传》载：“六卷《泥洹》先至京师，生剖析经理，洞人幽微，乃说一阐提人皆得成佛。于时大本未传，孤明先发，独见忤众。于是旧学以为邪说，讥愤滋甚，摒而遣之。”“后《涅槃大本至于南京，果称阐提悉有佛性，与前所说合若符契。”“于是京邑诸僧内惭自咎，追而信服。”（第46页中下）道生著有《妙法莲华经疏》、《泥洹经疏》、《小品经义疏》、《善不受报义》、《顿悟成佛义》、《二谛义》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辩佛性义》、《竺道生答王问》等著作（参汤用彤前揭书第622～623页）。

中道之义旨^①。自此之后，“涅槃学”便在中土播扬开来。自5世纪下半叶至6世纪初，涅槃师继出不绝，佛性精义层出不穷，南朝开出多达“十一家佛性”义^②；北朝擅《涅槃经》者亦众，慧远之师祖惠光（484~553）与业师法上（495~580）就常讲此经，并分别著《涅槃经疏》（惠光）和《佛性论》（法上）^③。

“毗昙师”所传“毗昙学”所依论典《毗昙》并非一部论书之名，它实际上是以有部（又称萨婆多部）论书为主的多部阿毗达摩论典之总称（毗昙即阿毗昙或阿毗达摩之缩写）。据吉藏说，当时学僧主要研习之毗昙学论典有：《舍利弗阿毗昙论》、《阿毗达摩八犍度论》、《阿毗达摩毗婆沙论》、《阿毗昙心论》、《杂阿毗

① 道朗《（大般涅槃经）序》揭此经义旨云：“斯经章，叙常乐我净为宗义之林；开究玄致为涅槃之源。能阐秘藏于未闻，启灵管以通照；拯四重之痼疽，拔无间之疣赘。阐秘藏，则畅群识之情，审妙我之在已；启灵管，则悟玄秃之潜，映神珠之在体。然四重、无间、诽谤方等，斯乃众患之、疮疣之甚者，故大涅槃以无疮疣为义名，斯经以大涅槃为宗目。”（《大正藏》第12卷，第365页上；又见《出三藏记集》卷8）这显示他对此经深有会心。该《序》又记其作疏云：“余以庸浅，豫遭斯运，夙夜感戴，欣遇良深。聊试标位，叙其宗格，岂谓必然窥其宏要者哉？”（《大正藏》第12卷，第365页中）

② 见隋·释吉藏：《大乘玄论》卷3，《大正藏》第45卷，第35页中~42页中；唐·释惠均《大乘四论玄义》卷7、卷8则分为“本三家末十家”（《大日本续藏经》第1辑第74套第1册，第43页下~68页下）。

③ 分别见《续高僧传》卷22《惠光传》；卷8《法上传》。对此期“涅槃学”的详细研究，请参汤用彤前揭书，第677~717、832~833页；又任继愈主编《中国佛教史》第3册，第3章第1、2节；林子青：《涅槃师》，《中国佛教》第1辑，第237~244页。

昙心论》、《众事分阿毗昙论》、《阿毗昙甘露味论》^①。诸论典论题各有所重，然皆有其共同特性：

先是集取中心论题，类集一切法义；以法为主，而进行分类的，综合的，贯通的，深入的论究。化繁为简，由浅而深，贯摄一切佛法，抉择佛法的真实义，使佛法事理分明，显而易见。^②

这种以理论阐明经义的论典自然受到倾心于探究第一义谛的学僧所钟爱。

中国“毗昙学”渊源较早，东晋道安（312或314～385）已然力阐此学，他在《〈阿毗昙〉序》中赞《阿毗昙八键度论》曰：

周览斯经，有硕人所尚者三焉：以高座者尚其博；以尽漏者尚其要；以研机者尚其密。密者，龙象翘真，鸣不造耳，非人中之至恬，其孰能与于此也！要者，八忍九断，巨细毕载，非人中之至练，其孰能致于此也！博者，众微众

① 见隋·释吉藏：《三论玄义》卷上，中华书局1987年版，韩廷杰校释本，第41页。《舍利弗阿毗昙论》30卷，昙摩耶舍与昙摩崛多于后秦弘始十三年至十四年（411—412）译出；《阿毗达摩八键度论》30卷，前秦僧伽提婆与竺佛念于建元十九年（383）译，与唐玄奘译20卷《阿毗达摩发智论》为同本异译；《阿毗昙毗婆沙论》60卷（原为100卷），北凉浮陀跋摩与道泰于永和五年至七年（437～439）译，与玄奘于显庆元年至四年（565～569）所译200卷《阿毗达摩大毗婆沙论》为同本异译；《阿毗昙心论》4卷，东晋僧伽提婆与庐山慧远于太元十六年（391）译；《杂阿毗昙心论》8卷，刘宋僧伽跋摩于元嘉十年（433）译；《众事分阿毗昙论》12卷，刘宋求那跋陀罗与弟子菩提耶舍合译，与玄奘所译《阿毗达摩品类足论》为同本异译；《阿毗昙甘露味论》2卷，失译，曹魏时（220～265）译。此外，当时已译之阿毗达摩论典还有：《毗婆沙论》14卷，前秦僧伽跋澄译；《六足阿毗昙》1卷，刘宋失译。

② 释印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》，台北：正闻出版社1992年第7版，第3页。

妙，六八曲备，非人中之至懿，其孰能综于此也^①。

道安弟子庐山慧远共僧伽提婆译出提纲挈领地宣明《阿毗昙八犍度论》主旨的《阿毗昙心论》(391)后^②，“毗昙学”渐渐传播开来。至于齐梁之际，“毗昙学”论典继有翻译，南北研习者益众，“毗昙学”于此隆盛，以致梁代名僧僧旻(474~534)有“宋世贵道生，顿悟以通经；齐时重僧柔，影《毗昙》以讲《论》”之说^③。稍后，北朝就出现了人称“毗昙孔子”的慧嵩这样的“毗昙学”大德^④。

“成实师”祖习之16卷《成实论》为天竺诃梨跋摩论师所著，其旨在斥有部法体“三世恒有”之说、彰我法皆空之理，齐朝奉佛文士周颙谓：

总三乘之秘教，齐心色之微阐。标因位果，解惑相驰，几圣心枢，罔不毕现乎其中矣。又其设书之本，位论为家，抑扬含吐，咸有宪章，则优柔窥深，动开奖励。自《发聚》

① 东晋·释道安：《〈阿毗昙八犍度论〉序》，《大正藏》第26卷，第771页中。引文中“周览斯经”之经即指《阿毗昙八犍度论》。

② 庐山慧远《〈阿毗昙心〉序》云：“有出家开士，字曰法胜，渊识远鉴，探深研机，龙潜赤泽，独有其明。其人以为，《阿毗昙经》源流广大，难卒寻究，非瞻智宏才，莫能毕综，是以探其幽致，别撰斯部。”（《出三藏记集》卷10，第378页）此《阿毗昙经》即《阿毗昙八犍度论》之异名。

③ 《续高僧传》卷5《僧旻传》，第142页下。此处之《论》指当时学僧竞相研习的《成实论》。对“毗昙学”的进一步研究，请参汤用彤前揭书第839~846页；任继愈主编前揭书第3册，第471~489页；游侠：《毗昙师》，《中国佛教》第1辑，第245~250页。对“毗昙学”最详赡的研究，请参释印顺前揭书。

④ 《续高僧传》卷11《志念传》云：志念“闻有高昌国慧嵩法师统解小乘，世号‘毗昙孔子’。学匡天下，众侣尘随”（第189页上）。《续高僧传》卷7《慧嵩传》说他年少出家，“潜蕴玄肆，尤玩《杂心》，又从智游论师“听《毗昙》、《成实》，领牒文旨，信重当时”，“及进具后，便登元坐，开判经诂，雅会机缘，乃使锋锐惊敌，归依接足”（第162页下）。严耀中先生说“毗昙学在北方站不住脚”（严耀中：《江南佛教史》，上海人民出版社2000年版，第133页），不知何据。

之初首，至《道聚》之末章，其中二百二品，鳞采相综，莫不言出于奥典，义溺于邪门。故必旷引条绳，碎陈规墨，料同洗异，峻植明途，裨济之功，实为此论者也^①。

此论赅括佛理系统，明辨邪正因果，区分同异浅深，归心智慧妙果，学众发迹成就“无不寄济此途”^②。

此论由鸠摩罗什法师于后秦弘始十三至十四年（411—412）译出^③，而最早以《成实论》名家者即鸠摩罗什门下之僧导与僧嵩。僧导是长安人，曾在罗什译场详定经义，著《成实论疏》、《三论义疏》和《空有二谛义》等，为“成实学”寿春系先驱^④；僧嵩受学《成实论》于罗什，后住徐州白塔寺广弘此论，成为“成实学”彭城系先驱^⑤。逮于齐梁之际，“成实学”最领风骚^⑥，出现了寿春系之昙度（489年卒）、道登（496年卒）、道宠（524年卒）和僧柔（法系不明，494年卒）、慧次（彭城系，490年卒）及其弟子法云（467—529）、僧旻（474—534）、智藏（458—522）等“成实学”大师，其时有关《成实论》之著作达100多卷^⑦。裴子野（530年卒）《南齐安乐寺律师智称法师碑》叙及齐代“成实学”之盛时便叹道：“《法华》、《维摩》之宗，往往间

①② 《出三藏记集》卷11《抄成实论序》，第406页。

③ 《成实论》“出论后记”云：“大秦弘始十三至十四年，岁次豕韦，九月八日，尚书令姚显请出此论，至来年九月十五日讫。外国法师拘摩罗耆婆（按即鸠摩罗什）手执胡本，口自传译，昙晷笔受。”（《出三藏记集》卷11，第404页。）

④ 详见《高僧传》卷7《僧导传》，第50页中—下。“寿春”即今安徽省寿县，因僧导长期在此传授《成实论》，故称其开出之“成实学”谱系为寿春系。

⑤ 见《魏书·释老志》，第776页下右。彭城为江苏徐州之古称，故其所开出之“成实学”谱系被称为彭城系。

⑥ 严耀中先生云：“成实学在江南的流传大致有三个高峰：一是宋明帝之世；二是齐梁之间；三是在隋初。”（严耀中前揭书，第135页）如此则“成实学”于齐梁之际迎来的是第二个高峰。

⑦ 对成实师及成实学的详细研究，请参汤用彤前揭书，第720—730页；又见林子青：《成实师》，《中国佛教》第1辑，知识出版社1980年版，第227—236页。

出；《涅槃》、《成实》之唱，处处聚徒。”^①

“华严师”研习之主要经典《华严经》被慧远判为“以华严三昧为宗”的经典^②，是一部圆满地宣说如来佛在华严三昧中所见法界果海妙相之经，如《经》卷1云：“无尽平等妙法界，悉皆充满如来身，无取无起永寂灭，为一切归故出世。”^③它与重在宣说一切众生皆有佛性、皆可成佛的《涅槃》因果对扬，被视为众经之王，极受喜爱。

中土华严类经典出现亦很早，60卷本《华严经》译出之前，已有不少单品华严类经典传来^④，东晋义熙十四年至元熙二年（418~420），北天竺三藏佛驮跋陀罗于扬都（今江苏省南京市）道场寺译成大本^⑤，中土之人从此得睹《华严经》之大貌。虽如

① 《广弘明集》卷23，第278页中。

② 慧远仅说《华严》以“三昧为宗”（《大乘义章》卷1，《大正藏》第44卷，第483页中），但法藏《华严经探玄记》卷1叙及诸家所标《华严经》宗趣时即云“大远法师以华严三昧为宗”（《大正藏》第35卷，第120页上）。此“大远”即慧远。法藏极可能见及慧远之《华严经疏》，故从之。

③ 东晋·佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷1《世间净眼品》第一之一，《大正藏》第9卷，第397页中。

④ 详见唐·释法藏：《华严经传记》卷1，《大正藏》第51卷，第155页中~156页上。

⑤ 梁·释僧祐：《出三藏记集》卷2《新集撰出经律论录》，第53~53页，苏晋仁、萧炼子点校本，中华书局1995年版；同书卷9《华严经记》（第326页）；同书卷14《佛驮跋陀传》（即佛驮跋陀罗）云：“先是，支法领于于阗国所得《华严经》胡本三万六千偈，未有宣译。到义熙十四年，吴郡内史孟顛、右卫将军褚叔度，即请佛贤为译匠。乃手执梵文，共沙门慧严、慧义等百有余人，于道场寺译。”又见梁·释慧皎：《高僧传》卷2《佛驮跋陀罗传》，第16页中。据《华严经记》和《高僧传》，笔授者还有法业。

此，在6世纪前近百年间，此经却长期乏人研习^①。

北魏永平元年至四年（508～511），菩提流支与勒那摩提于洛阳太极、紫极二殿译出《十地经论》^②，僧众竞相研求，很快在北魏形成了以菩提流支弟子道宠，尤其是勒那摩提弟子惠光（484～553）和再传弟子法上（495～580）师徒三代为代表的盛极一时之“地论学”。由于《十地经论》为世亲疏释《华严经·十地品》之论，本属“华严学”之一部分，他们又由研习《十地经论》而进讨《华严经》，终于6世纪初带来了华严学的勃兴，其时北朝学僧几乎无有不涉猎此学者^③。

慧远将要投身和承继的就是这样一个佛国世界，宜乎他能成为“综贯包罗数百年间南北朝诸家宗派学说异同之人”^④。

① 汤用彤先生云：“按北魏熙平元年（516年），即南朝梁武帝天监十五年，自六十《华严》译成自此约将百年，其中北方之研究几无记载，南方稍多（南方盖其发源地也），然比之成实、涅槃，实极衰微也。”（汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局1982年版，第159页）其原因此处暂不追讨。

② 此论译出时间依《十地经论》所载北魏侍中催光《序》（《大正藏》第26卷，第123页中）、《续高僧传》卷7《道宠传》（第162页中）、《开元释教录》卷6（《大正藏》第55卷，第541页上、下）说。《续高僧传》卷1《菩提流支传》（第110页下）仅说菩提流支“以魏永平之初来游东夏”，《历代三宝记》卷9“菩提流支”与“勒那摩提”条、《大唐内典录》卷4本两条（《大正藏》第55卷，第269页中、下）和《开元释教录》卷6“勒那摩提”条（同前揭书，第540页中）皆言菩提流支于永平二年方始开译（《大正藏》第49卷，第86页中），记载相当不一致。顺便说一句，道宣说宣武皇帝将菩提流支“处之永宁大寺，四事供给”（第108页上），接着还详细描述灵太后所建永宁寺之壮丽景象。如果这不是道宣误记，那就是后人窜入的文字，因为洛阳永宁寺是孝明帝熙平元年（516）才造的，宣武帝不可能于永平元年（508）将菩提流支安置进去。

③ 关于此际“华严学”历史的更为详细的研究，请参看拙文：《六世纪华严学传承考辨》，《世界宗教研究》2001年第2期；又载《'98法门寺唐文化国际学术讨论会论文集》，陕西人民出版社2000年版，第200～209页。

④ 陈寅恪前揭文。

二、净影寺慧远的行业

慧远一生行业，现存最早的文字是道宣《续高僧传》卷8所载《隋京师净影寺释惠远传》^①。此后，宋代志磐《佛祖统纪》卷38和元代念常（1282～1341）《佛祖历代通载》卷10略述其事^②，而其中道宣之记载为研究者共尊。今人蓝吉富、廖明活、任继愈、杜斗城、胜又俊教、横超慧日、镰田茂雄和 Kenneth K. Tanaka 等人已分别加以繁简不同的研究^③，可参看。我的论述亦本于道宣所记，为醒人眼目，乃将慧远之行业分为生平、德行、学业、法裔四科。

（一）生平

慧远（又称惠远），俗姓李^④，祖籍敦煌（今甘肃省敦煌

① 《高僧传合集》，第170页上～172页上。以下凡引此传，不再出注。

② 黄永武博士主编《敦煌宝藏》第129册载 p.3570《南山律和尚赞、隋净影寺沙门慧远和尚因缘记》亦略加叙述，惟多与庐山慧远混为一谈，故鲜可取用。

③ 蓝吉富：《隋代佛教史述论》，第199～203页，台湾：商务印书馆1974年版；廖明活：《净影慧远思想述要》，第1～18页，台湾：学生书局1999年版；杜斗城：《释慧远》，《敦煌学辑刊》创刊号（总第4期），1983年8月；任继愈主编：《中国佛教史》第3册，第455页；胜又俊教：《佛教における心识说の研究》，第665～658页，东京：山喜房佛书林1961年版；镰田茂雄：《中国佛教思想史研究》，第298～308页，东京：春秋社1968年版；横超慧日：《中国佛教の研究》第3章，第146～154页，京都：法藏馆1979年版；佐藤哲英：《净影寺慧远とその无我义》，《佛教学研究》第32～33号（1977）；Kenneth K. Tanaka. The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine, State University of New York, 1990.

④ 念常在叙述北周武帝灭法时谓：“于时有沙门惠远者，姓王氏。”此为误记。又说慧远为县始弟子，更是无据，因为此县始乃北魏太武帝时僧人（见叶奕苞：《金石录补》卷9《北齐县始禅师行壮记》，[碑为北齐武平元年暨570年立]别下斋校本）。这显然是张冠李戴了。

市)，出生于建州高都郡（今山西省高平市）^①。慧远幼年丧父，由叔父带养，深受其仁孝之教，但他年方3岁即“心乐出家，每见沙门，爱重崇敬”^②。

① 道宣说慧远“后居上党之高都”（本传，第170页上），如果这里记载准确，则可以肯定慧远祖辈已于北魏道武帝之际（386~404）迁居上党郡，因为此后上党郡分置为上党与建兴两郡，高都属于建兴郡。而永安以后（528~530），高都则属于下领高都、长平、安平、泰宁四郡的建州（罢建兴郡而置），治所在高都城（今山西省高平市）（见《魏书》卷106《地形志》上，第636页下）。

② 道宣说慧远年才3岁就“心乐出家”，不一定是历史事实，但可以从佛学之缘起论得到解释。依佛教的因缘理论，任何现象都必须因缘和合才能成就，因指成就一现象的主要原因，缘指成就此现象的辅助原因。因缘细分为六因四缘，而各种因缘又可进一步分为远因、近因和远缘、近缘，用以说明产生各种不同现象所需要的条件。就“出家”修道成佛而言，最根本的原因是“一切众生同有佛性，皆同一乘，同一解脱，一因一果，同一甘露，一切当得常乐我净”（《北凉·昙无讖译：大般涅槃经》卷32《狮子吼菩萨品》第11之3，《大正藏》第12卷，第559页上）。这是人人具足、无所亏欠的。但仅此还不足以说明慧远何以心乐出家，否则，既然一切众生悉有佛性，为什么很多众生不去出家呢？因此，必须辅以外缘才能圆满地得到理解。《大乘起信论》说：“如是外缘有无量义，略说二种。云何为二？一者差别缘，二者平等缘。差别缘者，此人依于诸佛菩萨等，从初发意始求道时，乃至得佛，于中若见若念，或为眷属、父母、诸亲，或为给使、或为知友，或为怨家，或起四摄乃至一切所作无量行缘。以起大悲熏习之力，能令众生增长善根，若见若闻，得利益故。此缘有二种。云何为二？一者近缘，速得度故。二者远缘，久远得度故。……平等缘者。一切诸佛菩萨，皆愿度脱一切众生，自然熏习，恒常不舍。以同体智力故，随应见闻而现作业。所谓众生依于三昧乃得平等见诸佛故。”（《大正藏》第32卷，第578页下）。所谓“平等缘”指一切诸佛、菩萨一视同仁地度脱一切众生，此无须多说；“差别缘”则关涉到具体的众生过去和现在的行业与果报。慧远“心乐出家”，说明他在过去的行业中已与佛教结下善缘，种下了出家修道的种子，这是远缘；这远缘作为原因使他现在能生活于佛教盛世，出生于有缘见到沙门之地（高都南靠北魏都城洛阳，而洛阳当时已成佛国，故慧远能“每见沙门”），能够受他们“大悲熏习”，“增长善根，若见若闻，得利益故”，以致出家。这表面看来似乎有些宿命论色彩，其实不然。佛学认为，众生是一个在缘起之流（时间）与缘起之网（空间）中之存在，他对过去之一切只能接受，但可以反省过去，并在此时此地开始由自己之理性、意志作主的生活。此乃信念之究竟真实，切不可误解。当然，从学术意义上，我们只能讨论他开展出具体生命历程之后的种种经历。

年届7岁，慧远入学，“功逾常百，神志峻爽，见称明智”，但皈佛之心不改。13岁（535）时，因缘具足，便辞叔投泽州（今山西省高平市）东山古贤谷寺僧思禅师出家为僧了^①。僧思禅师是位“练行高世，众所宗仰”的禅者，一见慧远即纳为门徒，并策励曰：“汝有出家之相，善自爱之。”如此奖掖，对初入佛门的少年慧远自信己心、精进佛道当有莫大之效。此后，慧远在僧思禅师处受学3年，并在此期间游历名山林虑山（位于今河南省林县），访“诸禅府”。僧思禅师见慧远三学俱进，堪成大器，便在他16岁时（538）命他随阇梨湛律师到东魏都城邺城去进一步陶炼心行^②。

当时，北魏刚分裂为东魏和西魏（534），邺城是东魏的都城，译经家菩提流支、佛陀扇多、月婆首那、毗目智仙（生卒年皆不详）等于此际前往邺城译经^③，佛陀扇多之高足、律学和地论学元匠惠光律师以及其诸大弟子为代表的地论师亦先后住持邺都弘法。邺城实际上已成为北朝新的佛教中心，道宣说：

逮于北邺，最称光大。移都兹始，基构极繁。而兼创道场，珍绝魔网。故使英俊林蒸，业正云会，每法筵一建，听

① 据李吉甫说：“后魏置建兴郡，孝庄帝改置建州，周改建州为泽州”，“治高平”。（唐·李吉甫：《元和郡县图志》卷15《河东道》，中华书局1983年版，第422～423页。）

② “阇梨”，即阿阇梨。何为阿阇梨？《大般涅槃经》卷8《如来性品》第4之5云：“阿阇梨者，义何谓也？于世间得名圣者。何谓为圣？圣名尤著，少欲知足。亦名清静，能度众生于三有流生死大海，是名为圣。”（《大正藏》第12卷，第413页上）。又宋·释法云《翻译名义集》卷4云：“阇梨，或阿阇梨，《寄归传》云：‘梵语阿遮梨耶，唐言轨范。’今称阇梨，讹略。《菩提资粮论》云：‘阿遮梨夜，隋言正行。’南山《抄》云：‘能纠正弟子行故。’（金陵刻经处本）即佛教中能匡正弟子三学修行的善知识，尤指修律学有成就者。”

③ 参见《开元释教录》卷6，《大正藏》第55卷，第541页下～543页中；又《续高僧传》卷1《菩提流支传》，第108页下。

侣千余^①。

慧远在邺城频赴讲会，大小二乘经论无不博涉。自由参学4年之后，慧远年届20（542），按僧制当受具足戒，成为一名具戒比丘。律制规定，比丘具足戒之受戒仪式必须“三师七证”，“三师”即传授戒律的“戒和尚”（又称戒师）、讲授律义的“教授师”和主持受戒仪式的“羯摩师”，“七证”即七位为受戒比丘作证的“证明师”^②。慧远受戒时，东魏僧统法上为传戒和尚，国都惠顺（生卒年不详）为教授师，惠光另外十大弟子为证明师^③，场面之隆重，“时以为声荣之极者”。

受戒后，慧远为使戒行更臻圆满，旋即专就大隐律师讨求《四分律》^④。此大隐即是昙隐（生卒年不详），是惠光的大弟子，也是慧远的证戒师之一，他精解律藏、持律无亏，道宣有“通律持律，时惟一人”之誉。慧远在他门下“流离请海，五夏席端”（542~546），律行大进。此时，惠光弟子道凭（488~559）之高足，后来“立教施行取信千载”的灵裕法师（518~605）亦学

① 《续高僧传》卷15《义解篇·论》，第227页下。

② 《毗尼母经》卷1云：“世尊！有几处白四羯磨受具而得满足？佛言：有五处而得满足。一者和上如法；二者二阿闍梨如法；三者七僧清净；四者羯磨成就；五者众僧和合与欲。”（《大正藏》第24卷，第806页中）。

③ 法上与惠顺均为惠光弟子。“国统”和“国都”都是当时高级的僧官。

④ 《四分律》60卷，后秦弘始十年至十五年（408~413）间由佛陀耶舍译出，为中国僧伽奉行之主要律典，中国之律宗即主要传习此律。

《四分律》于昙隐之门^①，慧远与其同门，亦必定受益不少。接着又专门向戒和上法上请益。法上，俗姓刘，朝歌人（今河南省淇县），12岁从道药禅师出家，后从惠光受具，在北魏、北齐二代地位极高，“历为统师”，“所部僧尼二百余万”，“四万余寺咸禀其风”。慧远在他门下受学7年（546～552），“回洞至理，爽拔微奥”，已然成就慧业。

慧远虽然学业有成、声誉日高，但“仪止冲和”、“戒乘不缓”，因此深得僧众之心。法上心仪其才，颇加扶掖，故慧远还在法上门下求学时（549）便开筵讲经。他开讲第二年，东魏为北齐所代。但北齐开国皇帝文宣帝高洋（550～559年在位）极为信佛，他不但继续尊法上为僧统，且以其为戒师，“常布发于地，令师践之”^②；又于天宝二年（551）礼请大禅师僧稠（480～560）入邺都，奉为菩萨戒师，特敕“于邺城西南八十里龙山之阳，为构精舍，名云门寺，请以居之”^③；更以国储的三分之

① 灵裕，姓赵氏，定州巨鹿曲阳（今河北省定县）人，20岁从道凭出家，同时亦从法上受学，约于北魏兴和二年至武定二年（540—544）期间在昙隐门下学习《四分律》。灵裕学贯二乘，《华严》、《涅槃》、《地论》、《四分》、《杂心》、《成实》等三藏典籍无不皆精，造《华严经疏》、《华严旨归》、《华严注》、《维摩》、《般若》、《涅槃》、《大集》、《胜鬘》等经疏共数十卷，《四分律疏》5卷，《十地经论疏》4卷，《大乘义章》10卷，又撰《安民论》12卷、《陶神论》10卷、《因果论》2卷、《圣迹记》2卷以及《塔寺记》、《经法东流记》、《十法记》、《僧尼制》各1卷（参见唐·释道宣：《续高僧传》卷9《灵裕传》；《大唐内典录》卷5《灵裕》条），乃当时最博学者之一。其书若不散失，足堪与“隋代三师”比肩。

② 《续高僧传》卷8《法上传》，第165页下。

③ 《续高僧传》卷16《僧稠传》，第234页上。

一供养三宝。佛教未因朝代更迭受丝毫影响，反而更为隆盛^①。故慧远能够如意讲宣其学，道宣说他开讲之后，“自是长在讲肆，伏听千余”，“负笈之徒，相喧亘道”。

稍后，为报恩桑梓，他引领其从学弟子回到故乡高都青化寺，开始了独立开门授徒的弘法生涯。他甫到故乡，“众缘欢庆，各出金帛为之兴会。讲堂寺宇，一时崇敞；韩魏士庶，通共荣之”。期间，不少人在他门下得度。

那么，慧远何时前往高都弘法？在高都弘法历时多久？佐藤哲英先生认为，慧远 32—35 岁之间（即自离开法上至北周武帝灭法前）都在青化寺，并称之为慧远的“青化寺时代”，但除道宣所记之外未提供任何依据^②。我以为此说无据，因为道宣的“慧远专师上统，绵贸七年。……乃携诸学侣，返就高都之青化寺”一段话不能如此理解。此“乃”字，《说文解字》卷 5 上释为“曳词之难也，象气之出难也”，段玉裁注为“象气不能直遂”^③，本指事之曲折难成；后用于连接副词时意为“于是”、“然后”、“始”，用于时间副词时意为“始”、“初”^④。不论哪一意都是表达比较宽泛的时间概念，不能理解为“马上”或“立刻”之意，故最多只能说慧远 32 岁之后到青化寺，不能说他 32 岁时到青化寺。说慧远自此开始了青化寺时代恐怕更难成立，有

① 北齐弘讲之盛，一至于文宣帝欲废讲兴禅，赖僧稠力劝方才致力扶持。其文曰：“帝曰：‘佛法大宗，静心为本，诸法师等徒传法化，犹接器烦，未曰阐扬，可并除废。’稠谏曰：‘诸法师并绍继四依、弘通三藏，使夫群有识邪正、达幽微。若非此人，将何开导？皆禅业之初宗，趣理之弘教，归信之渐发，蒙斯人。帝大喜焉，因曰：‘今以国储分为三分，谓供国、自用及以三宝。’”（同上）观此论及前述禅宗初、二两祖之遭遇，所谓南北朝时期南重义学北好禅修之陈说当休矣。

② 参见佐藤哲英前揭文。

③ 段玉裁：《说文解字注》五编上，《汉小学四种》上册，巴蜀出版社 2001 年影印本，第 210 页。

④ 见杨树达：《词诠》卷 2，中华书局 1986 年版，第 62—63 页。

一事实我们不能忽视：齐建国至北周毁佛之际，慧远常常与后来同为开皇长安六大德的洪遵（530～608）造极于道，而此时洪遵多在邺京、青州（今山东省淄博市）和齐州（今山东省济南市）。《续高僧传》卷22《洪遵传》云：

齐主既敞教门，言承付嘱：“五众有坠宪纲者，皆据内律治之。”以遵学声早举，策授为断事沙门。时青、齐诸众连诤经久，乃彻天听。无由息讼，乃下敕令往。……齐历将季，擅名逾远。……名儒大德见辄慕从，常与慧远等名僧通宵造尽^①。

据此，说慧远此时期（552～577）主要在泽州至邺都之间活动当更为合理。

然时隔未久，中国佛教遭遇到了第二次惨烈的厄运——北周武帝宇文邕（561～578年在位）的“周武灭佛”事件^②。同时，慧远亦迎来了展现其圆满戒行的最光辉一页。北周为宇文觉于西魏恭帝三年（557）代西魏（535～557）而立，建都长安，北周武帝为北周第三代皇帝。武帝早期亦崇佛，曾造丈六释迦像1躯、寺3所，度僧尼1800人，写经论1700余部^③。后一改初衷，于建德三年（574）诏毁北周境内佛道二教^④，建德六年（577）

① 《续高僧传》卷22《洪遵传》，第289页。

② 此前，北魏太武帝拓跋焘（424～452年在位）因崔浩襄惑，于太平真君七年（446）已有毁佛之举，是为“太武灭佛”。《魏书·释老志》载武帝诏称：“有司宣告征镇诸军、刺史，诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚毁，沙门无少长悉坑之。”时太子见屡谏，“言虽不用，然犹缓宣诏书，远近皆预闻之，得各为计。四方沙门多亡匿获免，在京邑者亦蒙全济。金银宝像及诸经论大得秘藏，而土木宫塔，声教所及，莫不毕毁矣。”（第775页下右）

③ 详见《辩正论》卷3，《大正藏》第52卷，第508页上～中。

④ 道宣称：“沙门道士，并令还俗；三宝福财，散给臣下；寺观塔庙，赐给王公”（《广弘明集》卷8《辩惑篇》载《周灭佛法集道俗议事》，第142页上）。

灭齐，又欲摧灭齐国佛道二教^①。面对武帝这种佛教称为“魔波旬”之暴君^②，慧远不畏强暴，当廷抗礼，以身护法（详见下文）。慧远知帝意不能回，即辞别法上等师友，潜于汲郡西山（今河南省汲县境内）3年（577~580），持诵、禅修不辍。

宣政元年（578），北周武帝崩，宣帝宇文赟（579年1~2月在位）稍解佛禁。1月诏“德行清高者七人，在正武殿西安置行道”；2月再敕“自今以后，王公以下并及黎庶，并宜修事”。北周静帝宇文衍（579~581年在位）即位^③，宣帝号天元皇帝，天元皇帝4月再敕于“京师及洛阳各立一寺”，“选旧沙门中懿德贞洁、学业冲博、名实灼然、声望可嘉者120人，在陟岵寺为国行道”，“勿须剪发毁形，以乖大道”^④。但慧远此时尚未入寺行道，依道宣说：“大象二年，天元微开，佛化东西，两京各立陟岵大寺，置菩萨僧，颁告前德，诏令安置，遂尔长讲少林。”^⑤如此则慧远580年方应召带发入讲少林^⑥。

大象元年（579）5月，北周静帝即位（579~581年在位），但实权已归国舅杨坚（541~604）之手，第二年（581）2月杨坚即受禅称帝，改国号为隋。越九年（589），隋灭陈一统中国，

① 北周武帝毁佛之惨状，费长房有云：“建德敦祥，迄于作骂，毁破前代关山东西数百年来官私所造，一切佛塔扫地息尽。融刮圣容，焚烧经典。八州寺庙，出四十千，尽赐王公，充为宅第；三方释子，减三万，皆复军民，还归编户。”（隋费长房：《历代三宝记》卷11，《大正藏》第49卷，第94页中）所幸那时僧人还可“或刘迹幽岩，或逃窜异境”（《续高僧传》卷18《昙迁传》，第252页下）。

② 佛教将毁丧佛法之人称为魔波旬，《大般涅槃经》卷7《如来性品》第四之四云：“我般涅槃七百岁后，是魔波旬渐当沮坏我之正法。”（《大正藏》第12卷，第402页下）。

③④ 《广弘明集》卷10《周祖巡郢请开佛法事》，第162页中。

⑤ 道宣此处之叙述易致误解，以为两京陟岵大寺为该年所立，其实此处之“立”乃“立有”而非“始立”之意。

⑥ 所谓“菩萨僧”即没有剃发之僧人。

结束了长期分裂的南北朝时期。杨坚生养于寺庙，早信佛法^①，在其治下，佛教重光。开皇元年（581），高祖普诏天下，听任出家，仍令计口出钱，营造经像。而京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处，并官写一切经置于寺内；而又别写藏于秘阁。天下之人从风而靡，竞相景慕，民间佛经多于六经数百十倍^②。

文帝同时大建寺塔，开皇元年（581）3月敕于五岳各置僧寺一所，同年7月敕为太祖（文帝父）于襄阳、隋郡、江陵、晋阳各立寺一所，同年8月敕于相州战场建伽蓝一所，开皇十一年（591）敕造寺不分公私^③，同年敕天下各州县立僧尼二寺^④，仁寿元年（601）、二年和四年分别敕于全国造塔共100多所。^⑤其他功德繁不胜举^⑥。据费长房（生卒年不详）说，开皇十七年（597）前，隋已有“僧尼将二十万，支提寺宇向出四千”^⑦。道

① 道宣说：隋文帝杨坚生于同州大般若寺（隋文帝登极后改名大兴国寺），由比丘尼智仙养至13岁方回家，智仙并告帝曰：“儿当大贵，从东国来。佛法将灭，由儿兴之。”（详见道宣：《续高僧传》卷28《道密传》，第343页下）。又见隋著作郎王劭：《舍利感应记》，《广弘明集》卷17，第220页中；魏征等：《隋书》卷1《高祖本纪》上，《二十四史》第7册，第7页上右。惟各处文字详略有异。这是隋文帝日后奉佛最重要的原因之一。

② 《隋书》卷35《经籍志》四，第283页上右。

③ 见《历代三宝记》卷12，《大正藏》第49卷，第107页下~108页上。

④ 清·王昶编《金石萃编》卷38《诏立僧尼二寺记》（碑为开皇十一年〔591〕6月立），清嘉庆十年（1805）刻本。文云：“欲归一谛，会由三宝。乃诏州县各立僧尼二寺，袭圣轨之将颓，继金石之暂垂。”

⑤ 详见《广弘明集》卷17《舍利感应记》及《庆舍利感应表》；又《法苑珠林》卷40，《大正藏》第53卷，第601页下。对隋文帝颁舍利的最新研究的请参游自勇：《隋文帝颁天下舍利考》，《五台山研究》，2002年第4期。

⑥ 详细研究见汤用彤：《隋唐佛教文稿》，第4~10页。

⑦ 《历代三宝记》卷12，《大正藏》第49卷，第102页上。因《历代三宝记》为开皇十七年完成（见《历代三宝记》各卷卷首题记），故可证此为开皇十七年前之数。道世《法苑珠林》卷100所记为：“立寺二千九百八十五所，度僧尼二十三万六千二百人。”（《大正藏》第53册，第1026页中。）但此已包括隋炀帝时数字在内。

宣由衷地赞道：“隋高负荷在躬，专弘佛教。开皇伊始，广树仁慈，有僧行处，皆为立寺。”^①

在此顺境下，慧远迎来了其一生中最辉煌的领众弘法时代。据道宣《慧远传》称，隋文帝开皇之始，慧远“预蒙落发，旧齿相趋，翔于名邑；法门初开，远近归奔，望气成津，奄同学市”。

文帝得知，即于开皇元年（581）“敕授洛州沙门都，匡任佛法”。慧远任沙门都后，依僧伽律仪大伤僧纪：

至于治犯断约，不避强御；讲导之所，皆科道具。或致资助有亏，或不洒水护净，或分位乖法，或威仪失常，并不预听徒。自余惰眠失时，或后及法席，并依众式，有罚无赦。故徒侣肃穆，容止可观。

洛州（今河南省洛阳市一带）僧伽纪律因之大变。

开皇五年（585），应泽州刺史千金公诚邀^②，慧远再次回到故乡传法，“桑梓重集，亲疏合庆”。开皇七年（587）春，慧远往定州（今河北省定县一带），途经上党（今山西省长治市）时于此地“留连夏讲”。此时，隋文帝为讲弘佛法，诏于长安立六大德，慧远荣居其一^③，“仍与常随学士二百余人，创达帝室”。慧远在长安特蒙文帝礼待，帝敕其人住著名的大兴善寺。因此寺法会频繁，影响他弘讲和静修，帝又特为其在长安中心建净影寺居之。慧远在长安“常居讲说，弘叙玄奥，辩畅奔流，吐纳自深，宣谈曲尽”，成为“领袖法门”的一代大德。

开皇十二年（592）春，文帝敕令慧远“知翻译，勘之辞义”，但他旋即圆寂于净影寺，世寿70，僧腊50。据说文帝为之

① 《续高僧传》卷15《义解篇·论》，第228页上。

② 千金公为何人，待考。

③ 同时当选者有徐州县迁、魏郡慧藏、清河僧休、济阳宝镇、汲郡洪遵（参见《续高僧传》卷18《县迁传》，第252页下）。

罢朝，痛叹“国失二宝也”^①。后来，于他住持过的大兴善、净影二寺分别勒碑，“薛道衡制文、虞世基书、丁氏携之，时号三绝”^②。

（二）戒行

戒行指一位僧人依佛教律典之要求而有的思想行为。慧远于此方面足可称戒体不失、戒相无亏、戒行圆满。

早在僧思禅师门下时，在本师和湛律师训诲下，他就能够做到“六时之勤，未劳呼策”。受具足戒后，进一步深入律藏，戒行大有精进。

他“立性质直，荣辱任缘，不可威畏，不可利动，正气雄逸，道风齐肃，爱敬调柔，不容非滥”，此为“摄律仪”聚戒圆满；另外，他“勇于法义，慈于救生，戒乘不缓，偏行拯溺。所得供养，并供学徒，依钵之外，片无留惜”，此为“摄善法”与“饶益有情”二聚戒圆满^③。

慧远三聚戒皆圆之集中体现，则莫过于抗礼北周武帝。北周

① 当朝重臣李德林（533～592）亦于同月去世，文帝故有此叹。李德林，《隋书》卷42有传。

② 薛道衡（535～604），隋朝著名文士，史称“文雅纵横，金声玉振”，“声名籍甚，无竞一时”，“有集七十余卷行于世”（参见《隋书》卷57本传）；虞世基（生卒年不详），隋朝才俊之士，史称“博学有高才，兼善草隶”（参见《隋书》卷67本传）；丁氏，不详。

③ 这里的“圆满”为一相对性概念，不可理解为无有或不会犯错。《续高僧传》卷9《灵裕传》记有灵裕指责慧远行持有瑕一事，略云：灵裕“尝于京华人净影寺，正值布萨，径坐堂中。见远公说欲，裕抗声曰：‘慧远读《疏》而云法事因缘，众生听戒，可是魔说？’合座惊起，怖斥其言。识者告远，远趋而诣堂，裕曰：‘闻仁弘法，身令易传，凡习尚欣，圣禁宁准？’远顶礼自诚，衔泣受之。由是至终，远常赴集。”（第178页上—中）灵裕指责慧远是说戒（布萨）期说“欲”不如法，慧远“泣受之”，表明慧远确有不依法处在。但慧远以“领袖法门”之尊能“顶礼自诚、衔泣受之”，从此常赴灵裕法集，我以为恰好从另一侧面体现了他虚怀纳谏、有过即改的精进精神。

武帝为歼灭齐国佛法，于平齐年之春在邺都诏僧道议事^①，慧远作为“前修大德”之一应召。论辩时，武帝先立佛法当毁之三大理据。其一曰真佛无像，偶像崇拜非真佛法：“真佛无像，则在太虚，遥敬表心，佛经广叹。而有图塔崇丽，造之致福。此实无情，何能恩惠？”其二曰靡费资财：“愚民响信，倾写珍财，广兴寺塔，既虚引费，不足以留，凡是经像，尽皆废灭。”其三曰沙门不孝不敬：“父母恩重，沙门不敬，悖逆之甚，国法岂容？并退还家，用崇孝始。”^②其实，北周武帝毁佛还有一条理据此次未道明，此前灭北周佛法时则已有明文，即他以为诸教之究竟真实本无二致，而当时释道二教却在枝末上徒事争竞，蔽人心目^③。这里，除了现实之经济算计之外，所包含的与其说是道理，毋宁说是皇权的独断与专横。

武帝立义之后，频催答诏，“于时沙门大统法上等五百余人，咸以帝为王力，决谏不从，佥各默然”，“相看失色，都无答者”。在佛教面临性命攸关之时，慧远泰然站了出来。既然王权不可犯、帝意不可违，慧远为何还要当廷犯颜呢？道宣以“佛法之

① 道宣云：“周武帝以承光二年春东平高氏，召前修大德并赴殿集。”（《广弘明集》卷10《周祖平齐召僧叙废立抗拒事》，第159页上。此文所载与慧远本传大同）。据此则慧远抗诏事在578年。然北齐“承光”之号仅历3月（577年正月~3月），道宣显然误记。《周书》卷6《武帝纪》记载，（第31页上左）北周平齐为建德六年（577），据知此事发生于此年。

② “悖”本传写作“勃”，据《广弘明集》卷10《周武平齐召僧叙废立抗拒事》改。

③ 建德三年（574）北周武帝诏曰：“至道宏深，混成无际，体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源愈远；淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相腾。道隐小成，其来久矣。不有会归，争驱靡定。自今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘藏玄文，所以济养黎元、扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。俾乎玩培萎者识离岱之隆崛，守磧砾者悟渤澥之泓澄，不亦可乎？”（《周祖废二教已更立通道观诏》，《广弘明集》卷10，第158页下）不知这“一以贯之”的通道观是否与至今依然颇为流行的三一教或一贯道有关？

寄，四众是依”作为慧远挺身而出之根据，诚为至当，因慧远答诏后“上统、衍法师等执远手泣而谢曰：‘天子之威如龙火也，难以触犯，汝能穷之，《大经》所云护法菩萨，应当如是’”。此《大经》即《大般涅槃经》，该经云：

善男子！是《大涅槃》微妙经中有四种人能护正法，建立正法，忆念正法，能多利益，怜愍世间，为世间依，安乐人天。何等为四？有人出世，具烦恼性，是名第一；须陀洹人，斯陀舍人，是名第二；阿那舍人，是名第三；阿罗汉人，是名第四。是四种人出现于世，能多利益、怜愍世间，为世间依，安乐人天^①。

此处之出世凡夫（有人出世，具烦恼性）、须陀洹人与斯陀舍人、阿那舍人、阿罗汉人就是众生所依“四众”。“四众”为众生所依是因为他们在面临佛法遭遇危难时能“护正法”，在没有正法的地方能够“建立正法”，在日常中能够六时“忆念正法”，他们随时随地“能多利益”、“怜愍世间”、“安乐人天”。既然如此，一个僧人在佛法遭难之际就要能够做无我利他的“四众”之表率：第一，修学佛法之人我法皆空，无有恐怖：“汝等不应畏魔波旬。若魔波旬化作佛身至汝所者，汝当精勤，坚固其心，降伏于魔。”^② 第二，修学佛法之人应学佛陀慈心广被，将因毁法下地狱众生亦当救度：“善男子！如王国内有纳衣者，见衣有孔，然后方补。如来亦尔，见诸众生有人阿鼻地狱因缘，即以戒善而为补之。”^③ 否则，将为那些正在或即将依佛法求解脱之苦恼众

① 《大般涅槃经》卷6《如来性品》第4之3，《大正藏》第12卷，第396页下。

② 《大般涅槃经》卷6《如来性品》第4之3，《大正藏》第12卷，第397页下。

③ 《大般涅槃经》卷6《如来性品》第4之1，《大正藏》第12卷，第387页上。

生所不齿，甚至退失了他们的向道之心，罪莫大焉。

慧远正是基于此教，大义凛然地一一弹斥北周武帝废佛之理由。就第一项理由，慧远承认“真佛无像，信如诚旨”，因为《金刚经》就明白宣示：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”^①从历史上讲，原始佛教亦无有形之圣物，《长阿含经》卷4《游行经》云，佛灭度后弟子们只要去与佛一生有关联的遗迹巡礼，则与见佛无异：

佛告阿难：汝勿忧也。诸族姓子！常有四念，何等四？一曰念佛生处，欢喜欲见，忆念不忘，生恋慕心；二曰念佛初得道处，欢喜欲见，忆念不忘，生恋慕心；三曰念佛转法轮处，欢喜欲见，忆念不忘，生恋慕心；四曰念佛般泥洹处，欢喜欲见，忆念不忘，生恋慕心。阿难！我般泥洹后，族姓男女念佛生时功德如是，佛得道时神力如是，转法轮时度人如是，临灭度时遗法如是^②。

不过，只有佛法信解、修行较深者方能及于此境，对一般信众而言则行不通，故慧远答道：“耳目生灵，赖经闻佛，藉像表真，若使废之，无以兴敬。”这是说，一般信众需要借助有形之佛经了解佛道，亦需要借助有相之佛像增进恭敬之心，但这不能

① 《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第8卷，第749页上。

② 后秦·佛陀耶舍、竺佛念译：《长阿含经》卷4《游行经》，《大正藏》第1卷，第26页上。

混同于偶像崇拜^①。武帝辩解说：“虚空真佛，咸自知之，未假经像。”慧远进破道：第一，“汉明已前经像未至此土，众生何故不知虚空真佛？”第二，“若不藉经教，自知有法，三皇以前未有文字，人应自知五常等法，尔时诸人何为但识其母、不识其父，同于禽兽？”帝结舌不能言。慧远转而难曰：“若以形像无情之事无福故须废者，国家七庙之像岂是有情，安妄相尊？”^②

接下来，北周武帝就弹起“夷夏之别”的老调，并祭起皇权的利剑：“佛经外国之法，此国不同；七庙上代所立，朕亦不以为是，将同废之。”这显然已将毁佛之依据偷换了。对此慧远答曰：

若以外国之经废而不用者，仲尼所说出自鲁国，秦晋之地亦应废而不学。又若以七庙为非，将欲废者，是则不尊祖考。祖考不尊，昭穆失序；昭穆失序，则五经无用。前存儒教，其义安在？尔则三教同废，将何治国？^③

帝不能答昭穆之难，而别夷夏以周鲁与秦晋同属王化，不同华夏与西夷之殊域。慧远以佛教的无限空间观力破武帝狭隘的夷

① 当代大德印顺法师论及佛舍利供养时亦云：“如来涅槃了，在佛法的深入者，这是不成问题的。但在一般人的宗教情感中，不免有空虚的感觉。佛法与神教不一样，佛不是神，不是神那样的威灵显赫，神秘的存在于天上。佛人涅槃了，涅槃决不是没有，但只是‘寂然不动’，不可想像为神秘的存在，对人类还起什么作用。这在类似一般宗教的情感中，法与僧现在，佛却是过去了。所以对佛的遗体——舍利，作为供养礼拜、启发清净信心的具体对象，可说是顺应一般宗教感情的需要而自然发展起来的。”（释印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》，台北：正闻出版社1994年第7版，第56页。）

② 这里的“七庙”指中国帝制时代皇帝所设供奉祖先的家庙。《礼记·王制》云：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。”（孔颖达：《礼记正义》卷9）太祖（始祖）居中，二、四、六世祖居始祖之左，谓昭；三、五、七世祖居始祖之右，称穆。一般家庭亦有类似家庙，此乃中国古代礼仪制度之一。

③ 北周武帝《诏》内有“六经儒教，文弘治术，礼义忠孝，于世有宜，故须存立”之语。

夏观：“若以秦鲁同遭一化、经教通行者，震旦之与天竺，国界虽殊，莫不同在阎浮四海之内，轮王一化，何不同遵佛经，而令独废？”帝于此词穷。

就第二项理由，慧远答曰：“陛下向云‘退僧还家崇孝养’者，孔经亦云‘立身行道以显父母，即是孝行’，何必还家方名为孝？”即是说，于父母膝前温情奉养固然是孝，不能如此奉养，能够立身行道亦可称孝。帝辩曰：“父母恩重，交资色养，弃亲向疏，未成至孝。”此论于佛教所倡慈悲观毫无契合。佛教慈悲观的一个基本思想是不别亲疏、等视众生，随缘以慈心给予每一众生快乐，以悲心拔除每一众生之痛苦，最终使他们皆得到解脱。慧远深知与皇帝讲这样的道理太迂，故针锋相对曰：“若如来言，陛下左右皆有二亲，何不放之，乃使长役五年，不见父母？”武帝说国家定有轮流省亲制度，故“得归侍奉”。慧远回敬道：“佛亦听僧冬夏随缘修道，春秋归家侍养。故目连乞食饷母，如来担棺临葬。此理大通，未可独废。”帝再次理屈。

慧远见皇帝理屈词穷，不待辩诘第三项内容，即直言抗声曰：

陛下今恃王力，自在破灭三宝，是邪见人。阿鼻地狱不拣贵贱，陛下何得不怖？

据说，“帝勃然大怒，面有瞋相，直视于远曰：‘但令百姓得乐，朕何辞地狱诸苦？’”慧远面不改色地回敬道：“陛下以邪法化人，现种苦业，当共陛下同趣阿鼻，何处有乐可得？”

一场辩论就此以皇帝之惨败告终。在这里，无上皇权遭遇到信仰者坚固的信念与道心的嘲讽。道宣称，在场的北周兵众“见远抗诏，莫不流汗，咸谓粉其身骨、煮以鼎镬”，可慧远“神气巍然，辞色无忧”。法上等人称之为“护法菩萨”，他当之无愧。此后隋文帝于仁寿四年（592）敕慧远法子灵璨（549～约618）

往慧远出生地造舍利塔^①、唐代僧人于宝历元年(825)在慧远修订《大般涅槃经义记》的陕西峡石寺为他建碑^②，主要当是感佩于其以身护法之大乘菩萨精神。

(三) 学业

此处学业指慧远一生所学戒、定、慧三学之内容。

慧远戒行圆满，某种意义上是其精修律学之体现。他此方面之成就主要为从大隐律师学《四分律》时(542~546)所得。在大隐律师门下，他能够对繁杂的《四分律》“差分轨辙”，非但如此，他还对“自古相传，莫晓来意”的律部典籍考镜源流、宪章经纬，使成“理会文合”的可诵之典。

定学亦慧远一向措意之业。在受业僧思禅师之际，定学就是慧远之本业，“诵经”^③、禅坐自无须说；还特往林虑山“见诸禅府，备蒙传法”。后来他在邺都研习、讲弘佛法，因“勤业晓夕，用心太苦，遂成劳疾”，即以早年所学数息观对治^④，“刻意寻

① 杜斗城先生认为此事为隋炀帝所为(参见前揭文)，这可能是对道宣的“仁寿末年，又敕(灵璨)送(舍利)于泽州占贤谷景净寺起塔，即远公之生地也”(《续高僧传》卷10《灵璨传》，第186页下)一语的误断，因为《续高僧传》卷22《洪遵传》载仁寿四年帝敕建舍利塔之《诏》云：“朕祗受肇命，抚育生民。尊奉圣教，重兴象法。而如来大慈，覆护群品，感见舍利，开导含生。朕已分布远近皆起灵塔，其间诸州犹有未遍。今更请大德奉送舍利各往诸州，依前造塔。”(第290页上)这是文帝之诏。本传又说此次舍利下塔时间为当年4月8日(见第290页中)，而隋炀帝当年7月才继帝位，可见此为文帝时事。

② 清代叶奕苞《金石录补》(中华书局《丛书集成》初编本)卷19载有“唐峡石寺远法师碑”(无碑文)，叶氏按语云：“右碑题云‘大隋峡石寺远公遗迹’。(碑)阴云：‘宝历元年四月，沙门紫羽请刻石台上，河东薛重元刊录故志，薛唐夫书。’按远公亦名慧远，为敦煌李氏之族，歿于开皇十二年，在京净影寺，是日辍朝。高祖曰：‘丧我国宝矣！’”此时距慧远圆寂已233年之久了。

③ 在佛教修行中，专意诵经、少究经义偏属定学。

④ 数息观为佛教禅修最普遍、最重要的法门之一，天台智者大师称之为“六妙法门”，并撰同名之书加以表彰。

绎，经于半月，便觉渐差，少得眠息，方知对治之良验也”。于是又学定一夏，“甚得静乐，身心怡悦”。同时，他有机缘向当时的大禅师僧稠请教禅法^①。在隐居汲郡西山3年间，诵《法华》、《维摩》等各1000遍，禅诵无歇。因禅境高邈、禅功笃实，故他“每于讲际，至于定宗，未尝不赞美禅那，盘桓累句”^②。

至于慧远之慧学，则以当时盛播于北朝之华严、涅槃和6世纪末传入长安之摄论学为要。

当慧远自泽州赴邺之后，实际上就浸润于以惠光、法上师徒为核心的佛学氛围之中。因为促使华严学勃兴的菩提流支与勒那摩提两人判教观不同，对《十地经论》思想的理解亦有别，故分别开展出了以勒那摩提、慧光和菩提流支、道宠（生卒年不详）为渊源的南北二道“华严学”^③。一开始，南北二道“华严学”都门庭若市，道宠一系“匠成学士，堪可传道，千有余人”^④，但到慧远赴业参学之际，“华严学”已是惠光与法上等师徒为代表的南道的天下。惠光是研究《四分律》的律学元匠，又曾参与翻译、整理并传布《十地经论》，于“《华严》、《涅槃》、《维摩》、

① 参慧远本传。

② 其所著《大乘义章》每论及禅之内容，皆曲尽其致。“盘”本传作“槃”，据《大正藏》本改。

③ 道宣谓：“洛下有南北二道，当现两说自斯始也，四宗五宗亦仍此起。”“当现两说”指众生未来当有佛性和现在已有佛性两种佛性理论；“四宗五宗”指将佛教判释为四宗（因缘、假名、不真、真实）和五宗（因缘、假名、不真、真实、明法界）两种判教学说。又谓：“宠在道北教宰宜四人，光在道南教凭（道凭）、范（僧范）十人，故使洛阳有南北二途。”（第162页中）

④ 《续高僧传》卷7《道宠传》，第162页中。

《十地》、《地持》，并疏其奥旨而弘演导”^①，因此其门下学士更是“翘颖如林”^②，他的弟子道宣在《续高僧传》中专门立传的就十多人^③。而予慧远慧业影响最巨者当为法上。法上不仅位极僧伽，且学养极高，“讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等部，轮次相续，并著文疏”，又著《佛性论》2卷、《大乘义章》6卷、《增一数法》40卷^④。慧远在业师法上的教诲下“周听大乘可六七载”，于《华严》、《涅槃》、《胜鬘》、《楞伽》等经和《十地》、《地持》等论皆“洞达深义，神解更新，每于邺京法集，竖难罕敌”。

慧远晚年又有幸得习6世纪下半叶才传人的另一种新学——“摄论学”，即以研习、传播无著（约400~470）所著、真谛三藏所译《摄大乘论》为主业的“摄论师”传出的佛教义学。

真谛之前，中国唯识学的主要经典是北凉昙无讷在玄始三年至十五年间译出的《菩萨地持论》（又称《菩萨地持经》），是玄奘所译《瑜伽师地论·本地分》中《菩萨地》的异译本，但6世纪前的学僧极少讨问此论，亦不知此论之性质。6世纪初，随着“华严学”大行其道，《菩萨地持论》受到关注，然为此学所笼罩。要之，真谛来华前中国尚无独立一门的唯识学。梁太清二年（548），真谛应梁武帝之邀从扶南（今柬埔寨）到达建业（今江

① 见《续高僧传》卷22《惠光传》，第286页中。同传载惠光还著有《胜鬘》、《遗教》、《温室》、《仁王》、《般若》等经注释，《四分律疏》一百二十纸，删定《羯磨戒本》，以及《玄宗论》、《大乘义律章》、《仁王七诫》、《僧制十八条》等（第286页下），可见他是一个著作等身的学僧，且其著作在唐代仍然为世人传诵（高丽僧均如[923~973]就说：“惠光国统”“4卷《疏》、10卷《疏》、《广释》、《义章》等，现传于世。”均如：《释华严经分记圆通抄》，间引自廖明活：《地论师、摄论师的判教学说》，《中华佛学学报》第7期[1994]，台北：中华佛学研究所发行）。

② 《续高僧传》卷22《惠光传》，第287页上。

③ 主要见于《续高僧传》卷8，卷22。

④ 《续高僧传》卷8《法上传》。

苏省南京市)，于梁陈之际译出了大量佛典，其中大部分是唯识学典籍^①。这些译籍对中国佛学影响深远，尤其是其中的《摄大乘论》、《摄大乘论释》（世亲释）与《俱舍论本》、《阿毗达摩俱舍释论》，旋即为当时中国佛学带来了“摄论学”和“俱舍学”^②，慧远所受主要是“摄论学”。

“摄论学”讨论的问题即《摄大乘论》论述之主要问题，即大乘之 10 种胜相：

十胜相者：一、应知依止胜相；二、应知胜相；三、应

① 据《开元释教录》卷 7 载，真谛所译经论有：《金刚般若经论》1 卷，《解节经》1 卷，《遗教经》1 卷，《十八空论》1 卷，《摄大乘论》3 卷，《摄大乘论释》15 卷，《佛性论》4 卷，《中边分别论》1 卷，《显识论》1 卷，《转识论》1 卷，《唯识论》1 卷，《宝行王证论》1 卷，《三无性论》2 卷，《无相思尘论》1 卷，《解捲论》1 卷，《广义法门经》1 卷，《佛阿毗昙经》2 卷，《律二十二明了论》1 卷，《阿毗达摩俱舍释论》22 卷，《随相论》1 卷，《立世阿毗昙》10 卷，《四谛论》4 卷，《部执异论》4 卷，《婆藪盘豆法师传》1 卷，《金七十论》3 卷，《金刚般若论》1 卷，《大般涅槃经论》1 卷，《反质论》1 卷，《堕负论》1 卷，《成就三乘论》1 卷，《正说道理论》1 卷，《意业论》1 卷，《大空论》3 卷，《僧涩多律》1 卷，《俱舍论偈》1 卷，《俱舍论本》6 卷（智升以为即《俱舍论偈》），《修禅定法》1 卷（《大正藏》第 55 卷，第 545 页中～546 页下）。又传真谛译有马鸣著《大乘起信论》1 卷，但隋法经《众经目录》已系之于“众论疑惑部”（前揭书 142 页上），故此论是否真谛译自印度，古来诤竞不绝。

② 真谛之前，无著之《摄大乘论》已有佛陀扇多译本（531），但反响不大。陈天嘉四年（563），真谛于广州制旨寺（今广东省广州市光孝寺）与弟子法泰（生卒年不详）、智恺（亦称慧恺，518～568）等再次翻译《摄大乘论》3 卷，并随文出《摄大乘论疏》25 卷；同年还译出世亲之《摄大乘论释》15 卷。此后，在真谛弟子法泰、智恺、智敷（？～601）、道尼、曹毗、僧宗、法准以及第三代的传扬下，于南朝形成摄论师和摄论学（参《续高僧传》卷 1《拘那罗陀传》、《法泰传》）。关于 6 世纪“摄论学”的研究，请参韩廷杰的《摄论师的师承及其哲理》（《中华佛学学报》第 12 期 [1999.7]，台北：中华佛学研究所发行）。陈天嘉五年（564），真谛首传《俱舍论》；天嘉七年至光大元年（566～567）应聘再译再讲，由慧恺笔授而成 22 卷《阿毗达摩俱舍释论》。“俱舍学”亦由慧恺、法泰等真谛的弟子传出（参见《续高僧传》卷 1《拘那罗陀传》、《法泰传》）。

知入胜相；四、入因果胜相；五、入因果修差别胜相；六、于修差别依戒学胜相；七、此中依心学胜相；八、此中依慧学胜相；九、学果寂灭胜相；十、智差别胜相。……今此略释，显斯十义唯大乘有，小乘中无。何者为十？谓阿黎耶识说名应知依止相；三种自性，一依他性、二分别性、三真实性，说名应知相；唯识教说名应知入相；六波罗蜜说名入因果相；菩萨十地说名入因果修差别相；菩萨所受持守护禁戒说名于修差别戒学相；首楞严、摩虚空器等定说名心学相；无分别智说名慧学相；无住处涅槃说名学果寂灭相；三种佛身，自性身、应身、化身，此三说名无分别智果相^①。

此论的义理新就新在以阿黎耶识为一切法之所依来阐明诸法的缘起和还灭的赖耶缘起理论，并以此理论说明宇宙诸法在凡圣不同境界中呈显的三种自性，即分别性（玄奘译为“遍计所执自性”）、依他性（玄奘译为“依他起自性”）和真实性（玄奘译为“圆成实自性”），最后指明转识成智之路。故“摄论学”初传者慧恺云：“唯识微言因兹得显，三性妙趣由此而彰；冠冕彝伦，舟航有识。”^②

慧远晚年听受此论后，大受其思想影响，此观其《大乘义章》中广引此论释解佛学名相即可知，其中之《八识义》尤见其影响之深^③。但这里有一个与慧远学业相关的问题必须辨明：慧远何时、从何人得习初传北朝之摄论学？

学界据《续高僧传》卷18《昙迁传》的“慧远领袖法门，躬处坐端，横经稟义”一语^④，咸以为此为慧远开皇七年作为六

① 印度·无着著、陈·真谛译：《摄大乘论》卷1，《大正藏》第31卷，第113中～下。

② 陈·释慧恺：《〈摄大乘论〉序》，《大正藏》第31卷，第113页上。

③ 参见《大乘义章》卷3，《大正藏》第44卷，第525页中～540页中。

④ 《续高僧传》卷18《昙迁传》，第252页下。

大德之一人住京师以后事，且仅从昙迁（542～607）学得此学。如胜又俊教先生说：慧远为“587年入选长安六大德之一，在那里从昙迁听《摄论》”；廖明活先生亦云：“慧远是于大兴善寺居住时，从昙迁处听习《摄论》，受到其影响。”^①其实不然。

考道宣之《续高僧传》，传摄论学于北土者主要有4人。一是昙迁。昙迁，俗姓王，博陵饶阳（今河北省饶阳县）人，为惠光再传，精《地论》、《楞伽》等经及《起信》、《如实》等论。承光元年（577）周武帝毁齐国佛法，南逃金陵。后得《摄大乘论》，“以为全如意珠”，喜不释手，遂精此论。他是首位将摄论学传到北朝之人，道宣称：“隋历告兴，遂与同侣俱辞建业”，“进达彭城”，“始弘《摄论》”，“《摄论》北土创开，自此为始”。开皇七年入选六大德，自此在长安广弘此论^②。二是靖嵩（537～614）。靖嵩，俗姓张，琢郡固安（今河北省固安县）人，为“摄论学”大家，同时兼善《涅槃》等大乘经以及《十地经论》、《俱舍》、《辨中边》、《杂心》等大小经论，著有《摄论疏》6卷、《杂心疏》5卷等。靖嵩亦于北周武帝毁法之际与同学法贵、灵品等300余人南奔陈朝，得从法泰精习《摄大乘论》。开皇十年（590）北返江北（长江以北），在北朝大弘法化^③。三是道尼（生卒年不详）。道尼，九江（今江西省九江市）人，真谛三藏亲炙弟子，毕生讲弘《摄大乘论》。真谛于陈宣帝太建元年（569）在广州圆寂后，他便返回九江。因在九江“兴讲《摄论》腾誉京师”，开皇十年隋文帝下敕追入长安，“既达雍宰，开悟弘多，自

① 胜又俊教：《佛教における心识说の研究》，第665页；廖明活：《净影慧远思想述要》，第1～18页。

② 详见《续高僧传》卷18《昙迁传》。

③ 详见《续高僧传》卷10《靖嵩传》。

是南中无复讲主”^①。然此三人皆非慧远最先从学《摄大乘论》者。

首先使慧远与闻摄论学者乃是其弟子辩相。辩相（约557～627），俗姓史，瀛州（今河北省河间县）人，是一位兼通大小乘的学僧。他大象二年（580）往少林寺“依止远公学于《十地》”，“大小三藏，遍窥其奥隅，而于《涅槃》一部，详覆有闻”。后来“南投徐部，更采《摄论》及以《毗昙》，皆披尽精诣，传名东夏”^②。辩相何时到徐部（今江苏省徐州市）听习《摄大乘论》？《续高僧传》辩相本传中并未道及，但可以肯定是在大象二年之后、开皇七年之前，因为开皇七年他就随慧远西赴长安了。而此段时期，辩相亦完全能够在徐州研学《摄大乘论》，因为昙迁此前已将此论播扬于徐部，他很可能就是直接从昙迁门下受学此论的。开皇七年，辩相随慧远入长安，便成为弘传《摄大乘论》之佼佼者：

有辩相法师，学兼大小，声闻于天。《摄论》初兴，盛其鳞角，在净影寺创演宗门。造《疏》五卷，即登敷述。京华听众五百余僧，竖义之者数等二百。^③

据日本大谷大学藏写本《西域传灯目录》称，辩相曾续修慧远未竟之《华严经疏》，可见其与慧远之师弟关系非同一般^④，因此，很难想像辩相学成《摄论》之后从未闻达于远师。事实上道宣在叙及辩相“末南投徐部，更采《摄论》”后即云：“开皇七

^① 《续高僧传》卷1《法泰传》，第111页下；又见同书卷13《道岳传》，第207页中。

^② 详见《续高僧传》卷12本传。

^③ 详见《续高僧传》卷15《灵润传》。

^④ 《西域传灯目录》“华严部”内“净影寺慧远撰《华严经疏》7卷”下之注（《大正藏》第55卷，第1146页注18）。原文为：“甲本头注曰：‘慧远述，辩相续修。’”

年，随远入辅，创住净影，对讲弘论”^①。“对讲弘论”四字当即含蓄地点明此义，因为师尊，不便言学。

此一考辨彰明：无可否认，慧远晚年受昙迁所传摄论学影响很大，此从他每云“迁禅师破执入理，此长胜我”即知^②，但我们决不能忽略辩相首度默传此学之功。

（四）法裔

自北魏孝静帝武定七年（549）创讲《十地经论》至开皇十二年（592）圆寂，慧远一生弘法垂50年，始终慈心一片，“至于深文隐义，每叮咛频复，提撕其耳，惟恨学者受之不速，览者听之不尽，一无所惜也”，因此道宣于他有“道化天下，三分其二”之誉。他的确桃李满天下，仅在长安从他受学者就有“七百余人”^③。其弟子辩相前文已述，兹将《续高僧传》所载慧远其他弟子略述于后，以见其法乳滋润之广远。

灵璨，怀州（今河南省沁阳市）人，为开皇七年随慧远入关的十大弟子之一，“研蕴正理，深明《十地》、《涅槃》，备经讲授”。开皇十七年（597）受敕为众主，于净影寺继扬慧远之学^④。

慧迁（548～626），瀛州人，“好学专问，爱玩《地论》，以为赏心之极”，“并通《涅槃》、《地持》”。开皇七年随慧远入关，住大兴善寺。开皇十七年受敕为“十地”众主。仁寿（601）以后，频讲《十地》，京邑无比。自迁圆寂后，“《十地》一部，绝闻关壤”^⑤。

善胄（550～620），俗姓淮，瀛州人，隋初依止慧远住净影

① 《续高僧传》卷12本传，第200页上。

② 《续高僧传》卷18《昙迁传》，第253页下。

③ 又见《续高僧传》卷15《义解篇·论》，第228页上。

④ 详见《续高僧传》卷10本传。

⑤ 详见《续高僧传》卷12本传。

寺，远寂后受敕为该寺“涅槃”众主。胄博通三藏，然“《大论》、《涅槃》，是所钻注”^①。

宝安，兖州（今山东省兖州市）人，生卒不详，开皇七年入关成为慧远弟子，“讲《地论》、《涅槃》，纯熟时匠”^②。

道颜（约572~622），俗姓李，定州（今河北省定县）人，“初从远公，《涅槃》、《十地》，领牒枢纽，最所殷瞻。频仍讲授，门学联尘”。后入京师居净影寺，当远盛世，居宗绍业^③。

智疑（约548~约618），俗姓康，康居国王后裔，常诵《法华》，在洛滨“承惠远传业《十地》，及以《涅槃》”，后人关居静法寺讲宣所学^④。

僧听，潞州（今山西省长治市）人，生卒不详，“大隋兴法，……游步洛下，从学远公，《十地》、《涅槃》，咸究宗领”。后人关住大兴善寺，不测所终^⑤。

智徽（560~638），俗姓焦，泽州高平人，年十三（572）从当时在泽州清化寺弘法的慧远主修《涅槃经》。大业七年（611），炀帝敕住东都内道场，“岁常讲《涅槃》、《十地》、《地持》、《维摩》、《胜鬘》，用为恒业”，“每讲《涅槃》、《十地》、《维摩》，四时不辍”^⑥。

玄鉴，俗姓焦，泽州高平人，生卒不详，年十九发心投城释种，后于慧远居清化寺之际受业于他，“于《大涅槃》深得其趣”，“每讲《涅槃》、《十地》、《维摩》，四时不辍”^⑦。

宝儒，幽州（今北京市）人，先在邺京“依止远公，《十地》微言，颇知纲领”。周武帝灭法，难避陈朝。隋朝兴佛，“便归洛汭，还师于远。听《大涅槃》，首尾三载，通镜其旨，即蒙讲

① 详见《续高僧传》卷12本传。

②③④⑤ 详见《续高僧传》卷28本传。

述”。慧远往长安，“慕义相从，还居净影，慧心更举”^①。

慧畅，俗姓许，生卒不详，莱州（今山东省掖县）人，先闻慧远名播洛阳，心有不信，及“观其神略，乃见谈述高邃，冒罔天地”，“便折挫形神，伏听三载，达解《涅槃》”。后“又至京邑，仍住净影，陶思前经，师任成业”。^②

净业（574～616），俗姓史，汉东随（今湖北省随州市）人，闻有“论师慧远树德漳河、传芳伊洛，一遇清耳，便申北面，学《涅槃》等经，皆品酌其致，弘宣大旨”。慧远应诏入长安，随同前往，“首尾食承，尽其幽理”。晚年又从昙迁研习《摄大乘论》^③。

明璨（？～618），俗姓韦，莒州沂水（今山东省沂水县）人，10岁出家，擅《成实论》与《涅槃经》。慧远在陟岵寺时（580）投于门下，“归师诸部，未久深悟，遂演于世”。开皇时受敕住长安大兴善寺，末又住大禅定寺，弘法为务^④。

灵远（？～605），恒州（今陕西省西安市）人^⑤，先在儒门备览经史，后出家从远公学义，咸知大意。及远入京，慕义相从。晚住延兴寺，端敛身心，终日禅默^⑥。

净辩（？～618），俗姓韦，齐州（今山东省济南市）人，早年博览孔墨老庄，开皇之际往京师依止远公，住净影寺，更学禅定。又从昙迁受《摄大乘论》，并终于此业^⑦。

此外，道宣还说，并州（今山西省太原市）开义寺尚有两僧

①② 详见《续高僧传》卷10本传。

③ 详见《续高僧传》卷12本传。

④ 详见《续高僧传》卷28本传。

⑤ 此为据其活动区域而作之推断，其准确籍贯已无法得知，因为南北朝时今天山西省大同市一带（北魏）、山西省原平县（东魏）都名为恒州。

⑥ 详见《续高僧传》卷28本传。

⑦ 详见《续高僧传》卷28本传。

“俱名慧达，远公门人，善解当世。武德之初，京邑称美”^①；“本住青化，祖习《涅槃》，寺众百余，领徒者二十，并大唐之称首也”。

慧远众弟子之学，要以研习、弘传《华严》、《地论》、《涅槃》、《摄论》为大宗，可见师资相承，其道一贯，他们无疑构成了隋唐佛教一支重要的力量。

三、净影寺慧远的著作

慧远一生弘法无倦，著作等身，依道宣说，慧远“所流章疏五十余卷，二千三百余纸，纸别九百四十五言”，则其著作总计有220万字左右。兹先主要据《大正藏》第55册所载各经录之记载列出慧远著述表（见下页）^②。

表列慧远著作共计16部，已为笔者所见慧远著作之全部。《西域传灯目录》尚有《法性论》1卷和《阿毗昙章》2卷，皆题名“远（法）师”撰，不过此两书皆非净影寺慧远之作。一方面，道宣及其他经录皆未记载慧远著有此两书；另一方面，隋法经《众经目录》卷6载《法性论》2卷，谓为庐山慧远撰^③，而庐山慧远确撰有名为《法性论》之作品，惟未标明卷数而已^④。窃以为此书当为庐山慧远之作，胜又俊教先生系之于净影寺慧远名下，疏于检视^⑤。至于《阿毗昙章》2卷，可能为与净影寺慧

① 《续高僧传》卷12《慧觉传》，第201页上。

② 参见胜又俊教前掲书，第666~667页；佐藤哲英前掲文，《佛教学研究》第32号，第98~99页。

③ 《大正藏》第55卷，第148页中。

④ 《高僧传》卷6《慧远传》云：“远乃叹曰：‘佛是至极则无变，无变之理岂有穷耶？’因著《法性论》曰：‘至极以不变为性，得道以体极为宗。’”（第39页下）

⑤ 参见胜又俊教前掲书，第667页。

远同时、以毗昙学命家的益州慧远之作，道宣云：益州“远于京师听得《阿毗昙论》、《迦延》、《拘舍》、《地持》、《成实》、《毗婆沙》、《摄大乘》，并皆精熟。还益州讲授，卓尔绝群，道俗钦重”^①。惟道宣亦未说他撰有该书，故这里只是一种推测。但无论如何，不冒然系之于净影寺慧远，当为明智之举。

慧远著作一览表

序号	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
书名	大般涅槃经义记	华严经疏	法华经疏	金刚般若经疏	维摩经义记	胜鬘经义记	无量寿经义疏	观无量寿经义疏	温室经义记	仁王经疏	金光明经义疏	土地经论义记	大乘起信论义疏	地持论义记	金刚般若论疏	大乘义章
卷数	10	7	7	1	8	2	1	1	1	不详	1	10	2	5	3	14
存佚	存20卷	佚	佚	佚	存8卷	2卷残	存2卷	存2卷	存1卷	残存1卷	佚	存8卷	存4卷	存4卷	佚	存26卷
续高僧传	提及	提及			提及	提及	提及	提及	提及			提及		提及		提及
疏章	华严守	提及										提及	提及			提及
章疏	三论宗	提及						提及					提及			提及

^① 《续高僧传》卷29《惠恭传》，第361页中。引文中之“《迦延》”即《阿毗昙八键度论》，“《拘舍》”即《俱舍论》。

续上表

序号	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
书名	大般涅槃经义记	华严经疏	法华经疏	金刚般若经疏	维摩经义记	胜鬘经义记	无量寿经义疏	观无量寿经义疏	温室经义记	仁王经疏	金光明经义疏	土地经论义记	大乘起信论义疏	地持论义记	金刚般若论疏	大乘义章
卷数	10	7	7	1	8	2	1	1	1	不详	1	10	2	5	3	14
存佚	存20卷	佚	佚	佚	存8卷	2卷残	存2卷	存2卷	存1卷	残存1卷	佚	存8卷	存4卷	存4卷	佚	存26卷
目录	东域传灯 提及	提及	提及	提及	提及	提及	提及	提及	提及	提及	提及	提及		提及	提及	
义天录	提及	提及			提及	提及	提及	提及	提及			提及	提及	提及		提及
所藏位置	大正44 现传藏经				大正38	30, 大续册1, 4	大正37	大正37	大正39	大正85		70, 大续册3, 2, 3	大正44	大正85		大正44

注：1. 表列著作排列依据经疏、论疏和著述为序；

2. 表列书名现存者以藏经所载为准，已佚失者则以道宣所载为准；

3. 表中所列每部著作卷数，《续高僧传》载明者依之，未载明者则取提及该书之史传或经录所明卷数；

4. 现存卷数为藏经内所载明卷数；

5. “大正”指《大正新修大藏经》，“大续”指《大日本续藏经》，藏经后之阿拉伯字为该书所在具体位置；

6. 《地持论义记》现存卷数已包括我考定之残存本。

统观慧远著作，可分为三类，一是经疏，二是论疏，三是自

著。经疏与论疏乃分别对三藏中之经论的注解。佛经直宣教义，没有任何理论阐述，故一般人莫测高深；解说佛经之论虽重在说理，往往亦晦奥难通。因此，对经论加以注疏，显了其所诠深义，贯通其论证理路，于佛典研习者成为必要，于是有经论注疏之作。在中国佛教历史上，经论注疏在道安以前已出现，但成为疏解经论之体式则始自道安，《高僧传》云：“条贯既序，文理会通，经义克明，自安始也。”^① 经论注疏大分两类：一为随文解义的“释经论”，即所谓章句。康僧会（？～280）云：“陈慧注义，余助斟酌，非师不传，不敢自由也。”^② 此谓康僧会和陈慧二人依其老师所解注释经文，道安《〈人本欲生经〉序》亦云：“敢以余暇，为之撮注，其义同而文别者，无所加训焉。”^③ 此谓道安依自己对此经之理解来注释经文，均为随文施注之章句。另有一类注疏不事章句注解、惟明经论旨趣，此谓“宗经论”，又称“大义”、“游意”、“玄义”、“论”等。道朗（生卒年不详）《〈大涅槃经〉序》云：“聊试标位，序其宗格，岂谓必然窥其宏要者哉！”^④ 僧叡（生卒年不详）《〈中论〉序》亦云：“予玩之味之，不能释手。遂复忘其鄙拙，托悟怀于一序，并目品义题之于首。”^⑤ 此皆谓依自己之识见显明经论之宗旨。从形式上讲，两类注疏都有对所释经典加以科判和不加科判者；从阐述研习者之思想的自由度而言，两类注疏中以后一类为高^⑥。

中国古德一般认为，佛说为经，菩萨说为论，一般人的著述

① 《高僧传》卷5《道安传》，第33页上。

② 《出三藏记集》卷6《〈安般守意经〉序》，第244页。

③ 同上书，第250页。

④ 同上书卷9，第314～315页。

⑤ 同上书卷11，第401页。

⑥ 关于此问题之进一步研究，请参见汤用彤前揭书，第546～552页。

称《义章》^①。佛学中之《义章》是以佛学概念为条目分门别类地阐述佛学义理的一类著作。汤用彤先生从其涵盖之广狭将中国佛学《义章》类著作进分两类：“一则取一类事数，专加解释，虽义涉诸经，而所论甚少”；“二则集各经义文，各派理论，对于佛法作综合之解释，实为一种佛学纲要”^②。其实，还可以从宗本之有无将此类著作分为有宗本与无宗本两类，有宗本者即作者在教理上自有所宗，各类名相之解释悉以己宗为归，如慈恩窥基（632～682）之《大乘法苑义林章》义宗唯识，永明延寿（904～975）之《宗镜录》理归禅宗；无宗本者即著者并无专宗之教门，各类名相一依经论纂集，此类《义章》多见于判教之风兴起前，如汉严佛调（生卒年不详）之《沙弥十慧章句》^③、竺昙无兰之《三十七品》等^④。此类著作当始于前述严佛调之《沙弥十慧章句》，后续有所作。至南北朝之际，佛法隆盛，崇佛者日众，提纲挈领地通解佛法成为学佛者急需，于是《义章》大兴。慧远时代，专究一类名相之第一类《义章》难见，广释诸类名相者则不少，慧远而外，尚有《小乘义章》6卷（道辩）、《大乘义章》50章（道辩）^⑤、《大乘义章》（昙无最）^⑥、《大乘义章》6卷（法

① 此说更多反映中国古德对印度原典的崇敬之情，并不能完全反映中土著作实情，实际上许多中国僧人之作亦冠之以论名，慧能之著作甚至被推尊为经。

② 汤用彤前揭书，第565、566页。

③ 严佛调《〈沙弥十慧章句〉序》云：“有菩萨者，出自安息，字世高。韬弘稽古，摩经不综，愍俗童蒙，示以桥梁。……唯《沙弥十慧》，未闻深说。夫十者数之终，慧者道之本也。物非数不定，行非道不度。……遂作《十慧章句》。不敢自专，事喻众经，上以答道德，下以慰己志。”（《出三藏记集》卷10，第369页）

④ 竺昙无兰《〈三十七品经〉序》云：“又诸经三十七品文辞不同，余因闲戏，寻省诸经，撮采事备、辞巧便者，差次条贯，伏其位，使经体不毁，而事有同异者，得显于义。……又以诸经之异者注于句末也。”（前揭书，第371页）

⑤ 《续高僧传》卷6《道辩传》，第151页下。

⑥ 《续高僧传》卷26《昙无最传》，第303页上。

上)①、《大乘义律章》(惠光)②、《大乘义章》10卷(宝琮)③。

经论注疏在慧远的著述中比重极大，共有15部，且全为“释经论”，表明他十分注重对于经论本身的“知识性理解”④。其中，《华严经疏》⑤、《法华经疏》、《金刚般若经疏》、《金光明经义疏》4部早已全部佚失；《仁王般若经疏》1卷，经录不见载，仅在敦煌出土文献中保存有残卷⑥，《胜鬘经义记》、《西域传灯目录》记为2卷，《义天录》记为3卷，现传本为上卷，日本专家前些年又在敦煌文献中发现了P.2091号和P.3308号(背面)两个《胜鬘经义记》下卷的写本残卷⑦，并整理收载于《续藏经》之中，故实为一卷有差；《维摩经义记》、《西域传灯目录》和《义天录》均记为4卷，现全存，共8卷；《无量寿经义疏》与《观无量寿经义疏》，所有经录都载为1卷，现全存，共2卷；《温室经义记》、《西域传灯目录》和《义天录》均记为1卷，现全存；《大般涅槃经义记》，道宣记为10卷，传本为20卷，今全存。其次是论疏，共有4部，其中《十地经论义记》，道宣记为10卷，传本为14卷，今存前8卷；《大乘起信论义疏》，各经录记为2卷，传本为4卷，今全存；《地持论义记》，

① 《续高僧传》卷8《法上传》，第166页中。

② 《续高僧传》卷22《惠光传》，第286页下。

③ 《续高僧传》卷7《宝琮传》，第159页下。

④ 所谓“知识性理解”在这里指慧远诠释经论时倾向于疏释、会通经论文义，与智者等倾向于“说己心中所行法门”的另一种解经方式不同（《摩诃止观》卷1上，《大正藏》第46卷，第1页中），并非说慧远亦像现代学术般将佛学变成了与自己生命追求无关的一门学问。

⑤ 《华严经疏》在法藏《华严经传记》卷3中亦有录载，文云：慧远“有疏七卷，未成未讲”（《大正藏》第51卷，第164页中）。

⑥ 此疏已收入《大正藏》第85卷，但在《敦煌宝藏》里被命名为《法华论》(S.2502)。另，日本专家已考定此疏归为慧远著作，参佐藤哲英前揭文。

⑦ 见藤井孝雄：《慧远と吉藏の〈胜鬘经〉如来藏说の解释をめぐって》，《印度学佛教学研究》第27卷第2号（1978）。

道宣记为 5 卷，传本为 10 卷，今存卷 3 下、卷 4 上、卷 4 下、卷 5 下共 4 卷。

慧远自著惟《大乘义章》一部。此书属于广释一代时教各种名相之作，全书 14 卷，分教法、义法、染法、净法、杂法 5 聚（类），共 249 科（条）。教法聚半卷共 3 科，牖列大小二乘教相以及三藏十二部经等内容；义法聚合 3 卷半分 4 卷半共 26 科，论述佛学有关“境”之基本教理；染法聚合 4 卷分 6 卷共 60 科，论述佛学“行”中“染行”之因与果的内容；净法聚合 12 卷分 15 卷共 135 科，论述佛学“行法”中“净法”之因与果的内容；“杂法聚” 25 科已不存^①，当是论述非关教理一类名相，如僧伽之生活、组织、称谓等方面的内容，于慧远之佛学系统无损。同时，《大乘义章》在教理上并非依文释义一类没有宗本之作，而是贯通了慧远所立“因缘宗”、“假名宗”、“破相宗”、“真实宗”的四宗判教理论的有宗本之系统著作。

以上著作今传本之卷帙多较经录所载为多，乃是经过多次编辑的结果。下面，我就依据现有文献对上述著作之相关问题加以简要考论。

（一）慧远著作的撰著时间

慧远著作之撰著时间，由于年代久远，加以缺乏相关文献，已经难以确考，这里仅就有限文献进行大致推断。

古代佛教大德所传著作大多数并非一气呵成写就之专著，而是在讲经说法的记录基础上整理、修订而成，慧远之著作亦不例外，道宣就说慧远“长在讲肆，……随讲出疏，……并勒为卷部，四字成句”。因此，确定慧远从何时开始讲经对考察其著作成书时间极关紧要。

慧远首讲佛经之时间，道宣说是“七夏在邺，创讲《十

^① “杂法聚”之卷数不能判定，因为《义章》现存本之卷数为道宣之后所编定。

地》”。Kenneth K. Tanaka 理解为慧远到邺 7 年后 (545) 讲《十地经论》^①，佐藤哲英则解为慧远从学法上 7 年之后 (552) 才首讲此《论》^②，我以为如此理解“七夏”均有失详察。

为辨明此问题，这里有必要先疏清道宣所谓“夏”这一概念。“夏”又称“结夏”、“坐夏”或“坐腊”，本指僧人每年夏天安居寺内进行禅修、布萨之事。玄奘《大唐西域记》云：

印度僧徒，依佛圣教，坐雨安居，或前三月，或后三月。前三月当此从五月十六日至八月十五日，后三月当此从六月十六日至九月十五日。前代译经律者，或云坐夏，或云坐腊，斯皆边裔殊俗，不达中国（按：指当时之印度）正音，或方言未融，而传译有谬^③。

因每年安居之时皆在夏天，故中国僧人讹称为“结夏”或“坐夏”；又因每年安居只有一次（旧律为前三月，新律为后三月），故安居一次称为一夏。因今年“结夏”后要待明年才再次结夏，类似中国人度“腊月”，故汉传佛教僧众又称“结夏”为“坐腊”。后僧众遂普遍以“夏”或“腊”代表出家后的僧龄。赞宁（919~1001）《大宋僧史略》卷中：“经律中以七月十五日是腊除也。比丘出俗，不以俗年为计，乃数夏腊耳。”^④ 道宣《续高僧传》卷 5《智藏传》云：“太宰文宣王建立正典，绍隆释教，将讲《净名》，选穷上首。乃招集精解二十余僧，探授符策。乃

① Kenneth K. Tanaka 前揭书，p.32. Kenneth K. Tanaka 在这里一方面说此书为慧远从泽州到邺成七年后开始成书，另一方面又说此书成书于 540~548 年间，不知何故。

② 参见佐藤哲英前揭文。

③ 唐·释玄奘、辩机《大唐西域记》卷 2，季羨林等校注本，中华书局 1985 年版，第 169 页。

④ 《大正藏》第 54 卷，第 251 页上。

得于藏，年腊最小，独居末坐。”^① 此处之“腊”当即此义。此乃一般用法。

“夏”或“腊”还有一特殊含义，即专指出家人受具足戒后所度过的僧龄，《毗尼母经》卷6云：

从无腊乃至九腊，是名下座；从十腊至十九腊，是名中座；从二十腊至四十九腊，是名上座；过五十腊已上，国王、长者、出家人所重，是名耆旧长宿^②。

赞宁、智轮《宋高僧传》卷1《义净传》云：义净“先天二年卒，春秋七十九，法腊五十九”^③。白居易《唐东都奉国寺禅德大师照公塔铭序》云：“报年六十三，僧夏四十四。”^④ 此中之“僧腊”、“僧夏”皆指此义。

具体到慧远，我以为“七夏在邺，创讲《十地》”不当理解为慧远从泽州到邺城后7年（545），因为此时他正在从昙隐专门学律，尚未从法上受业慧学，恐难开讲。此其一。其二，道宣叙其开讲亦在师从法上之后，文云：

末专师上统，绵贸七年，回洞至理，爽拔微奥。负笈之徒，相喧豆道。讲悟继续，不略三余。沐道成器，量非可算。

由此，我以为说慧远在受具足戒7年、从学法上3年后（549）首次讲《十地经论》是较为合理的。

由上文之考辨，如果说慧远之著作成书于550年以后，当不会有大的错。

由于慧远的大多数著作都经过他及其弟子漫长的整理和修订

① 《续高僧传》卷5《智藏传》，第145页下。

② 《大正藏》第24卷，第835页上。

③ 《宋高僧传》卷1《义净传》，第387页上。

④ 《全唐文》卷678；《白氏长庆集》卷70。

方成定本，故每部著作之具体成书时间很难考定。如《大般涅槃经义记》，慧远曾说：“初作《涅槃》疏讫，未敢依讲。发愿乞相，梦见自手造塑七佛、八菩萨像，形并端峙。……觉后思曰：‘此相有流末世之境也。’乃广敷之。”因慧远至迟在北齐后主高纬（565～576年在位）武平三年（572）已开始讲授此经^①，故可以肯定这部慧远著作中少有的先作后讲之作成书较早^②。但开皇七年他到长安之后，其弟子善胄又对此书加以修改，并经他本人同意流通：“远制《涅槃》文疏，而胄意所未弘，乃命笔改张，剖成卷轴，凿深义窟，利宝罔遗。……远乃从之。”^③清初叶奕苞《金石录补》卷19所载“唐峡石寺远法师生碑”按语又云：“公修《涅槃义疏》绝笔，后人称为绝笔台，台在峡石寺中。”^④这表明今传慧远《大般涅槃经义记》乃经过多人长期修改而成。

《大乘义章》亦如此。慧远在其他著作中每有“具如别章”、“广如别章，此应具论”、“义如别章，此应具论”、“广如别章”、“义如别章”、“如别章释”、“如别章说”等语。据统计，现存慧远其他著作中此类用语出现次数如下：《涅槃经义记》32次，《维摩经义记》39次，《胜鬘经义记》6次，《无量寿经义记》8次，《观无量寿经义记》9次，《十地经论义记》38次，《地持论义记》19次（包括我考定残本内之8次）^⑤。但我们不能冒然断定《大乘义章》作于其他著作之前，因为此书援入了《摄大乘

① 参见前文“法裔”中有关智徽之内容。

② 鹤见良道认为，《大般涅槃经义记》为慧远在青化寺时期（555～578）成书（见鹤见良道：《慧远著作〈胜鬘义记〉撰述前后关系考》，《印度学佛教学研究》第28卷第2号（1979）。此说可以成立，但不知他说慧远555年到青化寺有何依据。

③ 《续高僧传》卷12《善胄传》，第199页中。

④ 叶奕苞：《金石录补》卷19。

⑤ 参见佐藤哲英前揭文，《佛教学研究》第32号，第100～101页。佐藤先生自然未能计入我所考定《地持论》残本中之8次。

论》之思想，而慧远听受此论已是其晚年之事。更合理的解释是他与其弟子一直在修订自己之著作，一方面在《大乘义章》中补入其晚年所学新学，另一方面于其他著作之相关上下文里补入。请读者参考《大乘义章》的提示语。

日本鹤见良道先生据《续高僧传》慧远本传记载、慧远《胜鬘经义记》对《胜鬘经》的科判以及《大般涅槃经义记》与《维摩经义记》之分章观，推定慧远撰著此三书的次第为：《胜鬘经义记》→《大般涅槃经义记》→《维摩经义记》^①。然依我的考察，其推定只能适用于这些著作的初次成书之时间。

（二）慧远著作之真伪问题

在慧远所有著作中，《大乘起信论义疏》和《地持论》两部著作存在着真伪问题^②。

先论《大乘起信论义疏》。此书在日本很早就遭到怀疑，如长泉院普寂师（生卒年不详）在其所著《起信论要诀》中即持此论^③。此后又有望月信亨（1869～1948）等人发出疑问。我国的吕澂（1896～1989）先生亦表示怀疑^④。怀疑者的理由有：一是道宣在《慧远传》中未提及此书；二是依道宣说，慧远著作之行文特色是“四字成句”，而《大乘起信论义疏》则行文稚拙；三

① 参见鹤见良道前揭文。

② 有学者认为慧远之《大乘义章》是在参考慧顺《大乘义章》与法上《大乘义章》的基础上成书的，这毋庸置疑（参 Kenneth K. Tanaka 前揭书，p.31）。但可以肯定的是，后两者已被慧远自己之思想融摄了。又末光爱正《〈大乘义章〉〈众经教迹义〉に于ける净影寺慧远撰の問題——吉藏著書の对比》（《曹洞宗研究员研究生研究纪要》第13号 [1981]）一文认为《众经教迹义》为吉藏所撰，惟此亦无碍全书为慧远所作。故《大乘义章》不存在真伪问题。

③ 参见汤次了荣著、丰子恺译：《大乘起信论新释》，台北：天华出版公司1981年版，第8页。

④ 参见吕澂：《大乘起信论考证》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第325页。

是后世《起信论》注疏未见引用此疏；四是此书为从《大乘义章》中选出编成；五是此书未像慧远其他著作一样使用“广如别章”、“义如别章”等提示读者参考《大乘义章》之语；六是此书中出现了“远法师解”一语^①。

上述怀疑并非没有一定道理，但吉津宜英早就指出这均不足以构成否定性结论之充分条件。“道宣未提及慧远著有此书”本不成为一重要证据，因为这一证据具有有效性之前提需要首先证明道宣所列为慧远全部著作，而这恰恰得不到证明。事实上正相反，道宣在列举慧远著作时明文说：“《维摩》、《胜鬘》、《寿》、《观》、《温室》等，并勒为卷部。”此一“等”字在道宣之用语习惯中往往意味着未穷尽所列举对象，这是只要一览《续高僧传》便洞若观火的。“此书行文非道宣所谓‘四字成句’”看似有理，实则不然。首先，如何方可称为“四字成句”？每一个句子都必须四字才堪此称？若如此，则慧远不止一部著作不能满足此一要求。若相当部分句子为四字即可当此称，则此书亦不可被遽然拒于此门之外。第三条是最有力的文证，但亦可从另一个角度加以消解。由讲经而出疏而成卷帙，既经过慧远及其弟子长期整理与修订之功，则隐含着一种可能性，即慧远未及修订《大乘起信论义疏》便告迁化，而其弟子又不能擅自改动尊师之作，故致此书不似慧远其他著作一样提示读者参考《大乘义章》。这一推断亦可解释何以此书未能如他书般以“四字成句”^②。今本《大乘起信论义疏》中确有“远法师解”之语，原文为：“又远法师解

① 参见吉津宜英：《净影寺慧远の〈起信论疏〉について》，《印度学佛教学研究》第21卷第1号（1972）；《慧远〈大乘起信论义疏〉の研究》，《驹泽大学佛教学部研究纪要》第34号（1976）。又见 Kenneth K. Tanaka 前揭书，p.216, Note Chapter 2, no.58；参吕澂前揭书。

② 这一点已为廖明活先生指出。参见廖明活前揭书，第15页。

‘云何起净法不断’者，此文早著。”^①此语极可能是慧远讲《义疏》时向听众解释此《疏》先成书部分之语，而为听受者记录下来者。后来，随着《义疏》的不断传抄，加以慧远未及整理、修订，此语便渐渐混入正文之中了^②。此类情况在南北朝文献中亦非仅见，如著名的《洛阳伽蓝记》，唐代史家刘知己（661～721）说杨衒之成书后自为子注（注列行中，如子从母）^③，但不知何时起就文注混同了，经过几代人之细心分疏方才粲然可观^④。故最后一条证据实难称为强证，吕澂（1896～1989）和 Kenneth K. Tanaka 仅凭此证就否认慧远此书无意是过分武断了^⑤。至于后世《起信论》注疏是否引用此书，下文论及慧远著作之影响时再处理。

我还可以提供两条证据证明我们不能轻易怀疑此书之真实性。首先，关于隋唐史传、经录阙载问题。道宣只字未提慧远此书已如前论，即便隋唐其他史传、经录未载此书亦不奇怪，因为隋唐经录主要收录译自印度之经、律、论三藏，所收中土著作极为有限，高丽僧义天在序其编撰《新编诸宗教藏总录》（即《义天录》）之旨趣时就深有感触地说：

开元中，始有大法师，厥名智升，刊落讹谬，删简重

① 《大乘起信论义疏》卷下之上，《大正藏》第44卷，第192页中。

② 参见吉津宜英前揭文。但 Kenneth K. Tanaka 不同意如此解释“远法师解”一语，她以为“仅仅将此语归于后来之混入难以服人”。参见 Kenneth K. Tanaka 前揭书，第216页第2章注58。

③ 蒲起龙笺：《史通通释》，上海古籍出版社1993年影印版《四部精要》本。

④ 参见范祥雍：《〈洛阳伽蓝记〉校注》所载《例言》及《附编》二，上海古籍出版社1958年版。

⑤ 参见吕澂前揭书；Kenneth K. Tanaka 前揭书。吕澂先生无法忽视此书与《大乘义章》内众多相关内容之一致性，故接着又审慎地说：“不过慧远另有《大乘义章》14卷，完本尚存，其中多处引到《起信论》，也许四卷《义疏》就是从《义章》取材编成的。”

复，总成一书，曰《开元释教录》，凡二十卷，最为精要。议者以为，经法之谱，无出升之右矣。住持遗教莫大焉。予尝以为，经论虽备，而章疏或废，则流行无由矣。辄效升公护法之志，搜访教迹以为己任^①。

但最迟至五代时日本、高丽诸经录已将此书系于慧远名下，如录载此书之《华严宗章疏》（日僧圆超录）成书于914年，相当于我国后梁乾化二年；高丽僧义天的《义天录》成书于高丽宣宗八年（1091），当我国北宋元祐六年。其书目均当依隋唐之际来中土求法的日本和海东僧人带回的著作录载，故有相当可靠性。其次，许多学者已见及此书与慧远其他著作在内容上之一致性^②，这里不妨提供几条具体的证据：

其一，慧远疏释经论每于开篇明该经所属之藏为声闻藏还是菩萨藏，如《大般涅槃经义记》云：

圣教万差，要惟有二，谓声闻藏及菩萨藏。教声闻法名声闻藏，教菩萨法名菩萨藏^③。

《大乘起信论义疏》亦有同样文字：

一化所说，教虽众多，要惟有二：一者声闻藏，二者菩萨藏，教声闻法名声闻藏，教菩萨法名菩萨藏^④。

如果说这类判教语言非只一人能道，其用语之高度一致性亦足以惊人。

深入思想层面，《大乘起信论》亦与慧远其他著作完全一致。兹姑举三例以明之。

例一：“离相空”与“离性空”。《大般涅槃经义记》云：

① 义天：《新编诸宗教藏总录序》，《大正藏》第55卷，第1165页下。

② 汤次了荣即云：“要之，此（按：指《大乘起信论义疏》）与隋慧远师的大著《大乘义章》的说法完全符合，故可说是真撰。”（汤次了荣前揭书，第8页。）

③ 《大般涅槃经义记》卷1之上，《大正藏》第37卷，第613页上。

④ 《大乘起信论义疏》卷上之上，《大正藏》第44卷，第175页上。

诸佛菩萨灭观般若离一切相，离一切性，故名为空。言离相者，如净醍醐，体虽是有，而无青黄赤白等相，亦如一切众生心识，体虽是有，而无大小、长短等相。此亦如是。无何等相？谓非有相，亦非无相，非非有相，非非无相，非有无俱相；亦无自相，亦无他相，亦无非自他相，亦无自他俱相。如是一切妄心分别悉不相应。言离性者，此般若中旷备法界恒沙佛法，是诸佛法同一性。以同体故，无有一法别守自性，故名为空^①。

《大乘起信论义疏》论及相同内容时云：

言离相者，犹如醍醐，湛然满器，而无青黄赤白之相，亦如众生心识，无大小、长短等相。真法亦尔，故名离相也。言离性者，无别守自性，万法之外，常体叵得，故名离性^②。

例二：“烦恼障”与“所知障”。《大乘义章》云：

障别有三：一、四住烦恼为烦恼障，无明住地以为智障；二、五住性结为烦恼障，事中无知以为智障；三、五住性结及事无知同为烦恼障，分别缘智以为智障^③。

《大乘起信论义疏》云：

障乃无量，取要言之，凡有二：一者烦恼障，二者智障。此二障义，有三番释：一者，四住烦恼为烦恼障，无明住地以为智障；二者，五住性结为烦恼障，事中无知以为智障。无明有二，一迷理无明，二事无知，迷理无明是性结也；三者，五住性结及事无知同为烦恼障，分别缘以为智

① 《大般涅槃经义记》卷6，《大正藏》第37卷，第759页中。

② 《大乘起信论义疏》卷上之上，《大正藏》第44卷，第181页下。

③ 《大乘义章》卷5本，《大正藏》第44卷，第561页下。

障^①。

例三：“真如之用”。《起信论》有“真如具体、相、用三大”之说，关于其用大，《大乘义章》卷3《八识义》条云：

三者用大。用有二种，一者染用，二者净用。染用有二：一、依持用。如来藏为妄所依，能持于妄，若无此真，妄则不立。故《经》说言：“若无藏识，七法不住，不得种苦，乐求涅槃。”二、缘起用。向虽在染，而不作染。今与妄和，缘集起染。如水随风，波浪集起，是以不增不减。《经》言：“即此法界轮转五道，名曰众生。”染用如是。净用之中亦有二种：一、随缘显用。真识之体本为妄隐，复（后）息妄染，随缘始净。性中差别，说为性净无作因果。二、随缘作用。本在凡时，随缘造作六道生死，后随对治，集生方便有作因果。净用如是^②。

《大乘起信论义疏》云：

言用大者，用有二种：一染，二净。此二用中各有二种。染中二者：一、依持用；二、缘起用。依持用者，此真心者，能持妄染，若无此真，妄则不立。故《胜鬘》云：“若无藏识，不种众苦识，七法不住，不得厌苦，乐求涅槃。”言缘起用者，向依持用虽在染中，而不作染，但为本耳。今与妄令缘集起染，如水随风集起波浪，是以不增不减。解（解当为经）言：“即此法界轮转五道，名为众生。”染用如是。净用亦有二种：一者，随缘显用；二者，随缘作用。言显用者，真识之体本为妄覆，修行对治，后息妄染。虽体本来，净随缘得，言始净显也。是故说为性净法佛，无作因果。是名显用。……言作用者，本在凡时，但是理体，

① 《大乘起信论义疏》卷上之下，《大正藏》第44卷，第188页下。

② 《大正藏》第44卷，第530页上~中。

无有真用，但本有义。后随对治，始生真用。是故说为方便报佛，有作因果^①。

上述三例所涉皆慧远之重要思想，《大乘起信论义疏》所论不仅在思想上与慧远其他相关著作极为一致，而且在语言表达上亦几乎全然无二。因此，我以为在没有更新、更具决定性之文献证据之前，还是不要轻率地将其排拒于慧远著作之外为好。

再观《地持论义记》。《地持论义记》是慧远最称心的著作之一，据说他制成此疏后即做一祥瑞之梦，自谓此梦象征“所撰《文疏》颇有顺化之益”。此书传本长期只有3卷，本无真伪问题，但笔者近读台湾新文丰出版公司影印之《敦煌宝藏》，欣然发现其中所藏名为《地持义记》的P.2141号卷子（以下称敦煌本《义记》）正是慧远《义记》之一部分^②，窃以为是关于慧远文献之一重要发现，有必要专题考论。这里限于篇幅，仅从行文、思想以及慧远著作常用前述提示语等方面考证该卷子为慧远著作^③。

就行文讲，包括两面：一是文体之一致性。众所周知，慧远绝大多数著作都是“四字成句”之经文体，敦煌本《义记》亦如此，类如下文：

先观真谛，后观世谛。离言自性，是苦等实，是故名为苦集等法。菩萨于此，皆如实知，下牒结之。“依此第一修道分”者，是牒前也；“名为修谛”，是其结也。谛是真谛，修心观谛，名为修谛。“若随世”下，是世谛观。世相差殊，名无量处，菩萨随世，观此无量，观心善巧，说为方便。“名缘谛修”，结别其相。世谛缘集，故曰缘谛。观此起修，

① 《大乘起信论义疏》卷上之上，《大正藏》第44卷，第179页中。

② 此残卷已被收进《大正藏》第85卷中。

③ 除此文之外，笔者尚拟撰专文发布此一成果。

名缘谛修^①。

这里仅为例举，实际上敦煌本之文体通篇都是“四字成句”的经文体。

二是在论及同样问题时用语之一致性。且看敦煌本《义记》有关“三苦”之说：

三苦之义，解有四种：一、约缘分别。缘别内外，内心涉求，名之为内；刀杖等缘，说以为外。外有违顺，刀杖等违；己身命财，亲戚等顺。外中违缘，能生内恼，名之为苦；从斯苦缘，生于心苦，从苦生苦，故名苦苦。从彼顺缘离坏生苦，名为坏苦；内心涉求，名之为行，厌行生苦，故名行苦。二、就体约缘分别。心性之苦，于此苦上加以事恼，苦上加苦，故名苦苦。加何等苦？如前门中，对缘三苦通名苦苦。有为之法，念念迁流，无常灭坏，迁流不安，名为行苦；无常灭坏，名为坏苦。三、约三种无常分别。以彼三世分段粗苦显法细苦，名为苦苦；彼念无常，迁流灭坏，名为坏苦；彼性无常，同体四相，因缘虚集，名之为行；虚集之行，体无常性，行性无安，故名行苦。四、诸过相显。彼苦、无常及与无我互相显示。于此三中，以苦显苦，名为苦苦，谓以粗苦显于细苦；无常显苦，名为坏苦；无我显苦，名为行苦，虚集之行，性无安故^②。

这与《大乘义章》“四优檀那义”条相关内容不仅思想完全一致，且用语亦几乎全同：

苦义有三，所谓苦苦、坏苦、行苦。辨此三苦，略有四门：一、对缘分别；二、约缘就体分别；三、约三种无常分别；四、诸过相显。言对缘者，缘别内外，内谓自心，外者

① 《大正藏》第85卷，第948页上。

② 《大正藏》第85卷，第955页下~956页上。

所谓刀杖等缘。外中复二：一违二顺。违者，所谓刀杖等事，一切苦具；顺者，所谓己身命财亲戚之类苦。缘别如是。从彼违缘而生苦者，名为苦苦。刀杖等缘能生内恼，从其所生，说名为苦，从苦生苦，故云苦苦。从彼胜缘离坏生恼，名为坏苦。内心涉境，说名为行，缘行生厌，厌行生苦，故云行苦。第二、约缘就体别者，心性之苦，依彼苦上加以事恼，苦上加苦，故云苦苦。就斯以论，向前三者至此门中，通名苦苦。谓性苦上加前苦苦、坏苦、行苦，通名事恼。有为之法，念念生灭，无常败坏，故名坏苦。即此有为，迁流名行，行性不安，故云行苦。言约三种无常别者，就彼三世分段无常，宣说苦苦。心性之苦，于此苦上加彼三世分段粗恼，名为苦苦。又以三世分段粗苦显法性苦，亦名苦苦。就念无常宣说坏苦，即是向前第二门中行坏两苦，至此门中，同为坏苦。就彼自性不成无常宣说行苦，同体四相共相集起，目之为行，虚集之行，体无自性，行性不安，故名行苦。所言诸过相显者，过有三种，谓苦、无常及与无我，以苦显苦，名为苦苦，以此事苦显有为法性是苦也；无常故苦，名为坏苦；无我故苦，以法无我，因缘虚集，故云行也^①。

两段文字间只有各门排列之差异，我以为此乃《义章》与《义记》体式不同所致，不足以破坏其相同性。

敦煌本《义记》多次出现慧远绝大多数著作都有此提示语，当是判定此文献真实性的又一文证。经统计，敦煌本《义记》约2.3万字，文中论及“道品”、“八戒斋”、“陀罗尼”、“三三昧”、“优檀那”、“无常”、“二无我”、“涅槃”等名相时都有“义如别

^① 《大正藏》第44卷，第509页中。“所谓己身命财亲戚之类苦”一语中之“苦”字疑衍。

章”、“广如别章”、“广如别章，此应具论”、“义如别章，此应具论”之类提示读者参考《大乘义章》之用语，共出现8次，不可谓不多。如前已述，当时撰著类似《义章》者还有惠光、道辩、昙无最、法上、宝琼。诸僧之中，道辩、昙无最和宝琼未有《地持论义记》之作，故不可能是敦煌本《义记》之作者；惠光虽著有《地持论疏》，然其所撰《大乘义律章》乃专释律部名相之作，故亦不可能为此疏记之作者；惟有法上有可能是敦煌本《义记》之作者，然法上所著《地持论义疏》早在古代经录中已不见载，故敦煌本《义记》之作者必为慧远。

上述几个证据，足可证明敦煌本《义记》为今传慧远《地持论义记》之一部分。敦煌本《义记》文末题“《地持义记》卷第四”，提示我们此文当属第4卷。今本《义记》之卷帙有本末之分，第4卷存上卷，释文始自《菩萨地持论·慧品》，终于《菩提分品》中明菩萨如说修行之第三“菩提具”开章之如下文字：“自下第三，明菩提具。先问后释。释中初举，次列两名，后指前说，下辨优劣。”^①敦煌本《义记》起首云：“发，下对释之。应先解释道品之义，然后释文。”此表明文首有缺文。

查《菩萨地持论》原文，“菩提具”一段全文如下：

云何菩萨菩提具？当知二种，一功德具，二智慧具。此二种具，广说如自他品。又功德智慧具，菩萨初阿僧祇劫名为下，第二为中，第三为上。^②

原文文字很少，故已佚疏解“菩提具”之文当不多，或许仅佚疏释第四“道品”一门之起首部分亦未可知。无论如何，当我们知道慧远疏释《菩萨地持论》“初方便处”《道品》至“次法方

① 《大日本续藏经》第1辑第61套第3册，第233页上。

② 《菩萨地持论》（《大正藏》本称《菩萨地持经》）卷7《持方便处·菩提品》第17，《大正藏》第30卷，第929页下。

便处”《相品》文末的文字在敦煌本《义记》中得以完整地保存下来，就颇为欣慰了。

(三) 慧远之思想系统

慧远之思想系统集中体现于其自著《大乘义章》之判教理论中^①。所谓“判教”，即佛学家由佛陀说法之先后、教化方式之差异以及其所识见的佛教义理之深浅（偏圆、粗妙或方便与究竟）等视角入手而进行的理解和安排所有佛典之理论判释活动，其支撑此活动之理论即为判教理论。中国佛教之判教活动当始自鸠摩罗什弟子慧观（生卒年不详），智者《法华玄义》卷10之上云慧观已提出顿、渐、圆三教判^②。至慧远时代，判教之风大煽，出现了所谓“南三北七”之盛景^③。

慧远所承属于佛陀扇多和惠光开出的“四宗”判教理论^④：

言分宗者，宗别有四：一、立性宗，亦名因缘；二、破性宗，亦名假名；三、破相宗，亦名不真；四、显实宗，亦名真宗。……四中前二，是其小乘，后二大乘。大小之中，

① 关于慧远判教理论的详细研究，参见廖明活：《净影寺慧远的判教学说》，《中华佛学学报》第6期（1993），台北：中华佛学研究所发行；冯焕珍：《再论净影寺慧远的判教思想》，《戒幢佛学》第2卷，长麓书社2003年第1版。

② 《大正藏》第30卷，第801页中。

③ 详见智顓《法华玄义》卷10之上。法藏《华严一乘教义分齐章》卷1所载10家判教观中只有9家倡于此时。（《大正藏》第45卷，第480页中～481页上。）

④ 智顓《法华玄义》卷10之上云：“佛驮三藏、学士惠光所辨四宗判教：一、因缘宗，指《毗昙》六因四缘；二、假名宗，指《成论》三假；三、诳相宗，指《小品》、《三论》；四、常宗，指《涅槃》、《华严》等，常住佛性，本有湛然也。”（《大正藏》第30卷，第801页中）。“佛驮”即译经家佛陀扇多；“学士光统”即惠光。此处之“因缘宗”、“假名宗”、“诳相宗”、“破相宗”、“常宗”分别相当于慧远之“立性宗”、“破性宗”、“破相宗”、“显实宗”。惠光之判教思想较为复杂，四宗教判之外，他又有渐、顿、圆三教判之说。进一步研究，可参见廖明活：《地论师、摄论师的判教学说》，《中华佛学学报》第7期（1994），台北：中华佛学研究所发行。

各分浅深，故有四也^①。

四宗之深浅如何？慧远说：

言立性者，小乘中浅，宣说诸法各有体性。虽说有性，皆从缘生，不同外道立自然性。此宗当彼《阿毗昙》也。言破性者，小乘中深，宣说诸法虚假无性，不同前宗立法自性。法虽无性，不无假相。此宗当彼《成实论》也。破相宗者，大乘中浅，明前宗中虚假之相亦无所有，如人远观，阳焰为水，近观本无。不但无性，水相亦无。诸法像此，虽说无相，未显法实。显实宗者，大乘中深，宣说诸法妄想故有，妄想无体，起必托真。真者，所谓如来藏性，恒沙佛法同体缘集，不离、不脱、不断、不异。此之真性，缘起集成生死涅槃。真所集故，无不真实。辨此实性，故曰真宗^②。

显然，慧远乃以佛教经论是否开“权”显“实”、开“假”显“真”为判教之准的，而此“实”、“真”即“如来藏性”。“如来藏性”，指宇宙一切法的究竟真实性，这真实性就有情众生而言指其本具之成佛体性——“佛性”（亦是众生心之本真状态），就非有情而言则指山川草木泥土瓦石等法之“空性”（又称“真如”、“法性”、“中道”、“实相”等）。众生因我法二执遮蔽了佛性，故流转生死；因破此二执而开显佛性，故解脱成佛（此时佛性称为法身）。这是大乘佛教中以《涅槃》、《胜鬘》、《楞伽》等经和《宝性》、《佛性》、《起信》等论为主要经典的“如来藏”系经典宣说之教理。慧远宗本于此系教理，以为一代时教之偏圆、权实、粗妙、方便究竟惟依其是否“辨此实性”、显此实性而决。

具体论及立性与破性二宗，慧远说两宗经同论别：

前二宗中言经同者，据佛本教，同显在于四《阿含》中，无别部党；言论别者，小乘众生情见未融，执定彼此，

①② 《大乘义章》卷1，《大正藏》第44卷，第483页上。

言成诤论，故有《毗昙》、《成实》之别^①。

以4部《阿含经》为宗经、以《阿毗昙》为宗论的“立性宗”“宣说诸法各有体性”。此宗所说之“性”一方面非外道离因缘而立之自然性（即认为每一现象皆有实在性），而是在缘起前提下所肯定的诸法“体性”（即各种现象自身之特性），故不可与外道齐观；但它不知此“性”虚假不实，本不可立，故仅属小乘中之浅教。以四部《阿含经》为宗经、以《成实论》为宗论的“破性宗”“宣说诸法虚假无性”一方面“不同前宗立法自性”，故教前宗为深；另一方面此宗仅破诸法之性，犹存诸法之相，不知此相亦假，故又较大乘为浅。

深入大乘二宗，慧远以为两宗经论不殊：

后二宗中，言经同者，据佛本教，随就何经，以义分之，不别部帙，是曰经同；言论同者，大乘之人，情无异执，言无诤竞，故无异论^②。

大乘二宗虽经论不殊，然门别各异，深浅可论。如何判定其深浅、偏圆？慧远认为当依经论是偏彰空性还是空有（不空）双显为判准。他说：

如《胜鬘》中明如来藏有其二种：一者空如来藏，即是不真；二不空如来藏，即是显实。又如《鸯掘摩罗经》中，彼诃文殊不知真法，妄取空法，所取妄空，即是不真；其所不知真实法者，即是显实。又《涅槃》中，见一切空即是不真，不见不空，不空之实，即是真宗^③。

大乘中之“破相宗”“明前宗中虚假之相亦无所有”，即非但破诸法性，且破诸法相，故较前述“破性宗”深；另一方面，此宗偏于以遮诠方法遣荡诸法自性自相，“虽说无相，未显法实”，即未正面诠显诸法之究竟真实——不空如来藏性，故又较“显实

①②③ 《大乘义章》卷1，《大正藏》第44卷，第483页中。

宗”浅。

“显实宗”“宣说诸法妄想故有，妄想无体，起必托真”。所谓“诸法妄想故有”，谓法界究竟真实乃是如来藏，法界诸法皆称此如来藏性而起，故如来藏性与恒沙佛法“不离、不脱、不断、不异”；众生不能契此实相，一念迷倒，妄起我法二执，于是与此无明妄想相应之真假、美丑、善恶、染净等二元对立之妄法森然而起。然此妄法并非如来藏外之妄法，一切妄法皆为众生误会如来藏中恒沙佛法的真空、妙有之性而起，究极而论，它们皆“真所集故，无不真实”。“显实宗”“辨此实性，故曰真宗”，亦即最深妙、最圆满之一宗。

这里，慧远实际上将以破相遣性为宗趣的《般若》、《金刚》等经，《中》、《百》等论判属“破性宗”，而将以开显佛性为宗趣之《涅槃》、《胜鬘》等经，《宝性》、《佛性》等论判归“显实宗”^①。

这样的判释准的与其一乘思想之依据若合符契：

问曰：“乘者，人之所行，三乘人别，随人说乘，乘应定别，云何为一？”

释言：“此以理一故尔。故《经》中说，三乘虽异，同一佛性，其犹诸牛，色虽种种，乳色无别。三乘如是，佛性无别，性无别故，证之未圆，惟一佛因；证之圆极，惟一佛

① 但慧远又说，诸经论只是门别不同，不能辄论浅深：“是等诸经乃可门别，浅深不异。若论破相，违（遣）之毕竟；若论其实，皆明法界缘起法门；语其行德，皆是真性缘起所成。但就所成行门不同，故有此异。《华严》、《法华》，三昧为宗；诸部般若，智慧为宗；《涅槃经》者，以佛果德涅槃为宗；《维摩经》者，以不思議解脱为宗；《胜鬘经》者，一乘为宗。如是诸经，宗归各异。门别虽殊，旨归一等，勿得于中辄定浅深。（同上）这表明慧远关于大乘二宗之判教思想并不一致，其原因我以为可能是慧远未及全部改定《大乘义章》就圆寂了。当然，综观慧远著作，此一齟齬并未损及他宗本于如来藏系统之教理系统。

果，是故就实，惟一大乘。”^①

三乘教与一乘教同本一佛性、同证一佛性，只是三乘教未圆满显了此佛性（“证之未圆”），故为成佛之方便教（“因”）；一乘教圆满显了此佛性（“证之圆极”），故为成佛之真实教（“果”）。

事实上慧远已将此判教理论融贯于备受其珍视的《大乘义章》之中，此书疏释名相、概念时，往往先叙述《毗昙》、《成实》、《般若》三宗之说，最后归本于《华严》、《涅槃》、《楞伽》等经之教义。由此可见，慧远之思想系统乃是以华严三昧或“以佛果德涅槃为宗”^②。

（四）慧远在中国佛学中的地位与影响

在隋代三大师中，慧远是成名、著述最早的一位，他的著作对当时及后世中国佛学都有深广影响，道宣即评价云：

是以自于齐朝，至于开辅，及畿外要荒，所流章疏五十余卷，二千三百余纸，纸别九百四十五言。四十年间，曾无痾疹，传持教道，所在弘宣，并皆成诵在心，于今未绝。

道宣称慧远著作广布于京邑，所到之处“皆成诵在心”，且一直到道宣生活之唐代仍然绵绵不绝。如此赞誉，在《续高僧传》中为罕有。此并非虚誉，而是实至名归的盖棺之论。Kenneth K. Tanaka 亦云：“在北齐、北周以及隋朝早期的北方（约550~592），如果不能对慧远流传下来的十部或残缺或完整的著作融会贯通，则任何学术研究都无法完成。”^③

这里不妨将我们今天尚能见及慧远著作之影响略加论列，以窥其地位之一斑。

① 《大乘义章》卷9，《大正藏》第44卷，第648页下。

② 《大乘义章》卷1，《大正藏》第44卷，第483页中。

③ Kenneth K. Tanaka 前揭书，p.21.

吉藏的《胜鬘宝窟》乃中国注解《胜鬘经》的经典，但日本学者已指出，《胜鬘宝窟》无论在观念上还是在具体疏解上都受到《胜鬘经义记》影响，且大量引用此书之说^①。

《维摩经义记》分别在智颢之《维摩经玄疏》（又名《维摩经玄义》、《维摩经略玄》、《净名玄义》）、《维摩经文疏》和吉藏之《维摩经义疏》中得到引用和批评^②，被日本台宗僧人可透高举为“关中、嘉祥不得抗衡”之作^③。

《大乘起信论义疏》向来被尊为中国注解《起信论》的三部经典著作之一，而作为最早出现者，它范导了此后元晓和法藏（643~711）对同一论之诠释^④。

《观无量寿经义疏》为智颢《观无量寿佛经疏》多所援用，日本僧人可透即明言：“吾祖智者大师疏《观经》也，多采用净影。”^⑤ Kenneth K. Tanaka 在所著《净土的黎明——净影慧远的观无量寿经义疏》中且云：“善导已将慧远《观无量寿经义疏》中的一些主题和范畴吸纳为阐发自己观点的框架。”这显示此书对唐代净土宗祖师善导亦颇有影响^⑥。

① Ibid.

② 参见吉津宜英：《〈大乘义章〉〈八识义〉について》，《印度学佛教学研究》第20卷第1号（1971）；《〈大乘义章〉〈八识义〉研究》，《驹泽大学佛教学部研究纪要》第30号（1972）。

③ 可透：《刊〈维摩经义记〉序》，《大日本续藏经》第1辑第27套第4册，279页上。“关中”指鸠摩罗什和僧肇等人及其《注维摩诘所说经》；“嘉祥”即指吉藏及其《维摩经义疏》。

④ 这也证明，那些认为慧远的《起信论义疏》未为后来者引用的说法过于着相了。见吉津宜英：《净影寺慧远の〈起信论义疏〉について》，《印度学佛教学研究》第21卷第1号（1972）；《慧远〈大乘起信论义疏〉の研究》，《驹泽大学佛教学部研究纪要》第34号（1976）。

⑤ 可透：《刊〈维摩经义记〉序》，《大日本续藏经》第1辑第27套第4册，279页上。

⑥ Kenneth K. Tanaka 前掲书，p.94. 详细论述见该书第6章，pp.93~107.

《大乘义章》历为智颢、吉藏、元晓、智俨（602~668）、法藏和澄观（738~839）所称引^①，无怪乎道宣称：“佛法纲要尽于此焉，学者定宗，不可不知也。”实际上，此书至今仍然是现代佛学研究者研习、理解佛学以及六朝佛教的百科全书，当代著名史家陈寅恪先生即言，慧远“所撰《大乘义章》一书，乃六朝佛教之总汇”^②；著名佛教史家汤用彤先生亦云：“慧远《大乘义章》本为其时佛学之概论，而四宗之说，包举各宗，则又北朝佛法概论之概论也。研究北土之学者，宜首就此发明也。”^③

《大般涅槃经义记》为慧远一生多次修订之作，“文句惬当，世实罕加”^④，在慧远弟子中久为传习，已如前述。慧远弟子之外亦奉之为圭臬，当时涅槃学大师昙延（516~588）亦著《涅槃经疏》，“时诸英达金议用比远公所制”^⑤，此即明证。

从其思想系统中的重要理论言，他的整体思想当时即成为智者和吉藏两位大德建构其佛学理论的资源，此无须赘述；他判“《小品》、《法华》……《华严》、《涅槃》、《维摩》、《胜鬘》……若论其实，皆明法界缘起法门”^⑥，这一显实宗的核心思想无疑已为隋唐之际勃兴的以“法界缘起”为宗本义之华严宗开了先声；再者，中国佛学自唐代即有会通性相二宗一流，论其源，则慧远以《涅槃》、《起信》等经论之佛性论统摄《般若》之性空学和《楞伽》、《摄大乘》等经论之唯识学亦有开山之功^⑦。

自来学者多称慧远为地论师，本文则昭示：慧远绝非地论师

① 见吉津宜英：《〈大乘义章〉の成立と净影寺慧远の思想》，《三藏》第165卷（1978）。

② 陈寅恪前揭书，第161页。

③ 汤用彤前揭书，第839页。

④⑤ 《续高僧传》卷8《昙延传》，第168页中。

⑥ 《大乘义章》卷1，《大正藏》第44卷，第483页中。

⑦ 参见《大乘义章》卷3“八识义”、“五法三自性义”等条。

可以范围，他乃是一位博通三藏、归宗《华严》、《涅槃》的大德，他的思想还远远未能得到与其实际成就相称的发掘。

禅宗诸家之“心性”说*

——从初祖菩提达摩、六祖慧能
到洪州马祖道一之思想变迁

冯达文

依4卷《楞伽经》的说法：“一切佛语心。”^①心显然是禅宗最基本、最核心的概念。从教外的立场看，“心”这一概念最初无疑是环绕着精神与肉体二者的关系展开的。从这一关系派生出来的，则有普遍精神（性）与个体心的关系，个体肉体与外在世界的关系，外在世界中普遍与特殊的关系和“心”的普遍精神与各别觉知的对应意义。借禅宗诸家环绕“心”与“性”这些概念与关系的分析，我们诚然可以透显禅宗思想的演变。然而，由于篇幅的关系，本文无法对禅宗各家之“心性”说逐一予以讨论。本文只取禅宗中土初祖菩提达摩、禅宗六祖慧能和慧能二传弟子马祖道一的教法做个案性研究，以冀从一个侧面展示禅宗思想的演变过程。

* 本文为参加台湾中华佛学研究所举办的“第四届中华佛学会议”提交的论文。

① 刘宋时期求那跋陀罗所译4卷《楞伽阿跋多罗宝经》，每卷均以“一切佛语心”为品题，足见其对“心”这一概念的重视。按吕澂先生解释，此“一切佛语心（第一）”，“心”意同“枢要”“中心”，“即是说佛教中的重要意义在《楞伽经》中都已具备，并非指‘人心之心’”。禅师以“一切佛语心”之“心”为“心性”之“心”或为误读？参看《中国佛学源略讲》第207页、《藏要》校本第883页。

一、菩提达摩：“真性”与“妄心”二分之教

被尊为中土禅宗初祖之菩提达摩主要是以宋译4卷《楞伽经》传宗，这是人们所公认的。慧能再传弟子马祖道一说：

达摩大师从南天竺国来，躬至中华，传上乘一心之法，令汝等开悟。又引楞伽经文，以印众生心地。恐汝颠倒，不自信此心之法各各有之。故楞伽经云：佛语心为宗，无门为法门。^①

印顺法师称，马祖此处所谓“‘不自信此心之法各各有之’，就是《达摩论》所说：‘深信含生同一真性。’”^②印顺之说诚然有据。从后学（包括马祖）领悟的角度看，达摩以《楞伽经》为教于中土开创的禅宗，无疑可视为“佛心宗”。然从思想史、佛学史的角度看，“心”与“性”两个概念有着微妙的区别^③。揭示这种区别及其不同用法，有着重要的意义。

我们先看达摩于《二人四行论》中的提法。关于“心”，论称：

冥心虚寂，通鉴世事，内外俱明，德超世表；
亡心寂默之士，莫不归信，取相存见之流，乃生讥谤；
法师感其精诚，诲以真道：如是安心，……如是安心

① 《景德传灯录》，《大正藏经》卷51，第246页上。

② 印顺：《中国禅学史》，上海书店1992年版，第15页。

③ 佛教的许多译籍，常常将“心”与“性”两个概念混用，致使后来的许多研究者亦常以“心”“性”不分。圣严法师在研究天台学时已指出：“因为智顓以及后来的湛然等天台学者，是以观心为主，所以特别强调‘心具三千’之旨。所谓性者，是心之性，心之本体，由内向外发是性，由外向内观是心，因此，心具三千，即是性具三千。”（见氏著：《大乘止观法门之研究》，东初出版社1995年版，第179页）此诚为睿见。本文即着意于禅宗之系统，揭示“心”、“性”二者之区别、联系与转换所蕴含的思想史意义。

者，壁观；

此心生时，与理相应；

得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道。^①

显然，此间所说的“心”，都不具“体性”意义。它是从众生修为的场合讲的。因而，它实际上是被理解为知觉的、经验的、活动的、个体的与有待“安之”的。然而，“性”与“心”不同。《二人四行论》称：

理入者，谓籍教悟宗。深信舍生‘凡圣’同一真性，但为客尘妄覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，（无）自（无）他，凡圣等一，坚住不移，更不随于言教。此即与真理冥状，无有分别，寂然无（为），名之理入。^②

达摩此说，显然即依于《楞伽经》。该经卷4有云：

此如来藏藏识，一切声闻缘觉心想所见，虽自性净，客尘所覆故，犹见不净，非诸如来。^③

该经卷1又云：

如来藏自性清净，转三十二相入于一切众生身中。如大价宝，垢衣所缠。如来之藏常住不变，亦复如是。……^④

依《楞伽经》与达摩此说，作为如来藏藏识之性，则是存在的、先验的、不变的与普遍的^⑤。使如来藏之“性”受污染、被遮蔽的，那是“心”。故人们从来不说“妄性”、“安性”、“修性”，但却不可以不讲“妄心”、“安心”、“修心”。这一区别正是

① 《楞伽师资记》卷1，《大正藏》卷85，第1284下~1285页上。

② 《楞伽师资记》卷1，《大正藏》卷85，第1285页上。

③ 《楞伽经》卷4，《大正藏》卷16，第510页下。

④ 《楞伽经》卷1，《大正藏》卷16，第489页上~下。

⑤ 按，对“如来藏藏识”一词之理解，各家大有分别。详见牟宗三：《佛性与般若》，第5章第1节《楞伽经“如来藏藏识”一词之意义》，台湾学生书局1990年版。本文依“此如来藏藏识……虽自性净”所说，作“性体”解。

存在的与知觉的、先验的与经验的区别。存在的与先验的往往被赋予普遍的意义，故达摩诸师亦常常以“理”称“性”。知觉的与经验的所对应的为个别的幻相，故经论亦常常以“事”说“相”。依中国本土学术，“理”与“事”的关系多用以描述“共”、“殊”关系，这种关系是在知识论的背景下，在“理性”的视域中成立的。然而佛经中普遍与个别之关系，并不一定是在知识论的背景下的“共”、“殊”关系。依上引《楞伽经》所说“如来藏自性清净转三十二相入于一切众生身中”，或达摩所说“深信含生（凡圣）同一真性”，此中所说具普遍意义的，就不是借知解而成立的“理”或“理性”，而是借信解才可以感悟的“灵”或“灵性”^①。关于这一点，达摩于“行人”说中有清楚的表述。

达摩将宗教修行的途径归为“四行”。何为“四行”？达摩云：

一者报怨（行），二者随缘行，三者无所求行，四者称法行。

云何报怨行，修道行人，若受苦时，当自念言：我从往昔，无数劫中，弃本逐末，流浪诸有，多起怨憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天非人所能见与。甘心忍受，都无怨诉。经云：逢苦不忧。何以故，识达本故。此心生时，与理相应。体怨进道，是故说言报怨行。

第二随缘行者，众生无我，并缘业所转。苦乐齐受，皆

^① 李志夫教授为祝贺印顺法师 80 大寿而撰的《如来藏之初期及其思想之研究》一文引证印顺法师之研究成果称：“如来藏（Tathagata Garbha）一词，是由印度黎俱吠陀经（Rgveda）之胎藏（Garbha），或金胎（Hiranyagarbha）说与有关佛法身（Dharma-Kaya），如来界（Tathagata-Dhatu）……稍后与心性本净（Cittaprakritivisuddhi）相关联而形成如来藏思想。”（见氏著：《印度哲学及其基本精神》，洪叶文化事业有限公司 1999 年版，第 233 页）然则，早期之如来藏与灵魂信仰有关为是。

从缘生。若得胜报荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之。缘尽还无，何喜之有？得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行。

第三无所求行者，世人长迷，处处贪著，名之为求。智者悟真，理将俗及（反）。安心无为，形随运转，万有斯空，无所愿乐。功德黑暗，常相随逐。三界久居，就如火宅。有身皆苦，谁得而安？了达此处，故于诸有息想无求。经云：有求皆苦，无求乃乐。判如无求，真为道行。

第四称法行者，性净之理，因（目）之为法。理此众相斯空，无染无著，无此无彼。经云：法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故。智若能信解此理，应当称法而行。法体无悭，于身命则（财），行檀舍施，心无悭惜，达解三空，不倚（不）著，但为去垢。摄众生而无取相，此为自利，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀度既尔，余王亦然。为除妄想，修行六度而无所行，是为称法行。^①

依达摩之“四行”说可见：

其一，达摩是明确地把宗教修行建立在原始佛教所确认的三世轮回说的基础上的，故才有“报怨”、“随缘”之说。

其二，依三世轮回说，必以为有一轮回的承担者——灵魂。《楞伽经》之“如来藏藏识”，达摩之“含生凡圣同一真性”，实都指此灵魂或“灵性”。

其三，此灵魂或灵性之普适意义不作“共相”解，一方面是因为它本指的超越任何的个体性，它是“无始时来”的；另一方面是指它在超越任何个体性之后的平等性，即它的无分别的清静性。

其四，在确认灵魂、灵性实存的基础上的修行观，它所主张

① 《楞伽师资记》，《大正藏》卷85，第1284上~1285页中。

的“众生无我”说，“安心无为”论，是特指十二因缘中的“爱”、“取”二支而言的。“爱”、“取”两支属现世个我之主观心识（知觉心），在“爱”、“取”两支中（三世轮回之两个时段中）不起爱取之心意，即为“众生无我”。依此修行，便可做到“得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道”，渐次使灵魂获得超度。

其五，依原始佛教，轮回之主体灵魂本是“无明”，属“妄识心”。而且此“无明”乃“无始无明”，则此“妄心”且具先验性。然则人之灵魂下坠成必然性，人之修为只不过属经验习心，借修为得以成佛亦属偶然性。与原始佛教不同的是，《楞伽经》等经，以“如来藏”称“藏识”，达摩等师“深信合生（凡圣）同一真性”，此即以“明”、“明觉”论“性”，这就不仅使成佛获得先验与必然的意义，而且由于借自性的开显即可成佛，此诚加强了成佛的自信心与现实性。达摩禅学得以承传与光扬，诚然有鉴于此。

可以说，达摩以《二入四行论》说法，以《楞伽经》传授慧可，且称：“我观汉地惟有此经，仁者依行自得度世。”^①其思想史意义在于：它重塑了中国人的思想信仰。而这种思想信仰，在魏晋以降一段时期，由于受到玄学与般若学的批判而被否弃，尔后却为关中之姚兴一族^②和江南梁武帝一朝^③所期盼。不过，

① 《续高僧传》，《大正藏》卷50，第552页中。

② 后秦姚兴支持鸠摩罗什翻译佛教经论达300多卷，但对罗什依空宗立场于原始佛教三世轮回说不置可否有所不满。姚兴为咨什法师作《通三世论》称：“余以为，三世一统，循环为用，过去虽减，其理常在。……经又云：圣人见三世，若其无也，圣无所见；若言有耶，则犯常嫌明。过去未来，虽无眼对，理恒相因。苟因理不绝，圣见三世，无所疑矣。”（《广弘明集》卷18）罗什弟子僧肇、僧叡等均认同姚兴之主张，持守三世轮回之信仰。

③ 梁武帝萧衍亦坚信三世轮回之信仰。为此，曾不仅自撰文章批评范缜之《神灭论》，而且让朝野尊贵70多人撰文与范缜进行论辩。详见《广弘明集》。

达摩及其提倡的灵性（如来藏藏识）在中土已有别于西汉以阴阳五行说支撑的信仰。及至达摩被害后其本人也被传说为已获得“意生身”^①，此即可见达摩始创禅宗其灵魂信仰之广泛的受纳性。

二、六祖慧能：“本心”与“本性”同一之说

达摩祖师始创之中土禅宗，历经慧可、僧灿、道信、弘忍，其灵魂信仰及其对“心”与“性”的关系的理解，大体上仍承传达摩所示，然却渐起变化。如四祖道信称：“当知佛即是心，心外更无有别佛也”^②。此已将“心”与“性”等同而视“心”为“体”了。然道信也还依达摩之教诲而以“安心”入论。其云：

拼（併）除三毒心，攀缘心，觉观心。念佛心心相续，忽然澄寂，更无所缘念。大品经云：无所念者，是名念佛。何等名无所念？即念佛心名无所念。离心无别有佛，离佛无别有心；念佛即是念心；求心既是求佛。所以者何？识无形，佛无形，佛无相貌。若也知此道理，即是安心。^③

显然，此所谓“安心”之“心”，还是“三毒心”、“攀缘心”、“觉观心”，即经验心。“安心”之做法是“念佛心心相续”，借此排除经验心而成“见佛性者”。“见佛性者，永离生死，名出

① 宋祖琇所著《隆兴佛教编年通论》卷7称：“昔嵩明教著《传法正宗记》，称达摩住世凡数百年，谅其已登圣果，得意生身，非分段生死所拘。”（《续藏经》第1辑，第248页右～左）“意生身”，依《楞伽经》卷2所言，是“得无生法忍，住第八地。了意识，五法自性，二五我境，转所依止获意生身”；“意生身者，譬如意去速疾无碍，名意生身。大慧譬如心意于无量百千由旬之外，忆先所见种种诸物，念念相续疾诣于彼，非是其身及山河石壁所能为碍。意生身者亦复如是。”（《大正藏》卷16第559页下）达摩被传为“得意生身”，依信仰说，即是证入了佛界。

② 《楞伽师资记》卷1，《大正藏》卷85，第1288页上。

③ 《楞伽师资记》卷1，《大正藏》卷85，第1287页上。

世人。……悟佛性者，名菩萨人，亦名悟道人，亦名识理人，亦名得性人。”^①此即仍以“心”“性”二分为说，以“出世”为修行的矢者。不过，此间之“性”，其“灵魂”的意味已见淡化。

五祖弘忍亦以“修心”入论^②，与道信“安心”说同，自亦承传于达摩。然弘忍更多的是讲“守心”。弘忍称：

众生者，依妄识波浪而有，体是虚妄。了然守心，妄念不起，即到无生。

一切众生，迷于真性，不识本心，种种妄缘，不修正念。……会是守真心，妄念不生，我所心灭故，自然与佛平等。^③

“心”之可“守”，自以“心”为“真心”。在此，弘忍是以“心”为“性”，“心”具“体”的意义了。

慧能则直陈弘忍之见解而以“心”“性”合一入论。如慧能说：

法无顿渐，人有利钝。迷即渐劝，悟人顿修。识自本心，是见本性，悟即元无差别，不悟即长劫轮回。^④

故知一切万法尽在自身心中。何不从于自心，顿见真如本性。《菩萨戒经》云：戒本源自性清净。识心见性，自成佛道。《净名经》云：“即时豁然，还得本心。”^⑤

此所谓“识心见性”者，均指“心”为“性”说。慧能又

① 《楞伽师资记》卷1，《大正藏》卷85，第1289页上。

② 敦煌本《蕲州忍和尚导凡趣圣悟解脱宗修心要论》，据考为弘忍传法之记录，是则弘忍也讲“修心”。

③ 《修心要论》，转引自杨曾文《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第94页。

④ 敦煌新本《六祖坛经》，杨曾文校写，上海古籍出版社1993年版，第16页。下凡引《六祖坛经》，均取杨曾文校写本。

⑤ 《六祖坛经》，第31~32页。

谓：

自性无非、无乱、无痴，念念般若观照，常离法相，有何可立？自性顿修，亦无渐次，所以不立。^①

此中之“无非、无乱、无痴”、“顿修”，其实是指“心”，而慧能冠以“性”，亦可见“心”与“性”被认为是同一的。

如上所说，在达摩那里，“心”与“性”是有别的。二者的区别可理解为：“心”是被用以指知觉的、经验的、变动的、个别的与待“安”的，而“性”则是被用以指存在的、先验的、常住的、普遍的与圆足的。“性”在用以指存在的、先验的、常住的与普遍的情况下，可以被理解为在三世轮回中的灵魂，也可以被理解为具公共意义的“理”；与此相对应，“心”作为把握知觉的、经验的、变动的与个别的，它便或可被视为“妄识”，或可被用以指“事”。

那么，禅宗发展至慧能而以“心”指“性”，以“心”与“性”为同一，此一变化所蕴含的佛学思想史意义是什么呢？其意义即在于：一方面是，它把“性”由“存在的”转换为“觉知的”，由之而凸显了修成佛道的主体性；另一方面是，它将“心”由经验心转换为先验心，由之，此“觉知心”是以它的“先验性”而获得本体（性体）的意义^②。

我们看慧能的一些提法：

心中众生，各于自身自性自度。何名自性自度？自色身

① 《六祖坛经》，第31~32页。

② 在《坛经》中，在慧能的许多话语里，“性”、“心”两概念可以互换。此正说明慧能以“心”指“性”所凸显的成佛之主体性与主体的本体意义。牟宗三先生谓：“（慧能）‘自性生万法’亦云‘含具万法’。此种不甚严格的漫画辞语倒类性具，不类性起。因为真正实际地生起万法者是心，并不是性。而心是幻妄心、缘识心。”（见氏著：《佛性与般若》，第85页）此执定“心”只是幻妄心而以“心”、“性”混为不当，似有偏失。

中邪见烦恼、愚痴迷妄，自有本觉性。只本觉性，将正见度。既悟正见般若之智，除却愚痴迷妄，众生各各自度。^①

若大乘者，闻说《金刚经》，心开悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。……众生本性般若之智，亦复如是。^②

慧能于此均以“本觉”，以“般若之智”论“性”^③。六祖慧能借“心”、“性”合一把“性”（性体）由存在意义转换为“觉知”意义，引发了佛教在信仰上的重要变化。那就是，它不仅凸显了成佛追求的主体性，同时还凸显了成佛追求的当体性与当下性。

所谓成佛追求的主体性，是指成佛不再是对象性、彼岸性的一种追求，而是众生主体内在自决自证的一种追求。慧能说：

善知识，见自性自净，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。^④

佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，离财离色，名两足尊。自心归依正，念念无邪故，即无爱著，以无爱著，名离欲尊。自心归依净，一切尘劳妄念，虽在自性，自性不染著，名众中尊。……经中只言自归依佛，不言归依他佛，自性不归，无所依

① 《六祖坛经》，第24页。

② 《六祖坛经》，第30页。

③ 按，以“般若之知”指“佛”说“性”，为佛教般若学之通常见解。南朝学者沈约作《佛知不异众生知义》云：“佛者，觉也。觉者，知也。凡夫之于佛地，立善知恶，未始不同也。但佛地所知者，得善之正路；凡夫所知者，失善之邪路。凡夫得正路之知，与佛之知不异也。……此众生之为佛性，实在其知性常传也。”（《广弘明集》卷22）此直以“知”指“佛性”。然后来之佛性论者，在禅修中由于更强调“修心”，而把“心”与“性”作了区分，且把“性”存在化了。《大乘起信论》说及“本觉”问题。及至慧能才进而将“心”“性”合一而以“觉知”论“心”、“性”。

④ 《六祖坛经》第20页。

处。^①

此中，慧能都强调主体自修、自觉、自证，自成佛道。依慧能见解，“性”既是“佛”又是主体之“本觉心”，然则“觉”与“所觉”是一体的，当然成佛为主体自主自决之事。

所谓成佛追求的当体性，是指的成就佛果的现世性。如上所述，达摩祖师是关切三世轮回的。达摩所谓“众生无我，并缘业所转”，“有身皆苦，谁而安之”，此都对现实色身个我取斥逐态度。慧能对身与心虽仍作了区分，强调归依佛不是归依色身而是归依自心本性，但此自心本性为每个个我当体的。如慧能说：

我于忍和尚处一闻，言下大悟，顿见真如本性。^②

心即是地，性即是王，性在王中，性去王无。性在身心存；性去身心坏。佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即是众生；自性悟，众生即是佛。^③

佛犹觉也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。开、示、悟、入，从一处入。即觉知见，见自本性，即得出世。^④

在“心即是地，性即是王，性去王无”一句中，人们似乎还可以看到慧能持“心”与“性”之二分说而以“性”指“灵魂”。但是，依下文“自性悟，众生即是佛”句和“一闻，言下大悟，顿见真如本性”、“见自本性，即得出世”等说，我们看不到明确的轮回主张。慧能这些话语所开示的，都是众生（色身个我）成佛的现世、当体性。

所谓成佛追求的当下性，是指成佛的即时性，也就是顿悟成

① 《六祖坛经》，第25～26页。

② 同上书，第32页。

③ 同上书，第41页。

④ 同上书，第51页。

佛。慧能常讲“一念”、“念念”。“心”作为觉体，其总是以“念”的方式显示，表现为念念相续、不断变动的意识流。故慧能虽称“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗”，但是他认为“无念”并不是绝弃一切心念。他称道：

无念者，于念而不念。无住者，为人本性，念念不住，前念、今念、后念，念念相续，无有断绝；若一念断绝，法身即离色身。念念时中，于一切法上无住；一念若住，念念即住，名系缚；于一切法上念念不住，即无缚也。……真如是念之体，念是真如之用。自性起念，虽即见闻觉知，不染万境而常自在。^①

此所谓“真如是念之体，念是真如之用”者，即是说，“真如”非一存在物，真如即为一觉体；觉体即表现为心念和心念之念念相续。然则所谓修行立“无念”为宗者，是念念相续而念念不住；前念不构成为后念之起因，后念不构成为前念之果报。此中并无前后相继之因果关系。慧能称：

一念愚即般若绝，一念智即般若生……前念迷即凡，后念悟即佛。^②

若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路远，如何得达？^③

此中所谓“一念”之下、“刹那”之际而可以成佛者，正凸显了以“心”论“性”从而以“觉知”为“性体”所引发的思想信仰的基本特征：它不接受因果链条的锁定，它不待缘；它是自我作主的，自决自证的；它是活泼泼的，不断生成的。

由是，慧能所确认的思想信仰，与其说是对具实在意义的灵

① 《六祖坛经》，第16~17页。

② 同上书，第27页。

③ 同上书，第40页。

性的敬祈，毋宁说是对自我精神生命的自由发展的诉求。

三、马祖与洪州宗：“平常心是道”之论

如上所说，六祖慧能以“心”说“性”实即是以“觉知”论“性”而使“觉知”获得“体性”的意义。且被慧能赋予“体性”意义的“觉知心”，主要是指“先验心”，即慧能所说“般若之知”，或《大乘起信论》所说“依一心法有二种门”的“心真如门”^①。

然而“心”作为指称“觉知”这一类心理现象的一个概念，在思想史上决不仅限于特指人的“觉知”的“先验内容”，亦且包括“经验内容”。由于中国文字作为概念上的这种广泛的涵盖性与使用上的灵活性，在“心”被赋予“体性”意义的时候，不仅会引致对“觉知”的“先验内容”的全幅认允，而且很自然地亦会引发出对“觉知”的“经验内容”的全幅受摄。

荷泽神会的一些提法即非常有趣。《坛语》记述神会的话语称：

心有是非不？答：无。心有去来处不？答：无。心有青黄赤白不？答：无。心有住处不？答：心无住处。和上言：心既无住，知心无住不？答：知。知不知？答：知。

今推到无住处立知，作没？

无住是寂静，寂静体即名为定。从体上有自然智，能知本寂静体，名为慧。此是定慧等。经云：寂上起照。此义如是。无住心不离知，知不离无住。知心无住，更无余知。

^① 《大乘起信论》云：“显示正义者，依一心法有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门。是二种门皆各总摄一切法。”（《大正藏》卷32，第56页上）

……今推心到无住处便立知。^①

在禅宗史上，神会“为人说法”的突出特点之一曾被概括为“立知见”、“立见性”^②。此即是说，他承接慧能以“心”为“性”之说，展开且直截了当地以“知见”论“性”。其论证的方式，依上述引文所示：“知心无住不？答：知。知不知？答：知。”这是借把“知心无住”、“知不知”这种认知活动对象化而确认主体之“知”的正当性的。“心”于此已被作“知见”看待了。荷泽神会以“知见”说“心”，依宗密的说法，他是指“心体能知”，因而还属于“现量显”，即还具先验色彩。及至马祖与洪州一系，他们是直指“随缘应用”，指“比量显”为“心”的，此“心”即完全地经验化了^③。

马祖的教法是：

一切法皆是心法，一切名皆是心名。万法皆从心生，心为万法之根本。……譬如月影有若干，真月无若干；诸源水有若干，水性无若干；森罗万象有若干，虚空无若干；说道理有若干，无碍慧无若干。种种成立，皆由一心也。建立亦得，扫荡亦得，尽是妙用，妙用尽是自家……一切法皆是佛

① 《神会和尚禅话录》，杨曾文编校，中华书局1996年版，第9页。

② 《历代法宝记》记称：“东京荷泽寺神会和上，每月作檀场，为人说法，破清净禅，立如来禅，立知见，立言说。”（《大正藏》卷51，第185页中）

③ 《中华传心地禅门师资承袭图》（《卮续藏》卷63，第35页上）记裴休与宗密之问答称：“问：洪州以能语言动作等，显于心性，即当显教，即是其用，何所阙耶？答：真心本体有二种用：一者自性本用，二者随缘应用。犹如铜镜，铜之质是自性体，铜之明是自性用，明所现影，是随缘用。影即对缘方现，现有千差，明即自性常明，明惟一味。以喻心常寂，是自性体，心常知是自性用，此能语言能分别动作等，是随缘应用。今洪州指示能语言等，但是随缘用，缺自性用。又，显教有比量显、现量显。洪州云心体不可指示，但以能语言等验之，知有佛性，是比量显，荷泽直云心体能知，知即是心，约知以显心，是现量显。洪州缺此。”宗密于此即以荷泽之“知见心”为先验心，洪州之“知见心”为经验心。

法，诸法即解脱，解脱者即真如。诸法不出真如，行住坐卧悉是不思议用，不待时节。经云：在在处处则为有佛。^①

按《坛经》中常有这样一些提法：

世人性本自净，万法在自性。思量一切恶事，即行于恶行；思量一切善事，便修于善行。知如是一切法尽在自性。^②

性含万法是大，万法尽是自性。见一切人及非人，恶之与善，恶法善法，尽皆不舍，不可染著，犹如虚空，名之为大。此是摩诃，迷人口念，智者心行。又有迷人，空心不思，名之为大，此亦不是。^③

此中“万法在自性”之“性”，若作轮回之主体“灵魂”或“灵性”解时，则“自性”对“万法”的决定、蕴含关系实为缘生关系；若作知识或学问上的“理”或“理性”解时，则“自性”对“万法”的决定、涵括关系实为共殊关系。这两种理解、两种关系，都属存在论。然依慧能所说，其前句称“万法在自性”，后句即谓“思量”一切善法或恶法即如何，此一切善法、恶法亦即万法。一切善法恶法均取决于“思量”，与“万法在自性”含义同一，此诚然即以“心”、以“思量”论“性”。马祖承此，直称“一切法皆是心法”，“万法皆从心生”，尤且更加明确地直指“本心”了。在他看来，一切法均依心才得以建立，而“心”即“性”即“佛”，因此，毫无疑问，他可以说，“一切法皆是佛法”。此一切法含行住坐卧一切事相，因之，也就可以说“行住坐卧总是不思议用，不待时节”，此“不待时节”又特指这种感性知见的即时性。当马祖之洪州宗以感性知见指“心”而以

① 《景德传灯录》卷28，《大正藏》卷51，第440页上。

② 《六祖坛经》，第21页。

③ 同上书，第27页。

“心”说“性”论“佛”时，感性知见实即被赋予了本体的意义。

宗密对洪州宗的理论主张有非常明确的概述：

洪州意者，起心动念，弹指动目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无别用。全体贪嗔痴，造善造恶，受乐受苦，此皆是佛性。如面作种种饮食，一一皆面。意以推求此身，四大骨肉，喉舌牙齿，眼耳手足，并不能自语言见闻动作。如一念命终，全身都未变坏，即便口不能语，眼不能见，耳不能闻，脚不能行，手不能作。故知能言语动作者，必是佛性。且四大骨肉，一一细推，都不解贪嗔烦恼，故知贪嗔烦恼亦是佛性。佛性体非一切种种差别，而能造作一切种种差别。体非种种者，谓此佛性非圣非凡，非因非果，非善非恶，无色无相，无根无住，乃至无佛无众生也。能作种种者，谓此性即体之用故，能凡能圣，能因能根，能善能恶，现色现相，能佛能众生，乃至能贪嗔等。若覆其体性，则毕竟不可见，不可证，如眼不自见眼等。若就其应用，皆举动运为，一切皆是，更无别法而为能证所证。……故所修修理，宜顺此而乃不起心断恶，亦不起心修道。道即是心，不可将心还修于心；恶亦是心，不可将心还断于心。不断不造，任运自在，名为解脱人。无法可拘，无佛可作，犹如虚空不增不减，何假添补。何以故？心行之外，更无一法可得故，故但任心即为修也。^①

依宗密之概述，洪州宗之教旨，即在以“心念”说“性”论“佛”（“起心动念，……皆是全体佛性之用”）。其所持的根据（论证方式）是：依祖师所说，“万法在自性”，然在一人之身（“四大骨肉”）中真正能生起、分别与支配万法的，不是别的，即是一心，此正说明“心”便是“性”便是“佛”。然，如“心”

^① 《中华传心地禅门师资承袭图》，《卍续藏》卷63，第33页上~中。

即是“佛”，则起心动念、造善造恶无不是“心”，故亦且无不是“佛”。依以往的见解，或只认“性”是“佛”，而指“心”为“妄”；或虽以“心”论“性”，然将一心分判为“真心”与“妄心”。这实际上都只承认众生之部分“性”或部分“心”之“佛体”意义，此也即认于“性”外有“性”，“心”外有“心”，而使“性”与“心”落入相对有限中。惟认起心动念全体皆心，全“心”是“性”，此“心”此“性”才具无限自足性。又惟于此“心”此“性”上“不断不造，任运自然”，才可作“解脱人”。“起心动念，弹指动目”，“全体贪嗔，造善造恶，受乐受苦”，作为“随缘应用”者，自是感性知见乃至感性感欲求，故以之指“心”说“佛”，无疑即体现了对众生本然具有、自然萌发的心念（含贪嗔痴）的全幅认肯。

马祖又以“平常心”论佛道。其云：

若欲直会其道，平常心是道。谓平常心无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行，非圣人行，是菩萨行。只如今，行住坐卧，应机接物尽是道。^①

此“平常心”一方面是与以往高孤的超凡脱俗的真心灵性相对而言，特指“行住坐卧，应机接物”之日常生活意念；另一方面又是与原先倡导的着意修习的理性取向相对而言，指的“无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣”的活泼泼的自然欲念。显然，此“平常心”亦即感性知见心。以“平常心”论“道”，同样具有全幅认肯现实当下的生活世界的意义。

按马祖与洪州宗以“平常心”论“道”，不仅进一步淡化了佛教之轮回说与报应论，从而更可以为教外以追求精神自由为的矢的学人所受纳。从思想史上看，亦甚有意义。我们知道，佛教在佛陀时代是视人生为“苦”，视“心”为“无明”，为“贪嗔

^① 《景德传灯录》，《大正藏》卷51，第440页上。

痴”，而求离弃世俗社会的（直至道信仍强调要“拼除三毒心”者）。及至中国佛教禅宗之洪州诸家，却公然认肯“心”之为感性知见（无明）与世俗社会之为感性感念（贪嗔痴）的正当性。这一变化印顺法师称之为使佛学“从高远而引向平实”^①。从教外的立场看，此则体现了佛教对社会人生所持的态度由悲观主义向乐观主义的转变^②。当然，无可否认悲观主义可以引发对社会文化的批判精神，乐观主义可以使高远的价值观消融于平庸琐事中。但是，毕竟，对现世日常生活的正面认肯甚至积极投入的思想信念，于今，更容易为生活于日常世界的大多数人所接受！

① 印顺之《中国禅宗史》在论及“洪州（石头）所传”时写道：“在学者，对三宝、三身，虽意解到是本有的，而总觉得：‘佛’，‘菩提’，‘般若’，‘佛性’，‘如来藏’——这些名目，是理想，是目的，是高高的，远远的，可望而不可及的，修行并不容易。所以‘是心作佛’，‘是心即佛’，这一类词句，虽为一份大乘经的常谈，而在佛教界——法师、禅师，都看作崇高与伟大的理想，只能随分修学而已。《坛经》所表现的，就不然。三身也好，三宝也好，菩提、般若也好，都在自己身心中，直截了当地指示出来。就在日常心行中，从此悟入。于是，佛不再是高远的理想，而是直下可以体现的。圣人，从难思难议的信仰中，成为现实人间的、平常的圣人（恢复了原始佛教的模像）。这是曹溪禅的最卓越处！……慧能从高远而引向平实，后人（包括洪州禅——注者）又从平实而引向神秘。”（见该书第372～373页）印顺此一评价甚得当。

② 李志夫先生于《中印佛学比较研究》一书中，在讨论到“佛陀的本怀”时，对“四圣谛”之“苦圣谛”有详细介绍，从中可见原始佛教对人生的苦痛体会甚深（详见该书第60～81页，中国社会科学出版社2001年版）。李志夫先生于《印度哲学及其基本精神》一书中又论及“苦观”形成的地理历史文化背景，指出：“雅利安人从五河地方发展到恒河平原以后，人口渐多，由牧而农，加之冬天酷寒，夏天酷热，雨季的水患，使生活渐感艰难；漫长的暑夏，深居避暑，自必多有反省。反省日久，不仅感到求生艰难，且感到生老病死尤苦；环着自然界，又是强凌弱，众暴寡。这都是很现实的痛苦问题。”（见该书第10页，洪叶文化事业有限公司1999年版）依此，我们对原始佛教之“悲世情怀”可有一基本了解。

熊十力与支那内学院派

肖 平

熊十力(1885~1968),名继智、升恒,字子真,是中国近现代史上著名的爱国人士和思想家。他幼年家境贫寒,勤学自奋,青年时代奔走于反清革命,曾投身湖北新军,组织秘密社团,并参加日知会的活动。辛亥革命时出任都督府参议,以后又追随孙中山先生,积极参加护法运动。35岁后,慨然脱离政界,转而从事理论学术的研究和著述(萧蓬父,汤一介:《熊十力著作集·编者辩言》,中华书局1984年版,第1页),希冀从中摸索出一条救国救世之路。1918年,熊十力集多年之心得,始成一著,名曰《心书》。1920年,又经梁漱溟介绍,入南京支那内学院筹备处学习,历经两载。1922年冬,应校长蔡元培之聘执教北京大学,次年开始主讲唯识学概论等课程。在其后的10年时间里,他虽因病魔而一度中断讲学生涯,但对学术的追求却从未放弃。

1932年,熊十力公开出版了代表作《新唯识论》(文言文本),引起社会及学界的广泛关注。该论以“体用不二”、“翕辟成变”、“反求自识”为纲宗,强调舍故趋新,自强不息,高扬认识论中的主体性原则,于中国近现代哲学论坛上构成独树一帜之势。然因《新唯识论》对佛教教理多有裁割,尤其对唯识学巨擘护法攻讦颇多,从而触怒了当时堪称佛学重镇的支那内学院,遂先有刘衡如的《破新唯识论》,后有欧阳竟无的《覆熊子真书》

及《答陈真如书》等，其分别以院友和师长的身份对熊十力的离经叛道之举动大加呵斥。对此，熊十力有相应的应答，但双方各执己见，互不相让，致使纷争绵延不绝。

纵观熊十力一生之学术生涯，于支那内学院期间的学习经历，对其思想的形成无疑有着关键性的影响。然而，当熊十力以其超凡的思辨力驰骋于哲学论坛时，他遇到的最大学术劲敌，也正是曾孕育他成长的支那内学院派的师徒们。就此，即熊十力与内学院派之间何以会产生如此巨大的分歧甚至发展到冰炭不容的程度，学术界存疑尚多。本文将根据相关史料，对此中的原委作一梳理。

一、《心书》时期的熊十力

《心书》成于1918年，是一部由读书笔记、信札、报序、会启、传记、议论等构成的文集。据此可知，熊十力治学始自船山，目的则是要解决自身所抱有的疑虑，如《船山学自记》云：

余少失怙，贫不能问学。年三十岁，登高而伤秋毫，顿悟万有皆幻。由是放浪形骸，妄骋淫佚，久之觉其烦恼，更进求安心立命之道。因悟幻不自有，必依于真。如无真者，觉幻是谁？泯此觉相，幻复何有？以有能觉，幻相斯起。此能觉者，是真我。是则以情器为泡影，索真宰于寂灭，一念不生，虚空粉碎，以此为至道之归矣。继而猛然有省曰，果幻相为多事者，云何依真起幻？既依真起幻，云何断幻求真？幻如可断者，即不应起，起已可断者，断必复起。又舍幻有真者，是真幻不相干，云何求真？种种疑虑，莫获正解，以是身心无主，不得安稳。

“顿感万有皆幻”，是疑虑产生的根源，有疑虑而不能解，则痛苦随之而来。痛苦既生，则思解除，故拟舍幻求真，遂又有真

幻问题之困扰。

案：佛教经典中有“四圣谛”的教义，同时也有相关疾病的比喻。即现实生活中的人们，假如他对自己的生活事事感到顺心如意的话，那么他就不需要借助宗教的力量，正如一个身体健康的人从来想不到去光顾医院一样。佛陀释迦牟尼说教也正是从“苦”开始的，即“四圣谛”的第一谛“苦谛”。“苦”的巴利语原文为“*dukkha*”，其中包含“变幻不定”的意义。对于现实生活中的人们来说，追求稳定是一种普遍的愿望。然而现实社会中的各种事物，却是不断变化的，故而人们会感到痛苦。此时的熊十力大概正面临着这样的痛苦。

此时，“乃忽读王船山遗著，得悟道器一元，幽明一物。全道全器，原一诚而无幻；即幽即明，本一贯而何断？天在人，不遗人以同天，道在我，赖有我以凝道”。遂心生欢喜，感慨自己的幸运，谓“船山书凡三百二十卷，学者或苦其浩瀚，未达旨归。余以暗昧，幸值斯文”。事实上，对于此刻的熊十力而言，船山学能够解决的问题也是有限的，即“道器一元”、“幽明一物”，可比附为“真幻一元”、“真幻一物”，并无所谓真幻二分的问题。换言之，通过船山学所澄清的，不过是真幻二者之间的逻辑关系，而对于幻的本身，即由“顿感万有皆幻”所带来的痛苦，则仍无着手。

案：作为解除痛苦的途径和方法，则须首先了解痛苦产生的原因，即“集谛”。佛陀释迦牟尼把痛苦的原因总体归纳为“诸行无常”、“诸法无我”。进而指出，只要能够正确地认识此真理，便可通过“道谛”，即“八正道”，达到“灭谛”的目标。上述过程就像病人首先是感到痛苦，然后去看医生，医生会通过诊断来了解病因，再设想康复时的状态，最后通过治疗使病人达到康复。

故不久当他又读到余杭章太炎的《建立宗教论》，得闻“三性三无性义”，并“益进讨竺坟”，才“始知船山甚浅”。而通过考船山遗书目录，得知“有《相宗洛索》、《八识规矩颂赞》二书。自邓显鹤、曾国藩之论，皆莫为刊行”，遂慨叹“诸为船山作传者，亦置弗道。吾臆船山晚年或于佛学有所窥，陋儒或讳其书不传，未可知耳”。故知，此刻的熊十力已对佛教发生了浓厚的兴趣及崇敬之心，其时为丙辰夏（1916）。从此至1918年《心书》印行时止，尽管熊十力常游离于释儒道之间，但对佛教的崇敬之心，却恒定未变。

案：此时的熊十力，似乎从佛教中找到了根治其病的良药。

不过，从他对佛教教理的认识上看，最令他感到震撼的，乃是“道器一元”、“真幻一元”的思维模式。如当友人张君问起他“实教断证”时，他即引用《大疏》“照惑无本，即是智体。照体无自，即是证如。谓迷时说惑，悟时说智。惑体智体，无二体故。故知妄感性空，全是智体。即此智体，从缘无性。无性之性，全是真如。又即寂之照，曰智；即照之寂，曰如。寂照双融，如智一体，实教断证，大意如是”以答复。然又担心此说不能达意，便又引用章太炎《大乘佛教缘起考》加以旁证。（《复张君》）事实上，《大乘佛教缘起考》的用意，主要在阐述佛教中“双破二执”的观点，因须对治外道及世人，才建立“藏识”、“阿赖耶识”及“法空”等义。对此，熊十力虽有按语云“佛说何以胜外道而为了义谈，此处急须参透”，但其究竟参透与否，则不得而知。

《心书》在探讨儒家传统概念“天”时提到了佛教的中心概念“因缘”。即把儒家传统中的重要概念“天”解释为四义，“形气”、“主宰”、“虚无”和“自然”，发展顺序为“夫始制天字，用表至高在上之苍穹耳，浸假则引申为真宰之名，又引申为虚无

真理之目，又引申为自然之谓”，而“后于二义，于形上形下之故，渐有发明”。就此熊十力论道，即使天的最终之义“自然”，若与佛教的因缘之理相比较，亦不过“戏论”耳（《示韩睿》）。

案：因缘，是佛教中的重要理念，其派生于因果律的主张。因果律始盛于公元前七八世纪的印度，即在佛教创始人释迦牟尼诞生前的大约两百年。因果律最初由恒河流域的游行沙门所倡导，释迦牟尼也是其中的一位代表。沙门们提倡因果律的目的，是为了反对当时占据统治地位的由婆罗门把持的一神教义。因为因果律的倡导者认为，宇宙间的一切事物都是按照因果规律变化的，所谓有果必有因，有因必有果，而每个人现世的境遇，都是因过去的善恶行为所导致，并不受所谓外在之主宰神或超凡力量的控制。作为沙门运动倡导者之一的佛陀释迦牟尼，亦是因果律的主张者，而其作为思想体系则在佛教中获得了具体阐发，继而形成了佛教的因缘思想。需要进一步指出的是，起源于因果律的因缘思想，其最初有着严格的时间限定，即由因至果，其间必然包含时间上的差异，也就是先因后果，因果关系绝对不能逆转。以上熊十力虽说佛教的“因缘”要大大高于儒家思想中的“自然”，但至于具体高在哪里，则没有详述。

轮回和业报，是与因果并行的观念。凡因果思想的持有者，大都同时信奉轮回和业报。故承认业报和轮回与否，是佛教徒或非佛教徒的一条重要分水岭。由此而论，《心书》时期的熊十力可称得上是一位虔诚的佛教徒，因为他不仅承认“三世之事”，且又以例证加以阐扬。此详情见于《张翊辰李专遗事》：

三世之事，信而有征，如羊祜之识金环，崔威之征墨志，事载本传，宁皆诬妄。晚近麻城有张翊辰次常，李专静甫，并能追忆往事。言前世俱圻州医士张某子，专为兄，翊辰则弟也。兄弟同日患痘死，兄年十岁，弟仅八岁。死时，

俱灵魂从头脑裂出，立释肉体痛苦。顷之，不忍父母恻，复撞头脑入，又出，乃不可入。兄弟阴依其母，母弗觉。数年，俱之麻城，兄先投生李氏，是为专，弟后专生三年，投生张氏，是为翊辰。翊辰伯父文藻，清选拔贡生。李氏延为专师，文藻携翊辰就学。翊辰时年八九岁，专年十二三，两儿故未一面，骤见呼兄弟，痛哭相抱不解，两家父母争怪论，固问之，翊辰、专俱云云。专叔父久春好奇，遂率专、翊辰，同访圻州张氏。张夫妇俱存，专、翊辰直前呼父母，以次识其家旧时器具，张夫妇大骇。久春为其道所以，乃泣下沾襟。张夫妇后生一子，久春囑与结为兄弟，俱就其家教之。圻州张氏子，后为邑诸生。专，光绪壬午科举人。翊辰，光绪己酉科选拔贡生，后官河南商城知县，民国初，尤健在。翊辰与余妻祖傅雨卿学正，同纂修黄州府志，屡自言其事。专在时，吾家太晶孝廉识之，亦云然。此事见闻极确，故记之。他所闻尚多，以非耳目亲及，不敢载也。

针对上述事例，熊十力以佛典及儒者之言证之：

按八识颂曰：“受熏持种根身器，去后来先作主公”是投胎不自产时也。内典说“产时投生者为夺胎生”云。颜之推曰：“行体虽死，精神犹存。人生在世，望于后身，似不相属，及其没后，则与前身，似尤老少朝夕耳。凡夫蒙蔽，不见未来，故言彼生与今，非一体也。若有天眼，鉴其念念随灭，生生不断，岂可不怖畏耶。”

另引当时著名居士、比丘之言曰：

无生居士言：“学佛者当自信轮回始，此处信不及，则佛之教义全盘推翻。”月霞比丘亦云然。蒋智由观云：“佛氏既言轮回，又明无我，无我则谁为轮回之主体？”不知按八识颂明言去后来先作主公矣。余杭章先生则谓：“谓其无我，所以轮回”此义甚深学，学者宜细参之。真理不明，人心靡

所皈依。世变愈亟，人欲横流，不知为自作自受，良可悼悯。近者，伍铁庸先生尝自述与幽灵交通事，盖非诬妄之谈。余恐世人信心未牢，故记张翊辰、李专事为劝诱耳。

由此可看出，熊十力此刻对佛教轮回之说确信无疑，并大力提倡以导世人。不过，他所理解的轮回，乃是中国传统中的投胎转世之说。事实上，佛陀提倡轮回学说，目的是让人们相信业报的存在，故而才能正确认识现在的自己，从而引导人们以自力达到人生的最高境界。若不明此理，则易堕入俗信，其信亦无法持久。

凡正信佛教者，皆看破生死。而这种对生死的大彻大悟，也常常以侠义精神表现出来。《心书》时期的熊十力，对此侠义精神亦大加赞许，认为其可以取代儒者提倡的名节思想。如针对余杭章太炎所说的“鄙人自处，惟欲振起姚江学派，以挽近世颓靡巽儒之习”，而感慨“迹先生行谊，因佛之侠者，何取托于姚江哉”，且鄙视“王守仁有术智，未能忘功名，而以圣自居”（《至言》）。

纵观《心书》时期熊十力的思想，虽可谓“贯通百家，融会儒佛”（《蔡元培·熊子真心书序》），但他所倾心的则是佛教，尤其是佛教的世界观。对他来说，佛教在他内心中所处的位置，是至高无上的。尽管蔡元培说他“欲以老氏清净寡欲之旨，养其至大至刚之气”，但从其文章脉络来看，其提倡老学亦主要是针对“尚名无本，其病气矜”的鄙儒而言，并将其归咎为“此即我执，为无穷祸根”，故归宗仍在佛家。

二、从《唯识学概论》到《新唯识论》

由于心向佛教的缘故，熊十力于1920年秋，经梁漱溟的介绍赴南京支那内学院（即金陵刻经处设立的佛学研究部）专门学

习佛法。由此时至1922年赴北京大学任教止，熊十力在支那内学院度过了近两年的时光。其间，他苦心钻研唯识学，并开始撰写《唯识学概论》。1922年冬，熊十力应北大校长蔡元培之邀，赴北大主讲唯识学哲学。

案：此前于北大哲学门担任唯识学课程的是张克诚，因张于1月24日不幸病逝，故须有人接替。张在北大讲学期间撰有《成唯识论提要》、《八识规矩颂浅说》、《心经浅说》、《印度哲学》等讲义。张逝世后，经蔡元培倡议，蒋竹庄担任整理，有刊行张克诚遗著之计划。（蔡元培：《印行张克诚遗著集款启》，《北京大学日刊》第909号）

《唯识学概论》分“唯识、诸识、能变、四分、功能、四缘、境识、转识”8章，标志着熊十力系统接纳和阐发佛教唯识理论的开始。《唯识学概论》先后有几个稿本，名称也经数变，而每变则有不同程度的增减。纵观《唯识学概论》的变化过程，其核心在于对护法的态度上，而对护法态度的转变，又根系于对佛教根本观念轮回的动摇。到《新唯识论》印行时，其思想已基本定型。除《唯识学概论》的几个稿本以外，另有与有关人士的对话录一册，即《尊问录》，后被收录于《十力语要》（卷4），其中记载了此间熊十力思想改变的具体过程。以下我们将根据上述有关材料，集中探讨从《唯识学概论》到《新唯识论》期间熊十力的心路历程。

熊十力最早着手撰写《唯识学概论》是在支那内学院学习期间。当时欧阳竟无给予的评价是“体大思精”。此书不久即由北大以讲义的形式刊印。从绪言“以护法为吸纳众流，折衷至允，诚可谓宗”看，熊对佛教的崇敬之意并没大的变化。而对于支那内学院来说，自己的门人（欧阳竟无对支那内学院的学生常以门人相称）能够在全国最高学府北大讲学著书，自是一件光彩的事。故经修改而成的“境相章”得以在支那内学院院刊《内学》

(第2辑, 1925年)上顺利刊载, 并有《附记》曰“须学友熊十力君在北大讲学, 编《唯识学概论》, 每段稿成, 辄邮寄共赏。其论‘三境’一章, 尤饶创解, 不厌寻研, 爰为节载于此”。然时隔不久当北大再印《唯识学概论》时, 其中对护法的态度已发生了巨大的变化(参考卢生法《佛学与现代新儒家》, 第359~362页, 辽宁大学出版社; 巨赞《评熊十力著书》, 《巨赞文集》, 江苏古籍出版社)。如绪言曰: “余从《成唯识论》观护法持义, 可谓周密, 然审其理趣终多为愆。有宗善巧, 即用显体。护法谈用, 往往近机械观, 剖写而配合, 离焉而互倚, 其何以明不测之神, 而显真如之体? 余始治其说而疑, 疑积而求悟, 久之乃若有收获。先是辛壬之际曾造《唯识学概论》, 新知未豁, 故训是式, 既成前半, 遂以捐弃, 顷此为书, 乃于前师, 特有弹正, 蓄意五载, 方敢下笔。”此举非同小可, 因为熊十力过去虽对护法等前师一直抱有疑虑, 但公开反驳则从此稿开始。

而另一方面, 此刻熊十力对于轮回观念的态度, 也开始发生变化。其轨迹被清楚地记录于《十力语要》卷4(即《尊问录》)中。如《高赞非记语》云: “先生自言, 始为轮回论之信徒, 其初所作唯识书, 虽于护法诸师之理论多所破斥, 而对于佛家根本观念, 即轮回观念, 故与护法同其宗主, 而莫之相悖也。唯识书第三稿中有一段, 首揭此义云: 窃有古今之一大迷焉, 不可不先扬榷之者, 曰诸有生物, 其生也, 原各各独化, 都无始终, 不随形以俱尽乎。抑宇宙有大生焉, 肇基大化, 品物流行, 故生物秉此成形, 其形尽而生即尽乎?” “由前之说, 则生界为交遍, 由后之说, 则生界为同源。由前之说, 则有生皆无而待自足; 由后之说, 则有生将外藉而凭虚。前说佛家主之, 后说世间多持之, 吾尝徘徊两说之间, 累然而不释也。” “转复宁息推求, 旷然自喻, 吾生之富有, 莫由外烁? 息骑驴觅驴之妄, 悟悬的放矢之非, 遂乃印持前说, 略无犹豫。”若仅从此段文字看, 熊十力似乎对轮

回之说仍无大的疑虑。然时隔不久，即在北京修养期间，一日忽毁其书稿，曰：“吾打破轮回观念矣。”当在场的侯官林宰平问起原因时，熊十力回答道：“今若依据佛家而言生命，则一切有情之生命，各各无始无终，即各各回脱形骸之神职，轮回之义以此建立，若诚尔者，则植物与下等动物将有神职焉否耶？许设有者，则复生现象如何解释？何者，一物之生命既无始无终，即有独立之神职，则将其割去一部分时，其所割去之部，应不得自成一机体，以每一物之神职附著其间，故仍别成一生机体者，此则视神职之发现过于忽然，诚难印许。佛家虽不许植物有神职，然其谓胎卵湿化四生皆为有情，则固许下等动物有神职也，既许下等动物有神职，则下等动物中复生现象，将如何解释耶？吾以此对于轮回之信仰完全失其所据。”《高赞非记语》中另有多处有关轮回的探讨，但基本不离上述宗旨。而熊十力此处对轮回所作的解释（各各回脱形骸之神职），是其后来把佛教极端地指为神我的开端，相关言论多见于后来的《新唯识论》（语体文本）和《体用论》等著作中。

将佛教之轮回指为神我是一回事，而就此放弃轮回观念，则是另一回事。因为放弃轮回，实际上就等于放弃了佛教信仰。或者说，等于放弃了作为佛教徒的共同规约。故对于此刻的熊十力来说，首先面临的的就是如何脱离佛教立场的问题。当然，这是一次相当痛苦的抉择。正如其在《尊问录》卷首所云：“立民录中轮回问题，所记甚粗略。此事在吾心理上经过，极曲折，极繁杂，吾近来意思只是存而不论。佛家净信之士见此录，必大骂我，然吾终望有善根人，能发心努力现世，努力作个人，便是菩萨道。论语孔门弟子多问成人，可见生得五官百体，不必为人，须有成人之道，吾不知成人与成佛果何异耶？”可见他早已预见到了问题的严重性，故而以此自我安慰。与此同时，熊十力也不得不面对另一个难题。即他虽然已不相信轮回观念，但却无法摒

弃佛教的所有理论而另起炉灶。他不仅要大量地借用佛教的理论，而且还要将那些不合己用的地方一一剪除，故其艰难程度可想而知。尽管如此，熊十力还是勇敢地向前迈进了一大步，这便是《新唯识论》的出笼。

《新唯识论》（文言文本）出版于1932年。全书由明宗、唯识、转变、功能、成色（上下）、明心（上下）6章构成。蔡元培和马一浮为之作序。以下按章节顺序分别检讨。

明宗章开宗明义曰：“今造此论，为欲悟诸究竟玄学者，令知实体非是离自心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。……世间谈体，大抵向外寻求，各任彼慧，构画博量，虚妄安立，此大惑也。真见体者，反诸内心。自他无间，征物我之同源。”此段文字极其重要，它说明熊十力经过一番求学思索之后，又重新回到了最初的立场。即“征物我之同源”是此论的目的所在。作为具体方法，则须“反诸内心”，因为“体万物而不遗者，即唯此心。见心乃云见体”。那么，怎样才能见心呢？即“所言见心，即心自现故”。换言之，就是“自己认识自己”。熊十力认为，要达到这样的目的，首先必须消除人们对外界事物的执著，即须要否定脱离心境而独存于外界的“物”。而在现成的理论中，佛教的唯识思想恰恰是对治外境的最有力武器。故继明宗章之后专有唯识一章。

唯识章说得虽复杂，但要表达的不外乎是外境不能脱离本心而独存。即：“夫万物皆感而遂通，万有皆思之所及，故一言乎识已摄境，一言乎境便不离识。境识为不可分之全体，显则俱显，寂则俱寂。一体同流，岂可截然离之乎？必谓境离识而外在，是将自家生命与宇宙析成二片也，有是理乎？”此段论述与上述的“征物我之同源”，在思路上是相互通联的。为了批驳外境实有论，他大量援引了旧师的观点，且称赞曰：“古时外道小师，并执有实外境，离识独存。旧师一一破斥，乃令恶见之徒，

闻而失据。”假如熊十力就此罢手，即可大功告成。但他没有这样做，而是进一步对佛教唯识理论作了一次大剖析。他首先批评唐窥基的“识简心空，滞空者乖其真”为非了义，而说“证真则了识幻，故应说识是空，由斯义趣，先以唯识遮境识，乃次除彼识执”。为了破除识执，他又把旧师的种子义当作了攻击的目标。“吾于旧师种子论既当辩正，故言因缘亦不敢苟同。心识现起，元为自动而不匮故，假说因缘，非谓由有种故，定能生识，方子因名。夫识者，念念新新而自动”。值得注意的是，熊在否定旧师种子义的同时，提出了自动的观念，这显然是为下一步阐述翕辟理论作铺陈。即“综前所说，则知诸行倏忽生灭，等若空华，不可把握。世俗执有实色、实心，兹成戏论。原夫色心都无自体，谈其实性乃云恒转。色法者，恒转而动而翕也；心法者，恒转而动而辟也”。在此须强调二点：

其一，所谓旧师的种子义，其根源于佛教的缘起或缘生思想。由缘起或缘生发展到因缘理论，虽说在形式上产生了较大的变化，但宗旨却始终如一。换言之，种子义所表示的因果关系，一定是具有时间差异的，纵向的或上下的。因此，种子义完全是根据轮回和业报等佛教的根本观念所作的具阐发。也就是说，种子义讲的是过去的因构成现在的果，而现在的果又会作为现在的因而构成将来的果。世上没有无因的果，而果必然于未来时获得相应的报。此处所说的种子，指的就是能够带来果报的因。

案：或许一般人会问，那么因的最初动力又是从哪里来的呢？而果报又到什么时候为止呢？大家知道，牛顿是位伟大的物理学家，他一生发现和发明了许多重要的定律。然而在解释地球最初动力的时候，他也不得不借助上帝的力量。另一个例子，即当遇到基督徒向你说教的时候，他开口就会问“你从哪里来”，你或许可以回答第一问、第二问，但最终则免不了被逼进死胡同。也就是说，若想给这类问题找到

一个究极的答案，其结果必须借助于设定或假定。正如交通规则中红黄绿信号的设定，数学中零概念的设定，等等。总之，针对上述问题，佛教是以无记来做规定的。所谓无记，就是不答。其内容包括，在时间上谈论有始；无始；既有始，又无始；既不有始，又不无始。在空间上谈论宇宙有边际；无边际；既有边际，又无边际；既不有边际，又不无边际。在灵魂和肉体的问题上，谈论灵魂脱离肉体后存在；灵魂脱离肉体后不存在。佛陀释迦牟尼在世的时候，曾严格禁止比丘僧谈论上述无记的话题。故若以佛教的立场来回答上述基督徒提出的问题，其答案必然是“从无明中来”，至于无明之前为何，则为无记，即不答。由此而论，牛顿的“上帝推动”，也就不显得唐突了。这样一来，就本文话题的种子义来说，我们只要将其放入佛教理论的框架之内，问题便迎刃而解。即果由种子而起，而种子又有种子，以至无穷。由于熊十力没能对佛教作通盘了解，故而误认为世亲、护法等诸师等提出的种子，若被追到穷元之处，必有实体显现，所以将其归为本元论之一种，且抓住不放。

其二，熊十力所着力批判的种子义，正是支那内学院导师欧阳竟无在《唯识研究次第》、《唯识抉择谈》中极力倡导的。如《唯识研究次第》云：“若究竟因义，必谈种子。根本穷起一切建立。如此当研八识中十门辨种八义释熏段。”《唯识抉择谈》云：“拨因缘无，豨依他有，彼恶取空流，诸佛说为不可就药者。”同时批评分别论师和《大乘起信论》中的相关观点，云：“分别论者无法尔种，心性本净，离烦恼时即体清静为无漏因。如乳变酪，乳有酪性。是则以体为用，体性即淆，用性亦失，过即无边”，“起信论是心从本以来自性清静，而有无明。为无明染，有其染心。虽有染心，而常不变。……所谓以有真如法，故能熏习无明。……起信论依真如法故，有于无明，则有妄心”，“熏习义

者，如世间衣服实无于香，以香熏习则有香气。世间衣香，同时同处而说熏习，净染不相容，正智无明实不并立。即不得熏习，若别说不思议熏者，则世间香非其同喻。又两物相离使之相合，则有熏义。彼蕴此中，一则不能，如遍三性，以遍无明。刀不割刀，指不指指，纵不思议，从何安立？”

唯识章后是转变和功能两章。此二章讨论的是事物运转方式和动力的问题。值得一提的，此二章不仅继续批评护法的学说，而且也首次提出了“吾宗”的说法。即“吾宗千言万语，不外方便显体”，这无疑是熊十力自立门户的先声。接下去是成色、明心两章。成色，是对色法的辨析。即所谓“盖色法者，恒转之动而翕也，故色之实性即是恒转而实无对碍。所谓对碍者，惟是动势之幻似耳。……翕即幻成无量动点。动点者，幻似有质而实非质也”。明心，是对心法的辨明。即所谓“心之实性即是恒转，而无实自体焉”。另在此章中，熊十力进一步把所谓旧师的思想，作了彻底的否定，即“此自无著世亲迄于护法奘基诸师，皆同此主张，而莫之或易者。是诚为极端多元论，抑可谓集聚论或机械论。较以印土外道，殆与胜论思想类近者欤”。

以上为《新唯识论》的概貌。通篇而观，《新唯识论》通过“唯识、转变、功能、明色、明心”诸章的叙述，已经完全达到了最初“明宗”的目的。然而在具体的论述过程中，也暴露了其自身在思想上矛盾的一面。首先就宗派而言，他自言“本书于佛家，元属创作”，但同时又把自己的思想称为“吾宗”；其次就理论而言，他试图借助佛教的理论来说明自己的思想体系，却又大肆诋毁佛教论师，致以触怒支那内学院派。因此，自《新唯识论》问世以后，熊十力便不断受到来自支那内学院派的攻击，乃至到他过世以后，此或许是佛教业力思想在其身上的一次最好验证。

三、熊十力与内学院派之间的论战

《新唯识论》(文言文本)的刊出,于学术界反响巨大,这是众所周知的。与此同时,也在佛教界引起了轩然大波。以支那内学院为中心的佛教徒,纷纷起而予以驳斥。首先是内学院弟子刘衡如撰《破新唯识论》,并由欧阳竟无为之作序,刊载于《内学》第6辑上。欧阳竟无有序曰:“三年之丧,不孝者仰而及,贤者附而就,此圣言量之所以需要也,方便之所以究竟也。心精飙举,驰骋风云,岂不呈快一时?而堤决垣逾,滔天靡极,遂使乳臭臃窥,惟非尧舜,薄汤武是事,大道绝径,谁之咎欤?六十年来阅人多矣。愈聪明者愈逞才智,欲弃道远。过尤不及,贤者昧之,而过之至于灭弃圣言量者惟子真为尤,衡如驳之甚是,应降心猛省以相从。割舌之诚澄明得定,执见之舍皆大涅槃,呜呼子真,其尤在古人后哉!”

《破新唯识论》分“征宗、破计、释难”三个主要部分,破计又有甲至辛8个子目。此文对《新唯识论》的批评可归纳为如下几点。一是在宗派上的评判。文章首先指出熊十力自称《新唯识论》为创作的不当,因为他一边标榜“吾宗”,一边又说佛教“最上了义,诸佛冥证,吾亦印持,吾不能自乖于宗极”,其间的矛盾显而易见。论者认为“业报不虚,佛所建立,既言不乖宗极,即应净信无疑”,此言可谓命中要害。破计分为“一元之体、众生同源、宇宙一体、反求实证、真如为体、种子为体、一翕一辟、能习差违”8个条目。综其所论,大都在于批驳熊十力对佛教思想的误解,同时依佛教立场加以一一纠正。如针对《新唯识论》把佛教的部分教理说成一元而辩驳道:“然彼论端,首斥‘世之为玄学者,构画搏量,虚妄安立,如一元、二元、多元等论。以是驰骋戏论,至于没齿而不知反’,今乃万有皆资始乎一

元，是忽不自知早堕入一元论中而他人是哀也。”当然，顺手而指责熊十力的观点为一元论，则属轻率。又如在种子义的问题上说，“熊君计有恒转实体，不从因生，能生万有，违佛缘起性空之理，已同外道胜性邪说矣。”“不明立种深意，于是缘起之义遂昧；缘起之理不彰，于是外道之说斯起。”释难，是针对熊十力本人的问难。也可说是佛教徒对于异端者或叛逆者的呵斥，其言辞之过激，自可想见。总而言之，在论者看来，熊十力“自家不识佛旨，已不免堕莫大之过中矣。而又以莫大之过加诸世亲，孽上造孽，诚所不解”，以及“熊君于唯识学几于全无所晓”。并劝告说：“熊君诚能以十年著书之功，易为十年读书，穷研旧学，倘得索其条贯，识其之归，方了然于新义之所以不当立。”

针对刘衡如的《破新唯识论》，熊十力作《破破新唯识论》以应答。《破破新唯识论》仍依《破新唯识论》的章目，就其所问难的问题一一作了解答。对于破者的宗派观，破破者反讥其为“人主出奴”，而其自身则“于此凜之久矣”。针对教理上的指责，破破者以破者根本没有领会其意旨作回答：“乃阅破文，竟于吾书纲领旨趣全无所触，遑论是非，而徒寻章摘句，捡取枝节，不深维义理得失，轻肆诋议，此何与于征宗事也。”实际上，对于破者来说，其目的无非是要熊十力表个态，即是否持有佛教信仰。而破破者则试图绕开这一是非的问题，采取迂回战术，以避免与佛教作彻底的决裂。紧接着，破破者展开了其自身的申辩，但其宗旨仍不外坚持护法等建立的种子为现界之本体为大错特错，并指责破者不能贯通古学：“夫论定古人之学，莫要于析其条理以观其贯通，莫忌于笼统而执著。”最后，破破者乃以“新论义幽而文简，理博而辞约，读者若以粗心承之，必漠然一无所获。夫村竖睹众宝而不知其为宝者，无辨识之素养故也。即在具神鉴者，得宝物而率尔忽视，略不留玩，亦将失宝。况夫预存偏见，乐崇素守而深恶人之违己，兼鄙无闻而不信愚者有所得，则

将冀其共投于真理之怀抱而欣合无间者，故必不可得之数矣”作结语。在熊十力看来，似乎没有人能够理解他的所谓创意，如在“答某君”中尝流露出这样的慨叹：“新论之出，解人甚鲜，或可谓之绝无。”（《十力语要》卷1）事实上，自《新唯识论》刊出后，熊十力就必须面对两方面的抉择，其一，是否仍站在佛教或佛教徒的立场；其二，以宗教立场或以哲学立场为立论的出发点。而此时的熊十力，显然还没有在精神上做好这两方面的准备。不过从后来的言论看，其由佛教徒转向非佛教徒，由宗教立场转向哲学立场的倾向，是在论战中逐渐明朗的。

继刘衡如《破新唯识论》后，内学院派的另一位代表巨赞站出来批评熊十力的观点。巨赞的文章《评熊十力所著书》发表于1937年的《论学》上，但因该刊停办，故而只载到中途。改革开放以后（1981），巨赞亦援《新唯识论》的做法，将原文改为语体文，并续完后半部（吴志云主编：《巨赞文集》，江苏古籍出版社2000年9月版）。

与刘衡如《破新唯识论》不同，《评熊十力所著书》是对熊十力思想发生、发展历程所做出的一次全面回顾和分析，即从《心书》一直谈到《新唯识论》及后来的一些论著。《评熊十力所著书》分“前言、思想原委、评所谓窥基执识、评力用殊特说识名唯及所谓世亲成立唯识始以始统摄诸法尊为能变、评空有得失、评烦恼无始有终、评所谓世亲护法的唯识论多从数论胜论脱胎而出”7章。从这些章名我们或许可以看出，巨赞作此文的目的仍在于试图为世亲、护法等唯识巨师辩护，从而批评熊十力的无知和狂妄。如开口便说：“夫所谓豪杰之士者，特立独行，求真心切而已。感零落于芳菲，审旋施于二曜，如婴疮痛，欲罢不能，是求真也。等尧舜于牝糠，侪如来于乞士，单刀直入，自作活计是独行也。独行者反其真，求真者成其独。亘今亘古彻始彻终，谁复能沉酣于古人之糟粕哉？是以得其要则作圣作贤，不得

其要亦流为魔外，魔与外非常徒之所能冀也。”“当今之世，其能知此甘苦又为求真心之所驱，不得已而治学乃至著书，以遇见，厥惟熊子真先生，是为熊子真先生，是为其思想之大原”。这显然是从佛教力立场对谤佛者的呵斥。指责熊十力的无知有这样的一段陈述：“……这是熊十力研究佛教经典方面的一大疏忽。写到此地，我想起了四十多年前我与李源澄（内学院友）的一次谈话。我对李源澄说，熊十力虽然写了不少有关著作，但他所看过的佛教书籍并不多。李源澄则说，熊十力虽然侈谈中国哲学，而所看过的中国哲学著作也不多。现在看来，并非吹毛求疵。”

面对来自内学院弟子的轮番攻击和责难，熊十力并未表现出丝毫的示弱。然而面对内学院导师欧阳竟无的批评，他还是有所忌讳。如在给欧阳竟无的信中替自己辩解说：“三性之说将依圆析成一片说去，一方是恒常，一方是生灭，反求诸心，无论如何总觉其不可通，非敢有立异之私心也。亦求其安于心而已。”对此，欧阳竟无的批评是严厉的：“此依凡夫妄心而批评神圣立教，不得已之悲。”“释迦一代设教，具有深意。五不可四，泯智于一。三不可二，拨依他于无，智如泯一。如不独尊，趣归无路。行果大乱，学何可为。依他既无，染于何托。无托何舍，无舍何取。一任流转，而无还灭，教何所施。灭教祸世，无有穷极。”（《内学杂著》，《答熊子真书》）

上述批评虽说严厉，但俨然是站在佛教徒立场进行的，而且是从师友相互共勉之角度出发的。这一点可从欧阳竟无后来致陈真如居士的信函中看出：“弟覆十力书时，试检其时是何心境。若有一毫求胜之心，岂唯应师友呵斥？若真是商量大事驳斥被教之谈，则彼被驳者应如何感激涕零恩同罔极。”作为当时欧阳竟无的心境，只不过“以为此不过寻常辩论之文，托便寄阅，邀共欣赏而已”，而“非商量大事恳求真知灼见以图归根结底者”。然而事实却大出欧阳竟无之意料。换言之，欧阳竟无的回复，不仅

没有使熊十力心悦诚服，而且随着熊十力思想逐渐走向成熟，他不仅严拒内学院弟子的批评，而且对其师欧阳竟无的反驳，也趋向公开化，所谓“吾爱吾师，吾尤爱真理”（《新唯识论》语体文本），正表达了他与内学院师徒作彻底决裂的决心。

欧阳竟无先后两次致信回复陈真如，其时在复熊十力书后的两年多。在此两年时间内，内学院弟子与熊十力之间的辩论，仍在不断进行着。对此，欧阳竟无似乎若无所知，或并未在意。直至接到陈真如的求助信函，看到陈真如“只破得十力扫教而不娴教之愆，并不知其立宗而不成宗之缪”后，他才意识到问题的严重性，故立即作了答复。此书由陈真如转示熊十力，后来又在相关人士间广泛流通。欧阳竟无的这封信，并没有与熊十力作你来我往式的辩难，而是在指出熊十力思想源出的基础上，大力阐发了他自身对佛教的理解和信仰原则，即“佛之宗趣惟一是无余涅槃”。他认为，熊十力“徒知佛门无住涅槃之数量，又错读孔书，遂乃附会支离，窃取杂糅孔佛之似，而僻执其一途”。因不了解佛祖立教之本，故“恐怖无余涅槃，而大本大源于以断绝”，从而把佛教通俗地理解为“自己分上事”。就错读孔书而云：“名德是无声无臭，中是喜怒哀乐之未发，诚是体物之鬼魂，易是无思无为寂然不动，此与无余涅槃皆有关系。毛传解天命即是天道，得经文之天之所以为天包立天之体用全义。宋儒乃有流行命令偏解，而十力泥之。”又“拘解系辞生生之为易之义，而不尽其妙，遂乃不知孔学根本于寂灭灭静也”。接着指出，“宋明诸儒不熄，孔子之道不著，邪说诬民充塞仁义，岂食人肉而已哉”，而“玩十力之辞以推十力之意，……所可咎者，自既未得真甘露味，妖人饥虚，而徒迹袭宗门扫荡一切之陋习，宋儒鞭辟为几之僻执，遂乃孤明自许纵横恣睢，好作一往之辞，堕人谤十二部经谤般若波罗蜜而不自觉”；最后以门长的口吻“敬告十力万万不可举宋明儒者以设教也。应知孔子之道晦数千年，当继孟子后大启昌明

也。吾非敢鄙儒，躬行实践，谁敢不敬，但不可以世间之贤阻至极之路也”。

欧阳竟无的一番说教，并没有打动熊十力的心。在言论上，熊十力也逐渐大胆起来，如其在回答周通旦提出的“今佛门居士多推尊宜黄大师说教文中，以龙树般若之学是唯智学，无著世亲法相之学是唯识学，分别最精，师意云何”一问时，曰：“大师此文作于衰暮时，似不必以是为准。识者，虚妄分别之异名，论有明文。空宗如不辨清妄识，何能得智？有宗说明妄识，而毕竟归于转八识成四智，本与空宗同归，何得说一唯识一唯智乎？夫言唯智自无佞，但恐闻者忽略照察妄识之功夫则为害不浅。言无著世亲纯是唯识，却恐二公未服在。彼若只一直唯识去，而不知归趣于智，则未免魔道矣。须知龙树无著二家之学，不可以唯智、唯识对破为二途。唯识之论未尝不归于智，般若荡一切执，岂其不解唯识乎？大师昔年亦尝说空有同归，其晚年之论尤不必为定论也。”（《十力语要》卷3）

案：熊十力在此反复强调上述为欧阳竟无“衰暮”或“晚年”之论，故不可信。事实上，熊十力有所不知，欧阳竟无的论“学”，是在惟一宗趣“无余涅槃”的前提下展开的，故其“学”是可以探讨的，而宗趣则没有商量的余地。探讨“学”的目的，无外是为了“于结论后而大加研究，以极其趣”（欧阳竟无《内学杂著》，《与章行严书》）。

又如，在回答空有问题的问难时有这样的论述：“有宗所主六经，君欲谓之是《成唯识论》一书所依，此其致误之由，则以将无著世亲兄弟授受之学而强分为二宗，此其说虽始自宜黄大师，然吾未之敢信。”

案：此处与上述雷同，若引据欧阳竟无的原论，是非即可见分晓。如《与章行严书》中云：“唯识法相学是两种学，法相广于唯识，非一慈恩宗所可概。”此处欧阳竟无只将法

相、唯识判为二学，而并非如熊十力所说的“二宗”，因为对于欧阳竟无而言，佛的宗趣只有“无余涅槃”，而并非其他。

熊十力如此公开反驳欧阳竟无的学说，说明他此刻在心理上已经做好了与内学院派乃至佛教分道扬镳的准备。

四、结语：熊十力的弃佛归儒

经过一番论战和痛苦的抉择后，熊十力毅然决定放弃曾经所宗的佛教，而走人儒家的殿堂。随着《体用论》、《乾坤衍》等一系列论著的问世，熊十力进一步确定了以儒家“大易”为归宗的立场。同时也明确表白，他所追求的是哲学上的真理，并且把中国儒家哲学推到更加深入的台阶。此间，熊十力与支那内学院派之间的论战虽说并没有中断，但因各自的归宗不同，故只能是各言其是罢了。

知我者，谓我心忧

——龚隽与惠敏法师关于佛学研究的讨论

[台] 何照清 整理

龚隽：原华南师范大学教授，2002年1月调入中山大学，任哲学系教授、比较宗教研究所研究员。

惠敏法师：1954年出生于台湾台南市，1972年皈依三宝。1975年台北医学院药学系毕业，并取得药师证书。1978年通过中医师鉴定考试。1979年依止西莲净苑智谕法师出家。1985年中华学术院佛学研究所结业。1986年通过日本交流协会奖学金考试，赴日留学。1989年以《“声闻地”之种姓论与资粮论》取得东京大学硕士（印度哲学）学位。1992年复以《“声闻地”中“所缘”之研究》取得该校博士（文学）学位。曾任国立艺术学院学务长（1994~1997）。现任国立艺术学院教授及教务长、中华佛学研究所研究员、同校副所长、中华电子佛典协会主任委员、西莲净苑住持等职。

时间：2000年11月25日

地点：台湾中华佛学研究所

龚：这次我来台湾，除了讲学研究，还有个目的，主要是想了解一下台湾佛学研究的状况。我过去一直比较关注台湾重要的佛学刊物和出版著作，内地对台湾佛学研究的了解，我个人感觉

好像比较表面。以前海峡两岸虽然也有些交流的情形，但多是开会的形式。开会会有很多的问题，我来开过几次会，无论是就会议本身议题或是对于双方学术的了解程度，好像都比较表面而无法深入。依我的观察，在用华语写作的佛学研究里，大概目前来说，台湾的佛学研究资源是比较充足的；在台湾，佛学研究也可分为不同类型，还有不同代学者的研究方式也不太一样。我认为，中青年一代的研究方式可能更加成熟一些，因此我可能会把更多的注意力放在中青年佛学研究者身上。我主要想介绍台湾目前比较前沿的佛学研究情况，特别是你们关注的问题和研究的方式。

一、在学术与信仰之间

龚：首先让我最有兴趣的是，你作为出家人的身份和你的学术研究立场之间是否有一种紧张。不论这个问题在过去台湾有没有，在内地的一般情况是，出家人是比较不太关注于纯粹的佛教学术问题，他们大概会比较注意修证和信仰问题；而且按照比较传统的学术界的看法，大家会认为带有情感的信仰和一种纯粹理智的学术之间似乎有一些冲突，甚至到现在还有学者这么认为。像我来之前，杜维明先生跟我讲，在美国不少华人学者认为，从事宗教研究的人不应该是一个宗教信徒，其理由是那会影响研究的客观性。但实际上有个蛮吊诡的问题，我们可以来看看西方基督教或神学的研究，杜先生告诉我，在哈佛大学神学系，他们的教授基本上都是基督徒，而且他们的学术教养也是非常之好，他们可以在作为一个基督徒的同时兼为第一流的神学研究专家。因此我有一个想法，为什么一个佛教信徒不能做一个第一流的佛教学者，那种认为学术一定要和信仰分置才能公正地处理学术问题，这个理念我个人是不太同意的。基于这种看法，正好惠敏法

师您本身也是一个兼具出家和学者双重身份的人，所以我想听听您在这方面的意见。

惠：基本上我认为追求真理确实有不同的进路（approach），大概是两类，一类是信仰的，另一类是理智的。但无论是哪一种进路，既然是进路，它有它的条件限制，既然有条件限制，也都会有些长短，特别是会因人而异。所以我基本的理念认为不同的approach有它不同的优缺点，因此我大的想法会比较采取互补或者说兼善，善用两边的好处，取长补短，这是我基本的想法。

从我学佛的过程来说，我大概是在民国61年（1972）皈依的，那时台湾的佛学研究可以说是刚刚起步，而且是在一般文史哲的科系里面兼着做，并没有像现在这样的蓬勃，因此主要的佛学或者说佛教还是传统的力量为主流。像我那时皈依以后也是听经、读经，老一辈人给我们的印象就是说学术是不了生死和不能得解脱的，基本上我也认为大概是这样子！认为真正的东西是要有修有证的人来写才有受用，甚至连现代人的著作都不看。但是，大概是在我出家的時候，我开始思考将来要走哪一种路线，出家人大概有哪几条路可走？道业、学业或者有一些济世的事业，像慈济这样的事业？那时候没有想很深入，只是觉得自己总是要想想自己该走什么样的路，自己适合走什么路。所以有三年的时间在寺庙里，一方面帮寺庙做一些事情，如寺庙建筑等寺务；一方面自修，自修的目的是看看可不可以找出自己的学习之道出来。

第一个我碰到的问题就是佛教这么的精深博大，到底该用什么系统将它贯通起来，而不只是一宗一派一经一论地学习而已，怎么去综观整个佛法。当然古代有判教，但是觉得在今天应该有新的一种诠释方法。所以无意间就接触到现代人的著作，像印顺法师的著作，帮我解决了这些问题！从历史与社会演变观点，去分析不同思想的起源与发展，这也可说是一种新的判教，一种

可以厘清佛法体系的方法。所以我开始觉得，不一定像过去所想的，学术没有用，还是有些观点可以借助的。

第二个我碰到的问题是经典语言（梵语、巴利语、藏语）与研究语言（日语、德语、法语）的学习需求。因为，当我开始要深入佛教的议题时需要各种工具书，发现很多工具书是日本人做的，于是开始学日文，然后进一步发觉日本人用了很多梵文、巴利文、藏文的资料，所以又需要学各种经典语言。那时候发觉寺庙的环境可能没有办法提供我这样的训练，正好那时中华佛学研究在文化大学的时代（注：中华佛学研究所的前身是中华学术院佛学研究所，1965年由中国文化大学的创办人张其昀先生正式创立。1978年中华学术院佛学研究所礼聘文学博士圣严法师为所长。1981年秋季，中华学术研究院佛学研究所，开始招考第一届研究生。1985年秋季，圣严法师创立“中华佛学研究所”）。我发现里面有许多课程是我想要学的，很想出来考，可是自认为师父可能是不会同意的，所以第一年我就放弃了。第二年他们又招生，所以鼓起勇气跟我师父讲，得准后，隔天匆匆忙忙赶去报名，准备一个星期就考试，也很幸运地考上了。

此后，我从过去传统佛教的学习背景转换到一个新的佛学研究环境，也一直在用心观察两方面的优缺点与长短处，尽量去取长补短。譬如说在传统佛教的学习环境里面，会比较重视怎么把佛法实践出来，而不只是纸面上或者是口头上的东西而已，如何达到戒律、禅定、解脱或者慈悲境界；而在学术研究的时候，着重在自我思考与批判他人，如何把佛教的历史问题、语言问题、思想问题弄清楚，并不一定要求自己是否能真正实践。

但是我是觉得这两者都很重要，对我来讲也很有用（龚：知行合一）。嗯！知行合一。基本上，我是一面会采取互补兼善；另一方面，我也会让这两类不同观点，互相产生批判的效应与批判性的反省。

龚：那你说达成批判效应，是不是您有时候也感觉到在知和行之间，或者说在您的学术研究和修证之间，存在一些紧张？

惠：对！我想进一步说明。一方面，从各个长处来讲，彼此互补，达到相加、相乘效果；另一方面，采用批判的精神来反省两者的缺点或是短处。譬如说，当我在用佛学学术来思考的时候，我会去注意，可能不能单就这方面来思考而已，还有信仰与实践价值等其他的层面；换句话说就是提醒自己去反省：当追求真理时，若只单走某个方向的话，有其利弊与得失，如何能谦虚地倾听其他不同的声音与价值观，这是我会反省的问题。同样的，在宗教信仰的环境中，我也会去反省，也必须保持怀疑与批判的精神，以及客观的经验检证与理性推论。但是紧张也确实会有，为什么呢？我必须小心谨慎认清在不同环境的角色扮演，尊重与融会不同的经验与价值。寺庙里面的环境所讲求的气氛跟学术界不一样，譬如我在寺庙里面，可以用传统语言模式去说明诠释，但是我也会把现代语言模式带进去；而在学术环境里，我也会用学术的术语、风格和模式去谈，但是我也会尊重传统语言表达的模式。我自己要很适当地去融入不同的环境，所以角色的转换是我自己需要去调节的，但到目前为止这种调节好像还蛮好的，我还可以适应。

龚：把宗教经验放进去？

惠：对！可以把宗教经验带进去，但是我也会很小心，而且不能勉强，也不能随便滥用，各有各的规则；有机会去对话就产生对话，没有机会我也不太会坚持。

但是，有时我是觉得表面上我调节好像还蛮好，内在确实有蛮多事情我在检讨。也就是说，或许我真的能做到互补或兼善，或者说两全其美，但是我自己有时候也蛮犹豫的，因为，它变成四不像或二不像的问题存在，不完全像学者，也不完全像修行人，这个也是我深层的隐忧。

龚：对！现在我也是很关注一个问题，像我们本来是宗教学的或者是佛教学的研究，宗教学的研究本来最初的目的，是要把宗教的伦理性期望带到研究当中。但是现在宗教的研究，如果从国际研究的规范来讲，似乎越来越专门化、技术化；技术化的同时，好像一方面也在要把宗教性本身的经验不断地赶出去，这就形成我们上面谈的紧张。但我们看传统、中国传统特别是在古代，古代那些我们所谓的佛学，基本上都是僧侣在做，而他们的佛学在当时也是非常出色，同时他们也是把信仰的观念融进去。我在考虑，现在佛教学术的方式本身可能会有一些问题，因为它太技术化了，这个是主要讨论的问题。但是，技术化的佛学研究如何可能带出宗教性的期望，或说如何开出宗教层面的德性之知，也一直有学者在努力。譬如说支那内学院基本上都是一些具有非常浓厚的佛教信仰的居士成立的学术团体（group），他们也似乎在兼顾两个方面：比如说欧阳竟无和吕秋逸，他们会很注重于学术本身与学术规则的推进，同时他们又要从这样的学术里面来安顿他们的信仰，而不是要从学术里面把信仰打掉。所以这就构成了他们的学术特色，比如吕秋逸的学术和胡适之先生他们做的佛教研究，甚至像第一流的历史学家陈寅恪、陈垣和汤用彤的佛教研究就显现出不同的面貌。我曾经以经学和历史学来区分他们类型的不同。像吕秋逸先生他们在学术规则方面也做得非常好，甚至在语言方面他也相当地重视；但我们用心体会他们的研究，虽然没有直接的语言文字表达，而仍然感觉到他们背后那种强烈的佛教信仰观念都带进去了。因为我比较重视内学院这一系的研究理念，我觉得这似乎是我们值得去参考的一个方向。像汤用彤先生的研究也好，他在某些方面是第一流的，包括胡适之在禅宗的某些材料方面的研究也是蛮有贡献的，但我们从一个宗教更深入的角度观察，总觉得会有些不够的地方。就是说，我们能在支那内学院的研究里找到一种安身立命的东西，这个是不是在

我们传统和现代之间，形成了一个较好的结合点？我一直蛮关心这个问题。

惠：这问题很有意思。我再把上面那句话补充完，我内在的隐忧是，表面上我尽量两全其美，但是确实有一个现实问题，包括时间和精力。譬如说，有一些佛教里面的修行境界，我觉得没有办法很专心地去深入，如禅定的境界，涅槃境界等；同时我也没有办法很专心地做学者，发表大量研究的成果。我时常会有这样的紧张，所以说说不定未来我可能又要面临一个新的抉择，可能要选择某一种为主也不一定。

回头谈到刚刚所说的内学院学者，确实有如你所说的，内学院他们有相当丰富的宗教情操，在他们那个时代也确实是有一种独树一帜的意义在，但是看出来里面有几点我们可以再反省的。就是说，他们似乎和僧团间有一种紧张，所谓僧俗之间的一种紧张。

龚：对！而且我觉得他们有时候太过于批判性的东西，度量没有把握得很好，包括他们内部也这样。

惠：对对！好像格局不是很开阔。

龚：过于局限在一派的传承方面。他们讲的玄奘唯识学是不是很准确我们先不说，但他们基本上只是按照那个眼光来判定整个佛教。

惠：已经有一些预设立场。

龚：对对！

惠：现在的学术界会比较自由一点，这也是当时的一些环境限制。第二点就是，内学院的研究后来好像没有再继续再发挥力量或者是功能，没有再延续下来，当然有很多原因！

龚：主要是大陆很长一段时间整个的佛教研究都停下来了，像吕先生后来就没有比较有影响力的学术传人。虽然他开了一些课，但基本上我觉得后人在学术的底气和训练上都跟不上他，这

个很可惜，也是当时条件使然。

惠：这也是后劲不足，不过当时确实有许多理想，可能没有一个永续性的机构或者说是一个学派维持住。

龚：对！很可惜！我认为是非常可惜！

惠：因为很现实的，譬如某些学风的存续，它有时候必须靠正规的教育体系机构保留。像胡适先生、汤用彤先生他们这一系，会在历史系、哲学系或中文系里面有些传承，因为它融入一个正规的教育体系里面。虽然可能会有变化，但是它的传承还在。内学院这种民间的团体，有时候受环境的影响很大，很难维持长久性。

龚：还有一个观察的角度，我有时候也会关注一些神学的研究，如我们所提到的，在神学研究里面，好像作为一个信徒或是学者，在他们看来是可以融合的。我在考虑他们背后可能有些设定，因为他们很多出色的研究著作，恰恰是那些兼有信仰的学者写出来的，那些学术著作也非常规范。那么是不是说在我们佛学研究里面，在华语佛学研究里面，我们现有的作为一个出家人也好，或者作为一个信徒也好，他们拿出来的佛学研究，具有典范性的成果相对来说还比较少。这也可能造成一些知识界对于佛学研究是不是要有信仰这个问题的提出，他们可能会产生疑虑，这种疑虑可能不是从理性本身来看，他只是看你研究出来的东西，他们觉得很多典范性的成果恰恰有不少是那些跟信仰没有关系的学者做出来的。这是不是也有可能造成他们提出这个问题的背后的一个心理上的考虑。

惠：对！没有错。目前具有信仰的修行者可以被学术界认为是典范的不太多，大概是除了少数几个人，如印顺法师的大家会去注意以外，确实是不多。一方面也是人才凋零！佛教界里面，像法尊法师，他在翻释方面着重在藏传佛教，这方面学术界目前还是给予很高的评价。如日本人在研究《菩提道次第广论》还会

注意到法尊的作品，觉得他的翻译比一些学者还正确。但有一些人也会怀疑，甚至有学者说他有可能这么好吗？他们觉得一个法师不大可能翻得这么准确而且量又大。我在日本还听说有一个传言，说法尊一定是娶了一个西藏太太帮他解决语言问题，因为这个在西方学者中有蛮多例子。

龚：对对！这反映了一种心态。

惠：为了澄清这个问题，我在日本留学的时候就以英文写了一篇介绍法尊法师生平与著作的文章，提供国际佛学界参考。

龚：这就有一个误解，他们倾向认为没有出家身份的学者才有可能去做这么专业的研究。

惠：对对！像质量这么高，他们可能觉得不可思议，所以后来我那篇文章还特别用英文发表在东方学会上，给他们那几个学者看，他们才了解。

龚：所以说，要解决这个问题，在实际的操作层面，就必须要有有一些法师或信徒，他们必须创造更多的有典范意义的研究，这样慢慢会改变一般外界的疑虑。因为即使我们可以从道理上解决这个疑虑，但是有的时候外界会问出一些蛮实际的比较难回答的问题。

惠：当然典范以外，自己本身的机构，譬如说有一些出家人领导的机构也确实做得很好，譬如中华佛学研究所，他是出家人创立的，但是它还是可以做得很好。

二、佛学研究的方法论反思及其世界化问题

龚：下面的问题可能更加技术化一点。我注意到您的研究，您刚刚也谈到，您主要是在日本受的佛学训练，研究印度佛学，一般现在国际性的做法基本上都是从所谓语言学文献学入手，然后再进行义理方面的探讨，这有点像我们中国自己过去的学问，

我们叫汉学，就是由文字训诂明到义理明，把文字小学功夫做好，你才去谈义理。我注意到您的研究，基本上是按照这个进路来，这也是当今比较专业化的国际佛学研究的一个主流；语言当然是一个很重要的基础，不错！你不能说你不懂文献的语言文字，你能了解它的意义，这个是比较难跨越的问题。但是现在有个问题，有些西方学者也提出来，在神学界的讨论可能时间更早一些。就是说我们可以把这种研究叫做非常专业化或者技术化的研究，可是技术化的研究里面可能有一些设定，我们过去没有太在意。如通常我们认为，通过这种高度技术性的研究，古代的佛学思想或者某个文本（text），它的意义是可以还原出来的。但是实际上现在学术的考量结果似乎告诉我们，无论你采取多么精细的技术分析，这样的还原主义观念可能是不能成立的，这是一个方面；另一方面，特别是对于宗教性的一些 text 研究，人们发现宗教性的语言结构比我们讲的一般语言学意义上的语言结构更复杂，我们会发现宗教文本所使用的语言里面，大量出现所谓隐喻的系统。隐喻这个问题，往往不是单纯的语言学或者文字学，甚至文本学的问题，它可能要涉及到一些宗教经验和生活形式。比如说我们去读汉文的很多佛典，我们可能每一个字或者每一句话都认得出来，但其中所隐喻的一些概念、所隐喻的意义，我们不一定能够把他解释出来。艾可（Malcolm D. Eckel）提出了很有体会的说法，他指出，宗教性的语言往往是论证的语言和修辞的语言交错重叠。这里面我注意到，在过于强调技术性语言研究中，是不是我们要注意到宗教语言本身很特殊的东西？比如说我们读《坛经》的时候，惠能也讲整个《坛经》是一个譬喻因缘。这就是说，在语言的呈现面还有许多意义的缺场（absence）。语言是很重要，但是在特殊的佛教文献里面，语言和它指向的意义之间的那个关系不能够从语言就可以直接简单地过度过去，其间可能还有更复杂的问题，怎么来处理？我主要是想了

解一些您对这个问题的看法。

惠：刚提到艾可关于宗教语言的看法。能否请你再做些说明？

龚：他说在宗教的文本语言里面，同时含有一种论证和一种修辞，它们是交互重叠在一起的。

惠：论证的原文是用什么？

龚：argument。另外一个修辞，修辞是 rhetorical。按照现在的话来讲，宗教文本既有它字面的意思，还有它隐喻的意思。我们过去的研究有可能只停留在字面的意思，而忽略了其背后的隐喻，因为隐喻往往在很大意义上不能单从语言的分析结构上把它展示出来。

惠：我想请教的就是说，譬如刚刚所讲的还原主义这个理想，实际上不可能实现，那假定依照你的经验，你碰过具体的例子，当然你刚刚讲一个例子，就是《坛经》，《坛经》是用因缘比喻，或者说还有没有其他的例子？或者解说的更详细一点，因为我想了解你的那种感受的背景。

龚：当然我这个感受是从西方所谓诠释学的立场来看，比如说我们在阅读过去历史上的一部书或一个文本的时候，我们是想尽可能把我这个读者的成见抛掉，回到 text 本身，但依解释学的看法，这种理想实际是不可能的。因为我们任何人去读同样一个 text，我们都会把我们一些所谓的成见带进阅读中去。所以我们本身所理解到的文本（text）的意思是什么呢？是一个 text 本身所可能提供的意义加上我们自己带进去的成见。于是，这之间会出现两种视野，一个是文本视野，然后是我们读者有一个视野加入，这就是两种视野融合，这是解释学很基本的一个观念。如果这样的话，就是说我们任何一个人去读 text，都不能说你理解的意义就是文本原来的意义，只能说那是已经加入了你的视野融合了的意义。同样的一本经，我们不同的人去读，会有一些相似

的地方，但我们发现，还有很多不同的地方，这个不同的地方，可能跟我们本身的经验和一些条件有关。

可能做的更进一步的分析，即透过语言学本身来分析这个问题。比如说理解一种语言，可能不单纯是理解语言的结构，而有一个可以称做语言的前本体论，就是说，在语言之前有一个生活的形式来决定我们的理解方向。如一个基督徒和一个佛教徒对同一部经典的阅读经验可能有很多不同，这是由于他们生活形式的不同而发生的。就是说在我们理解一个古代宗教经典的时候，可能必须考量到读者这个因素加入进去，这是属于诠释的一个基本的交集。现在一些具有后现代性的历史学的研究更深入，他们甚至提出这样的问题，我们所面对的历史文本本身的可靠性怎样确定？有一种观念，认为任何过去的文本都可能包含，按照现代的话讲叫做意识形态的因素，就是说我们看做史料的那些文本可能不能简单地就作为信史来使用。譬如说我最近读美国一位非常出色的学者 Bernard Faure 的研究，他研究中国的禅学，敦煌学的基础非常好，如他在处理《楞伽师资记》时，感觉到我们过去都把《楞伽师资记》当做早期禅宗信史的文书来看待，但他的研究发现，《楞伽师资记》其实恰恰是代表了某一宗对早期禅史的看法，不能简单把它当做信史的材料来使用，因为它已经把其所代表的宗派的观念或立场带进去。同样我们面对很多的经典也是这样，它可能代表某一派的倾向，有某一派很强的观念在里面。我们往往会把这样一些材料当作很可靠的信史来使用。他说我们往往有这样一种错误，即把时间愈古的文献当做愈真实的文献，但“时间概念”和“真实概念”是两个问题。这样，对传统历史学或者文献学、语言学所构成的观念，我们都必须有一个批判的方式，谨慎为之。对于阅读来说，你只能说你理解了的部分，不能说原本的意思一定是你所说的那样；也就是说在思想史或学术史的理念里面，现在大家基本上都接受一个观念，即完全意义上的

还原是不可能。那么这里面当然提出一个空间，即我们除了从语言、文字、文本这些特定的方式来了解意义之外，我们就同时应该留有一些空间给信仰层面的进入，因为有些生活形式或经验的背景来进行的理解或诠释可能更准确，虽然这种了解不一定是以很技术性的语言方式表达出来的，这可以说是来自于宗教生活的立场对过于技术性的宗教理解的批评。这里面其实有很深入的问题。

惠：像我这几年有时候也会去审查一些文章和著作，口试一些博士论文或硕士论文，很多学生也都会提到他的研究方法，他采取的是诠释学的方法，所以并不是语言文献学而已。我常常会问他说，那你到底注意了些什么？是要表达诠释学方面的意见，还是想逃避语言学文献学上的功夫？

所以，想请教你的看法，譬如诠释学的方法提醒我们去注意到时间愈古的文献并不一定是愈真实的文献，因此不能只以文献学的方法就以为可以完全了解原貌，除了这种谨慎小心的反省功夫以外，你认为还有没有什么比较具体的不同？

龚：你刚刚提到的情况，我也碰到很多。我觉得在华语世界的学术史研究，包括佛学研究，都可能触及到一点诠释学。但是我觉得最大的问题是什么呢？我们不少研究大概只停留在方法里面，有些学者不会去重视研究的原典本身，而一味要表达他个人的意思。这是对解释学的误解。其实那个文本的基础是一定要的，譬如说我们研究印度的文献，如果有梵文本的，梵文本的文献和它基本的文本考证是一定要的，只是说在这基础之上，即从文字的研究要引出它的意义，从文字得出意义的过程中，我们必须谨慎和宽容一点。比如说有修证经验的人虽然可能从同样的文字里面，得出跟你的理解不一样的解释，但是他也要有那个文本的基础才行。现在应该承认，在华语世界的佛学研究里，我们忽略了技术性层面的训练，我说的对技术性的反省不是要否定技

术，而是深化对它的理解，这当然也带有某种程度的限制。但这限制是双向的，因为方法本身不能代替研究，我觉得有一些就以玩弄方法本身代替研究，这会使研究变得很空洞。我观察了西方一些比较出色的禅学研究，所以以此为例。如马克瑞（John R. McRae）是比较偏重于禅历史学的研究，弗雷（Bernard Faure）可能比他更出色一些。弗雷对敦煌的材料和日本人的研究非常熟悉，他在非常精密的文本和语言研究的基础上会注意到解释方面的复杂性。包括他在处理文本，比如他处理《楞伽师资记》，如刚才说的，他就不会简单把里面的记载当做早期禅史的实录，而会对里面的很多问题进行文本产生意义上的分析。如他认为这个本子可能是北派的传人有意在里面添加了对于自己学派有利的因素，他会这样来处理。所以说我个人觉得要把这两方面结合起来，在华语世界目前研究里面，大概比较有专业性能力、技术比较强的人会忽略另外一些方面的批判，把技术性过于膨胀，好像不懂梵、巴文就根本没有资格谈佛教；而那些比较注意思想的人，又往往置某些基础性、专业性的问题于不顾，好像微言大义就可以随便发挥。我的意思是说，在这个意义上我们要更加注意到文本的技术和意义索隐的复杂性。

惠：我发觉有些学生说我用诠释学的方法，然后他就说我可以完全不考虑文献的问题、不考虑语言的问题，认为因此可以自己写我自己的一套。

龚：那是完全错了！那就变成了一种独白，而不是佛教史的研究。现在流行的洋格义的方法，有它的价值，但也有很大的问题。如我的一位朋友研究禅语言哲学，他基本是在西方语言哲学的脉络中来处理问题的。他的方法是先到现在西方语言哲学里去找观念，然后再到禅宗文献里面去找印证，表示我们也讲过这个意思。这样做的结果，经常是为了格义而不重视对原始文献的考定，这是一个问题。第二个问题，我觉得这样做有没有很大的意

义？因为那无非是说佛教可以为西方语言哲学多添一个脚注。我说这个对一个西方学者是没有意思的，无非我有这个结论，你在佛教里面帮我找一个例子而已，而这个例子我可要可不要，在西方可以找到同样的例子。事实上禅宗有它很多特殊的东西，是西方那一套语言哲学所融纳不进去的，如果不进行很细密的基础和技术分析，一般不容易找出来。我看佛雷的研究里面，他就会注意到这个问题。例如他认为，讲禅宗我们不能单纯地用诠释学的观念去看，也不能简单地用西方的语言哲学去套。禅宗里面的很多语言是非常特殊的，要用一些特殊的处理方式，这可能是由于他对于禅宗本身的文典研究得非常细腻。我觉得在华语世界的学者里面，那些倾向于哲学的比较不太关注一些基本的训练。你们佛研所对于基本的训练是比较注意的；那我的问题是，你们怎样同时来接纳一个来自比如说诠释学也好，或者在这样一些方面的反省，我不知道您在这个问题上是怎样的看法？

惠：对这个问题，我基本上是蛮乐观其成的。任何一个学者都应该对他的方法不断地反省，我想这是一种基本信念。因为某一种方法成立的目的是要解决某一种问题，它一定有它的适用范围（界限）。譬如语言学的方法、文献学的方法，它是要先解决语言上的障碍、文献上的障碍，但是我用这个方法，假定我误以为它可以解决所有的问题，这就是执著。若能时常反省现前的研究方法有它的界限，而想要去突破，这是会有好的发展，而且比较容易接近真理吧！我很欢迎这样一个反省与检讨。譬如还原主义有它的功能，它有它的价值。它会把复杂的事情简单化，然后把它的基本元素分析出来，这是它的好处。自然科学基本上在这方面应用得很好而且很成功。但是，仍须反省与检讨它的适用范围（界限），以免运用不当。

龚：对！过去历史学里面讨论这个问题比较多，如他们曾经有一个倾向要使人文学在方法上自然科学化，因为自然科学带

给人类的成就太大了，有些历史学家试图把自然科学的那套方式运用到整个历史学的研究里面去，包括实证主义史学，都是这样一套理念在支撑。但是后来他们发现，处理历史学的问题和处理自然科学的问题还是有很大的不同，所以有人才发现这个方式可能要用一些新的方式来刺激或互补，这引出很多对传统客观历史学的反思。有学者提出历史学是和自然科学完全不同的领域，它有很特殊的问题是要用不同的方式来对待。像我们刚开始谈的问题就是说，当我们完全把一个佛学的研究技术化以后，我们就很难把对佛教整个生命的一些体验、一些观念带进去。如果说有个更大的诠释性空间的话，当然这个诠释的程度也必须限制，那问题的处理可能会更加合理化。怎么了解这个度？过去有些研究，对于文本不加限制地一味作生命化的，甚至变成一种诗化的解释，那我们说这种独白还不能构成历史的研究，也不能切入我们所谓的一个国际学术的规范性。我看西方神学的研究，它有两类，有一类是文献学的研究，比如说研究死海古卷，研究得非常精细，语言要求很高；但他们同样有一批学者，语言文字的功夫也很好，他们的方向是能够把一些宗教经典中的，我们叫做形而上学的意思通过非常严格的学术方式表达出来。人们最后发现，宗教文典确实有很深入、很超越的观念在里面，而这观念是可以通过学术的方式逼出来。所以我在考虑，我们的佛学研究里面，特别在华语世界里有一个两极的问题，好像比较倾向作观念一极的人，通常缺乏基本的技术训练；而注重于技术训练的，往往就不太关注形而上学或微言大义的一面，这样两极间就没有办法形成有效的对话。因为有效的对话必须双方对对方做的工作都要有一定的理解和经验才行，这是我基本的一个想法。

惠：我同意你的说法。刚刚讲过我觉得这方面的反省是很好的，而且尽量能够取长补短。你提到艾可（Malcolm D. Eckel）所谓论证 argument 语言跟修辞 rhetorical 语言的区别问题，让我

联想伊安 G. 巴伯 (Ian G. Babour) 以演员语言 (宗教界使用) 与观众语言 (科学界使用) 的互补关系, 来说明宗教与科学在探索真理的互补关系时而建立一种整合的世界观, 并非独立或排斥关系。

龚: 演员的语言和观众的语言, 这个蛮形象的。

惠: 巴伯是采用语言分析的哲学观点及戏剧的比喻, 说明宗教界使用演员的语言发挥自我认同的功能; 科学界使用观众语言产生观察、预测与控制的功能。他用此互补观点来解决这两方面的分离与冲突。

另外, 我个人对于佛学研究有一种经验, 暂时以“情景中的隐性连结”一词来说明。当我过去所受的这种语言文献上以及义理的训练, 再加上修行生活的经验时, 我会注意到佛教教理与实践之间一些隐性的连结。举个例子, 譬如说讨论“缘起”, 学者会从语言去分析, 从相关的文献上去分析; 但是佛经里面, 有一部分的缘起义理是隐性的, 它虽没有用这个词, 但隐藏有此意涵, 例如讨论“四食”、“十八界”、“三受”等相关的经文。

此外, 你若没有去体验那种生活环境, 或者说那个修行的情景, 不太容易知道有些也是在讨论缘起的经文。譬如佛经里面在讨论从凡夫到解脱的过程中说明: 由尸罗 (戒) 成就故, 无悔; 由无悔故, 生悦; 生悦故, 心喜; 心喜故, 身安; 身安故, 受乐; 受乐故, 心定; 心定故, 观如实; 观如实故, 起厌; 起厌故, 离欲; 离欲故, 解脱; 解脱故, 自谓“我证解脱”。复起如是智见: “我生已尽, 梵行已立, 所作已办, 不受后有。”这事实上也是在说明缘起的道理, 缘起义不只是十二支因缘而已。

龚: 对! 我也觉得做研究时会发现这个问题, 这个往往就是一个研究者的成熟度, 有的时候很难表达出来, 但是如果他研究比较专门的话, 他能找到这种感觉。我能体会您讲的意思。

惠: 这是我比较关心的, 也是我个人的需求, 因为我总是希

望把所研究的东西带进实践里面、我的生活世界，并且跟其他人分享。但是你就要去连结，这种隐性连结有时候是字面上找不到的。

龚：那你作为一个学者，你在做研究的时候，你又必须使这种连结符合学术规则，你不能说我只是一种感想，这个是比较难的。

惠：这是我在做研究的时候会去注意的一个问题。另外一个是我现在还没有条件去突破的，就是只能零星地表达一些自己的研究成果，还不能建立比较大的模式（例如：网络远程教学与研究室），跟别人分享所有相关佛学与佛法资源。一方面也是我做的研究成果太少，所以说现在也想未来怎么去架构某种便利的接口（interface），跟他人互动，很有效率地学习别人的研究成果，这需要借助国际网络与搭配计算机科技、信息科技的研究工具、研究方法。

龚：等一下我会专门问这个问题。你谈的，事实上是你通过学术研究获得的一种感觉，往往做研究后我们也都会发现，到这一步是比较难传的，包括对你的学生，有的时候要谈到这一步，可能说不清楚，也只有让他自己去体会。

惠：像我现在教导研究生解读梵文原典课时，短短的一句话，我会告诉他们很多“情景中的隐性连结”，并讲解其中道理。他们说：对喔！我们怎么看不出来。接着问老师你怎么晓得，我只能回答：闻、思、修的累积功夫与宏观的整合力。

龚：这就是一个学者的研究。同样的梵文课，精通梵文的老师可能只能讲字面的意思，还有一些更深的连结他可能并不一定找得到。

惠：比如《大乘庄严经论》中讲禅定与智慧，用如幻、如梦、如阳焰、如镜像、如影、如回响、如水月的比喻，为什么会这样子说？当时的人可以很容易懂，因为当时的人有相对的条件。

件，但是我们现在的人可能只是看到字面上的意思，以为只是这样子而已，没什么。但是你如果能够把这些比喻与实际修行经验连结出来，喔！原来其用意还有更深入的意涵。

龚：我注意到一位法国非常出名的学者利科，他研究过宗教诠释学，他就谈到你刚讲到的问题。他说我们大部分宗教的经典，当时出来都是以口语化的那种语言表达的，然后弟子记载下来，在这口语化的语言当中，有很多意义是不需要用文字，而在当时那个 context 的背景下大家都能理解的，而一旦变成了一个 text 之后，很多意义已经被丧失掉了。作为后人，我们研究的是 text 而没有当时的 context，我们怎样从这个书面的语言去恢复当时说的那种 context，他认为这个就为研究者或者解释者留有一定的空间和余地。那您刚刚讲的我觉得大概也是，我想你可能有这方面的生活经验，也许你可把那个 gap 弥补出来。

惠：我以前读过一篇讨论《显扬圣教论》（无着菩萨造，玄奘译）作者问题的论文，他怀疑此论不是无着著作的。他提出的理由是：假如是无着著作的话，那么无着本身怎么会在开头“归敬偈”说“显扬圣教慈悲故”，怎么会自己说自己是慈悲，好像是有一点自高自慢吧！据此他认为可能是其他人作的。但是我们来看一下，事实上此中隐藏了一个典故，因为这本书是《瑜伽师地论》100卷的纲要书，《瑜伽师地》里面有这样一句话：“彼圣弟子，虽我他所，显扬自宗，摧伏他论，然于诸法，惟为法性，缘于慈悲。谓当云何？若有于我所说妙义一句领解，如是如是正修行者，令彼长夜获得大义利益安乐，亦令如来正法久住。”（T30, p. 371a）所以《显扬圣教论》“归敬偈”说“显扬圣教慈悲故”的典故是从这边来的，就是说作者造论“显扬圣教”并不是为名为利，他是由于慈悲心，希望外人能够了解佛教的真理而得到利益安乐。

龚：对：那位作者可能没有把当时 context 整个连起来。

惠：原因之一是专家学者们有时会局限于一隅，整个佛教的文本那么大，《大藏经》那么多。例如，《显扬圣教论》是20卷，算是《瑜伽师地论》100卷的纲要书，一个学者不一定能把所有的100卷都一下子看完，所以常常会局限在某一个角落。那我自己为什么会找到这个资料？并不是说我读的比较多。但是，如果你自己对《瑜伽师地论》整个架构有些把握，再加上可以靠电子佛典把它检索出来。你会发现你过去可能没有注意到的，这也是隐性的线索之一种，但是这隐性比较没有那么隐性，因为它提到“显扬圣教”的关键词，还提到慈悲这问题，没有那么隐性，但是有时候会忽略了。

龚：那么这里面就至少可以说明一个问题，慈悲，同样这个概念，我们单从字义上的解释去理解它可能会有问题，因为在当时那个情况下，可能还有别的意思。你的发现正好可以印证这点，这个是蛮有趣的。

惠：对！所以我目前是零零星星地去注意这个问题，但是还没有办法把它变成一个比较大的架构去跟别人讨论，请别人指教，或跟别人分享，这是我目前觉得有待努力的地方之一。

龚：我大概觉得，像我们是中国传统，比较没有像西方学者那样喜欢把一些在学术当中碰到的问题或感觉，用比较专门的方式来进行讨论。比如说，有人讲诠释学的观念在中国早就有！比如我们魏晋玄学言不尽意等等，都是讲这些问题。但是我们东方人大概比较不喜欢像西方人那样用很严密、很理性的一套方式展开来说。大陆以前有一位很重要的学者——金岳霖先生，他是做西方哲学的；而冯友兰先生是研究中国哲学的，他们是很好的朋友，也是很好的对手。金先生说他可以很简单的事情讲得很复杂，这是西方哲学那一套分析主义；他认为冯的工夫是能够把很复杂的事情讲得很简单，这是东方的传统。但是我们是很有经验的，一个很简单的方式，没有把它展开来讲，而现代人习惯于那

样展开来的东西，那样比较容易理解。

下面一个就是谈研究对象的问题，我注意到您的研究面比较广，以印度为主，包括中观，特别是唯识。我也看过您研究中国佛教（包括禅宗）的一些文章。现在有这样一个问题，就是说从国际性的佛学研究来说，特别是关于印度也好、藏传也好，好像西方学者和日本学者的研究，他们很早就已经开始了，而且经过了这么多年，他们也做得非常成熟。作为我们华语世界的学者，在这些课题方面起步比较晚，而且规范也没有形成起来，这个方面我们目前还处在一个应该说是学习的阶段。积累这么多年，我们有一些考虑，就是说，作为一个华语世界用华语写作的学者，可不可能或运用怎样的方式让我们华语的研究能够在国际的佛学研究里面，有一些比较重要的声音。现在好像有这种情况，比如西方的学者甚至日本的学者，他们在触及到印度一些佛教的研究里基本上可以不参考华语世界的研究，甚至他们研究汉传的佛教也很少参考我们的成果。比如禅宗研究，他们除了参考胡适之先生早年的研究，偶尔现在有一些学者，会参考一下印顺的中国禅宗史的研究，几乎我们的研究不会纳入他们所参考的一个体系里面来考虑。这里面当然触及到我们研究的方向问题，我关心的是，能不能找到我们自己特殊发展的视角？因为我们现在好像基本上是按照他们的模式来走的。另一个问题就是说在汉传佛典研究里面，我们有没有一些优势还没有发挥出来？至少我认为这些优势还没有充分拓展。作为一个学者，我们的定位如何？因为我们学术的视野不只是定位在华语世界，我们的眼光应该是国际性的，在这空间里面来做一个定位。那么我们怎么来确定位子？台湾的佛学研究，我看主流是研究印度的比较多，因为梵、巴文的训练也比较好。大陆的研究是以汉传的比较多，因为佛教学者在语言上的训练还不太够。就是说，在印度佛学和中国佛学这样一个选题方面，对于我们华语世界的佛学研究走入国际性的过程

中，你有没有一个个人的考虑？

惠：这真是一个两难的问题。一个是本土化，一个是国际化，看起来像是一对矛盾。国际有国际上的规范和它的主流，就像您讲的，西方已经有很长历史的累积，是在他们土地上生根出来的，他们随便一找就一大堆。我现在所任教的国立艺术学院的教学方针也同样碰到这种问题。拿音乐方面来讲，主要是西洋音乐，小提琴、钢琴、作曲，西洋人他们就是在那个环境里面，我们再怎么训练，而他们可能在乡村里面随便找一个，差不多就跟你一样，那真的是很多类似的问题。这几年，台湾佛学的研究有一个新的潮流，就是台湾佛教之研究；台湾佛教研究这几年也变成了显学。开始在反省我们这块土地上，有没有什么事情、什么东西值得我们研究的，而且责无旁贷要研究的，你生于斯长于斯！所以，连我如此驽钝的人，也要与台湾大学合作，在网站上建立台湾佛教方面的数码资料库。

我先自我反省，我是没有雄心大志的人，这也是我的缺点。没有发愿想去做国际上的优秀学者，只是想怎么能够跟得上国际上的研究水准，知己知彼而已。知道自己的优缺点，也知道别人的优缺点，然后融合与运用。这里也牵涉到文化的传承与创新，或者模仿与创造的问题，这之间怎么去从量到质或者从质到量的改变。我个人的经验是这样，就是我到日本去留学的时候，首先面临决定研究题目的问题。过去我们中国人到日本去研究，大部分都做中国佛教研究。

龚：因为有语言上的优势。

惠：对。

龚：我们做哲学也是这样，很多朋友到西方去留学，做的题目一定要西方的跟中国的比较。

惠：大部分都是做中国佛教的研究，因为碰到梵文、藏文这些，那你怎么比也比不过他们。

龚：那也是偷懒的工夫。

惠：我那时候想：假如我做中国佛教的话，很可惜！（龚：学习的机会没有了。）对！没有善用他们的优点，他们的优点就是处理梵文、藏文、巴利文的文献，所以那时候我选研究题目的考量条件，第一个是希望能有梵文、藏文、巴利文的资料处理的题目，我这样才有办法学习到他们的优点，比较“值回留学的票价”，我并没有忽略他们认为重要的条件。

举个例子，我在日本参加校外某大学之《瑜伽师地论》“声闻地”梵文研究会，该研究会是属于老师们的团体，我那时还是博士班的学生，我就跟他们说我也想去参加，因为我论文也是做这个，他们说好啊！只有我是一个是学生。以往运用梵文、藏文的学者对照处理汉译文献时，有时会轻易地怀疑说：啊！这个翻错了！那个翻错了！但是假如我虽是中国人的，但我只了解中文，我不了解梵文、藏文，我没有办法跟他对谈，我只能说汉语怎样怎样，没办法跟他们进一步讨论语言问题；但是他们晓得我的梵文、藏文背景的时候，他们就要比较谨慎去表达这个问题，因为我可以通过比较不同的语言文献来评价汉译的价值，所以他们以后碰到这类问题的时候，他们也会主动问我说这段文句的意见怎么样。（龚：至少你汉文的理解会比他们好。）因此，在我选题学习的时候，我会把他们擅长的优点学过来用，这样才有办法在相同基础上有对话的交集。

第二个考量是我个人修行次第的需要。我原先去日本留学的时候，是选梵本《净明句论》作为研究题材。但是，我考量到该论牵涉蛮多思辨的理论基础，才有办法做得精采，不然是纯粹做语文的译注而已。我觉得这方面在佛教的次第来讲属于戒定慧的慧学，这可以留到以后再发展，我应该先把戒学和定学部分处理好，所以我做硕士论文是处理修行的资粮论，就是戒学和定学的结构问题。这也是我的兴趣，我认为禅定是一个很重要的学习。

到底用学术研究可以做出什么样的成果？我怎么借助学术的研究来帮助我对禅定的了解和修行？所以我做博士论文的时候，就做禅定对象的理论，所以我选题也重视个人修行的需要。

我从中得到修行的成长，做得很愉快，同时它也是个学术论文，学术界的人也可以来读；我记得我口考的时候，有一个老师说他这次看我的论文觉得很愉快，因为不会纯是理论，有一些实践上的意义。以前少从这角度去表达，所以他觉得很有意思。

龚：跟你过去学医有没有一些关系？

惠：可能有一些关系。所以他们会觉得，这是他们比较没有去注意的问题，所以我觉得，首先知己知彼，应该是基本的原则。晓得自己的长短处，也晓得别人的长短处，然后怎么去交流与对话，这样子的话，比较容易有创新，或者说有个人风格，同时有国际意义上的规范、水准。除了上述个人的需求以外，也要注意到时空的需求。这点有时候我会比较被动一点，我这个人很被动，譬如说，我回来以后，有台湾的学习环境、潮流和社会上的需求。比如说这几年台湾的佛教研究等等，但是我没有主动去碰。这几年会处理到所谓佛教伦理的问题，像临终关怀、基因工程、安乐死，这些议题我因应了，不过我因应都很被动，别人的要求我不得不响应，所以我常说我是属于声闻种性（难怪硕博士论文都作“声闻地”的研究）。当时我会选择声闻地，也是觉得说菩萨太伟大了，“菩萨地”的研究不合我的个性，我的个性是个人安心立命，这个是比较重要的，别人有别人的选择，我不需要去太过介入、太过勉强。

龚：另外，你刚刚提到的那个问题，说日本学者对玄奘的翻译有些批评，如果说从技术上讲，玄奘当时的梵本和我们现在找到的梵本，在时间或版本上是否有些差异？

惠：是有可能，但是这些因素排除以后，还是有可以讨论的空间，譬如两种版本不可能从头到尾都不一样吧！所以有一些在

比对的时候，还是可以排除这个问题。举个例子，在《唯识三十颂》第25颂里面，“此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性”，最后一句的“即唯识实性”，比对梵本时，应只是“即是唯识性”，多了个“实”字，这不太可能是不同梵文版本的问题。但以后的批注家有可能在“实”字上大大发挥。

龚：那你中文如果好的话，你更有发言权。（惠：对！）因为有些中文的字，我们在这种环境下生长，我们的感觉比他好。

惠：关于此有一个例子，像《中论》的例子（我老师是中论的学者），在鸠摩罗什译《中论》的开头归敬颂“能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一”，比对梵本时，是敬礼“能够说示灭诸戏论、吉祥之缘起的等觉者（佛）”。在有次研讨会的时候，老师指出罗什译本中缺少了“吉祥”一词。我则提出，要不要考虑到罗什译本“善”这个字，这个是不是有可能是表达“吉祥”之义。我所提出的问题，令他深思不已。你若懂得梵文与汉语，仔细地想梵文 shiva，虽是吉祥、安静之义，但是汉译有可能用“善”来表达，这就可能产生更多讨论的空间。

龚：这个时候，母语还是能感觉不一样。

惠：对！当然使用母语的人也可能有盲点，使用惯了，非母语的人可能会有新触角、更敏感，所以须要多对话、多互补。

龚：从这件事中，我感到我们作为一个华裔学者，语言上还是有我们的长处可以发挥，哪怕是关于印度佛教。因为我们有大量的汉译经典，这个是他们没有办法像我们掌握得这么好，至少我们可以利用这个资源，同样的问题里面，我们可以找到我们的长处，这个可能是我们的一个优势。

惠：因为汉译佛典其实保存很大量的文献的多样性，很多异译本，不像藏译藏经，汉译藏经在版本上的处理比较好，保留了不同的译本，让我们看到很多翻译与诠释的可能性，这是我们的文化遗产吧！当然也是全世界的遗产。但是从印度佛典到中国佛

典之间有翻译过程，梵文和华语是不同的语系，所以有时候翻译上也有它的困难性，不像同样印欧民族看梵文的感觉，那种语感蛮亲近的，语言思考习惯也有相通处。相对于此，汉语习惯用两个字复合词结构代表一个观念，例如“真如”，但在梵文里面，它是一个概念而已。但是，我们会分开，以“真”与“如”去想，当然这并不一定是错。可是会走入另外一种思考方向，或许可产生新开展也说不定。这种情形像在《六祖坛经》里面讲“禅定”，把禅定两个字分开来，解释什么叫做“禅”（外离相为禅），什么叫做“定”（内不乱为定）。事实上，汉译是采取音译“禅那”与意译“定”的合译法，在梵文里面其实就是一个观念而已，我们看到汉语复合词就会去分析，然后把它的意涵扩充，（糞：变成中国化的东西。）对！但是并不是说不好，只是有时候要注意到原意是怎么样，不然有时候会走到一个跟原来可能完全不一样的路上去。所以玄奘就翻译成“静虑”了，他也是用两个字来表达，这完全是意译的，禅那是音译，所以玄奘就选了意译“静虑”来表达。但是有时候我们会走太远了，像很有名的例子，天台宗的关于“悉檀”的理解。

糞：这个陈寅恪先生专门有篇文章，（惠：对！）他讲智者大师对悉檀的解释有问题。他认为，如果智者懂梵文，就不会那样解释。

惠：对！“悉檀”其实是“宗趣”的意思，慧思大师把它拆开来，认为“悉”是普遍，“檀”是布施，就是普遍的布施之意，所以，四悉檀是“佛以四法遍施众生”。

糞：包括吕秋逸先生谈《楞伽经》，他说禅师们把第一品“佛语心”的心字就理解错了，这里可能会有这个语言的问题。

惠：对啊！像《心经》、《般若波罗蜜多心经》，有时候我们中国人不小心就认为这部经在讨论般若心，（糞：对对！事实上它是纲要的意思。）对！像这些都是我们要小心的，否则人家会

认为说是你们在自己发挥自己的。

龚：这是一个蛮值得注意的问题，从这里也可以看到中国佛教后来是怎么发展的。那么现在汉传佛教的研究在国际佛学的研究中好像一直是个伏流，一直还不是太被重视，在日本似乎也如此，汉传佛教没有在他们佛教研究里成为很重要的或者成为显学。是不是有这个倾向？

惠：汉学其实在韩国或者在日本是很难割舍的！因为他们文化的一部分都是跟汉学有关系，所以他们有很多汉学中心，汉学研究和各种杂志！如《汉字文献情报处理的研究》，我们有些地方还没有研究到那么彻底，他们已经考虑到这些问题了，怎么在计算机上解决这些问题，他们很关心这个问题。包括现在计算机最大的汉字库是日本人做的，汉学的工具书，例如诸桥《汉语大辞典》，我们现在用的《大正藏》等都是日本人整理的，所以基本上汉传佛教已经是他们文化的一部分，只是他们会从日本文化方面来理解，或者他们比较关心隋唐、唐宋方面，（龚：因为跟他们关系较大。）对！对！所以还是很难说日本学者不重视，问题是我觉得刚刚您讲的才是比较明显的，也就是说他们在做这方面研究的时候，不太会去在意中国人的研究，他们认为质跟量方面都不够。

龚：那这里事实上就引出下面一个问题，就是说谈到对于华语世界佛学研究的这个问题，因为用华语写作，现在一般是大陆跟台湾比较多。有关两岸华语世界的佛学研究，我的观察，当然不一定很准确，像大陆佛学研究从选题方面，主流是汉传的，就是中国佛学，当然也有一些做藏传，也有一些学者做得不错的；关于印度佛教，虽然也有一些著作，但总体不成熟，因为这里面有一个很大的问题，懂梵文的不一定来做佛学，这是过去的教育体制的问题；而研究佛学的大部分是从历史系、哲学系、中文系三个系科出来的，基本上没有梵、巴文的训练，比如梵文在

北京大学是放在东语系，东语系的语言训练不错，但主要是研究印度的文学，偶尔也会触及到佛教的问题，但不专门，（惠：以印度文学、印度哲学为主）这样的话就使不少的学者没有办法很专门地去研究印度佛教。我来台湾发现，这边佛教学者语文的训练比较好，所以说比较多的重点会放到印度那方面，也有少数做藏传的，这好像在选题方面有一个趋势。再一个就是我对大陆的佛学研究的感觉是他们不太去注意到国外的研究，比较习惯于闭门造车，习惯已有的研究方式和问题。而中国思想史的研究现在相对比较成熟，它经过20世纪80年代以后十几年的对西方和日本研究的翻译，然后到90年代大家可以在比较整齐的程度上来研究，而且我们也能在某些问题上找到我们的优势。但佛学研究，包括研究汉传的，我觉得现在大陆整个研究还没有达到这种成熟度。一个是其方法非常不成熟，还有一个就是非常缺乏问题意识。比如像中国禅这方面研究，大陆也出了很多书，但写法上都是通史性而不是问题式的。比较好的成果会注意介绍国外同行的研究，但对于问题的实质推进则不多。那么我就会问一个问题：如果我能找到这些国外研究资料的话，你研究的意义在哪里？因为比较好的研究是停留在介绍一些国外的研究，他们并没有很强烈的问题意识。对于一个稍微成熟一点的学者来说，这样的研究有多少参考价值？同时我会观察到，我们实际上可以有优势，比如我们来观察印老的研究，印老的中国禅宗史研究，他也许在很多细节材料方面没有日本学者做得那么细，但是他那本《中国禅宗史》有它不可取代的价值，我觉得他有很独特的一个理解方式，那个是日本学者和一般学者没有办法取代的，他有中国经师的传统，这恰恰是他的价值。但是现在在大陆一般佛学研究里面，这个传统也没有了，对于国外的研究大部分是限于日本的研究，还只处于介绍的阶段，没有把它变成一个研究的问题，一个研究的问题。这大概是大陆佛学研究目前的处境，我个人觉得不满

意的，也基本是这一点。台湾佛学，比如关于汉传的研究，我觉得大体上也是处于这种状况，就是说很成熟的研究不多，有关印度佛教的研究我观察得不是很仔细，也没有发言权。在这样一种情况下，我想了解一下，您对两岸佛学研究状况的一个基本看法，以及您认为要做一些推进的话，应该要做一些什么方面的努力？

惠：其实在国外，日本的也好、欧美的也好，他们在学术方面的成就不是靠单打独斗的，他们有一种很好的传统，就是彼此分享、彼此切磋、彼此增进，然后尽量能够互相分工、互相取长补短，每一代都站在前一代的肩膀上面。他们会成立机构，因为你个人单打独斗，再怎么厉害，顶多出一个印老，印老可能几百年才出一个；但是他们有机构，机构可能是一个研究所、可能是一个中心、可能是一个科系、可能是一个研究单位，因为他们会有相关的学会、学报、研讨会，可以出版、交流，并着重批判性的互动，所以我觉得这一点在华人世界、华语世界是比较欠缺的。

另一个方面，就是说做学问不能太聪明，聪明人有时候不太下死工夫，有时候不太在意分工合作。事实上整个学术研究并不是只建顶楼不要基层的发展，需要一些基础性的研究，然后应用性与卓越型的研究才能发展，这都是互相有关系。基础不好就很难卓越，有时我们可能不像日本学者或西方学者，会很扎实地把基础打好，在某个领域里面站得很稳，这大致是我们中国人做研究的时候比较欠缺的，有时会比较取巧，觉得有些工作为什么那么死板。所以工具性的书籍，基本文献的整理和介绍，这方面我们也不是很丰富，像现在用的一些好的工具书许多都还是利用别人的，所以这些基础还没有走出来，要卓越的话，真的就是要单打独斗了。日本有很多学会，各式各样、大大小小，佛学杂志也很多、很专门，出版界也很蓬勃，那你在这种环境下就比较容易

有一些突破性的发展。有时候我常比喻说中国人要突破的话要练空手道去开罐头，但是他们日本发展开罐器，每一个人一把，每人都可以开，你再怎么努力、再怎么杰出，他们一大把人、人海战术，他们整排就这样子过来，你一个人再怎么强，他整排这样子过来。所以在质跟量的方面，在基础性结构我们当然还差很远，就不太可能说有全面性的提升，这是我观察到的。当然各有各的缺点，日本人分工太细，有时候会比较狭隘一点，一般所说的只见树不见林，（龚：洞见不够）。对！所以有时候像印老那种观点，他们就不太容易接受或者没办法酝酿出来。

龚：说到这里，我就想到前一段时间我看到美国一些历史学家也在讨论这个问题，就是说当我们做得太细也会造成另外一个问题。比如说有个历史学家提出这样的问题，他以研究英国近代洛克的思想为例，说在20世纪初期，我们能找到很多关于洛克研究的经典性著作和论文，他认为那时候研究洛克的话，只要把洛克的原著读完，然后再读几本关于洛克研究著作和十几篇关于洛克研究的论文，就可以做出非常经典性的洛克研究。那么到了现在，如果我们要研究洛克这样的人物，不仅要把洛克的原文著作消化掉，至少要消化几十本有关洛克的著作，上千篇关于洛克研究的论文。他说从学术规范上来讲，好像是比以前越来越规范、注释也越来越多，但是不是说我们现在研究洛克的水平就一定比以前高呢？他认为不一定。他发现积累很多以后，你慢慢变成收集了很多别人关于洛克的意见，而你自己可能会离洛克越来越远。我们的佛学研究可能会面临到类似的问题。比如印老的研究，他可能在材料里面不会做得像日本学者那么细，但是他有很多好的洞见，那个洞见是一般学者所把握不到的，哪怕是数据处理得很细也把握不到。所以我们现在作为一个华语写作的一个学者，重新再做日本人的工作较难，现有的体制和现有的资源在这方面都还不够，一方面我们要做的问题他们已经做了的话，我们

要把他学习过来。在这个基础上，作为华语学者，我们有没有一些特殊的地方？比如印老的研究，对我们，至少对现在来说有一个范例的作用。或许我们会比他更注意一些国际性的研究，但是也许他的一些蛮特殊的东西，我们是不是也应该在某一方面来消化？我个人是有这样一个看法，不知道您觉得怎样？

惠：从学术的发展而言，常常是分分合合，像早期日本也有这类的学者，如宇井伯寿、木村泰贤等，事实上他们是属于“大家”，像印老一样，涉及面很广，然后告诉你一个大体系、大架构，从起源谈到发展及演变，但是他们那个时代也过去了，现在开始走“分工”。而“分工”又需要一些“大家”出来。现在也很难产生很多“大家”，像中村元、平川彰是有几个，但也会有后继无人的问题。

这种分合也是历史发展的一个特色，像“阿毗达摩佛教”的发展也是如此，早期《发智论》20卷精简的著作出来以后，就有《大毗婆沙论》200卷的发展，但又觉得太广了，之后又有像《阿毗昙心论》、《俱舍论》等纲要书出现。历史的演变常常会这样，所以我觉得从大方向来讲，其实一个学者都需要必备宏观和微观的角度，问题是真的很难兼备，那就要有取舍与调整。

但我认为未来要做到这二者的兼顾是越来越简单，（龚：越来越简单？）对！我觉得越来越简单，原因是可藉用电子佛典的特色，以前我做某一个领域的研究时，很难奢望说所有佛典我都能照顾到，包括它的结构和层次，现在我发觉很有可能去减少一些见树不见林的缺点。举个例子，像《阿弥陀经》里谈“八功德水”，一般会以为只属于净土的术语，只属于极乐世界里的术语！但是，藉由中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA，<http://www.cbeta.org>）电子佛典的检索功能，弹指间，可找到约有264个地方，这真的会让你也见林啦！以前没有电子佛典，你只能在净土经论的领域里面

找，其实连“律部”的资料中都有，我假如不是律典的专家，根本不知道。

三、电子佛典及其革命

龚：这样的话，实际上就引到电子佛典的问题。电子佛典会带来一些佛学研究的突破性，除了你刚刚讲的，我们能否再具体一点？

惠：电子佛典的数码化（digitalized）特性，提高知识取得（acquisition）、记录（recording）、整理（organization）、搜取（retrieval）、呈现（display）、传播（dissemination）的效率，让使用者兼顾微观跟宏观的知识。

譬如“CBETA（中华电子佛典协会）版经录”是利用数码化文件的特性，将大正藏原有编目呈现树状结构，便于更有系统地深入经藏，亦即将各类佛典内容与性质的相关性呈现关联结构，发挥更有效率的文句检索。

例如：打开“阿含部”，并不是一下子就看到所有 151 部（从 0001 长阿含经至 0151 佛说阿含正行经）经名，无法知道它们之间的结构关系，也不知道有哪些相关性的典籍（论书、注释书等）。

但是，我们若用“CBETA 版经录”，则会先看到“阿含部类”之第一层架构是：0001—25 长阿含经类、0026—94 中阿含经类、0095—98 广义法门经等、0099—124 杂阿含经类、0125—48 增译阿含经类、0149—51 阿难同学经等、1505—08 阿含经论释、1693—94 阿含经疏等 8 类。

再打开“0001—25 长阿含经类”，还可以看到第二层架构是：0001 长阿含经（22 卷）、0002—0025 长阿含经单本等二类。如此，可以藉由树状结构的安排，有系统地深入经藏。而不会像

直接跳进经藏大海一样毫无头绪，更能让使用者了解经藏的系统架构，以便触类旁通。

此外，也可善用电子佛典的数码化的多价（Multivalent，多讯息层次）文献特性，以互参（cross reference）标志（markup），很方便地做异译本之比对、纲要书及注释书之对照的运用。

龚：对！对！可以省掉我们很多工夫。

惠：除了文字的数码化（digitalized）之外，也结合图像、声音等多媒体的数码化、三度空间地形模型、地理变迁信息、计算机动画、虚拟实境（Virtual Reality）、Video-based Interactive Tour、360度环场效果（PhotoVR）的效果，可让学习历程更多精彩多姿。例如：我们所建构玄奘《大唐西域记》为主题的“玄奘西域行”数字博物馆（Digital Museum）。

龚：这样的话对佛教的研究，在知识性的方面，就可以省掉很多东西。

惠：对！你可以专心去做很多思考，或者实践性的问题。

龚：对！那些是计算机不能代替的。这样实际上一个人通过这种方式，可以同时消化很多群体做的东西，这个从技术的手段来说是蛮重要的。

惠：你以前想像的印度音乐、图像是怎样？很方便地让你听到、看到！这在世间知识已经有一些成果，例如《大英百科全书》电子版 Britannica 2001 DVD-ROM 《Microsoft 百科全书》电子版 Encarta；但是佛法还没有人去做，电子佛典才刚开始，所以从最基本的文本开始，先从基础的《大藏经》文本，可再加上相关研究文献，以及多媒体资料，一步步把它整合进来。

龚：但是讲到这个问题，我这次来，也见到蔡耀明先生，他给我一篇文章，就是他提到关于台湾要走向专业化的佛教研究，他批评两种倾向，一个是批评洋格义，第二个就是批评所谓电子

佛典的问题。他提出的理由是，电子佛典让人们通过很方便的快捷方式，把传统那套读经的方法省略掉，他认为这对佛学研究可能不是幸事、不是一个福音。但是实际上我当时跟他讲，我说这只能是“人弊”，不是“法弊”。比如说有的人偷懒，他只要找几个关键词，但是如果对一个认真做研究的人来说，他把资料找出来，还是会去看原文，（惠：对！）所以我说我觉得你这个批评只能针对某些人，不能针对事情本身。

惠：对！这个问题他也在某个研讨会讲过。我也同意你的看法，是个人的问题，因为这是一个文化媒体的转换而已！从文献媒体的演变史来看，早期是泥版（如：楔形文字）、莎草与石块（如：象形文字）、甲骨、贝叶（佛典）、竹简等等，目前则是以纸本为主。记录的方法也从手写或石刻拓印，演变到印刷术。这些演变代表知识的普及化意义，让每一个人都可以彼此分享知识。在以前没有纸张的时代（使用泥版、莎草、石块、甲骨、贝叶、竹简），只有少数人有机会接触文字知识，如神职或文职人员，有时连国王（如查理曼大帝）都不识字。知识普及化的主因是由于纸张跟印刷术的发明，纸张与印刷术大大促进知识的取得、记录、整理、呈现、传播的效率性与普及性。

如今，数码化文献则是新世纪的媒体的趋势，主要的理由有三点：①有利于长久保存与转换形式；②几乎可以取之不尽用之不竭，达成知识资源共享；③可以大量汇集知识，快速地传播知识，产生相辅相成的效果。

以前我有个资料要给你，你一定要以纸张来复制或抄写，现在我将电子盘给你，你马上可以利用，可以省掉很多工夫，而且我现在可迅速地跟全世界的人交换情报、交换知识，让我们更有效率去互相激荡。像我今天要查一个资料，我可以马上从美国人、苏俄人，从我根本不认识的人那里取得资料。

当然文化媒体转换的时候一定会有一些人不适应，从抄写书

经到印刷，一定有很多人觉得没有办法适应，他们觉得丧失了抄写书法的美感与文人精神素养，所谓有得就有失！对于新的发展，我们是有必要评估其利弊，但是须要正确地评估。就好像复印机的发明，以前要抄写，现在可用影印，让我们节省很多时间，但不能说这样就妨害学术研究了。

龚：那他提出这个问题是不是说台湾也有这些现象？还是他个人的一个盲点？因为电子佛典在大陆还不是很流行，在台湾应该说这方面走得很快速，是不是有过这样一种现象？（惠：我不是了解他提出这个问题的背景。）我是从旁观者来看，这个问题本从道理上来讲，应该分开来看。

惠：对！因为这是一个媒体与工具的转换。以前是用手写的，现在是用计算机打的，它有它的好处、它的方便。我也觉得反省是应该的，但是反省要正确地去表达它的利弊。我认为电子佛典的发展将来反而会刺激学者更谦虚，更有那种大公无私的精神，更晓得知识与教育的平等性。因为过去老师可在某个领域说我看得比你多、我背得比你多，但是现在不一定了，学生们与其他人，可以运用电子与网络信息，很快地取得丰富的资料与知识。所以老师的功能应该是做启发性的引导，扮演人格的典范，居于学友的地位。不能只以为我过去比你多读几本书，就可以大声讲话，不一定了。

龚：你这里其实提出了一个非常有趣的问题，就是说电子佛典不仅带来研究上的革命，而且在某种意义上，是带来整个佛学研究伦理学意义上的革命，其实这就引出了现代佛学伦理学上的问题，很有趣的，你谈到这个问题，我倒是觉得蛮有启发。这是个伦理学的革命，整个带来平等，比如老师角色的转换，都是电子佛典带来的伦理学的革命，这个很有趣。

惠：刚刚我举的例子，假如我不是用电子佛典的话，我查“八功德水”的词条，可能我以为净土经典就够了，但是学生一

查电子佛典，喔！这么多！那你没有这样一个 vision 与心态，首先你会觉得很难堪，然后会觉得：要么就是觉得很有挫折感，要么就是排斥，乃至打打压学生，叫学生不要跟我讲这些。这样的话，真的好吗？你不如好好想一想到底怎样重新来调整你的角色。你变成要说：在我的知识里面，我读到的是这些，你们可以找更多资料来突破。其次，有些学者在引用资料的时候，会选择他喜欢的，要论证某一个论题，会取对他有利的证据，有时下意识地忽略那些不利的证据，把它们 screen 掉了。但是计算机不会筛选啊！它会很平等地罗列出来啊！这会让你对资料呈现的公平性与客观性更加小心，将来“量化 (Quantitative) 的佛学研究方法”会更有可能发展。

龚：对对！就是整个学术不仅是讲技术层面的革命。

这个过去我们没有想到的，由电子佛典所带来的不仅是方便，而且是整个学术建制、整个学术风气和学术伦理的革命，这个就非常重要。

惠：比较以前在没有纸张与印刷术的时代，知识是垄断在少数人手里，由贵族们代代相传。但是纸张与印刷术普遍以后，布衣平民都有可能接触到知识，也可以受教育，可以很杰出啊！以前你说布衣、贫穷人家怎么有可能接受到知识，贵族们的知识基本上是以家传为主，有些书只有少数人家才有，知识不易外传，局限在特定的少数人。

龚：从这角度看它的意义是非常具有革命性。

惠：你看像现代任何人都可以做一个网站，把他的思想表达出来，所以我真的觉得可达到佛教里面所说的一种众生平等、相互辉映的因陀罗网世界。每一个人的意见与想法都应该受到尊重，彼此互相尊重。没有靠电子媒体是不可能达到的！你要靠书本，一个小孩子有可能出书吗？你一个学生有可能出书吗？现在我就做个网站，成本降低很多。要出一本书！没有教授级的，出

版商连看都不看你，你付钱他都不一定愿意出，占我的库存空间。出一本书，要七改八改以后才敢送出去，然后发现错误要等再版，再版要等很久，我现在不要，我天天可以改版。

龚：其实从这个角度来看，它的价值和意义就更大，现在很多我了解的人，谈到电子佛典，大概还没有想到这个层次，（惠：可能只觉得它的方便而已！例如当做可储存资料的打字机而已！）对对！那样的理解，就显得意义不是很大。这样理解的话，它的整个意义、实际产生的效果是非常大的。（惠：对！）

论生命修炼中的“有”和“无”

李大华

有与无是道教生命哲学的基本观念之一，在“有”与“实”的方面，我们能发觉生命的现实基础和活泼的生命运动；在“无”与“虚”的方面，能发现超越的倾向和原创的动力。在这对观念的展开过程中，可以看到生命是怎样实现自己有目的的运动。这里有一个存在论上的有无和修炼论的有无的区别。存在论上的有、无是关于本体的存在状态，或者本体存在的“究竟”而言，修炼论上的有、无是就生命结构及其生命运动展现的生命景象而言。因此，修炼论上的有、无不同于存在论上的“究竟”意义上的有、无，但修炼论上的有、无与存在论上的有、无不无关系，生命运动能够流溢出生命本体的存在意义，生命修炼也把具体的存在引导向终极的本体存在。本文着重从修炼论的角度探讨这一对概念。

一、有

道教生命修炼中的“有”既不等于存在论上的有，又与存在论上的有存在着关联性，因而它在自己的多彩的变化中不时地显示终极存在的深义，又在变化中表演着多样性和多义性。在生命修炼体验中，感受到的景象变幻，就是结构论中“有”的变幻，在变幻中人能够了悟到这个“有”既显现为实有，又表现为

观念上的有。黑格尔《逻辑学》的起点“有”就是没有具体指称的观念上的有，这种情形似乎是存在与存在者的分离^①。在生命结构论中，我们将看到“实有”和观念“有”的多种表现。其中精、气、神就是“有”的一种表现形式。

(一) 精

《老子》：“恍兮惚兮，其中有物；杳兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”这一概念歧义颇多。《淮南子·精神训》：“烦气为虫，精气为人。”王充说：“天禀元气，人受之精。”^②道教修炼中把精分二类：即淫精和元精。张伯端说：“炼精者炼元精，非淫佚所感之精。”^③道教又称先天精、后天精。“淫佚所感之精”即后天精，孙思邈引歧伯回答黄帝问“上古之人，春秋皆度百岁，而动作不衰。今时之人，至半百而动作皆衰者”时说：今时之人“以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其精，以耗其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也”^④。这里所说的“精”就是后天交感之精。又《听心斋客问》：“男女交媾，精自泥丸顺脊而下，至膀胱外肾施泄，遂为渣滓，则为交感之精矣。”先天精，又叫元精，或“二五之精”。道教修炼多指先天精、元精，而对后天精、交媾之精持贬抑的态度，就生命遗传的直接关系来说，交感精本最应受到重视，为什么道教舍此而言先天精呢？其原因不外在三个方面：

① 黑格尔在《小逻辑》中阐述的“有”是作为逻辑起点“纯粹的抽象”或“纯思维”，它不可感觉，不可直观，不可表像，它是没有任何指称的观念上的“存在”，因为它排除了每一实在的限制，如同斯宾诺莎所说的“上帝”只是一个上帝的原理一样。而“有”一旦具有了规定性，便是“限有”。不过，在这里道教不是在思维与逻辑的起点及其存在论的意义上谈论“有”，而是着重于观念、作用和“实有”。

② 《论衡·超奇》。

③ 《金丹四百字序》。

④ 《备急千金要方》。

第一，生命的遗传表现为此一生命的走失，彼一生命的出现，走失的生命使生命现象得以延续，却不再属于自己。这样一种生命运动属于盲目的不自觉的行为，与道教生命合目的运动不相容。第二，生命的遗传表现的是生命的自然流转，而生命哲学讲述的是非自然的逆转，前者属形而下问题，后者属形而上问题，从而前者不是生命哲学所要关注的。第三，生命的修炼中隐含了德性的修养，尽管修炼方法中既有清修，又有男女阴阳双修，但反对纵情是各种修炼论的一种基本态度。所以，修炼家对后天精多持“保精勿泄”的观念，而把注意力集中于先天精的修炼上。

单就先天精来说，歧义也很多，对此，清人黄元吉说：“修炼之家常以精与神气配说。至叩其何者为精？则茫无以应。即诸书亦有言精者，然而词情恍惚，并无确据，间有执交横之精者。至叩此精藏于何所？则又茫无以应。不知此特后天有形之精，非元精也。”^①对元精理解的歧义，产生于人们对其体会各异及修炼所取路径不同，但仍不难窥其中相同之义。《老子想尔注》说：“所以精者，道之别气也。”“精结为神，欲令神不死，当结精自守。”这是把精视为气的一种，并与本体的道联系起来，意谓个体的精与普遍的道有着同一性。同时，又把精视为生命根本，生死都在于是否有足够的精。陶弘景《真浩》：“精者，体之神；明者，身之宝。”同样是把精看作生命存在的根本条件。《无上秘要·人品》说：“结气为精，精化为神，神变成人。”晚唐施肩吾《西山群仙会真记·补精》：“气液相交出于膀胱之外者，谓之精。”《青华秘文》：“元神见而元气生，元气生而元精产。”清人柳华阳《金仙证论·正道浅说》：“精者乃是人死人生之关锁，其名虽然称之曰精，其里本自无形，因静中而动，言之曰元精矣。”清人李西月《道窍谈·先天直指》：“以言其精，为二五之精。……二五

^① 《黄元吉养生静动心法注释》，中国文史出版社1990年版。

之精，即与阴阳之气共生成。”不难看出，丹家都把精看作气之精者。气有粗浊与精妙之分，且有外内之别，弥漫无端的气与个体的生命无关，只有气之精者凝结而又落实在个体生命现象中，才是精，从而精成为人的生命是否能够继续生存的关键，故有“二五之精，妙合而凝”的说法。清人汪启瓚《性命要旨·补遗篇》：“何谓二五？二者，六二居内，卦中女阴也。五者，九五居外，卦中男阳也。内外、男女、阴阳合，化为真一之阳，所谓‘吾善养浩然之气也’。”这就是说，精是女阴男阳，阴阳二气的凝合。气易飞扬，精因为凝合而成，故比较稳定，故《青华秘文》以精为铅：“精实肾宫，而气融之，故随气而升阳为铅者，此也。精失而元气不生，元阳不见，何益于我哉？”黄元吉说：“元精无形，寓于神气之中，贯乎耳目百体而无可指。”^①又认为精为灵液：“广成子曰：‘毋摇尔精。’精即汞，汞即心中之灵液，元神之所依托者也。”关于精产生于何时，《石函记》：“元阳即元精，发生于玄玄之际。元精无形，寓于元气之中，若受外感而动，与元气分判，则成凡精。”“玄玄之际”乃是一个不可测度的时刻，“玄”又指一、元，为原始、初始之义，“玄玄”即玄之又玄的时刻，“际”指有与无两畔之间的临界点。在这里要人们知道“玄玄之际”表明的是一个时间观念，却又不能也毋须找出这个时间，因为在人们意识到这个精的时候，它只是先天地存在了，没有它的先天存在，生命自我将不可能实现。“凡精”指后天交感、淫惑之精，先天精与后天精的区别只在于是否受外感而动，外感而动就成为交感精液，不受外感的本然状态就是气之精液。在这个意义说，精是不待修炼而先天自存的，故有以精为“清”，此是相对于后天之“浊”而言。明人伍守阳《仙佛合宗语录》区别了“生精真时”与“精真时”，“生精真时”为未知之先

^① 《黄元吉养生静动心法注释》，中国文史出版社1990年版。

天本有，而“精真时”为已知身中有此真精，“静极而动之精甚真”，也即非淫惑凡精。精既为生命根本，它在生命体内有无处所？《西山群仙会真记》认为精出“膀胱之外”，《青华秘文》认为“精实肾宫”，元人陈致虚《金丹大要》则说：“以人身中之精而言，乃后天之精。若论还丹，却非此精。夫金液还丹之精，姓金唤九三郎，讳元精，号金华。居玉池之西，出入跨虎，乳名婴儿。晚则唤金公，到邻家便称主人。其情嗜交梨。此乃先天之精，却为人之至宝。老子曰‘杳杳冥冥，其中有精，其精甚真，其中有信’者此也。修炼之士，若明此精，即可仙矣。”显然，他把精说为修炼的结果，即丹华之精，婴儿、金公、老郎、主人皆为还丹之精的异名。“玉池”又称“华池”，《黄庭经》：“口为玉池。”《听心斋答客问》说：“精在先天时，藏于五脏六腑，氤氲而未成形。后天之念一动，则为后天之精。”

由此看来，各家在精有无确定处所问题上并无一致可言，但在精为生命根本问题上是一致的。然而，精既为生命之根本，那么它是一个无形无色的冥明，还是一个有形质可言的具体？如果它是冥明，它就与“神”没有两样；如果它是有形质的具体，它就应该在生命体中有空间的位置；如果两者都不是，那它似乎就是无所指称的空有的观念。按逻辑排除法解决不了这个问题。从精为“液”来看，它应为有形质可言的东西，但对此丹家都持否定态度，既是“氤氲未成形”，就是无形，《仙佛合宗语录》：“元精只是无形之气，不可以形辨。可形辨者，后天。”元精在先天时即无形，到有形可见的时，它属于后天淫精。无形并不等于无质，不管它处于肾宫，或处于五脏，总表示了某种空间关系，所处方位的不确定并不排除空间关系，只是以流动性代替了固定性。再说“形”相对视觉而言，看不见的东西并不可说其为无。道教修炼对这个精的确定性深信不疑，根据在于对精的确认出自修炼过程中的深入体验，即使看不到，却能体验到它的确定存

在，也就是说它是无形而有质，而且还能体验到它的存在的状况是否充溢及其对于生命、精神状况至关重要。这里还有一个很重要的“已知”和“未知”的关系，如伍守阳所说的“生真精时”和“精真时”，当元精在“氤氲未形”时，它是先天存在的，为人所不知，即人生来便有此元精。当人在修炼到“静极而动”时，元精便为人所体验，这里的“动”正是元精动用，如黄元吉所说：“静养久久忽焉而有动机，此即鸿蒙未判将判之间，元气已有动机。”^①关于精与气的关系，如前所述，修炼家的基本观念是把精看作“气之精者”，精也叫精气。《养性延命录》：“精气清静，乃与道合。”《性命圭旨》：“先一至精，一炁氤氲是也。”柳华阳《金仙证论》：“炼精者，则炁在乎其中。”“炼精之时，则炁原在乎精中，精本是一物。”《天仙正理直论》：“修仙者，必用精气神三宝。此言只神气二者，以精在气中，精本是一故也。”既然精气本是一物，为何要析一为二呢？这是因为在根本意义上讲二者为一物，但存在状态有所不同。道教认为气有万亿种，且有精粗，不是任何气都可称得上“精”的。气也是一个极宽泛的观念，含义包罗万象，不是都能作为生命现象的基础和根本。还有，如前所述，精在存在状态上不是像气那样容易飞扬疏失，它像是液态的存在，在修炼中体会的运行是稳定而缓。最后还有一个重要因素，道教思维方式上习惯于“三一为归”，天地人为三一，精气神亦为三一，人体修炼的最基本出发点是人象天地，天地人归一成为一个大宇宙，精气神归一成为一个自性俱足的小宇宙，大小宇宙在结构上应当契合。在后面我们还会看到这样一种思维方式是如何适应和表现生命运动的。至于说到修炼家把精与气合作一物看，自然是从根本意义上着眼，精、气、神三宝在本来存在着原本的同一相约关系，即精气神可以导向道气，个体的

^① 《黄元吉养生静动心法注释》，中国文史出版社1990年版。

生命本体通向宇宙的生命本体。

看得出来，精作为能够感受到的生命基础、根本因素，它是某种实有，是真实的存在，由于这个原因它才作为生命结构的一个方面，作为生命存身的条件。又由于它所具有的流动不居的性质，使得它具有那样的不确定，它不在某一个具体的空间位置上显示自己的存在，而在流动中显示自己。也正是有了这种流动性，使得生命的修炼和生命的运动成为可能。

(二) 气 (炁)

存在论上的气从本体终极意义着眼，修炼论上的气从生命现象的基础着眼，但在存在论中我们已经看到道教是如何把本体的外在存在引向生命主体的内在存在的，修炼论中考虑的是气怎样托起了生命现象，它在生命结构中处在什么位置，它如何运动流转，以及怎样通过主观作用的发挥来实现生命的目标。与精一样，修炼家仍把气分为先天气和后天气。崔西范《人药镜》说：“先天气，后天气，得之者，常似醉。”修炼家认为先天气就是“玄元始气”、“先天祖气”、“元气”，《青华秘文》：“元神见，则元气生。”“元气之生，周流乎身，而独于肾府采而用之者。”王道渊说：“先天气者，乃元始祖气也。”认为修炼中采药炼丹就是“采取先天一气，以为丹母”。彭好古在解注《人药镜》时说：“人之未生，混混沌沌，惟脐中一点真气与命蒂相通。母呼亦呼，母收亦收。及因的一声，而气落丹田矣。呼接天根，吸接地轴。而先天元始祖气，未尝不充溢其中。非后天之气，无以见先天一气之流行；非先天之气，无以见后天一气之主宰。此气在人身天地之中，生门密户。藏则为，形则为气。”李攀龙也注解道：“先天一即真铅，产生虚无太极前。恍惚窈冥中有象，方知道化极玄玄，”后天气也就是生命形成之后的呼吸之气，后天与先天的时间界限在于出生前后之间，躁动于母腹中的婴儿未尝不需要气(炁)，但婴儿在母腹中所需的气(炁)毋需外在供给，靠的是母

体先天供养。设想给未出生的婴儿供应外在气，首先的结果是婴儿不可以受用。在这个意义上讲，婴儿所需的不是后天所呼之气，而是先天的，先天与后天气在这里表现出了质的区别。在气与炁的区别上，修炼家一般意义上并不严格分别，在谈到修炼中的先天与后天时是很注意分别的。先天炁通过代代相生而相传，但对于接受者来说，它始终是先天的事实，之所以又叫做“玄元始气”、“先天祖气”，一是因为它（又叫真炁）与命根命蒂相通，为生命从可能到现实的根本依据，“有此祖炁则有命，无此祖炁则无命矣”（薛阳桂《梅花问答编》）；二是因为它在终极意义上与宇宙本体相通，为生命的本体，“玄元始气”在本体存在论中就指是道气。作为生命根本，在婴儿出生，即生命实现时，它如何体现自己的作用呢？首先，它从无所藏匿的状态（即人生在混沌无意识的先天情形下它也毋须藏匿），进入了不显现的藏匿状态，分别只在瞬间“因的一声”，落入丹田，丹田为其藏身之处。虽然藏身，却未必无作用，它实际上还“周流乎身”，即自始至终地循环往复，只是它随后天呼吸之气的动作而流行，或者说它“充溢其中”。薛阳桂《梅花问答编》：“盖此祖气，虽自立太极在人身中，而气仍然与天地相通。若闭七窍，则与天地隔而人死矣。”张三丰《玄要篇·先天一炁歌》说：“生来本是先天炁，隐在形山人难遇。”自然地，它的流行与气的动作表征为隐与显的差别，气的动作为“形”，炁的流行为“藏”，即藏于气中。在这里可以看出，先天炁与后天气不仅是区别的，而且在修炼中先天后天各有其能，不相替代。先天炁为生命之根，那末修炼也就是要炼它，它是实现生命修炼目标的对象，“采取”先天炁以为“丹母”，就是在修炼中捕捉它来作为生命修炼的基础。而后天气虽然是在后的，外在的，但它是实行生命修炼的手段，正是通过一呼一吸、连天根接地轴，实现生命的合目的运动。所以，彭好古以先天炁为“流行”，以后天气为“主宰”，通过先天气的流行

作用体现后天气的主宰作用。这是前提、基础与手段、方式的区别，缺一不可。柳华阳《金仙证论》说：“先天之炁不得后天气，则不能招摄转运。”修炼家还把先后天的区别喻为本与末、源与流的关系，先天之气为丝竹，后天气为丝竹之音；先天之气为兰桂，后天气为兰桂之香。

伍守阳在《金丹大旨·言先天》中对先天气有另一个看法，他说：“真铅、真银、真砂、真汞、真土，此无形之金木水火土也。真铅，先天水。真银，水中银。真砂，玄元火。真汞，水中金。真土名黄婆，即金母也，盖先天无形之气也。”中医和修炼都把心脾肾肝肺喻为木土水火金；伍守阳以脾藏之气为先天一气，这与其他人有所不同，他的观点可能依水火木金土的关系为依据，五行中土居中央之位，起五行媒合作用（黄婆为媒），故中央之气当是先天之气。李涵虚《道窍谈·先天直指》则直截了当地把先天气作了超于人的生命产生根源的解释，他说：“先天者，超乎后天之上，最初最始，为本为元，盖一炁之尊称也。但此先天之气有三端，先天之名有二义。”所谓“二义”：“先出于天者，一也，先原于天者，二也。”所谓三端：“先出于天者，比天更早，为生天生地之先天也。此包鸿朦之体，初名太无，天地未分，先有此气。此其先出于天也，故曰先天。此一端也。”“先原于天者，从天而起，为生人、生物之先天。此气含氤氲之象，潜形太虚。人物未产，先有此气。此其先原于天也，亦曰先天。此二端也。”“至于生仙、生佛之先天，合前二义兼有之。此气从虚中来，称太乙，金丹假此而后成，曰祖，曰始，曰含真，可与先出乎天、先原于天者为三相类，故亦号为先天。此三端也。”“先出于天者”是讲先天气在时间关系上比天更早。“天”在这里表征宇宙。天在时间上有起始，“盘古开天地”说的就是宇宙起始。而先天气没有时间的起始，至于天地之前的先天气的存在状态，道教与道家都用了鸿朦、混沌之类的模糊性说法，看来对于

这个混沌的问题也只能采取混沌的说法，庄子早已表明，追问下去是没有结果的，欲将本来不可能清楚的问题说清楚是完全徒劳的，因为前提的设定已经决定了这一点，所以还是说到此为止，将其悬置起来，“六合之外，圣人存而不论”（庄子语）。“先原于天者”就不只是时间观念，更重要的是脉络源流观念，顺着河流上溯，总能找到发源地。人与物皆天地之中存有的东西，这些东西都能够找出根源，对于甚讲根源、脉络的道教生命哲学来说，这一点至关重要。关于人、物的生成，先天气总是先天的，因为在人、物存在之前它已经在先在地存在，只是这种存在与在天地之前的存在状况有所不同，它有氤氲，含阴阳差别，并从不可见到可见，从可能走向现实，“从天而起”，也就是与天地同生，天地也就是它的天地。先出于天、先原于天，推论先天气的本始原初，“至于生仙、生佛之先天”，讲的是人体修炼，即如何通过炼气而成仙成佛^①。修炼讲炼先天气，正是欲以先天气炼还丹成仙成佛，所以说：“金丹假此而后成。”正是在这个意义上，修炼家又把先天气称作“太乙含真之气”，意谓它自己就含育了成仙的真种子。此“三端”之间并非无联系，而是一个“三相类”的关系。“相类”为魏伯阳《周易参同契》的基本观念，意谓现象之间存在着内外结构及其形态的相似性，甚至在行动规律上的完全一致性，那末此一现象的原理同样也适用于彼一现象。人象天，这在西汉时的董仲舒就已经作过类推，《周易参同契》进而完完整整把人的生命模型与天地构造模型作了完全的相类，认为人可以依天地之理行造化之功，天地不朽，人也可以做到这一点。道

^① 宋明以降，道佛合流，修炼中讲佛也即仙，这在张伯端《悟真篇》中已经互用。

教修炼把这一原则进一步具体化了^①，从先天气生天地，到生人生物，再到生丹生仙生佛，其理同，其情同。天地万物生成是一个造化，“丹道所以夺天地之造化者，天道同也”（《道窍谈》）。有关这一点，英国的维特根斯坦后期哲学有过相似的观点，他认为不同对象的相似性越多，类比扩展就越可能。我们已经看到，修炼家们自觉或不自觉地在把生命的修炼与本体存在问题联系起来，这种联系把个别存在、人的生命现象与外界物质现象放在一个关联性整体当中来考察，如此便能为生命内在因素的修养找到可靠的根据，自我当中本来存在某种永恒的东西，只是这种永恒的东西并非不通过修炼而能得到。有一点应当注意，修炼家在把先天炁称为元气时，同时也就将后天气及其他外在的气从元气论中排挤出去了，而这在道家那里，甚至在唐朝以前的道教理论家那里都不是如此看待的，在《淮南子》和《论衡》中元气只有清浊轻重的区别，没有先天与后天的差异，《太平经》在运用元气范畴时，常与神气、帝王气、心意气相混，其曰：“凡事人神者，皆受之于天气，天气者，受之于元气。”这种混同的前提是承认区分与差别，而在承认差别的条件下，又竭力将外在的、规定性不甚强的元气与人的生命现象联系起来，并在生命现象中找到元气寄身的条件。唐代的理论家多将气作了种数上无限扩张，在承认气有无限差异的原则下，从中择选出与本体有关，甚至直接就等于本体（道）的元气，《云笈七签·元气论》的表述具有代表性，其曰：“夫自然本一，大道本一，元气本一。一者，真正至元纯阳一气，与太无合体，与大道同心，自然同性。”“真正至元纯阳”乃为气中之尤者，它既为万物之根，又为生命之本。可以说，这为生命元气的修炼提供最合理的论证，由此再类推到先天

^① 有关这方面，我在《道教思想》（广东人民出版社1996年版）一书的附录中有过专门论述。

悉的修炼顺理成章。事实上，唐代正是外内丹学说交替递兴的时期，外丹学说虽为最盛，却已暴露出其自身难以圆说的弊端，内丹学说虽未形成整体理论形态，却已显示出了宗教哲学的理论意义和发展的潜力，所以唐代道教理论家在论述元气问题时，都带有自己修炼的体验，自然地，他们的表述中其生命哲学的倾向性极为明朗，只是在身内与身外的区别上尚不够明确，也就是说，他们的论说大多集中在本体论上，而且证实了宇宙的本体就依存在人的生命现象中，但没有表明自己所论的本体只是生命本体，或者说那存在于身外的也就存在于身内，没有说所论述的只是以身内的为对象。所以，他们的论述主要说来属于论证，而非修炼，而且他们的论证又像是在完成本体的移植，把在外的移植成在內的。但对于唐末五代以后修炼家来说，他们关心的只是如何在生命现象内发现生命所以能够成为存在的根本，并且从个别的有限的生命现象中走出来，达到超越的目的。因此，他们突出在修炼实践，在行动，对于修炼中不得不说的元气，就认定它正是生命的根本，生命赖以产生和存在的根据，相对于现实的个体的生命主体来说，它就是“先天气”。至于先天气之外气，不管它有多少种，都叫做后天气。

修炼家还把元气在前生命现象与生命现象的不同表现理解为“上德之体”，上德之体为天元，下德之体为人元。在前生命现象时称元气，在生命现象时称真气，“天以元气生人物，道以真气生仙佛”，元气表现了生命的来源，真气则表现了它为生命存在的根本，“有此气则生，无此气则死。是气也即人之命也。人欲固命，不可不因此气”（《黄元吉·乐育堂语录》）。所以，修炼家把这个先天的真气看作“大本”，“大本已立，其他皆余事矣”（《修真辨难》）。得其一，万物毕。此先天气在生命体中不仅表现为一般性的物质过程，更表现为向上的力量，既沸腾激扬，形成人的冲创动力，又表现为整体的和谐流畅以及放达适意。先天

气是否充溢，在生命外观上也会聚为某种气象。有关这方面，黄元吉《乐育堂语录》有过描述：“若先天元气到时，只有一点可验之处，心如活泼之泉，体似峻峭之石，自然一身内外无处不爽快，无处不圆融，非可意想作为而得者也。”尽管他对先天气的感受的描述建立在修炼的基础上（即不修炼的人自身虽含蕴此气，也不能有此感受），但他还是表明这并非“意想作为而得”，而是一种实实在在的先天气的周流运化。从这当中也可看出，修炼论所讲的气（炁）始终保持着本体论中物质实体性，没有把气看成纯粹的意念或其他纯粹精神现象，虽然道教理论家不断地把它与道融合起来，并在融合中建构二者不相对立的绝待体。

（三）神

当隋唐的道教理论家把元气与自然大道作同一（同质同性）看待时，就已经等于把神与气作了同一看待，所以修炼家也都把元气与元神合同起来，气不离神，神不离气，神气为一常用的术语，然而，这仍然是就生命本体而言的，即作为有意识、思想行为的生命现象的人来说，之所以能够从生命的可能成为现实，在于人的全部智识情性中潜藏着生命的本体——道气，而且人的本能的意识活动与本体有着原则的一致性。若就现实的人的生命过程来说，支持人的生命现象持续性的就不仅仅表现为生命的本质、来源的可靠性上，还表现为生命多种因素共同起着作用，如同父母给予萌生的胎胞是一点生命本质的东西，而胎胞发育乃至出生成长则要靠分化与变异的本质要素来实现。道气为生命的先天赋予，后天成长则以精、气、神的分殊，其中任何一种因素都不可或缺，尽管三者总能追踪到同一条生命之“藤”上，但充当的角色却各不同，神、气分离是道教生命哲学有关生命现象分析的基本结果，又是修炼论得以展开的前提。

修炼家把神也分为先天和后天两种情形，《青华秘文》说：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光

也。欲神者，气质之性也。元神者，先天之性也。……将生之际，而元性始入。父母以情而育我体，故气质之性每逾物而生情焉。今则徐徐铲除，主于气质尽本元始见。本元见，而后可以用事。……以本元性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质。一旦返之矣，自今以往，先天之气纯熟。日月常行，无非本体矣。”这里所说的神非单纯的精神活动，也包括了人的意念、意志、情识等等。若按照现代精神分析学说，神包括了意识和潜意识的所有高级和低级的精神活动。其中只有先天的元神才是纯粹的精神，所谓纯粹，不是说它只是思想、意识，而是说它是先天赋予人的生命现象的，不含有后天所有环境给予的影响以及生命在成长过程中表露出的本能的欲念。先天的纯粹性主要地取决于善的纯粹性。由于道教把道德的内容注入生命修炼学说，因而在生命要素的论述上始终涵括了道德的价值观念，情识、欲念都不被看作善的东西。从这一价值观念出发，自然地就把即使是属于人的自然本能的东西（应该说这是先天的东西）也都排除在纯粹的元神之外。如此，无蔽的元神也就成了道德上的纯粹了，相反地，那生命现象成熟之后的所有思虑、意识只要不能在其过程中剔除不善的内容，哪怕是一点念头不纯，都不算是元神和先天之性。“元”、“先天”原本乃是时间上的前后及其因果关系的观念，“精气神而曰元，是本来之物，人未有此身，先有此物”（刘一明《修真辨难后编参证》），现在成了德性的观念。而修炼家所说的先天的元神若按思想性来说，却不是纯粹的，修炼家始终不肯说这个元神正是指完全的思想和精神，意志、意念只要不杂不善的情识，都是无蔽的纯粹。当然修炼家也都没有对元神作一个定义，只说它就是先天之性，并没有揭示其内涵。说元神是“先天一点灵光”，仍然是一种描述，尽管主谓之间用了“乃”（是）的判断，先天一点灵光究竟是什么，不得而知。先天的东西本属不知的，一点

灵光则显然属于后天情形下对元神的生命内在景象的感视，亦即从后天推及先天，这样的感视自然地是确实的，但不是确定的，因为修炼者仍然说不清它到底是什么。在另外一部修炼书中，柳华阳对此有另一种描述：“何以谓之先天？当虚极恍惚之时是也。既知恍惚，是谁恍惚？此即先天之神也。”（《金仙证论》）这如同《老子》“恍兮惚兮，其中有信，惚兮恍兮，其中有精，其精甚真”一样，虽然可以确实地肯定它，但我们不可能说清楚它，而说不清楚是因为它本身乃是一种超出定义域的问题。

先天神与后天神又称元神与识神，《道窍谈》说：“元神是无知无识，识神是多知多识，真神是圆知圆识。”元神是一个纯粹的意识或精神，也正因为如此，它是不含任何意向或指称的“无知无识”，所以说元神“浑浑噩噩”。识神是包括情绪、感受、意识、思虑在内的精神活动，其不纯粹性不仅在于活动自身，还在于其意向和指称接受了外在的尘染，故而以“多知多识”为特性。修炼家还把识神称为“思虑之神”。至于“真神”，乃是修炼所要追求的目标，即从多知多识，经过修炼，返还到类似的先天的状态，对此在后面我还要专门谈到。中国传统的观念认为，思虑、意识的活动实际是心的活动，故而神也就是心，“心为神舍”，神与心的关系只是个动静关系，心之动谓之神，神之静谓之心，《青华秘文》：“盖心者君之位也，以无为临之，则其所以动者，元神之心也。”神既有元神与识神之别，心也有“真心”和“妄心”之分，真心为元神，妄心为识神。这个意识、心神通常能够合用，如《云笈七签》卷59：“常令心神魂魄意识长生，神气相合，循环脏腑之内，御呼吸，应上下，久久修习，即神气自明。”

精、气、神三者当中，神处于主人支配地位，“神者，精气之主”（《青华秘文》）。神的支配地位来自两个方面：第一，神在修炼论中的不可定义性是由于道是第一义不可说的，在本体论意

义上，神正是道在生命现象中的体现，“日月常行，无非本体”，同样，生命流转，无非本体。神（心）与道有着根本意义上的同一性，《西升经》说“神能通道”，也是说人能由神导向道的通途。《海琼白真人语录》说：“至道在心，即心是道。六根内外，一般风光。”第二，精气与神都属于生命整体不可或缺的因素，但生命整体毕竟也可分为肉体生命和精神生命，而且实质上肉体的生命总会服从于精神的生命，即便是道教的修炼论，也以精神生命主导肉体生命，以神去发动和推动生命修炼。

精、气、神作为生命的基础，被修炼家称之为三宝：“人身三宝：神、气、精。先天三宝为三体自然之道，即元精、元气、元神；后天三宝为三用有为之道，即交感精、呼吸气、思虑神。夫人自有三宝者，皆从天地中来，居先天而生，妙体混成；在后天而化，因质感合。非先天不能坐生后天，非后天不能成先天。此二者之理，一体而分化，不可失后而损先也。是故以元精炼交感精，以元气炼呼吸气，以元神炼思虑神。三物混成，与道合真。自然元精固而交感精不漏，元气住而呼吸之气不出，元神全而思虑之神不起。修仙之法无它，全此三者而已矣。”（混然子《还真集》）这段话可算是对先后天精气神的一个概括的表述。先天之宝为生命的原始，无形无象，为生命从可能到现实的前提，后天之宝为生命的现实，有形有象，为生命从可能到现实的实现。没有先天之宝就不可能有后天之宝的产生，没有后天之宝就不可能把生命可能变成现实。所谓“一体而分化”，指精气神乃道气（神气）本体分而为三，修炼则要在后天条件下再合三归一。所以，修炼说到底即是炼三宝。正是在这个意义上，修炼家把精气神称为修炼药物，《玄肤论》说“元气为铅，元精为汞”，“元神为性，精气之主”，正是这个意思。

二、无

与体现生命运动基础的“有”不同，无体现了有基础的生命运动^①。有之成为有，在于修炼家把有看成实有，看成生命中确定的毋庸置疑的事实；在修炼中透过有的事实，人们感视到自我生命的现实存在，并在这种存在中体验到自我精神生命和机体生命共存于一体的现实，又觉察到精神生命与机体生命在生命过程中总会发生分存与离异的情形，机体生命中涵养精神生命，而精神生命则又不断地发生盲目的冲动，使得两者不能和谐到生命本能的需求，即身心合一。这就是说，生命现象的产生原本是精神生命与机体生命合一不二的，但生命的成长促成了两者的分离，分离既意味着生命的发展，也意味着生命的衰老。只要把生命推向成长的轨迹，它就必然发生分离与衰老。人不能阻止生命成长，但人应当阻止生命颓废与衰老，这是生命哲学意义所在。为了实现生命哲学所追求的意义，只能借助于“无”。即生命的合目的运动。只有在运动中能够实现目的，离了运动便没有了目的。

（一）有化为无

无之为无，在于有化为无。有不仅是一种确定的存在，它又表现为属性，即有之成为有的稳定性，稳定性使有成为可能。但

^① 庞朴先生认为，“无”、“亡”和“無”，虽然混用，但本来的意义却不相同，无是“无之而无”，是“零”（0），是“本无”，也即绝对的无；“亡”是“失之而无”；而“無”则是“似无而实有”。“道家的无，可能也是既包含有不可闻见的客观存在客观规律，也包含有并非客观、但他们自己以为是客观却是观念的想像物在内，不是一个简单判断便可判定的”。王弼、何晏崇无，正是老子所说的那个似无而实有的“無”，崇有论反对的有生于無，实际反对的是有生于无之而无的“无”。（《一分为三·说無》，海天出版社1995年版）本文所谈的无，正是与“有”相对待的“无”。

是有不能因为拥有现在而不管将来，不能因为不愿放弃现在的有而坐待衰老与死亡，化为虚空。按照生命自身的运动属性，它需把自己化为流动的行程。一旦化为流动行程，原来的有便化为无。有既已化为流程，它既在此又在彼，你就不能说是这个而不是那个，失去了稳定性也就失去了有还是有的基础。既不属于此和彼，又不能叫做这个或那个，它就是无。也就是说，无体现了流动与运动，无住无常。对于无来说，它实现了对有的否定，非其所是，非其所有。这种否定不是抛弃，甚至不是扬弃，而是流动中的转化，有转化成了无。促成转化的因素来自两个方面：一是生命意识和意志的推动；二是生命的合目的运动。其中前者是起动的导因，后者是生命本然的奔向目的的自动。既然转化由以上两个因素引起，那么这两者就会伴随转化过程的始终，而且也影响到转化的形成及转化的实质性。首先，没有生命意识和意志的发动与推动，生命的有不会自动转化为无，更不能决定从哪个环节的有开始转化为无。有与无的转化取决于意识的凝聚，对于意识所意向到的对象之外，在修炼中是可视为不存在的。尽管预先的知识告诫我，生命中有多少个“有”，但我在修炼中全副精神只注意到一个“有”，在我注意之外的其他的“有”便变成了不存在的无，一念规中，万缘放下。从这个意义上来说，意识、意志的转移是从有转化为无的原因。从流动与转化的角度来说，精化为虚，既已发生了转化，原先的存在一有—便成为无，修炼就是要使原来的有变成另一个有，也就是促使原来的有变成无。这种转化属于生命本然的合目的的运动，炼精必然化为气，炼气必然化为神，不能预设它们会转化为别的什么东西，甚至它们转化过程及其运炼的路径也是不能预设的，它们缘先天自然而行。再从修炼感视的景象来说，修炼论的有是以空间方位的合理性和实际体验确认为基础的，随着运炼的依次提升，其感视的景象也依次浮现，浮现的景象便是有，发生了转化而从浮现的景象中隐

去的就是无。也可以说，景象的浮现与隐去皆依意念，意念所到之处即是有，意念所不到之处即是无。

从转化形式和实质中可以看到，有转化为无并非化为乌有，即不含任何有的无。在几乎所有的道书中都会涉及到有无问题，没有一本道书认定所谈的无是一个纯粹的虚空，这个问题涉及到道教对于所有现象的现实性的态度，与佛教否定一切现实性，将一切现象界识为不真、假有的态度不同，道教肯定一切现象的现实性，以现实性为起点来考虑所有的问题。对于生命现象也同样如此，无不惟独从有转化而来，无本身就是一种有，只是相对于意念的转移，相对于原先的有所浮现的生命景象，它成为某种意义上的无。修炼论中的有与无，难以在其中作出有力的剖判，生命的修炼就在于有无之间，恰如《仙佛合宗语录》所说：“不见其有谓之勿助，不见其无谓之勿忘，非有非无非见非不见，合乎自然，同乎大道。”正是通过有与无不断地转化，实现了生命有目的的运动。这就像夜间一座大型而庞杂的霓虹灯，闪亮的是有，熄灭的是无，闪亮的有显示了它的存在，熄灭的无没有显示它的存在，闪亮与熄灭的依次流转就是有与无的依次转化。没有显示其存在的无不是空无，显示了其存在的有又要主动地转化成无。而促使闪亮与熄灭的主动性来自电流，生命修炼中有与无的转化的主动性则来自意念。

如此便出现这样的问题：为什么要产生从有到无的转化？有与无的转化是不是自动的？有本身是一种确定的存在，这种确定的存在为生命现象现实存在的基础，可是除了表明生命存在和“人现在还活着”以外不再能表明任何别的东西。可是生命存在就要表明存在的意义，人活着追求一定的目标，对意义和目标的追求的愿望乃是生命原动力。为了实现意义和目标，就先要实现从有到无的转化，所以，从有到无就是生命的冲动，无的特性在于运动，它表现了生命的巨大张力。我们看到有不能实现生命的

冲动与向生命目标的冲击，无才能实现，因为无将稳定的有引入了不稳定的连续性转化之中，只有在运动中才有实现目标的可能性。但是，无是怎样保证已经发生的运动朝着合目的方向呢？这当中便存在着一个主体性问题。推动有无递相转化的意念还是修炼中的主体性范畴。在道教修炼著述中多讲不着意、不用意，这是有特殊意义的指称，事实上修炼始终用的都是意念，意是意识，念是意志。首先，意识到有的局限及其生命的有限，推动生命的有向无转化运动。有始终都是一个有限的观念，无则始终是一个无限的概念。从有向无体现的就是超越有限、趋向无限的主体意识。尽管从原来的有，经过无的消解，再转化为新的有，仍然没有摆脱有限，或者现在只是暂时地超越了有限，可是运动本身无止境，它在循环反复、颠倒、变化无穷的流程中表现了自己无限的性质。运动的无限性表现了无对有的消解作用。无对有的每一次消解都是主体的一次超越，每一次超越虽然又再一次地陷于有限的窠臼，但它在运动中要趋向无限，不断地运动就是超越的无限。需要提醒，主体的超越意识并非外在于有无转化过程之外，修炼过程中的无的界定离不开主体意识与意志，这在前面已经谈到，它实际上乃是工夫上的无，而非本体的无。即主体将意念隐藏在工夫上的无当中了。其次，无体现了主体的愿望。生命必然要运动，运动只有在合目的的情形下才是冲动，而冲动之所以可能还在于主体的愿望。我们说道教提出“我命在我不在天”充分昭示了生命的冲动，但在这种冲动后面能够洞见不愿受自然生命局限的愿望，愿望不只是冲动的原动力，它还是目的的最初提出者，人们总是根据愿望来设计目的，没有愿望就没有目的。生命的有只是运动的基础和前提，它不能实现什么，只有运动能够实现人所欲实现的。从有到无的运动为意识和意志所推动，那末愿望先行，在善良愿望的关照下推动生命的运动朝着生命目的行进。

在一般情况下，说从有到无为意念推动，就已经回答了有无转化是否自动的问题。可是在道教的修炼论中这还言未尽意。从意志的发动愿望的关照及其促使生命运动朝合目的的方向行进等方面来说，有无转化不是自动的，而从修炼过程中的生命运动来说，它们又是能够自动的。我们知道，生命有一种自我运动，生命机体（命体）吐故纳新、新陈代谢使得生命得以延续，生命精神的心往神驰使得精神生命富有内容和色彩，然而这种自我运动符合外部自然律，乃是缺乏主体规定的盲动，因而这样的运动不是实现生命的再生，而是实现生命自然历史过程，即生长、旺盛、衰老与死亡。这样的自动显然不合生命愿望，不属于合目的的生命运动。修炼家把这种自我运动看作后天的。合乎自然必然性的后天的运动不是生命哲学所追求的，修炼家欲追求的乃是先天的，即先天本然的生命运动，也即元精、元气、元神及其本性本命的运动，这种运动是合目的的，即与人的主观愿望和目的相吻合的。它毋须推动，自然而然，精自然化为气，气自然化为神。修炼家多不主张在宗教修炼中励行导引，就是要任其生命本然。在这种情形下，主体性也须消融在其中了，做到无我。无我之中却有真我。在主体性与先天本然性两者的关系上，修炼家主张主体服从意念随先天而动，因为主观的目的性在先天本然中已经得到了保证，本然之中涵括了主体。

道教修炼论所讲求的生命的运动大体分为大，即炼精化气、炼气化神、炼神还虚。尽管各家体验有所差异，但都认同这三个阶段。因为这三个阶段比较全面地反映了人修炼自身三宝的关系，所有的修炼论述都无非是这三个方面实践内容的不同角度的表达。有关精气神的修养在早期道教著述中已有论述，却没有把精气神的修养分出阶段来。《河上公章句》把“爱气养神”作为一种德性的修养，这种修养不是着意体会气与神的关系，只是把它们视为自身生命基础的修养，有了这样的修养便是有德之人，

“其德如是，乃为真人”（“修之于身，其德乃真”注）。其实这样的修养还属于笼而统之的无分别的基础修炼，还谈不上有条理的、有逻辑联系的生命锻炼。《太平经》提出气精神转相生的逻辑关系，其曰：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。”这个逻辑序次与自唐以后的修炼次序不相符合，唐宋修炼家皆言精生气，气生神，《太平经》却言气生精、精生神。然而细玩文义会发现，《太平经》在这里讲的不是严格意义的修炼论，而是本体论到修炼论的过渡性表述。“气生精”、“气转为精”中的“气”乃是作自然本体的“混沌之气”，不是身内精气神三宝中的气。混沌之气化为生命要素的精和神，体现了宇宙本体向生命现象的转化，即体现了由外到内的转化。这里的“精”指的正是三宝中的精气。中唐司马承祯《坐忘论》提出“七渐”之法，但这七个步骤突出在“炼心”、“炼神”，而《服气精义论》又与中医和一般气功相悖，尚且不能称之为有目的的宗教修炼。尤其是这两部书并不能合并成为一个连贯的思想体系，自然也就不能成为整体的修炼论。初次提出修炼三阶段的大概是晚唐施肩吾，他在《西山群仙会真记》中提出“炼形化气”、“炼气化神”、“炼神合道”的阶次。炼形化气已很接近于炼精化气，“形”与“精”有着对应性，尽管精为气之精，修炼家还是把精看作有形质的东西。《钟吕传道集》提出的修炼阶段与施肩吾的提法相佐，其曰：“炼形成气，炼气成神，炼神合道。”又说：“炼形而后炼气，炼气而后炼神，炼神合道。”张伯端《金丹四百字序》提出了后来各家都认同的精气神递相转化、依次超升的修炼阶段论，他说：“以精化为气，以气化为神，以神化为虚，故名曰三花聚顶。”修炼层次的明确化反映了生命修炼论的系统化、理论化及其修炼体验的加深和水平的提高，加上在表述上把精气神简化为性命的形式，进而明白无误地告诫修道者，修炼不是别的，就是对自我的修炼。

· (二) 无中生有

前面谈到“有”是生命的现实基础，无是有基础的生命的运动，在这个前提下再来看“无中生有”与“以有归无”。既然无体现了运动，那末从“无中生有”到“以有归无”就完整地表述了整个生命运动循环的完成，正如《证道仙经》所说：“无中生有还归彼，有里还无我得之。”在这个运动中既体现了合目的性、生命的自我驱动，又体现了生命的超越。

首先我们应该明确，作为生命基础的“有”与“无中生有”的“有”在意义上完全不同。生命基础的有在修炼者提出修炼的动议以前就已在先地存在着了，这是人们毋须经过修炼就能够确认的事实，甚至这样的有就是物理学所认定的物理事实或生物学所认定的机体事实。生命修炼论承认这样的事实，并把它作为生命运动的起点。全部生命运动过程都建构在此起点之上。而“无中生有”的“有”则属于只有经过生命的修炼才能够确认的事实。《钟吕传道集》说“玄牝本乎无中来，以无为有”，这好像在说生命体中的一个窍穴，这个窍穴是用来蛰藏生命之本的，其实未必完全如此。当它被指定为一个窍穴，并确定地在人体中占有某个位置时（尽管属于想像空间的确定位置），它是一个先在的实有。当它被说明为其位无定位时，它有另一层深义，它就是须经过修炼才能够确认的有，即它是无中所生之有，属生命运动所产生的生命现象。中国语言有一种特殊的方式表达对于对象的尊敬，如“陛下”、“阁下”，陛本指高而威严的宫殿阶梯，阁本指高而峻秀的楼榭，在这里“陛下”却实指君主，“阁下”则实指地位显赫的人士，指物变成人的象征。同样，玄窍就具有这类的象征，当玄窍被解释为“这个”，“自家本来面目”时，在意义上它只代表生命修炼所欲追求的对象。这个对象、这个有到底是什么呢？陈楠《罗浮翠虚吟》说道：“当初圣祖留丹诀，无中生有作丹基。……尽于无相生实相，不假作想并行持。”显然，有指

的正是“丹基”、“实相”，它以无中修炼得来。南宋白玉蟾《传道集·攒簇五行之图》说：“无质生质是还丹，谁信无中养就儿。”又说：“虚无自然，无中生有，万物一物，一贵乎守，回风混合，终日如酒，大梦得醒，雷轰电光，云收雨散，天地长久。”还丹既为“无质”所生之“质”，它就属于修炼的结果，或者说修炼之成，它是一个特殊意义上的实在之物。这实在之物不是别的，正是内在化了的道，也就是生命的本体。从无中产生的过程既是修炼自我的过程，也是生命本体逐渐呈现的过程。

（三）以有归无

可以说这是生命进一步修炼的需要。但是为什么有这种需要呢？修炼成象（相），七返九转而成还丹，这本来就是修炼者的初衷。早期外丹学说盛行时，人们相信服一粒寓含了道在其中的金丹就能够逃出生老病死的困厄，现在人们通过内修内炼在自己生命中就得到了还丹一道，岂不已达到目的了吗？然而，在修炼家看来，这只是暂时的目的，依照生命运动的特点，发现了生命的本质虽是一个成功，但如将生命本质置于凝固状态便不符合生命的本性。生命的运动不仅要连续不断，而且要不断实现超越，不断地从个别走向普遍，并最终合乎其自身的规则。

首先，修炼的主体意识需要在“以有归无”的进一步修炼中得到消解。在这里，修炼的主体意识显然不是指生命本体。修炼家将先天神与后天神作了区分，后天神正是指修炼的主体意识，先天神才是指生命的本体，修炼中常言的“自家”正是建立在此意义上。我们已经看到，主体自我意识在修炼中自始便发挥推动作用，没有主体自我意识便不能发生修炼的动机，更不会将人的全部身心投注到生命运动的进程中去。然而在修炼的圆成终结时，却要将自我意识消解掉。在修炼家看来，主体自我意识尽管在此前发挥不可或缺的主导作用，但自我意识最终还是会成为生命运动自我实现的障碍。生命的本体是圆明无蔽的，如果生命中

有了一层自我意识存在，就遮蔽了对它的洞彻了明。所以，排除自我意识的“有”成了自我实现“无”的必要条件。这也等于说，“我”不能实现什么，“我”只有在排除了“我”之后，才能实现“我”所想要实现的。排除自我，既是对于自我意识的一种要求，又显然地属于修炼，实际上修炼家是将其纳入修炼过程的，所谓“炼己”即指这种修炼。炼己是一个修炼过程，这个过程是为了消解自己，如此，修炼的对象似乎存在于过程之外，过程本身不能实现什么，这并不像冶炼那样，每一次锻炼都在除掉矿渣，最后剩下的是纯金纯铁。而在这里，生命的修炼过程只是生命实现的形式。可是没有这个过程便什么也不能实现。汤因比（Arnold Toynbee）在谈到印度小乘佛教时说：“印度的小乘佛教哲学家们把握并依据的一条似乎自我相矛盾的真理是：对人类来说，追求自我圆成在逻辑上不可避免的目标就是自我泯灭。只要任何人仍然还不失为自我，完全的精神自我圆成就不可能达到，其所以如此是因为那个处于生命体核心的矛盾，它体现在——因此是‘幽禁’在一地球上一切未经超度的生物之中。”^①当然，佛教采取了否定现实性、泯灭自我的方式来实现超自我的目的；道教则力图在现实的自我中实现超现实的目的。两者在追求最后目标的实现方式上都把自我意识排除在外，这几乎没有什么差异，而这与海德格尔把对自己“存在”的获得确立为出离自身的方式又何其相似。

其次，生命本体得到升华。修炼到“无中生有”，可以说是一个巨大的成功，其意义可以在两个方面体现出来：第一，修炼者以极其勤苦的精神，投注全副身心所欲讲求的乃是炼丹，即得到人体内在修炼的“金丹”，作为一个实在之物，人们认它为道，

^① 阿诺德·汤因比（Arnold Toynbee）：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第76页。

即道的物化。有了这个实在之物，便可以逃离生死困苦，至少在感情上人们相信它是一个稳定身心的极神妙的东西。尽管拿不到，但人们相信既然能通过内视体察感觉到它的存在，那么它就肯定存在着。第二，对于修炼者来说，我们的生命究竟是什么，其先天来源，或者它以什么样方式存在，在这之前我们无法知晓，人们了解生命运动的外在流程在生长、成熟、衰老、病死之间依次辗转，却不知生命的本来面目如何。现在它在人们修炼的内景象中浮现出来，完全能够意识到它的真实存在，而且也能意识到它有怎样的运动内容，以怎样的形式进行着自我运动。尤其是它的浮现能给生命以极大的安静、愉悦与轻松，而且它赋予人以力量和信心。人们相信在拭去世俗的尘嚣与尘埃之后，生命的本来面目应当是这样的。人应当通过生命外在形式去追求其内在的本质，而且也确实追求到了这样的东西。如果将以上两个方面联系起来，我们会得到一种结论，即生命的修炼从无个体性到达了个体性的肯定。原先生命是一个盲然的存在，现在达到了生命自我本质的确认。无论说道在我身，还是说生命本体即在我身，总是对于一个至尚的本质在生命个体中的确认。然而，自从有了这样的肯定与确定，其局促也同样暴露出来。肯定与确定始终是一种有限，即便是对于某种普遍性质的肯定与确认，也不例外，这在庄子哲学中已清楚表述过了。而生命本来乃是有限，尤其当生命以个体性原则得到确定时，它以有限性表现自己。尽管如此，生命所要追求的却是无限，即在个体性中实现无限性。这是生命的本能，对于这种无限性，道教采取了生命实在与生命意义双重目标的追求，而不管人们最终是否能做到这两点，这即是道教式生命的原创、生命的活力的激发。我们知道，生命哲学以个体性为出发点，生命本能是要追求普遍性的。但是这个普遍性与人们贯常所理解的理性的普遍性有所不同，理性的普遍性在于对现象的普遍本质的概括，因而能够普遍适用。而在尼采和柏格森

等看来，理性不具有普遍的能力，因为理性的前提乃是对个体的肯定，是对人类意识的确认，只要有肯定与确认便不自觉地步入了有限的陷阱，所以阿波罗式的理性不是表现为无限，恰好表现了有限，而戴奥尼索斯式的非理性的作用正是崩溃个体性原则。道教在实现生命普遍性方面是以生命本体升华的方式。撇开生命的先天来源不讲，就本体被意识到来说，已达到生命本体的肯定。这种肯定同时也就是对生命自我的肯定，或者说生命个体的肯定。为了追求无限，生命的本体需要从有限的个体躯体中分离出来，这就是“婴儿出现”，“化身五五”，“儿又生子，子又生孙”，再“粉碎虚空，方为了当”。“婴儿”不是别的，正是自我本来的面目、真面目，是从生命形体飘然浮现的生命的本体。而“化身五五”及其儿孙生身无尽，乃生命本体从有限走向无限的过程。至于“粉碎虚空”乃打破个体局限根本实现生命的普遍性。只有实现了这样的无限普遍性，才能够达到道教的理想：普适变现和自由自在。这里有一个关键性问题，在从个体性到无限性的过程中，道教如何体现生命实在的无限性呢？生命实在是道教生命哲学的一个基本前提，生命本体首先是一种生命实在，在追求无限的过程中，也不可能放弃生命实在。“粉碎虚空”强调了不滞著于体，却不是绝对的虚无。修炼的最后愿望是“形神俱妙”，在精神的超然物外上，始终不曾放弃形体，只是“妙”就妙在形体不再属于不动不变的实在，而是能适性变现的实在，需要隐则隐，需要显则显。所以，修炼不断地剔除小我、私我、我体、我相，却逐渐地推出了一个本我、大我。“无我”在这个过程与其说是实现了某种目标，毋宁说是实现目标的手段与方式。到此，生命的意义、境界凸现出来，存在的有无退居其次，生命所追求的普遍性在更大程度上乃是意义的普遍性。但是，在这种无限普遍的意义始终也还隐含了实在性于其中。从道教和尼采、柏格森的生命哲学中，可以清楚地看到一个共同倾向，即都把粉

碎或崩溃个体性作为从有限通向无限的必须门径，只有破除个体，才能达到普遍。但是，正像尼采实现了“戴奥尼索斯式”和“阿波罗式的对立综合”一样^①，道教在生命本体的升华中实现了普遍性原则与个体实在。当然，我们可以说尼采及柏格森的普遍性不是理性的普遍性，而是非理性的普遍性，这与道教本体的普遍性不尽相同，道教的意义的普遍性是不排除理性的。尼采以非理性统摄理性，道教则以理性统摄非理性。我们在本体存在论中已经谈到，在普遍的道化为具体的生命存在之前，它只是抽象、理性的存在，只有在化为生命存在之后它才是生动的具体的、非理性的存在。尼采以他的方式在普遍性当中保留了个体性，同样，道教也以自己的方式在普遍性当中保留个体实在性。如果放弃了这种个体实在性，那就与其生命哲学的个体性出发点相背，从而生命的修炼不是为我的修炼，而是为他的修炼。可是在其修炼学说中表现出来的都是不废自我的自我圆成精神。

第三，体现了超越精神。可以说，道教生命哲学乃是目的论的学说。一方面，修炼者都把得道成仙作为直接的目的，这是生命的愿望；另一方面，撇开愿望与助动不说，生命本体的本能运动朝着既定的目标进行。可是我们又看到，所提出的具体目标都表现出了暂时性与层次性，而所提出的终极目标，如形神俱妙、与道同体等，却又不是一个具体的目标，而是无具体规定性的境界，这无异说，这个终极目标是永远不可能完全穷尽的目标。这样的目的、目标只是为生命运动、生命追求提供了方向，顺着这个方向，生命运动与追求无止境。生命的个体如同高山流泻中的水滴，它不断地到达目标，又不断把这些目标抛在身后，当它汇流长江，奔向大海时，它并没有到达某个位置而固定凝结，它在漂泊流动，在与其他个体融会。生命的运动也在于沿着目标的

^① 见赵卫民：《尼采的生命哲学》，台湾幼狮出版社。

指向行动，最终目标也只是提出了完成所有具体目标之后的指向。如果目标使生命运动凝固，生命的意义顿失。所以，我们清楚看到，生命哲学的目标没有终结生命的运动，只会为生命运动指向。如果没有目的、目标，生命便无方向性，甚至运动都不会发生。

当生命奔向目的又朝向另一个目的时，这就是超越。在笔者看来，超越始终属于主体性事件，任何一种超越都是具有精神特质的行动主体的行为。基督的超越不仅仅在于他高高在上，君临人间世事，还在于他具有超人的人格。同样，某些民族对于诸如“圣石”的自然崇拜，也赋予了自然物以人们所向往的超越神灵，寄托了人想像中的超拔的能力。如果没有人格或人的寄托，这些便都是与人无涉的外物，谈何超越？在这个意义上，任何超越都是人自己的事。生命一定要追求超越，这是一个毋庸置疑的事，正如尼采所说：“人之伟大，在于其为桥梁，而不是目的；人之可爱，在于其为过渡与下落。”^① 道教修炼如何追求超越的呢？这可从两个方面得到理解：①克服自己。首先，修炼者要克服外物的引诱，专精于修炼，从修炼伊始的“凝神定息”到“万缘放下”，都在战胜诱惑。其二，克服意志薄弱，相传东汉魏伯阳炼外丹时就曾以有毒药物试探学徒的意志，结果三个徒弟中只有一个意志坚定而得道。内丹修炼不仅要经历10月、3年、9年的意志锻炼，还要经七返九转的意志专精的锻炼，火候的进退、采药的老嫩不得有毫纤的差迟。第三，要克服满足感。这是“以有归无”修炼最重要的一条。得到了还丹（有），易于满足。化有归无，实化为虚，即是要破除自我的满足感。修炼中所讲的不滞于体，不著于相，也就是这个意思。②从个体走向普遍。生命本体的浮现，标志生命现象对自然的个别性的肯定，即生命本体的个

^① 尼采：《苏鲁支语录》，徐梵澄译，商务印书馆1997年版，第8页。

体化。个体化意味着有限，如果保留这种有限也就是自私。然而生命哲学肯定个体与有限，却不能是自私的，它的永不停息的冲动要求把个体、有限化为普遍的存在和无限的变现，也就是得道进而回归自然。这既是生命运动本能产生的超越能力，也是宗教精神的根本旨趣。

考古发现与早期道教研究

刘昭瑞

研究道教的学者都很清楚，在早期道教的研究中，存在的最大的障碍就是能够反映早期道教真实情况而且时代可靠的文献屈指可数，大部分可能视为早期道教的文献，其内容早出的和晚出的纠缠在一起、可信的和不那么可靠的混杂在一起，所以海内外研究早期道教的著作，在进入研究之前，往往首先要去甄别和审查这些文献内容的可靠性及其形成的时代。近些年结集出版的著作，著名的如日本学者小林正美的《六朝道教史研究》^①、大渊忍尔的《道教とその经典》^②等；国内学者如任继愈先生主编的《道藏提要》^③等，无不在这方面花费了极大的气力。尽管海内外的学者在这方面做了大量的工作，在对若干种文献的研究上取得了突破性的进展，但从整体上看，由于早期道教文献本身存在着许多基本面上的不确定性，再加上可以作为旁证材料的其他文献的局限性，这样，在对早期道教经典的研究方面需要做的工作还有很多，例如早期道教的历史、哲学、教派、科仪、法器等等。那么，对于根植于中国几千年传统文化之中的道教进行研究，还有没有可以利用的其他材料呢？答案应该是肯定的，那就

① 创文社（东京）1990年版。

② 创文社（东京）1997年版。

③ 中国社会科学出版社1993年版。

是近百年来考古发现的相关新材料。考古发现的新材料给众多学科的研究带来的进展，是人们有目共睹的，与之相比，道教学的研究在这方面的利用应该说要落后于其他学科。近些年来，随着考古材料的较多出土、道教研究领域的深入和扩大，利用考古材料对道教特别是早期道教的研究已越来越受到海内外学者们的重视。下面结合本人近年来的一些研究心得，就可资利用的考古材料的类别、相关的研究例证及某些值得思考的问题等方面略作一些介绍和论述，重点则放在早期道教研究方面。

一、考古材料的类别

谈到利用考古材料进行道教研究特别是道教起源的研究，自然得从考古发现的有关原始宗教资料谈起。就考古发现的资料而言，富有原始宗教色彩的遗址、遗物可谓极为丰富，近人将这些资料区别为遗物、遗址、墓葬、岩画四大类。所谓遗物，是指带有宗教象征意义的物品，如玉龙、玉琮、太阳纹饰、八角星纹等。所谓遗址，是指如祭祀坑、祭坛类带有强烈宗教色彩的遗址及其出土物。墓葬类资料，是指通过考察墓室结构、死者葬式等能够看出古代人的万物有灵崇拜类信仰的资料。中国境内的岩画主要发现在少数民族地区，如内蒙、广西、宁夏、云南乃至新疆、西藏等省区，其中有丰富的祭祀、生殖崇拜等内容。但大部分岩画的绝对年代并不早，其内容对于道教学研究的参考价值也不及前三类。关于这方面的资料，有集成式的资料书出版，即《中国各民族原始宗教资料集成》中的《考古卷》分册^①，所收资料到1993年。当然，由于该书的体例所限，对于道教学的研究来说更为直接、重要和丰富的商周乃至秦汉的相关考古发现绝

^① 中国社会科学出版社1993年版。

大部分没有收入，仅时代相当于商代的四川省广汉三星堆祭祀遗址等少量材料侧身其间。所以，我们下面所要介绍的是该书未能收入的资料。

从时代范围看，与道教研究有关的材料大致可以分为两个时期，即东汉至南北朝时期和隋唐及其以后时期。前期的材料，可以称为早期道教的材料，特别是道教初创时期的东汉，由于传世的可以利用的可靠文献不多，而考古发现的材料所反映的早期道教内容多为传世文献所不载，所以这一时期的考古材料显得格外重要。隋唐及其以后的考古材料，其反映的内容一般来说大多可以和文献相印证或弥补文献的某些不足。尤其值得重视的是，考古发现的相关资料，不仅仅是文字方面的，还有实物材料，这些道教文物对我们了解早期道教斋醮科仪的起源及流变尤为重要。

从出土文物的形制及其功用的角度来分类，考古发现的可以利用来进行道教研究的资料大致能够分为以下几类，下面分别列出并加以解说。

（一）镇墓文

镇墓文一语，是罗振玉最先在《古器物识小录》一书中使用的。所谓镇墓文，是指墓葬中出土的反映死者生前及其亲属所具有的一定宗教意识的文字。对道教研究可资利用的典型的镇墓文应该说始于东汉中期而终于南北朝，但在某些地区延续到了唐代，如西北地区唐墓中所出，但纪年大都残去。由于时代和地域的不同，用来书写的材料也有不同，中原地区的东汉墓葬及西北敦煌等地区的五凉北朝墓葬多见朱书或墨书于灰陶罐或瓶上，南朝的出土品则多书于青石上。另外，东汉时代的镇墓文所用材料比较杂而多端，所见有书写或刻写于木券、铅券、砖等上的。该类镇墓文清代末年即有出土，罗振玉等人著作均有著录。其传留形式有两种，即原物不存而文字见于著录书的、原物完好且文字已公开发表的。这类器物早年亦曾流往国外，如日本书道博物馆

的收藏，已公开刊出。据现在所知，最早的有纪年的镇墓文为出于陕西宝鸡斗鸡台的东汉和帝永元四年（公元92）陈氏镇墓文陶瓶，晚者到南朝梁武帝天监年间和北朝北魏宣武帝正始年间，即公元五世纪之初。东汉时期的这类镇墓文多出于河南、陕西两省，山西、河北、安徽、江苏等地亦有少量出土。东晋南北朝时期的这类镇墓文，北朝的极为少见，出土的多为江南乃至岭南地区的南朝之物，这反映出持有类似信仰的人的群体的迁移以及随之而来的早期道教的传播。令人感到不解的是，具有丰富早期道教内容的镇墓文，迄今为止在一向被视为道教重要起源地的四川及汉中地区尚无发现，这反映出该类镇墓文中所反映的早期道教和“三张”天师道及五斗米道可能没有什么关系，而极有可能属于黄巾太平道术士的活动遗留。如果再结合其他类型道教文物的出土地域特点，应该可以证实这一推测。应该说明的是，本处所谈的镇墓文，并没有将吐鲁番出土的五凉至唐的随葬衣物疏包含在其中，实际上这类衣物疏中也同样蕴含着丰富的道教内容。

较早对镇墓文进行概述性初步研究的，是日本学者池田温教授和中国学者吴荣曾教授，他们于1981年分别发表题为《中国历代墓券略考》^①和《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》^②的文章，两文至今仍为早期道教的研究者所必读。特别是后一文，对镇墓文的性质及其所反映的早期道教的诸问题多有触及，文中的一些结论也常为学者们引用。而前一文则以材料的收集为主，并对镇墓文中反映的社会思潮作了初步梳理。两文的发表，在一定程度上引起了人们对此类材料的重视，并将其利用到各类研究特别是道教的研究之中。

（二）石刻文字

① 《东洋文化研究所纪要》，1981年，第86页。

② 《文物》1981年第6期。

石刻文字的种类大致可以分为墓碑、墓志、摩崖、造像记、题名题字、诗文碑等，和道教相关的研究资料也见于上述各类石刻文字中。在现代考古学兴起之前，石刻文字是传统金石学研究的两大门类之一，和道教研究相关的石刻文字，在北宋金石学兴起之初即得到了著录，如欧阳修、赵明诚的著作中所收，但可惜的是原文没有保存下来，仅有石刻文字的名称及著者本人所撰的提要式文字。南宋洪适的《隶释》、《隶续》两书所著录的一些东汉时期的与早期道教相关的石刻文字，录文与考释兼具，至今仍是人们引用和研究的重要资料，例如著名的《老子边韶铭》中关于老子被神化及西去化胡的文字、《巴郡太守樊敏碑》中“米巫”的记载，特别著名的是“祭酒张普题字”，是研究“三张”天师道极为重要的资料。金石学历经元、明，到了清代而臻于极盛，各种分时、分地、分类及综合性的石刻文字著录书大量刊行，其中有不少和道家、道教有关的石刻文字，但过去由于材料分散、搜寻不易，很不方便学者。1988年文物出版社出版由陈垣编纂、陈智超等校补的《道家金石略》一书，该书名“道家金石略”，实则绝大部分为道教石刻文字资料，全书约150万字，共收1538篇文章，其中汉魏六朝60篇、唐代180篇、宋代297篇、金元882篇、明代119篇。资料来源于以下几个方面：历代金石书中著录者、直接录自拓本者、自明正统《道藏》中抄出者、自文人文集及地方志等中抄出者、实地考察中自原碑石上直接抄录者、19世纪80年代以前新出土者。该书所收以金、元碑为大宗，由于该时期道教有多个派别，书中所收也按派别分隶所属文字于其下，即全真派、真大道派、太一派、正一派、归属不明者五类，非常便于这一时期的道教研究，同时也为明清时期道教的研究提供了线索。陈垣先生在19世纪40年代撰写著名的《南宋初河北新道教考》一书，所根据的主要就是金、元时期的石刻文字材料。由于有了《道家金石略》，利用石刻文字进行道教研

究，远较利用其他类考古资料便利。当然该书也有一些局限性，如某些碑的定名及归属和校勘问题、对当时能够见到的考古材料多未能收入（如道教的造像记）等，特别是近年新出土的材料（如著名的东汉肥致碑），自然更未及入录。

（三）早期道教的造像及造像记

我们这里说的早期道教的造像及造像记，是指唐以前的资料，按照惯例，这类资料中的造像记应该归入石刻文字类，但由于造像实物和造像记的密不可分，所以在这里一并加以叙述。众所周知，在佛、道二教的造像研究中，过去学术界较多注意的是佛教造像，这当然是由于佛教本来又以“象教”名之，造像实物也多有流传所致。但由于近年来考古发现的唐代以前道教造像常有出土，并且道教学研究也在不断地拓展和深入，国内外学术界也开始较多地注意道教造像起源及其艺术形式的研究。今存的唐以前道教造像实物，基本上都是老子的造像，在造像记中或以“皇老君”、“天尊”、“老君”等名之。形式基本上为圆雕，质料则有石、铜的不同。迄今所见到的早期道教造像，大部分属于北朝地区，近年四川地区也有出土，但数量上无法与北朝的相比，这应该和北朝佛教造像特别兴盛及其影响有关。在这类造像记中有明确纪年的，应以今存于陕西耀县药王山博物馆的北魏太和二十年（公元496）姚伯多造老子像及造像记为最早。这类造像及造像记的保存也有两种形式，即原物不存而仅造像记经后人著录的、原物尚存于世的。这类造像同样也有流往国外的，如日本及欧美的一些博物馆即有收藏。对道教造像的研究，不仅丰富了道教研究的内容，也应该是中国古代雕塑艺术研究的一项重要内容。人们迄今比较注意的还是唐以前的道教造像，对唐以后特别是明清以来的道教造像几乎无人涉及。不过明清以来的道教造像已经溢出了考古发现的范围，大多属于传世品，而人们向来以其驳杂和艺术水平低下视之。实际上若能从宗教社会学的角度对这

些造像所体现的种种功能进行研究，也是很有文章可做的。

（四）法器

所谓法器，也就是道教在举行斋醮科仪时的用具。道教法器最基本的是法印、符箓、镜、剑、尺等，具有原始宗教意义的镜、剑等在考古发现中也时有可见，本文不拟细论。就考古发现中较为常见的道教法器看，有法印、符箓，发现得比较多的则是道教投龙仪用物。下面就这三种材料略作介绍。

法印也就是道教术士作法时用印。道教用印最早出现在什么时候还不是很清楚，道教文献中记载“三张”天师道的用印有“阳平治都功”印，“三张”时期的该印并一直流传到宋代，为历代天师道一派所循用，据南宋吴曾《能改斋漫录》卷13记载，该类印在宋代时被视为“贼物”而加以禁毁，现在江西省博物馆保存的此类印应属宋以后物。据考古发掘的材料，最早的道教用印应该是出现在东汉中期。清代以来的印谱中也著录有不少早期巫道术士用印，可惜大多没有记明出土地及伴出物，所以无从判明其准确年代及从出土位置判断其功能，但根据与其他出土材料的比较和若干早期道教文献的记载，最早者时代大致也可以追溯到东汉中期。所以说道教用印出现在东汉中期大致是可以信从的。在早期道教中，法印的作用是非器重要的，晋代干宝《搜神记》卷15所记载的一段故事可以证明这一点。故事说：“会稽贺瑀字彦瑜，曾得疾，不知人，惟心下温。死三日，复苏，云：‘吏将人上天，见官府，入曲房，房中有层架。其上层有印，中层有剑，使瑀惟意所取，而短不及上层，取剑以出。门吏问：何得？云：得剑。曰：恨不得印，可策百神；剑，惟得使社公耳。’疾愈，果有鬼来，称社公。”社公即土地神，如后世的城隍类神。可见印在当时人的眼中是高于其他法器的。考古发现的东汉时具有浓厚道教色彩的此类印都为铜质，印面正方，为23mm×23mm，形制完全模仿汉代的官印，其目的不言而喻，是巫道

术士们为了增加法印的权威性和神秘性。

考古发现的东汉时期的符箓类材料，多与镇墓文同书于陶罐或陶瓶上，南朝的符箓则多与镇墓文同书于石上。近些年发现的早期道教符箓，最早可推东汉延光元年（公元 122）洛阳邙山西花坛 M42 朱书陶罐镇墓文，文末附符号类符箓两行^①。稍后阳嘉二年（公元 133）曹伯鲁^②、元嘉元年（公元 151）袁孝刘^③、初平元年（公元 190）刘氏^④和孙氏镇墓文^⑤等均有所见。还有未记年镇墓文末所附。这些带有符箓的东汉镇墓文，出土地多在今河南、陕西一带，但江南地区亦偶有所见，如 1957 年发现于江苏高邮邵家沟东汉遗址内的朱书木简驱鬼文，同出还有一方经火烧过的封泥，文为“天帝使者”，符箓则为变形文字及斗星组成^⑥。就现在已发现的符箓的时代和地域看，应该不属“三张”之旧法，也应该是太平道的造作，因为在“三张”天师道的活跃地区迄今也未发现类似的符箓。四川长宁 7 个洞崖墓石刻有非星斗及文字组成的图案，有疑为符箓者，但与中原地区出土者显然不是同一个系统。张鲁内迁后，天师道流行的北方地区，迄今也没发现有曹魏及北朝的符箓。今本《太平经》有“复文”4 卷，为重叠文字或文字偏旁而成的符箓，它与上举延光四年等符箓颇为相似，但却没有更为常见的斗星。从总体上看，考古发现的东汉时期的符箓，以变形文字组成的符箓占大多数，有的镇墓

① 中国社会科学院考古研究所洛阳唐城队：《1984 至 1986 年洛阳市区汉晋墓发掘简报》，《考古学集刊》第 7 辑，1991 年。

② 嵇振西：《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》，创刊号，1980 年。

③ 罗振玉：《贞松堂集古遗文》卷 15。

④ 林泊、李德仁：《临潼发现汉初平元年墓》，《文博》1989 年第 1 期。

⑤ 高大伦、贾麦明：《汉初平元年朱书镇墓陶瓶》，《文物》1987 年第 6 期。

⑥ 江苏省文物管理委员会：《江苏高邮邵家沟汉代遗址的清理》，《考古》1960 年第 10 期。

文甚至完全用这种形式的符箓组成，如洛阳所出的桓帝永康元年（公元176）镇墓陶罐之一所书，可能这种“复文”式的符箓还处于较为原始的阶段。《太平经》属东方太平道经典，符箓被纳入早期道教系统并成为后来道教特别是正一派道士的主要做法手段之一，很可能就是始于太平道中人所为，只是后来天师道（即正一派）道士取为我用而已。斗星与变形文字组成的符箓，文献中所见最早可推葛洪《抱朴子内篇》，该书《登涉篇》载“入山符”多种，符箓的组成除北斗等星象外，文字亦多可以分析。葛洪云是老子及仙人陈安世所为，看来亦与“三张”天师道无关。符箓是后来道教乃至现代民间宗教借以显示其法力的主要用具，从考古材料看，其起源自然就是东汉中的晚期的这类符箓。对出土材料中的若干符箓进行过较详细分析研究的有王育成先生的相关论著^①。

就现有的发现来说，有关投龙仪的文物及文字主要可以分为三个部分，一个是投龙简和投龙告文，二是投龙记，三是仪式所用的龙、璧等。第一部分属清以来的偶然发现和近些年来的考古出土，但总的说来基本上都属于偶然发现。该部分都是历代帝王秘而不宣、惟用以告神的投龙“告文”，其文字刻在简状金、银、铜或玉、石上，故此类物又称为“投龙简”，它是我们了解道教投龙仪的主要材料。这类材料最早者为1982年一农民在中岳嵩山峻极峰北侧的石缝里捡到的一枚武则天久视元年（公元700）嵩山投龙金简^②；最晚者为近年在武当山紫霄窝出土的明代建文元年（公元1399）朱元璋第十二子湘王朱柏的武当山投龙简、

^① 《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第1期；《武昌南齐刘颙地券刻符初释》，《江汉考古》1991年第2期等。

^② 吕树芝：《武则天金简》，《历史教学》1983年第3期。

龙、璧等^①；发现最多的则为五代吴越钱氏的西湖投龙告文^②。第二部分是参与主持或奉旨代行帝王投龙仪式的道士或官吏所撰写的记述投龙经过及其灵异的“投龙记”，这类材料一般作为摩崖刻石或碑刻题记流传了下来，宋代人已有著录，如欧阳修《集古录跋尾》、赵明诚《金石录》等，但仅有跋语而无录文。在清代金石学家的著作中，历代的投龙记刻石基本上都得到了著录，有的并附以跋语和考证。上举《道家金石略》一书，将散见的唐至宋、元的投龙记类石刻文字毕集于一册，极便学者。这类材料以唐代玄宗以来为最多，宋、金、元时期均有所见，元以后不再见有投龙记刻石。考古发现的投龙仪文物以第三部分即龙、璧类最为少见，就已公布的材料看，迄今可以确定为道教投龙仪所用的只有上举明代湘王朱柏所投的龙、璧。那么原因何在呢？据笔者推测，大概是因为投龙之处一般都为山之巅或水之渊，散投之后，如非偶然发现，自然踪迹难寻，而且即使被发现，由于其不与文字筒同出，也难以判断其性质。在过去的考古发现中并不乏璧类文物出土，相信这类璧中应该有与道教投龙仪有关者。而坎置之的如武当山所出的基本组合保存完好的投龙仪文物，由于历代帝王皆缄密其事且善加埋藏，地上又无任何标识物，很难被发现自然也在情理之中。武当山所发现者是迄今仅见的一例。至于

① 李俊：《武当山新近发现珍贵文物》，《江汉考古》，1983年第2期；丁安民：《武当山出土文物简介》，《江汉考古》1988年第4期；关于文字的校读及出土物的研究，见王育成：《明武当山金龙玉筒与道教投龙》，《社会科学战线》1994年第3期。海外学者关于投龙仪资料的介绍和研究的文字还有，台静农：《唐明皇青城山敕与南岳告文》，《静农论文集》，联经出版事业公司1989年版；神冢淑子：《道教礼仪と龙——六朝唐代の投龙筒をめぐるつて》，《日中文化研究》3，勉诚社1992年版。笔者亦有《从考古材料看道教投龙仪——兼论投龙仪的起源》一文，见《道家与道教》，广东人民出版社2001年版。

② 参见王仕伦《五代吴越国王投筒》，《浙江省文物考古研究所学刊》，科学出版社1993年版。又梁志明：《“水府告文”考释》，《东南文化》1993年第3期。

龙类文物，考古发现的明以前物向来较为少见，据闻早些年在杭州西湖的疏浚工程中曾出土有吴越钱氏时期的龙，推测为道教投龙仪所用，但从未见诸正式报道。

二、考古发现与早期道教研究举例

利用考古材料对道教特别是早期道教进行研究，主要集中在以下几个方面，即早期道教的某些思想范畴的起源、早期道教一些经典的整理和断代、早期道教的一些斋醮科仪的起源与形成、早期道教的某些法器及造像的起源与作用等，更重要的是通过这些研究，得以认识尚处在初创和逐渐成熟期的早期道教的各种表现形式，从而填补以往研究中的某些空白。下面就个人研究所得择其主要者略作介绍。

《太平经》是早期道教的重要经典，它在两汉思想史的研究中也有重要的一席之地。贯穿全书的一个主要思想范畴是“承负”说，是全书的特色所在，因为除了该书以外，其他书再也不见明显有以“承负”二字命名的类似的思想。按照《太平经》作者的说法，该书撰写的主要目的就是为了解决人世间的“承负”之谪，如该书卷92借天师之口云：“吾书应天教，今欲一断绝承负责也。”尽管如此，人们对这一学说的渊源却不是很清楚，因为从字面上看，该说可说是前无古人，后无来者。造成该说来源不明的原因主要是《太平经》一书本身带有浓厚的民间秘密宗教色彩，该书卷91有一段话，可以视为该书撰者对其内容各种来源的一个概括，其中之一是“下及凡民之辞语，下及奴婢”，当是指来自社会下层的民众语言与“巫觋杂语”。书中迄今尚为我们所不能理解的一些术语，诸如格讖、刺喜等，不见于其他文献之中，大概均属当时的所谓凡民、奴婢之辞语。过去笔者为文曾经提到还有“家先”一语，近根据田野调查材料得知，“家先”

指已逝去的祖先，至今在赣南、粤东一些地方客家祭祖的牌位上仍可见到书有“家先”二字的实例，但作为精英文化遗存的古代文献中却找不到这样的用例，“家先”可以说也是典型的“凡民”之俗语。“承负”也应属此类辞语之列。由于现存的两汉人著述中反映民间社会习俗及观念的材料极为贫乏，所以过去人们对《太平经》中的这类辞语难以进行有效的研究，这恰恰又是该书极为重要的一个部分。而近些年考古发现的东汉时期的镇墓文材料，为我们解开“承负说”来源之谜及认识该说在东汉民间社会的流行情况就提供了可能。因为从时代看，迄今经科学发掘而得的东汉镇墓文，一般都出自中、晚期墓中，这一点和《太平经》的流行时代大致相合：这些镇墓文又都出自中、小型墓，反映出它的民间性和世俗性，与《太平经》的语言特点也相合。笔者曾有文论及东汉时期镇墓文中常见的“重复”一语，即相当于《太平经》中的“承负”^①，理由是第一，两组词在读音上是相通的。承，古音属禅纽蒸部字，重属定纽东部字，二字音、韵皆相近；负与复又部为并纽字，音亦可相通。镇墓文中的“重复”在《太平经》中写作“承负”是完全可能的。第二，从文例上看，《太平经》中常见“岁月承负”类句子，镇墓文中也有同样的用例，同时还有“时日重复”等，在用法上是完全一致的；更有意思的是，镇墓文有“削重复之文”一语，《太平经》卷111记天君言，有“除承负之数”语，二者使用于相同的语言环境中，而且句式也相同，“重复”与“承负”两词的意义显然应该是完全相同的。第三，镇墓文中“重复”的意义在过去是我们不明白的，现在用《太平经》“承负”意义来解释，可以说使人豁然开朗，这不论是在东汉时期的镇墓文还是前秦、五凉时期的镇墓文，无一例外都

^① 《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》，《世界宗教研究》1992年第4期；《“承负说”缘起论》，《世界宗教研究》1994年第4期。

可以得到验证，这也说明“重复”和“承负”的意义是相同的。同时也就证明了《太平经》的“承负说”是建立在广泛的民间信仰基础之上的，而不是无本之木或舶来品。至于为什么一作“承负”、一作“重复”，这可能只不过是书面语言和民间语言的不同，因为《太平经》毕竟还是出自文化水平较高者之手，创造出一个新的词汇以取代旧词汇并以之吸纳原来已流行的民间思想，这是完全可能的。解决《太平经》“承负说”的来源问题，对判断《太平经》一书的编成年代提供了极有帮助的佐证材料。如所周知，围绕《太平经》的成书时代颇有争议，早年一些日本的学者如福井康顺曾认为该书全为隋、唐人伪撰^①，这当然有疑古过猛之嫌，现在这种看法即使在日本的道教学界也基本上没有人相信。而比较有代表性的并似乎已被学术界所普遍接受的则是吉冈义丰提出的该经六朝年间一度散佚，梁、陈之间重写或再编说^②。由于敦煌写本太平经目录的发现，从而可以确定现行的《太平经钞》甲部乃异质的，而癸部才是原本的甲部^③。我们知该书除现存的甲部以外几乎每一卷都要提到“承负说”，那么就可以从一个侧面说明，即使该书历史上存在重编的可能，但其基本面貌并没有被改撰，甲部以外的大部分内容应该还是可以作为东汉时期的道教文献使用^④。

① 《〈太平经〉の一考察》，见《福井康顺著作集》一，法藏馆1987年版。

② 《道教と仏教》第二，丰岛书房，昭和45年。

③ 参见收于王明《道家和道教思想研究》下编有关敦煌所出太平经写本的论述。中国社会科学出版社1990年版。

④ 当然，对镇墓文的“重复”是否为《太平经》的“承负”现在还有不同意见，如饶宗颐先生就曾认为镇墓文中的复当为见于《论衡》的变复之家，属于择日本的一种，见其《敦煌出土镇墓文所见解除惯语考释——〈魏晋南北朝敦煌文献编年〉序》，《敦煌吐鲁番研究》第3卷，北京大学出版社1997年版。但这一解释对诸如“削重复之文”及“一曰重丧”等意义上的重复却难以适用，因此也就不具有普遍性。本文在这里不拟作进一步的说明。

以上是利用考古材料研究传世文献的一例，下面再举“老鬼”一语以为例。

出土的南朝的材料中有“老鬼”一语，见于湖北武昌所出齐永明三年（公元485）刘顓地券^①，有“新老鬼太上老君符敕”一句，“老鬼”与“太上老君”为同位语，显然均指当时已被奉为道教教主的老子。称老子为“老鬼”，对了解道教文献中的相关材料极有帮助，同时也使我们得以了解若干道教文献在流传过程中一些有趣的现象。今存于《道藏》洞神部的《正一法文天师教诫科经》，是一重要的早期道教文献，书中的第二部分是有名的《大道家令戒》，中外学者对该部分的成书年代颇多异说，此处不遑枚举，但对其成书于南北朝时代这一点上则是一致的。该经文中记汉末以来，民命多丧，接着说：“道伤民命一去难返，故使天授气治民，曰新出老君。言鬼者何？人但畏鬼，不信道，故老君授与张道陵为天师，至尊至神，而乃为人之师。”从文义看，“言鬼者何？人但畏鬼，不信道”一句和上面的“曰新出老君”一语明显无法衔接，根据上举镇墓文材料，“新出老君”显然应该作“新出老鬼”，一字之正，则文义豁然贯通，今本《大道家令戒》在流传过程中毫无疑问有后人改字的痕迹。相同的情况还见于今存《道藏》正一部的一般认为是南朝刘宋时作品的《三天内解经》。由上举镇墓文及传世文献中的两例可知，南北朝时道教中人及民众是曾称老子为“老鬼”的，这也是我们以往掌握的道教知识中所没有的。至于道教徒为什么称老子为“老鬼”，据上举两例文献来看，理由很简单，就是为了争取信徒、传播道教，正所谓“言鬼者何？人但畏鬼，不信道”，故称老子为“老鬼”以建立信仰，号召信徒。至于何时以及为什么将“老鬼”改作老君，大概终究是认为“老鬼”实在不雅驯，而改作的时间则

^① 湖北省博物馆：《武汉地区四座南朝纪年墓》，《考古》1965年第4期。

应该是唐玄宗时期。《道藏》编撰史的研究成果认为，唐代玄宗时期曾对道经进行了大规模的官方收集以及整理^①，而其时已是世易时移，老子道教教主的地位已经确立，民间信仰也发生了一定的变化，已无须称老子作“老鬼”去争取信徒，故对这些经典加以改字是顺理成章的事情。道经后来不乏被改作的例子，前人多已有论述。

利用出土材料研究传世道教经典，还可以举出一些例子。例如灵宝类经典中极为重要的《太上灵宝五符序》，其基本核心是五方五帝，类似的文字在东汉时期的镇墓文中已有所见，如《安徽通志稿》“金石古物考”一所载出土于寿县的东汉镇墓石刻文字，可以证明《五符序》的核心部分及其所要表达的功能的雏形在东汉时期已经出现。又如考古发现的有解注类镇墓文，以解除注病为主的这类材料只见于东汉至南北朝的考古发现中，传世非道教文献也表明其流行的时间是在此一时期。传世道教文献中也有解注类经典，这就可以据此确认此类解注上章文献应该是隋唐以前形成的^②。可以说完全有可能利用考古资料确立若干断代标尺，以之作为对传世早期道教文献的时代性衡量的标准，并且在实践中会有一定的可操作性。

考古发现的材料同样对研究道教科仪及法器也极为有益。

道教投龙仪是道教的重要科仪之一，而其遗物也是考古发现中较常见的一类，此类材料已如上述。早在1919年沙畹即对唐代的投龙仪文献进行过研究。但该仪式的早期形态仅靠传世文献却是无法探究的，据考古材料得出的推论是，其起源可以追溯到统一中国以前的秦代。以前我们曾举出北宋时出土的著名的秦代

① 陈国符：《道藏源流考》上册《历代道书目及道藏之纂修与镂版》，中华书局1985年版；朱越利：《道经总论》第3章，辽宁教育出版社1992年版。

② 刘昭瑞：《谈考古发现的道教解注文》，《敦煌研究》1991年第4期。

“诅楚文”三刻石以为例^①，近年在陕西华阴出土的祭告华山的秦駉玉版更证明了这一点^②。所以尽管传世文献对道教投龙仪有较为详细的记载，但要真正了解投龙仪，还是要靠出土的相关文物。

论到考古发现与道教科仪研究的关系，还可以举出一些例子。如道教的高功们在斋醮科仪的进行过程中往往要有一定的步法，最常见和重要的是名之为“禹步”的步法，现代道教科仪中仍是如此。最早提到禹步的文献是《尸子》，该书久逸，今传的是清人汪继培的辑本。尸子是战国晚期人，与商鞅同时而稍晚，属后期墨家人物。过去人们谈禹步，至多追溯到该书，但该书所记仅限于大禹，难以和道教科仪产生直接的联系。现在由于《日书》以及马王堆帛书《五十二病方》的出土，使我们了解到，禹步这种步法在战国晚期已使用于一些行为方术中，西汉时的《五十二病方》则表明，当时的巫医在给人治病时也要行禹步。这些材料证明，道教科仪中的禹步实际上是源于战国数术中的禹步，同时也表明了战国数术和后来道教科仪两者之间在许多方面具有渊源关系。

镇墓文和道教醮宅仪及醮墓仪的关系也值得一述。镇墓文的性质已如上述，其主要目的是镇安死者，护佑生者，就这一点上说，和后来道教科仪中的醮宅仪与醮墓仪的功用是一致的，只不过后来道教的相关仪式中、特别是在镇墓仪式中有意识地吸收了佛教超度死者魂神的内容。以吐鲁番阿斯塔那 332 号唐墓中所出 7 件方术文书为例，第一类两件为因犯土禁而祭土神文书，第二

^① 刘昭瑞：《从考古材料看道教投龙仪——兼论投龙仪的起源》，《道家与道教》，广东人民出版社 2001 年版。

^② 参见李零《秦駉持病玉版的研究》，《国学研究》第 6 卷，北京大学出版社 1999 年版。

类五件则是禳解死鬼灾殃的文书。其中第一类与后来道教的醮宅仪有关，第二类则和道教的醮墓仪有关。我们曾分析了文书中的用语及其所反映的思想的时代性，认为其明显有东汉时期的特征，文书虽然出土于唐代墓中，但文书的内容传入吐鲁番地区则应该是在唐代以前，甚至可能就是在东汉时期^①。

禳鬼驱邪是道教科仪法术的又一项重要内容，道教创立伊始即成为其主要特征之一。20世纪70年代居延新出的汉代木简中有不少方术内容，其中破城子探方四九第3号简，简文题“厌魅书”，为西汉末或东汉初物；江苏高邮邵家沟出土东汉时期朱书木牍，与破城子简文字性质完全相同，都为禳鬼驱邪之物。这类文字可以视为道教相关法术的渊源。特别是这两枚简牍文字，其中记鬼有姓名的内容尤为后来道教所继承，如《抱朴子内篇》、《女青鬼律》等书所记，《抱朴子内篇》卷17说“知天下鬼之名字……则百鬼自却”，是早期道教驱鬼术的重要方法之一^②。此术也传入到了日本，如1994年日本宫城县多贺城市多贺前王山遗址出土须惠器杯墨书文字所示，这类道教特征非常明显的方术应该是在唐代经朝鲜半岛传入日本的^③。

考古发现的与后来道教法器相关的遗物已如上述，其中印类遗物数量和种类相对都比较丰富，绝大多数都属东汉晚期物，对了解该一时期的道教情形极为有益。我们曾对前人著录和考古发现的东汉至魏晋的该类印的意义大致作过考证，并将其区分为以

① 刘昭瑞：《吐鲁番阿斯塔那332号墓方术文书解说》，《文物》1994年第4期。

② 刘昭瑞：《居延新出汉简所见方术考释》，《文史》第43辑，1996年。

③ 日本木简学会：《木简研究》，第18号，团版四，1996年；又，大形彻：《二条大路木简咒文》，日本木简学会：《木简研究》第18号，1996年；又参见刘昭瑞：《日本出土木简材料中的方术及其研究》，《李学勤先生学术活动五十周年纪念文集》，复旦大学出版社2002年版。

下几类：即巫道术士崇奉的天神印、巫道术士自称用印、巫道术士作法用印、其他类印^①，后来道教的各类用印可以说都可以在其中找到源头。近年考古发现的最为有名的道教用印，则是1966年江苏省镇江丹徒县侯家店一南朝墓葬中出土的一枚六面铜印，报告者根据伴出物，认为属东晋晚期（公元397—420）墓葬^②。该印对我们了解早期的一些情形颇有裨益，是历年考古发掘中难得的一枚内容丰富的早期道教徒用印。印文表明当时道教徒中有“治”的存在，可能已有经籍戒律传授制度，印文并反映了早期道教常见的一种“三五”禁咒之术。它与文献中记载的稍后南朝陆修静和北朝寇谦之等人清整道教并力图使之士大夫化，也是前后相互呼应的^③。道教印的基本功能是辟邪护身，具有同样意义的印可以追溯到战国时的肖形印，这类印既散见于历代印谱著录，也时见于考古材料中，还有待于清理。

关于考古材料中的道教造像前文已有述及。实际上追溯道教造像的起源并不能局限于佛教造像之一端，因为从艺术形式上看，造像艺术中国古已有之，考古发现的铜塑商周人像艺术并不鲜见，宗教性的神性人物造像同样常见，如四川广汉三星堆神像、先秦至汉代的羽人等。而和道教造像有直接渊源关系的可以说是考古发现中常见的西王母造像。提起西王母造像，人们首先想到的当然是汉画像石中的西王母，但就考古发现的材料看，虽然西王母形像以见于画像石者为大宗，但石窟式半圆雕乃至圆雕

① 刘昭瑞：《早期道教用印考述》，台湾台南，《道教学探索》第8辑，1994年。

② 有关材料曾先后两次报道，见刘建国：《镇江东晋墓》，《文物资料丛刊》第8辑，文物出版社1983年版；又肖梦龙、戴志恭：《镇江博物馆藏古代铜印》，《文物》1983年第8期。

③ 刘昭瑞：《“东治三师”、“三五将君”、“大一三府”、“南帝三郎”考——谈镇江东晋墓所出道教印》，《考古》1995年第5期。

式西王母形象也时有所见。至于西王母和道教的关系，由于道教经典中常见关于西王母的故事，唐末著名道士杜光庭著《墉城集仙录》并专门为其立了传，所以视其为道教神仙并无不可。这样看来，即使没有佛教的影响，依靠道教自身的发展，也完全可能克服魏、晋一段时期的“大道无象”思潮的障碍，从而产生出道教自己的偶像系统和造像艺术。顺便一提的是，我们常常怀疑因遵从《老子》“大道无象”一语而反对道教也应有造像的思潮的出现，完全是出于一些上层道教徒们对佛教这一又以“象教”名之的外来宗教的拒斥心理，其代表性的著作如《老子想尔注》等书。后来由于佛教造像普遍为民众所接受，为了与之对抗，或者说是顺应大众潮流，加之民间大约先已有类似的呼声乃至道教像和佛、道杂糅的造像的出现，某些道教上层人士也就自然而然地放弃了这一不合时宜的要求。

西王母造像实物的最早形态是什么样子？相信这是很多学者都感兴趣的问题，这当然在文献中找不到答案。1984年甘肃宁县平子乡袁家村战国时代的一墓葬中出土一枚铜带饰，报告者根据伴出物判断，器物有北方游牧民族特征，时代大致在春秋至战国中期^①。我们曾推测铜带饰上的人物可能与西王母有关^②。带饰的出土为人们寻找西王母造像的渊源提供了线索，也拓展了人们的想像空间，但愿以后有更多类似物出土。总之，过去谈早期道教造像，总是拘泥于老子造像的有无，以道冠、羽扇、长髯等作为判断是否道教造像的标准，看来现在应该打破这一人为的界限，从更广阔的角度去探讨道教造像的起源。

① 刘得桢、许俊臣：《甘肃庆阳春秋战国墓的情况》，《考古》1988年第5期。

② 《论考古材料中所见到的早期道教造像》，《论衡丛刊》第1辑，中山大学出版社1999年版。

三、关于道教考古的若干思索

毫无疑问，利用考古材料进行的道教研究，可以称得上道教考古。如何定位这种研究，则是本文首先所要思考的。我们知道，若干年来随着我国考古事业的发展，除了断代的考古学研究之外，诸如科技考古、建筑考古、陶瓷考古、聚落与城市考古、美术考古、农业考古等分门别类的考古研究已非常活跃，同样，宗教考古也是呼之欲出，例如已有长期研究历史并有大量成果积累的石窟寺考古就可以纳入到其范畴之内，当然，国外的学者更多地是将石窟寺考古归入到美术考古之中。将宗教学的理论与方法运用于对考古资料的处理与阐释即宗教考古学，在海外学术界，宗教考古学既隶属于考古学，又隶属于宗教学。那么，我们现在利用考古材料所进行的道教研究是不是也可以归入到宗教考古之中呢？抑或是作为道教研究的一支而称其为道教考古呢？如果从更深层次去思考这一问题的答案，实际上这牵涉到对不同阶段的考古材料的利用问题。如我们所知，在中国考古发现中能够利用来进行宗教性研究的材料可以追溯到旧石器时代，在不同地区和类型的新石器时代文化乃至商、周王朝的考古发现中，可以说这类材料更加丰富，那么对这类材料所进行的研究是否都可以算作对根植于中国传统文化之中的道教的研究呢？答案毫无疑问应当是否定的。对商周及其以前此类材料的研究显然应该归入到宗教考古或原始宗教的研究之中，当然也可以归入到文化人类学的研究，一如欧美一些国家的学术传承；而且在国外还有宗教考古学这一学科，用以归纳相关的研究。这样看来，利用考古材料所进行的道教考古研究，显然应该归入到道教史的研究之中而成为道教学的一个分支。与道教学研究密不可分的道教考古虽有其本身的特点，但由于东汉以后的考古材料基本上都可以和道教文

献互为补充以究明道教史上的相关问题，所以将道教考古作为道教学的附庸则应该是适宜的。如果这样的话，那么道教考古所要利用的材料则主要应该是道教形成以来的东汉时期及其以后的考古材料，当然，我们在追溯道教某些方面的起源时不必拘泥于此，如前文所举的一些例子。

广泛利用考古材料进行道教研究，可以说是近十几年的事情，其中又大多集中于对早期道教也就是南北朝及其以前的道教研究，这是因为：第一，几十年来的一些重大考古发现，例如湖北云梦睡虎地日书、甘肃天水放马滩日书、长沙马王堆帛书等材料中，有不少内容可以与道教的某些方面相联系，特别是可以利用来追溯道教某些观念、科仪、神格等的起源，这样自然而然容易使人将注意力集中于早期道教的研究，而东汉及南北朝的镇墓文材料尤其与早期道教关系密切。第二，造成这一现象的另一个原因则是由道教内在的因素决定的，即前文所述的早期道教史及早期道教文献中所存在的诸多不确定因素，而出土材料恰恰提供了解决问题的可能。

已有的研究究竟存在一些什么样的问题呢？就笔者的体会而言，可以说最大的问题在于材料的利用。如何有效而准确地利用考古材料进行道教研究，存在着两个方面的问题：一是在于考古材料的发现者对此类材料的及时公布问题，这当然不是非直接从事考古发掘的道教研究的学者所能左右的，但作为一般研究者所希望的是，这类材料的价值应该引起考古工作者的足够重视，尽可能完整、快速而且准确地发表此类材料，并对已经出土的此类材料妥为保存。以过去出土的镇墓文类材料为例，据一位同样从事道教考古的研究者告知，若干年来发掘出土的东汉时期书写于陶器上的镇墓文类材料，由于种种原因，器物上的文字不少已脱落不可辨识，现在进行研究，有的甚至只得依靠当时发表的发掘报告中所刊载的摹本或录文，这是非常令人遗憾的；另外，据悉

还有不少此类器物文字材料静静地躺在各地的文物库房中尚待整理发表，这也是从事道教研究的学者翘首以待的。这里举出的当然仅仅是镇墓文类材料。利用考古材料进行道教研究所存在的另一方面的问题，是本节之初已涉及到的如何运用道教形成以前的考古材料以研究道教，也即将对此类材料的研究置于什么样的地位问题。就这方面已有的研究实践看，可能存在的—个倾向是将考古材料用过了头。记得日本早稻田大学福井文雅教授在某篇文章中曾批评时下日本学术界特别是文学界的某些学者，在研究日本古典文学中的神话时，由于某些神话的来源不清楚而不加深究，且在对中国的道教知之不多的情况下去求助于道教文献并企图在其中寻求解释。这样得出的结论也就难免流于附会。我们在利用考古材料研究道教时同样也应该注意类似的倾向，提防将考古材料削足适履地往道教史的研究上靠，一味牵引考古材料以俯就道教文献，否则得出的结论自然也值得斟酌。

道教考古如同上举从考古学中发展出来的其他新考古门类一样，都能够给相关学科的研究带来许多崭新的认识。从方法论上说，道教考古的研究给道教学的研究引入了自王国维所倡导以来并极受学术界推崇的以地下出土材料与文献材料相印证的研究方法——“二重证据法”，它使相关研究的结论得到了双重的证明，因此也更加可信。从研究的材料上说，它将考古材料纳入到道教学研究的范畴，从而大大拓展了人们研究时选择的余地，材料来源的丰富也必然会带来研究的进展，已有的研究已经证明了这一点。从道教学研究的领域来看，道教本身及其所包含的种种内容的起源与形成向来都是道教学研究的重点之一，而道教考古所提供的结论则极有裨益于这一方面的研究，甚至可以说离开了道教考古的研究就谈不上对此一问题的研究。再换一个视角评价这方面的研究所能给予整个道教学研究的影响，可以预期，由于道教考古研究的进展以及大量考古材料的逐渐被解读，任何从事道教

学研究的学者已不可能漠视考古材料中有关道教研究资料的存在，否则其有关的研究成果将不可能是完美的；同时，它还将迫使人们在从事相关研究时，更加重视对文献文本本身的审视，并对传世文献资料的运用会更加谨慎。从这一意义上说，道教考古的进展，可以促进整个道教学研究的进一步深化。

附记：本文并不是为了回顾和总结道教考古的研究历史及其所取得的成果而作，故近些年许多海内外有关学者的优秀研究成果并没有都能在本文中反映出来，同时也因为篇幅的缘故。本人的相关研究一向受到这些学者的启发并从他们的研究中接受教益。

论东晋道教古灵宝经与道家学说的关系

王承文

在东晋南朝之际所产生的各种道教新经典中，以古灵宝经与老庄道家思想的关系尤为密切。古灵宝经是指敦煌本陆修静《灵宝经目》著录的大致在东晋末年产生的一批早期灵宝经^①。古灵宝经对老庄著作的援引和道家思想的融摄，构成了这一特定时期道教由民间向上层社会发展和道教进行义学理论建设的极为重要的内容，从一个重要方面突出地反映了古灵宝经所具有的整合的特点，同时对南北朝至隋唐道教产生了深刻的影响。

一、古灵宝经尊崇老子《五千文》的思想渊源及其传授科仪

古灵宝经对老子《五千文》的尊崇，源于汉魏天师道的传统。在汉末出现的一些道教教团中，巴蜀地区的天师道的特点之一，即在于其对老子《五千文》的高度重视。《三国志·魏书》卷8《张鲁传》注引《典略》记汉中五斗米道曰：

使人为奸令祭酒，祭酒主以老子《五千文》，使都习，

^① 参见 Ōfuchi Ninji, "On ku Ling—Pao Ching", Acta Asiatica, 27 (1974)。译文见刘波译、王承文校《论古灵宝经》，《道家文化研究》第13辑，三联书店1998年版。

号为奸令。

《隋书·经籍志》著录《典略》89卷，“魏郎中鱼豢撰”。自西汉黄老学说以来，老子即被不断神化。魏人皇甫谧（215～282）所撰《高士传》记汉安丘望之，字仲都，京兆长陵人，“少治《老子》经，恬静不求进宦，号曰安丘丈人。成帝闻，欲见之，望之辞不肯见。上以其道德深重，常宗师焉。望之不以见敬为高，愈日损退，为巫医于民间，著《老子章句》，故老氏有安丘之学。扶风耿况、王汲等皆师事之，从受《老子》。终身不仕，道家宗焉。”活动在汉成帝（前32～前7年在位）时代作为“巫医”的安丘望之与《老子》的关系是非常引人注目的。《太平御览》卷666《道部》所引葛洪《抱朴子内篇》佚文也有相同的记载。汉代末年，除了五斗米道尊崇老子《五千文》之外，《三国志·魏志·管宁传》注引《魏略》又记东汉建安年间，有石德林，“始精《诗》、《书》，后好内事”，“常读老子《五千文》及诸内书”。“内事”与“内书”都与汉代具有浓厚宗教色彩的谶纬学说有关^①。而石德林“常读老子《五千文》及诸内书”，表明东汉后期确实已有将老子《五千文》宗教化的趋势。五斗米道的首领重视《五千文》并将其注解为道教教义。“都习”则有“全部学习”或“集合学习”的解释。这些都标志着五斗米道已脱离一般民间宗教的世俗迷信，开始向成熟的全国性的大型宗教发展。

敦煌本《老子想尔注》有张道陵注和张鲁注两种说法。唐玄宗所撰《道德真经疏外传》和唐末五代道士杜光庭所撰《道德真经广圣义》，均认为《想尔注》为三天法师张道陵所注。

托名“紫微夫人撰”成书于5世纪后半期的南朝上清经《洞

^① “内书”又称“内学”。《孔丛子·连丛子》：“今朝廷以下，四海之内，皆为章句内学”；《后汉书·方术传序》云“习为内学”，李贤注：“内学，谓图谶之书也，其事秘密，故称内。”

真太上太霄琅书》，似乎是最早直接提及《老子想尔注》为张鲁所作的记载，其书卷4《为师诀》云：

既遣神灵往来，万愿日新，一切咸济，志行此道，存文《五千文》。千虽五，义冠无央。先代相传，师资叵计。今之所遵，十天大字，神仙人鬼，共所归宗，文同数等，无有一异，但感者未齐，应者微革。《河上章句》、系师《想尔》，转字会时，立题标议，始殊终同，随因趣果，洞明之师，谛宜宣诰，其大字以数入道，故先言《五千》，而后云经《想尔》，以道统数。^①

“系师”即是张鲁。这部上清经典是强调《老子河上公章句》与张鲁《想尔注》作为注解《老子》的两种不同方式在本质上的相通性，同时也反映了5世纪后半期这两部《老子》注解在道门中的地位。大致6世纪末成书的《传授经戒仪注诀·序诀经法》，将《想尔注》著录为《想尔训》，并云：“系师（张鲁）得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托构想尔，以训初回。初回之伦，多同蜀浅。辞说切近，因物赋通。”这里明确记载张鲁为教化西蜀民众而注解《老子》，说明《想尔注》之“辞说切近，因物赋通”的特点，正是为了适应“蜀风浅末，未晓深言”的民情。唐陆德明《经典释文·序录》著录有《老子想余注》2卷，注云：“不详何人。一云张鲁，或云刘表。鲁字公棋，沛国丰人，汉镇南将军，关内侯。”《想余注》即《想尔训》或《想尔注》。

元代刘人彬《茅山志》卷9引陶弘景《登真隐诀》云：“老子《道德经》有玄师杨真人（杨羲）手书张镇南（张鲁）古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。”学术界一般都认为活动在4世纪后期的早期上清派代表人物杨羲所书张鲁五千文《道德经》，有可能就是《想尔注》。现在看来这种观点

^① 《道藏》第33册，第666页。

似略有可议之处，因为陶弘景发现“其所谓五千文者，有五千字也。数系师《内经》有四千九百九十九字，由来阙一，是作三十辐应作卅辐，盖从省易文耳，非正本矣。”除此之外，陶氏又记“今传五千文为正本上下二篇，不分章”，虽非“宗门真迹”，指不是杨羲所书真迹，然又与玄理派分章句的《老子》不同。这里明确提到“系师”张鲁的“《内经》”，我们认为“《内经》”可能是指张鲁所注《老子内解》。

因为陶弘景《真话》卷17陶原注有“又见系师注《老子内解》，皆称臣生稽首”，这是一条前人较少关注的材料。陶弘景注《真诰》以严谨著称，说明他曾直接读过张鲁所撰《老子内解》。成书于南朝后期的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷4《法次仪品》，有关道教传经次序有老子《道德经》2卷、《河上真人注》上下2卷，然在“太上高玄法师”所受经中有《老子内解》2卷。唐玄宗御制《道德真经疏外传》列《道德经》注解，首先为《节解》上下，称“老君与尹喜解”，其次是《想尔》2卷，即“三天法师张道陵所注”，再次是《内解》上下，为“尹喜以内修之旨解注”。《老子内解》已佚，然其“以内修之旨解注”《老子》，可能与后来上清派重视的内视存思有其渊源关系。曹魏末年张鲁后裔发布的《大道家令戒》已提到：“《妙真》自吾所作，《黄庭》三灵七言，皆训喻本经，为《道德》之光华。”其中，《黄庭》是指《黄庭外景经》，与其后上清派奉持的《上清内景经》有别。“本经”当指《道德经》。《大道家令戒》将专讲内视存思的《黄庭经》看成是“训喻本经，为《道德》之光华”，因而上清派重内视存思，应是对早期五斗米道教法的继承和发展。至于传授《黄庭内景经》的西晋魏华存，本身就是天师道祭酒。

那么，怎样理解敦煌本《老子想尔注》中将守一思神术斥为“伪伎”呢？我们认为，《老子想尔注》对《老子》的注解确实可能出自张陵，而张鲁则加以整理完善。这可能正是史籍记载有张

陵和张鲁两种说法的主要原因。而《想尔注》中排斥内视思神可能是张陵创教初期的思想。从张陵创教到张鲁据守汉中结束，其间70多年的发展，五斗米道教义有所变化应是必然的。道教内视存思是对古代神仙方术的继承和发展。至汉代讖纬学说流行，身神的观念和内视思神术已相当完善，《太平御览》卷881所引《龙鱼河图》以及其他一些纬书均有记载。《太平经》乙部卷22《以乐却灾法》、戊部卷72《斋戒思神救死诀》等，均有存思身神以祛病延年之法。因此，张鲁可能将内视存思之法吸收进五斗米道教法，并撰有“以内修之旨解注”《老子》的《老子内解》。

唐玄宗初年道士张万福《传授三洞经戒法策略说》卷上，记“《道德》经目”中有《想尔注》上、下2卷，《妙真》上、下2卷，《内解》2卷。杜光庭《道德真经广圣义序》记历代《道德经》注解60余家中，亦记有“《内解》上、下，尹喜以内修之旨解注；《想尔》2卷，三天法师张道陵所注”。杜光庭将《老子内解》归为尹喜无疑是假托。但是一直到杜光庭的时代，《老子内解》和《老子想尔注》也是作为两种不同典籍而流传的。

两晋时代，老子《五千文》仍是天师道奉为首要的经典。史载东晋后期殷仲堪“少奉天师道，受治及正一”，“每云三日不读《道德经》，便觉舌本间强”^①。寇谦之《老君音诵诫经》既称道教渊源于神格化的老子太上老君，亦极重老子《五千文》，“欲求生道，为可先读《五千文》，最是要者”。柳存仁先生指出，天师道在其逐渐衍变过程中，寝假而为其他流派所吸收，寝假而与其他派合流，然仍保持一定的独立地位。其演变之过程有一深可注意之现象，即《五千文》已不止为五斗米道一派之私有，而渐成

① 《三洞珠囊》卷1《教导品》引《道学传》，《世说新语·文学第四》。

各派俱为推崇所诵习之公物^①。

灵宝经的早期传授以丹阳句容葛氏家族为中心。葛洪是两晋之际江南神仙道派的代表人物，重视金丹实验。虽然其《神仙传》和《抱朴子内篇》也在某种程度上肯定了老子的地位，但对老子《五千文》却表现出明显的排斥性。《抱朴子内篇》卷8《释滞》云：“又《五千文》虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎。”葛洪重视具体的长生成仙之道，因此认为单靠诵习老子《五千文》不能成仙。但是丹阳句容葛氏家族当在葛洪之后可能已基本放弃了金丹信仰^②，并且在相当程度上接受了天师道教法^③。其突出表现之一就是老子《五千文》的尊崇。

古灵宝经一方面神化老子，另一方面极力宣扬老子《五千文》的威德。杜光庭《道德真经广圣义》卷5引《葛仙公内传》云：“黄帝时老君化为广成子，为帝说《道德经》。”按《葛仙公内传》在敦煌本《灵宝经目》中著录为《太极左仙公神仙本起内传》，已佚。然从其所载老君为广成子为黄帝说《道德经》，表明早期灵宝派也吸收了天师道神化老子的传统。敦煌文书S.1351号《太极左仙公请问经上》将老子尊称为“太上太极高上老子无上法师”。该经上卷全文都是太极左仙公葛玄请问老子无上法师所受的教言。其经记高上老子曰：

道家经之大者，莫过《五千文》，大洞玄真之咏也。此经虚远，诵之致大圣，为降云车宝盖，驰骋龙驾，白日升

① 柳存仁：《老子想尔注与老子》，《第二届敦煌学国际研讨会论文集》，台北，汉学研究中心1991年编印。

② 参见 Michel Strickmann, "The Mao shan Revelations: Taoism and the Aristocracy", *T'oung Pao*, vol. 63, 1997.

③ 王承文：《早期灵宝经与汉魏天师道》，《敦煌研究》1999年第3期。

大。《五千文》是道德之祖宗，真中之真，不简秽贱。终始可轮读，敷衍妙义，则王侯致治。斋而诵之，则身得飞仙，七祖获庆，反胎受形，上生天堂，下生人中王侯之门也。

敦煌文书P.2440号《灵宝真一五称经》在敦煌本《灵宝经目》中为《太上洞玄灵宝大道无极自然真一五称符上经》。该经绝大部分内容托称为老子（《道藏》本为“老君”）直接所说。其后又有左仙公葛玄曰：“《五千文》经之伟矣，其妙曠难为辞者也。学人心不尽于荣华之想，常存于内外，以此读经而望天真，未可观矣。才若尹子之辈，便使世咸知斯文之不虚诞也。”又有太上玄一真人曰：“《道德五千文》，经之至曠。宣道之意，正真之教尽也，焕乎奇文矣。诵之千日，虚心注玄，白日升仙，上为太上四华真人，此高仙之宗也。亦能致庆于七祖矣。”太上玄一真人是在会稽上虞山传授葛玄灵宝经的仙真之一。《洞玄灵宝玉京山步虚经》记太上五真人授葛玄灵宝经，其中蓬莱正一真人无上三天法师张天师（道陵）颂曰：

灵宝及大洞，至真道经王。惟有《五千文》，高妙无等双。奉行致飞仙，玄居治虚空。侍卫太上台，逍遥紫微宫。

这部灵宝经借张陵来强调《五千文》的崇高地位，也反映了早期灵宝经与天师道的特殊关系。

《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》在古灵宝经中其天师道色彩尤为突出。该经将老子进一步神化，称“虚无真人高上大法王大千乘贤，世号老子者也。老子，玄中大法师矣。其以道眼观诸天人善恶”。该经中太极真人曰：

惟《道德》五千文，至尊无上正真之大经也。大无不包，细无不入，道德之大宗矣。历观夫已得道真人，莫不学《五千文》者也，尹喜、松、美之徒是也。所谓大乘之经

矣。^①

该经又云天地有始终，故有大小灾劫，诸经亦将随之灭尽。后代圣人更出法，“惟《道德五千文》、《大洞真经》、灵宝经不灭不尽”，可“传告无穷矣”，“《五千文》至难知，有知之人皆知之。故曰当解无上大慧也”。古灵宝经中已有相当明确的“三洞”思想，强调宇宙中大小浩劫来临之时，惟有《五千文》和“三洞经书”能幸免于难。《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》也记太极真人曰：

《道德》五千文，经之大也。是道也，故通乎天地人，万物从之以终始也。上士受诵，为太上仙王。中士受诵，为飞仙。下士受诵，生转轮圣王家，不经地狱，常生福国。命过之时，天帝云车，迎其魂神，安处福堂也。此度人无数量，不可具言也。^②

《上清太极隐注玉经宝诀》在《灵宝经目》中著录为《太上玉经太极隐注宝诀》，该经云《五千文》，“道尽于此书”，“理之曠者，莫尚乎斯文”。又称《五千文》亦能安国宁民，制服边夷，“斯经妙矣，弗有尚矣。”^③

如果说早期天师道重视并发挥《五千文》，实际上有借《老子》以说明其宗教教义并作为一种因缘时地的方便法门性质的话，那么，早期灵宝派则是继承并极大突出了天师道诵读老子《五千文》的传统，以试图建立以经典为核心的经教体系。在灵宝经中，老子《五千文》的经德包括治病救灾、安国宁民、转轮生死、飞升步虚，直至得道及度人等各个方面。灵宝经极力强调诵经可以成仙的教法。诵经作为一种最主要的修道方法实际上已

① 《道藏》第9册，第870页。

② 《道藏》第6册，第158页。

③ 《道藏》第6册，第645页。

超越甚至可以取代其他各种方术道法。对老子《五千文》和“三洞经书”本身的尊崇已成为灵宝教法的中心内容。

古灵宝经中也有相当完备的《五千文》传授礼仪，而且实际上是和灵宝经一同传授的。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》记太极真人曰：

《五千文》仙人传授之科，素与灵宝同限。高才至士，好讽诵求自然飞仙之道者。具法信纹绶五千尺，与灵宝一时于名山峰受之。

以上内容为《无上秘要》卷24《法信品》所征引。该经又记其具体程式为：“师南向立，弟子北向之。二拜，分金环各半佩身。受经毕，弟子方各一拜，从北始，周十方。”又云：“读经亦先拜十方。如此法，太玄都旧典也。”其称“太玄都旧典”，我们认为很可能是指东晋末年江南天师道经典《玄都律》。至于《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》与天师道《玄都律》的关系，我们已有专门讨论^①。

古灵宝经《上清太极隐注玉经宝诀》亦记“三洞经书”和老子《五千文》的传授。其传授仪法曰：

授《道德经》，法师北向，（置）经于案上，弟子伏左。师执经，弟子擎法信，师叩齿三十六下，心存三宫：泥丸、丹田、绛宫，三一出千乘万骑营卫。经师因而祝曰：飘飘大虚岭，流景在上玄。经始无终劫，长保天地人。世主学致尧，道士诵得仙。贤者今奉受，依法以相传。时无至德子，保密不妄宣。宗之升太清，弃之堕九泉。我说无为道，清静德自然。毕，弟子三拜受经。若女弟子伏右，凡经皆同尔。宋吕太古《道门通教必用集》卷9《精思篇》记“《道德经》”

^① 王承文：《古灵宝经的斋官制度与天师道和佛教的关系》，《敦煌吐鲁番研究》第6卷，北京大学出版社2002年版。

精思存神诀”的内容，即直接征引《太极隐注》，即《上清太极隐注玉经宝诀》。这部灵宝经又有诵读老子《五千文》的具体礼仪。

古灵宝经对《老子》的尊崇以及有关老子《五千文》的传授仪规，对南北朝隋唐道教都有直接影响。南朝后期，作为道教七部之一的以传授《老子》等经典为核心的太玄部的形成，即与古灵宝经直接相关。敦煌文书本《老子道德经序诀》是整个“道德部”经典的序，原题为“太极左仙公葛玄造”。按《隋书·经籍志》著录《老子》注传本称：“梁有……《老子序诀》一卷，葛仙公撰。”葛仙公葛玄即是古灵宝经所塑造的灵宝经在人间的传授者。此文应为南朝梁代或梁以前信奉灵宝经的人所撰。该经 P.2370 号文书中称道士郑思远曰：“余家师葛仙公受太极真人徐来勒《道德经》上、下卷，仙公曩者所好，加亲见真人，教以口诀，云此文道之祖宗也。诵咏万遍，夷心注玄者，皆必升仙。尤尊是书，日夕朝拜。朝拜愿念，具如灵宝法矣。”证明南朝《老子》传授科仪中的“朝拜愿念”科法“具如灵宝法”。而其有关具体科法所引《太极隐诀》即上引《上清太极隐注玉经宝诀》。北周《无上秘要》卷 37《授道德五千文仪品》的具体内容均出自古灵宝经。如“受《五千文》法信”，注明出《隐注经》，即《上清太极隐注玉经宝诀》；“初入道场密祝法”，出《金策经》；“次唱静念如法”、“次思三师法”，注明出《玉策经》。《金策经》和《玉策经》，均为敦煌本《灵宝经目》所著录的《太上洞玄灵宝经金策简文三元威仪自然真一经》。“次发炉法”，注明出《明真经》，即古灵宝经《太上灵宝长夜九幽玉髓明真科》。

敦煌文书 S.809 号《三洞奉道科诫仪范》称“对斋各依本仪”，如传授代表天师道的正一法，即用正一斋，或旨教斋。而“《五千文》，用灵宝法”。敦煌文书 P.2543 号南朝后期成书的《升玄内教经》记张道陵请问元始天尊曰：“灵宝斋法，真人所

行，已自有旧。未闻末世道士讲经说法，仪轨如何？”元始天尊回答为：“若说《五千文》者，亦依灵宝仪。所以尔者，灵宝官属摄诸吏兵。”该经的敦煌文书 P.2434 号自称《升玄经》的威德为：“此经大业，兼摄众经，一切官属，悉从其教。是故持此经者，修此道者，罢置诸余法术，唯洞玄《五千文》是其枝条。”《升玄经》自称“兼摄众经、一切官属，悉从其教”，正是对古灵宝经既包罗众经、整合道教各派，又试图“超九流，越百氏”这一特性的发展。而其将《五千文》名以“洞玄”并作为其“枝条”也是对古灵宝经教思想的直接继承。至唐朝极度尊崇老子，其道教中《老子》经的传授当也是以东晋末年灵宝经中的仪法来进行的。

二、古灵宝经与《老子河上公注》

河上公为战国时人，是汉代黄老学说的祖师。汉代司马迁的《史记》最早记载了河上公事迹。《太平御览》卷 507 引皇甫谧所撰《高士传》云：“河上丈人者，不知何国人也。明老子之术，自匿姓名，居河之湄，著《老子章句》，故世号曰河上丈人。当战国之末，诸侯交争，驰说之士咸以权势相倾，惟丈人隐身修道，老而不亏。传业于安期生，为道家之宗焉。”《河上公章句》是以汉代黄老学说注解《老子》。王明先生推测为东汉恒帝或灵帝时黄老学者伪托战国时河上公所作。^①葛洪《神仙传》中已有河上公在西汉初传授汉文帝《老子章句》完整的神话故事。而古灵宝经《上清太极隐注玉经宝诀》则可能是最早真正将《老子河上公注》援入道教的经典。其经云：

^① 王明：《〈老子之河上公章句〉考》，见其《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 303 页。

太极真人曰：劫始以来，赤松子、王乔、羡门、轩辕、尹子并受《五千文》隐注秘诀，勤行大道，上为真人之长者，实要注之妙矣。逮至汉孝文皇帝，好乐道德，精诚虚尽，太上真人降乎河上，以化文帝。真人时自诵经，帝未弘道义幽蹟之理，既心之所渴，闻有异人踊跃，即亲驾稽首，礼问动静，谘清道真。真人为其《章句》，略其一隅，通其所滞也。夫此经之蹟难究矣！故曰：不可思而议也。然自足令文帝托刊霄冥，保景乘云，散轡飞龙，径登天堂金华宫中。及诸天讲诵为事矣，亦仙道之次者也。乐乎哉！文帝行道德之经，致是巍巍矣。武帝徒勤劳苦于神仙，而性刚，亦得预天人之次耳。学道柔信为本也。夫读河上真人一章，则彻太上玉京，诸天仙人叉手称善，传声三界，魔王礼于堂中，鄴都执敬，稽首于法师矣。河上真人则《道德经》之法师也，所以尊其《章句》焉。治身秘道，不可示俗人。俗人常笑此经虚诞，谓之不能升仙度世。此各有宿缘，弗可强训也。教之不行，彼此获罪，故宜深而秘之也。

以上河上公的事迹和《老子河上公章句》的来历明显吸收了葛洪《神仙传》的内容。然其称“夫读河上真人一章，则彻太上玉京，诸天仙人叉手称善，传声三界”等，将《老子河上公章句》一书高度神化，则完全是早期灵宝派的发挥。河上真人也被塑造成《道德经》之法师。而且这部灵宝经中也有传授和礼敬《河上章句》的具体仪礼。其经云：“太极真人曰：礼此经时，心注太上老君，三拜。次念尹先生。河上真人为玄中法师，亦复三拜，并向经也。常三万六千仙童玉女侍经，烧香散花，通致众仙，为兆请不死之命，求白日升天之道也。”

由于古灵宝经的尊崇，《老子河上公章句》逐步成为道教中有重要影响的经典。南朝刘宋时成书的天师道经典《三天内解经》记载了河上公事迹。前引《洞真太上太霄琅书》反映南朝上

清派也开始重视《河上公注》。日本吉冈义丰先生认为这部上清经成书于5世纪下半叶，是道教经典涉及《河上公注》最早的例子。^①由于《洞真太上太霄琅书》中已有古灵宝经的影响，所以我们认为上清派重视《河上公注》，当是受灵宝经影响所致。敦煌文书P.2445号《升玄经》记：“真人曰：《五千文》日中斋集向者，香炉引吏兵三□，香咒愿礼太上老君一拜，《五千文》一拜，尹先生、河上真人、玄中法师，合为三拜者。”可见《升玄经》中太上老君、尹先生、河上真人的礼拜次序出自古灵宝经《太极隐注玉经宝诀》。至南朝后期，道教中以老子《道德经》及其注解和传授为核心的太玄部形成，《老子河上公注》成为其中极为重要的经典。隋代成书的《传授经戒仪注诀·序次经法第一》专记太玄部各经，其中云：“汉文精感真人降迹，得此《章句》，所滞即通，登于金华，友诸天人。《隐注》云：读《河上》一章，则彻太上玉京，诸天仙人叉手称善，传声三界，魔王礼于空中。酆都执敬，稽首于法师。”其中“《隐注》”即前引灵宝经《上清太极隐注玉经宝诀》。

唐朝尊崇《老子》，《唐六典》卷21记载唐初官方学校教授《老子》所用的课本即为《河上公章句》。《唐会要》卷77《贡举》记开元七年四月左庶子刘子玄上疏称：“今俗所行《老子》，是河上公注。”司马贞曰：“又注《老子》河上公，盖凭虚立号，汉史实无其人。然其注以养神为宗，以无为为体。其辞近，其理宏，小足以修身洁诚，大可以宁人安国。且河上公虽曰注书，即文立教，皆旨词明近用，斯可谓知言矣。”其年五月唐玄宗诏：《老子河上公注》“可令依旧行用”。这一年，唐玄宗以御注《道德经》取代《河上公注》。但唐玄宗御注本所用《老子》经文仍

^① 吉冈义丰：《老子河上公本と教道》，载酒井忠夫编《道教の総合の研究》，国书刊行会1978年版，第316～319页。

为河上《本》。以上可见《老子河上公章句》在唐代《老子》之学中有其特殊地位。

三、古灵宝经把《庄子》援入道教

葛洪贬抑老子《五千文》，对《庄子》亦持批评的态度。《抱朴子内篇·释滞》曰：“至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殒歿为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉！其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏。至于末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪，不亦惜哉？”葛洪对庄子的批评与其对老子的批评一样，亦是指责其学说没有提供成仙的具体途径。尤其是庄子“齐生死”，“以存活为徭役，以殒歿为休息”，是与葛洪孜孜以求的长生成仙的根本目标相悖的。而葛洪所称“末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪”，应是对魏晋以来玄学家的批判。魏晋玄学的兴起和发展是与老庄道家哲学联系在一起。葛洪在其《抱朴子外篇》中也对魏晋玄学持激烈的批判态度。将庄子神化为道教神仙大致始于早期上清派，《真诰·稽神枢第四》云“庄子师长桑公了，授其微音，谓之庄子也。隐于抱犊山，服北育火丹，白日升天，补太极闾编郎”。

与葛洪贬抑庄子相反，早期灵宝派一方面将庄子尊为“南华仙人”，另一方面将《庄子》援入道教。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》记太极真人曰：

庄周者，太上南华仙人也。其前世学道时，愿言：“我得道成仙，才智洞达，当出世化生人中，敷衍《道德经》五千文，宣畅道意。”惠子是其弟子，尔时亦言：“先生若得道，能出处自在，弟子愿侍从，唱赞微言，通达玄旨，洞观

道源，以解世罗也。检俗人华竞之心，导之以自然法门。故玄之又玄，众妙之门也。”后并得所愿，著书通道意。世人于今不知是仙真上人，以庄子所造多寓言。大鹏、大椿、冥灵，皆实录语也，非虚发矣。夫大处则生此大物，今阆苑、昆仑、蓬莱、北海中，悉有是神物。小处则生小物。若欲皆眼见为有，不见为无，天下之所无多矣。道家经譬喻法中，说劫数久远，有石乃如昆仑山，芥子四十里中，天人罗衣，百年一度，拂尽此石，取此芥子一枚，譬如一劫之终。若是久，谁当信斯者矣？

这可能是道教经典第一次援引《庄子》。这里至少有两点值得注意。

首先，这份灵宝经称庄子敷衍《道德经》五千文而通道意，“世人于今不知是仙真上人”，因而将庄子正式确认为得道成仙的道教神仙，为“太上南华仙人”。又称《庄子》一书亦“宣畅道意”。其后庄子地位不断上升，至唐玄宗时封为“南华真人”，其著作被尊为《南华真经》。至于“南华”之名似始于古灵宝经。《隋书·经籍志》子部道家类著录有梁旷所撰《南华论》25卷（本30卷，缺），又有《南华论音》3卷。《旧唐书·经籍志》道家类也著录梁旷所撰《南华仙人庄子论》30卷。梁旷曾与卢景裕同时注过《庄子》。卢景裕是北魏人，殁于东魏兴和年间（公元539~542），正当梁武帝时代。《周书·韦琼传》记韦琼雅好名义，虚襟善诱，“特与族人处玄及安定梁旷为放逸之友”，“晚年虚静，惟以体道会真为务”。按梁武帝时代的北方，江南的灵宝

经等“三洞”经典已有相当影响^①。因此梁旷将其所撰称《南华论》和《南华论音》，应是古灵宝经及其援引庄子对北方道教影响的一个证明。陈樱宁先生指出，注《老子》者亦有引证王嘉的《拾遗论》，其文曰：“庄周，字子休，号南华子。”王嘉为北方五胡十六国时期后秦人，《晋书·王嘉传》也提及王嘉曾著过《拾遗记》。然今本《拾遗记》并未见有“庄周号南华子”这一条。注家又说，庄周隐于曹州之南华山，故名其书为《南华经》。新旧《唐书·地理志》记载曹州至唐玄宗大宝元年，因尊庄子为“南华真人”始有南华县一名。因此，陈樱宁先生认为这个山名可能也因庄子受封而得名^②。

其次，《庄子》一书首次被灵宝经用佛教义理来解释。该经称庄子“其前世学道时发愿”，是用佛教的“三世”观念来说明。而其经云“道家经譬喻法中，说劫数久远”等，也是灵宝派用佛教特有的“劫运”观念来比附解释《庄子》中的思想。《云笈七签》卷2《劫运》对此有征引。我们认为，古灵宝经援引《庄子》，尤其是直接以佛教义理来比附《庄子》，应当与东晋佛教《般若》学说直接相关。佛教《般若经》的传译始于汉代末年，西晋惠帝时朱士行译传《放光般若经》，《般若》之学遂不断兴起。魏末西晋，玄学兴起，士大夫以清淡为风雅，借用老庄的以道为本和自然无为之说，反复探讨有无、本末、体用乃至名教与自然的关系，成为一代风尚。两晋时代，不少佛教思想家为迎合玄学，往往也借助老庄以解《般若》之学。其中尤以东晋般若学的“六家七宗”最有代表性。隋代吉藏《中论序疏》即指出：

① 参见 Stephen R. Bokenkamp, "The Yao Boduo Stele as Evidence for Dao-Buddhism of the Early Ling-bao Scriptures" *Cahiers d'Extreme-Asie* (9) 1996, pp.55~67. 有关灵宝经对北朝道教的影响，可参见王承文：《隋书经籍志〈道经序〉与元始天尊的确立》，《唐研究》第8卷，北京大学出版社2002年版。

② 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社2000年版，第31页。

“良由此土，别无外道，而用老庄以为至极。”这种以老庄哲学比附注解《般若经》经义的方法又称“格义”^①。《高僧传》卷4《竺法雅传》记竺法雅“少善外学，长通佛义，衣冠士子，咸附谘稟。时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义”。其中“外书”当主要是《老》、《庄》。《高僧传》卷6《慧远传》记慧远（334~417）早年与竺法雅同师释道安。“年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”汤用彤先生指出：“六朝之初，佛教性空本无之说，凭藉《老》、《庄》清淡，吸引一代之文人名士。于是天下学术之大柄，盖渐为释子所篡夺也。”“晋初之格义，必亦此种学术风气中产生。而格义拟配之外书，必多为《老》、《庄》虚无之说。如远公谈实相，引《庄子》为连类，是其一例也。因此而《般若》各家，盖即不受《老》、《庄》之影响，至少亦援用《老》、《庄》之名辞。”^②

在《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》一文中，我们讨论了古灵宝经对大乘佛教思想的借鉴^③。因此灵宝经直接以佛教义理注解《庄子》当与东晋《般若》学说有关。而古灵宝经对《庄子》的援引和以佛教注解《庄子》，对后来的道教思想家也产生了重要影响。《三洞珠囊》卷2引南朝陈马枢《道学传》卷7记南朝刘宋道教宗师陆修静曰：

隐庐山瀑布山修道。宋明帝思弘道教，广求名德，悦先生之风，遣招引。太始三年三月，乃诏江州刺史于景宗以礼

① 参见陈寅恪：《支愨度学说考》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1982年版，第172页。

③ 王承文：《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》，《道家文化研究》第13辑，三联出版社1998年版。

敦劝，发遣下都，……又请会于华林延贤之馆，帝亲临幸，王公毕集。先生鹿巾谒帝而升。天子肃然增敬，躬自问道，咨求宗极。先生标阐玄门，敷释流统，并指希微，莫非妙范，帝心悦焉。王公又问：都不闻道家说三世。先生答：《经》云：吾不知谁之子，象帝之先。既已有先，居然有后。既有先后，居然有中。《庄子》云：方生方死。此并明三世，但言约理玄，世未能悟耳。

唐长孺先生敏锐地指出，陆修静引老庄早有“三世”之说，其为牵强附会，自不待论。后来以佛教哲学解释老庄，应该说已始于此时^①。考陆修静奉宋明帝之诏从庐山至建康华林延贤馆讲学已在太始三年（467），而此时的陆修静可谓灵宝经的忠实信奉者。其在《道藏》中留存的几乎所有著作，都有对《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》的征引。因此其以佛教哲学释《庄子》应直接源于古灵宝经。

南朝宋齐时代的道教思想家顾欢曾撰《老子义纲》。其大致撰于宋明帝泰始三年的名篇《夷夏论》云：“五帝三皇，莫不有师。国师道士，无过老庄；儒林之宗，孰出周孔？若孔老非佛，谁则当之？”^②正如唐长孺先生所说，在顾欢之前，道教徒从未以老庄连称代替黄老。老庄并提，乃道家或玄学家，而非道教徒^③。一般认为顾欢是南朝前期上清经的重要传授者。然而其与灵宝经的关系也是值得关注的。南朝刘宋谢镇之《析〈夷夏论〉》云：“道家经籍简陋，多生穿凿。至如《灵宝》、《妙真》，采摄

① 唐长孺：《钱塘杜治与三吴天师道的演变》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第12期，武汉大学出版社1993年版。

② 《南齐书·顾欢传》。有关顾欢《夷夏论》撰成的时间，见宋释志磐《佛祖统记》卷36，《大藏经》卷49，第346页。

③ 唐长孺：《钱塘杜治与三吴天师道的演变》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第12期，武汉大学出版社1993年版。

《法华》，制用尤拙。”针对佛教对灵宝经的攻击，顾欢驳斥道：“灵宝妙经，天文大字，出于自然。本非改《法华》为之，乃是（鸠摩）罗什奸妄，与弟子僧祇改我道家《灵宝》以为《法华》，非改《法华》为《灵宝》也。”^①顾欢师从陆修静，其重视和维护灵宝经应在情理之中。陶弘景《真诰》卷19《翼真检第一》称：“仰寻道经上清上品，事极高真之业，佛经《妙法莲花》，理会一乘之致。仙书《庄子内篇》，义穷玄任之境。此三道足以包罗万象，体具幽明。”陶弘景推崇《庄子》并直称“仙书”应该也有灵宝经的影响。

而《庄子》被援入道教也是道教重玄理论形成极为重要的思想来源。^②《隋书·经籍志·道经序》云：

（隋）大业中，道士以术进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。

以上说明隋朝时《庄子》已成为道教中极为重要的经典。唐前期上清派著作《道门经法相承次序》卷上记曰：“其老子《道德经》乃是大乘部摄正当三辅之经，未入三洞之教。今人学多浮浅，惟诵《道德》，不识真经，即谓道教起自庄周，殊不知始乎柱下也。眷言弱丧，深可哀哉！”《云笈七签》卷3《道教本始部·道教所起》有关叙述亦直接出自《道门经法相承次序》。其称“《道德经》乃是大乘部摄正当三辅之经，未入三洞之教”，当是南朝以来上清派的观点。据《洞真太上太霄琅书》卷4《为师诀》云：“《五千文》包罗备周，众经祖宗。三洞支条，先分后

^① 《广弘明集》卷6，谢镇静之《析〈夷夏论〉》，《大藏经》卷52，第42页。有关顾欢的回答，见[唐]法琳：《辩正论》卷8，《大藏经》卷52，第544页；另北周甄鸾《笑道论·改佛为道二十九》所载略同，见《广弘明集》卷9，《大藏经》卷52，第150页。

^② 参见姜伯勤先生《论敦煌本〈本际经〉的道性论》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社1996年版。

合，终归《道德》，乃极一源也。”这与前引敦煌文书 P.2434 号南朝灵宝系经典《升玄经》所称“惟洞玄《五千文》是其枝条”是有相当差别的。而其称“今人学多浮浅”、“即谓道教起自庄周，殊不知始乎柱下”，表明唐前期在道教重玄思潮的推动下，《庄子》的地位一度实有超越《老子》的趋势。所谓“眷言弱丧”，本意为少经丧乱，失其桑梓，遂安他土而不知归。此指不知返本。

《旧唐书·礼仪志》记开元二十九年（741），唐玄宗诏两京及诸州置崇玄学，“其生徒令习《道德经》及《庄子》、《列子》、《文子》等，每年准明经例举送”。《新唐书·选举志》亦记开元二十九年，始置崇玄学，习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》，“亦曰道举”。其生徒，“京、都各百人，诸州无常员。官秩、荫第同国子，举送、课试如明经”。唐玄宗称“诸色人有能明《道德经》及《庄子》、《列子》、《文子》者，委所由长官访择，具以名闻，朕当亲试，别加甄奖。”又称以上各书“文约而义精，词高而旨远，可以理国，可以保身”^①。天宝元年（742）诏令册封庄子号南华真人，文子号通玄真人，列子号冲虚真人，庚桑子号洞虚真人；改《庄子》为《南华真经》，《文子》为《通玄真经》，《列子》为《冲虚真经》，《庚桑子》为《洞虚真经》^②。天宝四年（745）十月诏：“其坟籍中有载元元皇帝及南华真人旧号者，并宜改正。其余编录经义等书，宜以《道德经》在诸经之首，《南华》等经，不宜编列子书。”^③ 庄子及其著作在道教中的尊崇地位终于得到唐朝最高统治者的确认。而溯其源，则始于东晋末年

① 唐玄宗《玄元皇帝临降制》，《亲试四子举人赦》，载《唐大诏令集》卷 113，卷 106；《混元圣纪》卷 8。

② 《旧唐书·礼仪志》。

③ 《唐会要》卷 50《杂记》。

问世的古灵宝经。

四、古灵宝经对道家一些思想的融摄

早期灵宝派也将老庄以来的道家思想融贯在整个灵宝经系中，其对宇宙的起源、“道”的性质等一系列重要命题的说明表现了相当浓厚的道家哲学思辨色彩。

首先，关于宇宙万物的起源。将宇宙的生成与衍化归结为从无人有，是先秦道家宇宙论的重要内容。汉代道家则进一步强调宇宙从虚无而来，天地由气而生。《易纬·乾凿度》云：“夫有形者生于无形，则乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰混沌。混沌者，言万物相混成而未相离……一者，形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。”^① 古灵宝经明显地吸收了道家宇宙论思想。唐代法琳《辩正论》卷6《气为道本篇》引古灵宝经《太上洞玄灵宝九天生神章》云：“气清高澄，积阳为天。气结凝滓，积滞成地。人之生也，皆由三元养育，九气经形，然后生也。”^② 《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》记太极真人曰：“夫天地建立，元始分判，阴阳开化，五行列位，无上无下，无天无地，无大无小，无色之内，无形之外，皆禀受空洞，以气为宗。宗生于始，始生于元，元生于玄，三生万物，莫不相承，纲维八极，致天地长存。”以气为宗，当是汉魏以来道教的传统。南朝刘勰《灭惑论》引《三破论》曰：“道以气为宗，名为得一。寻中原人士，

① 见安居香山《纬书集成》，河北人民出版社1994年版，第10~12页。

② 法琳《辩正论》卷6，《大藏经》卷52，第536页。按《道藏》本《太上洞玄灵宝九天生神章》中这一条已阙载。

莫不奉道。”^①《正一法文天师教戒科经》中《大道家令戒》云：“道授以微气，其色有三：玄、元、始气是也。玄青为天，始黄为地，元白为道也。三气之中制上下，为万物父母，故为至尊至神。自天地以下，无不受此气而生者也。”^②“玄”又是虚无。古灵宝经《太上洞玄灵宝本行因缘经》云：“夫一气由虚尤而生，二仪由一气而分。清者为天，浊者为地。人受中气而生，与天地参为三才。初无凡圣之异，寿夭之殊。混混沌沌，不假修为，而道自居。既而混沌既凿，大朴既散，人事错错，而道违矣。”《上清太极隐注玉经宝诀》云：“大朴本无质，圣圣谓之玄。二仪由始终，万物之至渊。道化弥亿劫，运周若圆环。曠理归无忘，冥想应宿缘，大觉无上慧。”灵宝经通过融摄道家宇宙论在很大程度上提高了其神学解释的深度和适应的广度。

其次，关于“道”及其特性。《老子》第一次将“道”作为哲学的最高范畴，看成是宇宙的本源、本体和万物的本性。《老子·二十五章》曰：“有物混成，先天地生，寂而寞兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，故强字之曰道，强为之名曰大。”《老子》还认为道具有“有”和“无”两种特性。“道”作为“天地之始”时，称为“无”；而作为“万物之母”时，则称为“有”。“无，名大地之始；有，名万物之母。”（一章）因而“无”比“有”更重要。道的最高状态因而也是无法描述和无法认识的。古灵宝经融摄了《老子》关于“道”的思想。《初学记》卷23引《灵宝真一自然经诀》云：“大道者，不可强名也。强名曰大，强字曰道。”又借太上玄一真人口：“太上无极大道，无上至真，玄居虚无，无形自然，极虚无之上，上无复天，下无复地，故曰无上至真大道。道虽虚无而能生一，为万

① 见《广弘明集》卷8，《大藏经》卷52，第51页。

② 《道藏》第18册，第235页。

物之本也。”^①《太上洞玄灵宝真文要解上经》亦云：“大道淡泊虚无，安闲空寂，澄清自居，广开法门。”《洞玄灵宝玉京山步虚经》中太上玄一第二真人颂曰：“虚无常自然，强名字大道。”道的存在方式是无、无为、自然等等。《上清太极隐注玉经宝诀》云：

《太上玉经隐注》曰：老子《道德经》称视之不见夷，听之不闻希，抟之不得微，即三元老君之位号矣。又言此三者不可致诘，故混为一。是三素合为元一君，是胎尊之玄父元母。读此经，三老君见子，子见之，仙道成矣。道尽于此书。^②

《老子·第十四章》曰：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；抟之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”“希”、“夷”、“微”在《老子》中指大道无形、无声、无色，不能以常人的感觉加以体认，所以称作夷、希、微。然三者又都是指道，它不可用语言思维加以阐发。老子是从道的本性说明其“三一”的思想。而早期道教则将“三一”衍化成其重要的理论概念。^③值得注意的是灵宝派将其解释为“三元老君之位号”，则应是汉代《老子想尔注》以来道教将“道”宗教化和人格化为“太上老君”的进一步发展，且同前引《大道家令戒》所称玄元始三气为“至尊至神”有关。其称“三素合为元一君，是胎尊之玄父元母”，则是对《老子》“三一”思想宗教化的独特说明。灵宝派对“道”的说明也借用了佛教的内容，《太上洞玄灵宝智慧

① 见法琳《辩正论》卷2引《灵宝自然经诀》，《大藏经》卷52，第499页。按《灵宝自然经诀》、《灵宝威仪自然经诀》在敦煌本《灵宝经目》中著录为《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪真一自然经诀上卷》，已佚，我们有辑佚。

② 《道藏》第6册，第644页。

③ 参见王承文《道教“三洞”学说的思想渊源》，《中国哲学史》2002年第4期。

《本愿大戒上品经》云：

太极真人曰：夫道，无也。弥络无穷，子欲寻之，近在我身，乃复有也。因有以入无。积念以得妙。万物芸芸，譬于幻耳，皆当归空。人身亦然，身死神逝，谕之如屋，屋坏则人不立，身败则神弗居。当制念以定志，静身以安神，宝炁以存精，思虑兼忘，冥想内视，则身神并一。身神并一，近为真身也。^①

《上清太极隐注玉经宝诀》中有“太上智慧经赞”曰：“太上玄虚宗，弘道尊其经。俯仰已得仙，历劫无数龄。巍巍太真德，寂寂因无生。”“太上无为道，弘之在兆心。”《洞玄灵宝玉京山步虚经》有太上太极真人颂：“妙哉太上道，无为常自然。”

第三，关于玄理和“重玄”。《道德经》多用“玄”，如“玄之又玄，众妙之门；玄德深矣，远矣”。以上是对道和德的一种形容。魏晋玄学则是玄学家对道家哲学理论的阐发。在玄学兴盛的东晋时代所形成的古灵宝经也极为重视玄理的探讨，反映了道教发展已由早期注重方法方术和信仰的特点转向开始注重道教义理的探讨。《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》记太极左仙公葛玄于天台山“研思玄业”。《太上玄一真人说妙通转神人定经》所记四十五念：“功齐天地，数法自然，福覆无量，转神入妙，通微究玄，同体道真。”《太极真人敷灵宝斋戒仪诸经要诀》记太极真人曰：

（学士）若复清真至德，能通玄妙义者，随行弟子同学为称某先生。某人钩深致远，才学玄洞，志在大乘，当称玄称先生，或游玄先生，或远游先生，或宣道先生，或畅玄先生。

以上“通玄妙义”、“钩深致远”，“才学玄洞”，乃至“游玄”

①·《道藏》第6册，第155页。

和“畅玄”等，都可以看是灵宝派还在魏晋以来玄学激发下强调对道教义理的探讨，这与汉魏道教专注方术方法是有重要区别的。灵宝派将灵宝经直称为“玄教”。《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》云元始天尊有以开悟愚之心，直垂训厉，“敷演玄教，令众得明”。

“重玄”一词源自对《老子》的“玄之又玄”的概括。东晋时代玄学家孙登认为《老子》的根旨在于“重玄”，亦即首章的“玄之又玄，众妙之门”。于是以重玄为注解《老子》的纲要，并逐步成为玄学注释《老子》中的一个学术流派^①。学术界一般认为南朝宋齐之际的顾欢所著《夷夏论》以及由此引发的佛道论争是道教吸收重玄理论的发端。现在看来东晋末年的古灵宝经在大量地自觉地吸收融摄道家思想的过程中可能即已开始重视“重玄”。《洞玄灵宝自然九天生神章经》云元始天尊抚几高抗，凝神遐想，仰诵洞章，并借元始天尊云：“上范虚漠，理微太幽，道达重玄。炁冠神霄，至极难言，妙亦难超。”宋代董思靖《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷2云：“理微太幽者，谓其理之微妙，幽隐精至于无伦也；道达重玄者，谓此道了达重玄而不滞于有无也。”这或许是中古道教经典中相当明确地借用和表达“重玄”思想的范例之一。《太上洞玄灵宝本行宿缘经》云：“是经高妙，故曰玄之又玄，子其勛哉。道之至渊，道体虚无，弘之由人。”《洞玄灵宝玉京山步虚经》记太上太极五真人于会稽上虞山授葛玄洞玄灵宝经，其中太上太极真人徐来勒云：“太上大道君，出示灵宝篇。高妙难为喻，犹彼玄中玄。”

早期灵宝派对老庄道家思想的融摄在道教史上有其重要影响。唐代法琳《辩正论》卷8记陆修静撰有《必然论》、《荣隐

^① 参见蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》，见《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，巴蜀书社1987年版。

论》、《遂通论》、《归根论》、《明法论》、《自然因缘论》、《五符论》、《三门论》等。以上《道藏》中均不存，但我们推测其中当有不少是论述道教义理的著作。陆氏《洞玄灵定斋说光烛戒罚灯祝愿仪》云：“夫道者，至理之目；德者，顺理而行。”这对后来重玄学说以“理”解“道”有直接影响。《道教义枢》卷1引陆修静云：“虚寂为道体，虚无不通，寂无不应。”陆修静将道体解释为“虚寂”，对唐代道教重玄思想家成玄英、李荣等也有直接影响，但是陆修静的这种思想应直接源于古灵宝经。《洞玄灵宝升玄步虚章经》中有“大道师玄寂，升仙友无英”。其“玄寂”当同“虚寂”之义，据《洞玄灵宝升玄步虚章序疏》曰：“大道师玄寂，求大道者，宜用玄寂之境为师。师玄寂于外，得无为于内。寂境即是无为，无为即是寂境。此得大道也，此即寂境为师也。”敦煌文书P.2390号《失题道经》引古灵宝经《灵宝自然经诀》云：“真仙者，体洞虚无、与道合真，同于自然，无所不能，无所不知，无所不通。”

南朝后期间世的《升玄内教经》和隋至唐初的《本际经》都是灵宝经系的新经典。两部经中的重玄思想历来为学术界所重视^①。现在看来，如果追溯其重玄思想的渊源，应与古灵宝经有关。

五、佛教对道教融摄老庄道家学说的批判

东晋道安云佛教：“佛之著教，真人发起，大行于外国，有自来矣。延及此土，当汉之末世，晋之盛德也。”^②东晋南朝时

^① 最近的有关研究参见山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真·本际经〉の成立と思想》，京都，平乐寺书店1999年版，第209~289页。

^② [梁]僧叡：《出三藏记集》卷5。

代，佛教获得进一步发展，其社会影响日深。与佛教完备而精深的义学理论比较，发源于民间的道教在义学理论上的劣势是显而易见的。《广弘明集》卷7引南朝宋齐之际的释僧敏《戎华论折顾道士夷夏论》有云：

君言义将安取者，谓取正道也，于是道指洞玄为正。佛以空空为宗，老以太虚为奥；佛以即事而渊，老以自然而化；佛以缘合而生，道以符章为妙；佛以讲导为精，太虚为奥，故有中无无矣。即事而渊，故触物斯奥矣。自然而化，故霄堂莫登矣。缘合而生，故尊位可升矣。符章为妙，故道无灵神矣。讲导为精，故研寻圣心矣。有中无无，故道则非大也。……尔乃故知道经则少而浅，佛经则广而深。道经则少而秽，佛经则弘而清。道经则浊而漏，佛经则素而贞。道经则近而暗，佛经则远而明。^①

释僧敏等与顾欢的论战已在古灵宝经问世半个多世纪以后。我们认为，正是东晋以来佛教发展的强烈刺激和道教文化本位意识的高涨，东晋末年的早期灵宝派确实有通过吸收老庄道家思想和佛教义理以充实道教义学理论的明确目的，而顾欢的《夷夏论》只是将两种宗教发展积蓄已久的矛盾加以表面化而已。从南北朝到隋唐，佛道论战日趋激烈，道教尤其是灵宝经因为大量融摄《老》、《庄》而长期成为佛教攻击的目标。佛教中人攻击批判的重要方法之一，住往是力图把老庄道家学说与道教分别开来，一方面在相当程度上肯定老庄的地位，另一方面则极力贬低道教。《广弘明集》卷6所载明僧绍《正二教论》曰：

道家之旨，其在老氏二经。敷玄之妙，备乎庄生七章。而得一尽灵，无闻形变之奇；彭殇均寿，未睹无死之唱。故恬其天和者，不务变常。安时处顺，夫何取长生？……秦汉

① 《大藏经》卷52，第47页。

之妄，妖延魏晋，言不经圣，何云真典乎？^①

明僧绍大致是南朝刘宋南齐之际人，其称老子“无闻形变之奇”，是针对道教有关老子化身为佛的说法来说的；而称“敷玄之妙，备乎庄生七篇”，“彭荡均寿，未睹生死之唱”，则应是直接针对古灵宝经将庄子神化为“南华仙人”以及将《庄子》神化为道教经典来说的。明僧绍指出了作为先秦哲学学术思想的老庄同求长生成仙的出世宗教道教之间的重要差别。除此之外，同时代的惠通所撰《驳顾道士夷夏论》亦云：“见论引道经益有味，如昔老氏著述，文只五千，其余淆杂并淫谬之说也。而别称道经，从何而出？既非老氏所创，宁为真典？”“老氏著文五千，而穿凿者众，或述妖妄以回人心，或传淫虐以振物性，故为善者寡，染恶者多矣。”^②南朝齐梁时代的刘勰更指出了道教构成的层次性，其《灭惑论》有云：

案道家立法，厥品有三：上标题老子，次述神仙，下袭张陵。太上为宗，寻柱史嘉遁，实惟大贤。著书论道，贵在为，理归静一，化本虚柔。然而三世不纪，慧业靡闻。斯乃导俗之良书，非出世之妙经也。若乃神仙小道，名为五通，福极生天，体尽飞腾神通，而未免有漏，寿远而不能无终。功非饵药，德沿业修，于是愚狡方士，伪托遂滋。张陵米贼，迷纪升天。葛玄野竖，著传仙公。愚斯惑矣，智可罔欺！^③

刘勰的《灭惑论》将道教分为上、中、下三品，应是符合道教历史实际的。北周道安《二教论》亦云道教厥品有三：“一者老子无为；二者神仙饵服；三者符策禁厌。就其章式，大有精

① 《大藏经》卷52，第37页。

② 《广弘明集》卷7，《大藏经》卷52，第45页。

③ 《广弘明集》卷8，《大藏经》卷52，第51页。

粗。”并云：“今之道士始自张陵，乃是鬼道，不关老子。”“老子道经，朴素可崇；庄生《内篇》，宗师可领。暨兹之外，制自凡情。”又称道教：“炼服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，斯皆尤乖老庄立言本理。”^①北周天和五年（570）甄鸾所撰《笑道论·启》称：“案老子《五千文》，辞义俱伟，谅可贵矣。立身治国，君民之道富焉。”“道有符书厌诅之方。”“又道家方术，以升仙为神，因而诳惑，偷润目下。”“此岂大道自然虚寂无为之意哉？将以后人背本，妄生穿凿故也。”^②直到唐朝武则天时代，玄奘《甄正论》卷中仍称：“道家宗旨，莫过老经。次有庄周之书，兼取列寇之说。”“至于天尊之事，灵宝之经，首尾虚伪，不可为证。”^③

佛教长达几个世纪的攻击，恰恰从另一方面证明了晋唐道教融摄老庄道家思想的趋势及其对道教发展的重大意义。在中国道教近两千年的发展中，道教的理论愈成熟和完善，实际上就愈与老庄道家哲学关系密切。至于灵宝经在中古道教中的地位，学术界往往强调其与中古道教斋法科仪的关系。我们认为，其实灵宝经在中古道教发展中的最突出最重要的意义之一还在于其整合的特点，它不但将江南流传的上清经、三皇经以及天师道经典等整合在一起，而且也试图将老庄道家学说、道教各派的神仙方术以及天师道等的符箓禁厌等融贯为一体，因而其在晋唐道教发展中具有特别突出的意义。

① 《广弘明集》卷8，《大藏经》卷52，第141、139页。

② 《广弘明集》卷9，《大藏经》卷52，第144页。

③ 《大藏经》卷52，第563页。

道教《升玄内教经》所见“三一”论浅析

万 毅

一、引 言

“三一”是中古时期道教教义中的一个重要观念。早在东汉末季兴起的原始道教太平道与五斗米道的经典中，已经出现了“守一”的主张。在其后的发展中，道教又吸收了我国上古秦汉时期传统宇宙论思想中的“天一”和“太一”等观念。在东、西两晋之交，道士葛洪所撰的《抱朴子内篇》中，又出现了“真一”、“玄一”、“三一”等有关概念。到东晋南北朝道教上清与灵宝等派别与经典“风教大行”时，“真一”和“三一”等观念在其教理体系中具有了非常重要的地位。

《升玄内教经》是南北朝末期造作的一部道教经典。它的造作，与当时流行于江南吴越地区的上清、灵宝、正一及太玄等各个道教派别都有着深厚的渊源和密切的关系。这部道教经典在元代销毁《道藏》的经文印板之后散佚，20世纪初敦煌藏经洞出土文献中的该经写卷与现行其他古代典籍中所引的该经佚文在一定程度上恢复了它的原貌，也为学者们的研究工作提供了重要的文本资料。

距今60多年前，法国汉学大家马伯乐（Henri Maspéro）先生在对六朝时期道教思想的衍化与发展进行探讨时，就已经注意

到宋代道教类书《云笈七签》征引的《升玄内教经》佚文中反映出来的当时道教“三一”观念所发生的变化^①；此后，中外学者保罗·安德森（Paul Andersen）、麦谷邦夫、陈耀庭、李子微、刘仲宇、山田利明等先生都先后对东晋南北朝时期道教教义中的“守一”思想与“三一”观念做出过卓有成就的论述^②；此外，欧美学者司马虚（Michel Strickmann）、柏夷（Stephen R. Bokenkamp），特别是罗宾妮（Isabelle Robinet）等先生对早期上清与灵宝等道教派别和经典的研究，也给我们以极大的启迪^③；日本学者山田俊先生在其以《本际经》为中心的唐初道教思想史研究中，也对上清、灵宝和《升玄内教经》中的“真一”、“三一”等观念进行了考索^④。本文即拟在已有相关研究的基础上，就《升玄内教经》现行文本中所见的“三一”观念提供一些个人的粗浅看法，尚祈方家不吝赐正。

① Henri Maspéro, *Le taoïsme et les religions Chinoises*, Gallimard, Paris, 1971. trans by Frank A. Kierman, Jr: *Taoism and Chinese Religion*, University of Massachusetts Press, 1981, p.368.

② Paul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.*, Curzon, London, 1979; 麦谷邦夫《〈黄庭内景经〉试论》，《东洋文化》第62号，东京，1982年；陈耀庭、李子微、刘仲宇编《道家养生术》，上海复旦大学出版社1992年版；山田利明《六朝道教仪礼の研究》，东方书店，1999年。

③ Michel Strickmann, *The Mao Shan Revelation: Taoism and the Chinese Aristocracy*, *T'oung Pao*, vol. 63: pp.1~64, 1997; *Le taoïsme du Mao Shan: chronique d'une révélation*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1981; Stephen R. Bokenkamp, *Sources of the Ling pao Scriptures*, In M. Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stien*, vol 2, pp.434~486, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Brussels, 1983; Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2vols, Ecole Française d'Extrême Orient, volume CXXXVII, Paris, 1984.

④ 山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》，平乐寺书店（京都）1999年版，第305~347页。

二、早期道家经典中的“三一”观念

道教的“三一”观念与它的“守一”思想关系极为密切。其起源可以追溯到先秦时期的老庄道家。老子《道德经》中即已提出了“抱一”、“得一”等思想，系以“一”指称其所述之“道”。庄子《南华真经》中称“物将自壮，我守其一，以处其和”，“纯素之道，惟神是守。守而勿失，与神为一”^①，则直接引发出道教的“守一”思想。在汉代的早期道教《太平经》中，“守一”成为其主要的思想内容之一，多处篇名与经文涉及这一内容。饶宗颐先生考订为依托天师张道陵，由系师张鲁所定的汉末五斗米道经典《老子想尔注》中亦提及“守一”，并称“守一”即“守诫”^②。东、西两晋之际的著名道士葛洪也非常重视“守一”，认为它是“常生久视”之要，这反映了魏晋时期神仙道教的主张。

在汉代以后早期道教的形成与发展过程中，围绕着“守一”思想，又出现了“太一”、“天一”、“真一”、“玄一”、“三一”等观念。“太一”、“天一”的概念，与我国先秦传统思想和两汉谶纬神学中的宇宙论观念有关。据报道，湖北荆门郭店出土的楚简中即有道家《太一生水》的篇章^③；此外，汉代多以玄释天，如《老子道德经河上公章句》中即言“玄，天也”^④。同时，一又可以谓道，故“天一”犹言“玄道”。晋代葛洪将其所奉之道命名为“玄道”，在其所著的《抱朴子内篇》中，将《畅玄》一篇列

① 郭庆藩撰，王孝鱼点校《庄子集释》，中华书局1961年版，第2册，第381页；第3册，第546页。

② 饶宗颐《老子想尔注校正》，上海古籍出版社1991年版，第12页。

③ 参见王博《美国达慕思大学郭店〈老子〉国际学术讨论会纪要》，《道家文化研究》第17辑，三联书店1999年版。

④ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版，第2页。

于卷首，称“其惟玄道，可与为永”，又称“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器”；同时，书中又提出了“真一”、“玄一”、“三一”等概念，如卷10《明本》篇称“人九室以精思，存真一以招神”，卷18《地真》篇称“长生仙方，则惟有金丹；守形却恶，则独有真一”，“惟有守真一，可以一切不畏”；又称“玄一之道，亦要法也，无所不辟，与真一同功”，并称“守玄一”可至“分形之道”^①。从中可见道家长生久视旨趣、“守一”精思方法与神仙家练形成仙目的、民间巫者服御召制方术的结合，而为道教所吸纳。

老子《道德经》第14章有云：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”^②这种对道的三种象状的描述，开启了以后道教“三一”观念的滥觞。《太平经》卷154~170中的“令人寿治平法”有云：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”^③继老子对大道象状“夷希微”三者的描述之后，又提出本之于“天地人”三才的“精神气”，“三气共一为神根”，“共为一道，相助为治”说，这里所谓“神根”即指“一道”。葛洪《抱朴子内篇》中继承此说，直接提出了“三一”观念。其《地真》篇称：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。”^④这里所谓的“三一”，系指天地人三象合为一道。

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第1、3、170、297、298、300页。

② 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第52~53页。

③ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第728页。

④ 王明《抱朴子内篇校释》，第296页。

在东晋中后期形成的道教上清派的教义中，对“守一”尤为注重。而“三一”观念在其“守一”思想中又居于非常重要的地位。现行的明代《正统道藏》中收有《洞真太上素灵洞元大有妙经》1卷^①，为早期上清派的重要经典，被称作该派的“三宝奇文”之一^②。这部经典由9篇经诀科赞组成，其中第3篇《太上道君守元丹上经》、第4篇《四宫雌真一内神宝名玉诀》和第5篇《太上大洞守一内经法》均涉及“三一”。第3篇《太上道君守元丹上经》云：“夫三一者，乃一身之灵宗，百神之命根。津液之山源，魂精之玉室”，要求“旦夕守诸三一”，“存思三一洞房九道诸要道也”^③；第4篇《四宫雌真一内神宝名玉诀》要求“行玄丹之道，守三一之诀”，并有“太上召三一守形之法”，又有“太上宝章”，称“佩之八年，三一俱见”，“三一相见之后……刻而书之，以封山川之邪神，掌五岳之真精”^④；第5篇《太上大洞守一内经法》中对“三一”与“守一”的关系阐述最为详尽，也是整部经典的重点所在。该篇在起首即云：“真人所以贵一为真一者，上一而已矣。一之所契，太无感化；一之变通，天地冥合。是以上一为一身之天帝，中一为绛宫之丹臬，下一为黄庭之元王，而三一之真，并监统身中二十四炁。炁以受生，生立一身，上应太微二十四真。真炁徊和，品物成形，玄神混分，紫房杳冥。夫炁者，结灵烟而成神也。神者，托三一以自王也。变化者，三一之所造；得化者，皆由神以自隐。混黄相成，得玄之极。”故要求“伐胞保胎，三一养身，得为真人”。篇中又称“太微二十四真人俱与身中神明合宴于混黄之中，共景分

① 《正统道藏》第56册，台北，新文丰出版公司影印本，1977年。

② 任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第1305页。

③ 《正统道藏》第56册，第191页。

④ 《正统道藏》第56册，第196、197、198页。

于紫房之内”，而“紫房须守一为根本，守一须紫房为华盖，故三一、三素相须也”，“善思而存之，则三一之事毕也”；“三皇体真以守一，故一无藏形；仙人寻真以求一，故三一俱明。一无藏形，其真极也；三一俱明，得一而已。其真既极，三一既明，得一而生也”。可见，“三一”是求“一”得“一”的重要手段，守“一”则可至“真极”，因而才是“真守一”或“守真一”。而“知一之道不能常守，故三一去，则正炁离。夫失正炁者，则故炁前；故炁前，则死日近也”，所以说“守一之戒，戒于不专；专复不久，久不见精；精不能固，固而不常，则三一去矣，身为空宅耳”。在该篇卷尾又记载有春秋二分和冬夏二至四节气日存思“三一”之法，云“三一之真，易而致感，精思苦念三月不倦，三一便现真形”。故该篇又对“三一”总结云：“三一之法观，道备于三元。其道奇妙，总合灵篇。天人仙皇握宝神经，第一之奇《大洞真经》三十九章；第二奇文雌一合变，号《大有妙经》；第三玉诀洞真玄经三五七九，号《太上素灵》。是故上一帝君宝《大洞真经》，中一丹皇宝《雌一妙经》，下一元王秘《素灵洞玄大有妙经》。此三五之号，真道之至精，三一之极章，并玉清之禁诀，高上之秘篇”；“守三一之法，皇天上清金阙帝君真书之首篇，高上之玉道，神仙之津途，众真之妙诀”；“守一所生，三一见矣”，“兆守三一，得吾三经，即能乘云，上升太清，洞睹无穷，游宴紫庭”^①。这部经典的第1篇《三洞混化内真变生官号宝名》中提出洞天元洞之官、洞地洞真之官、洞渊洞玄之官分别为人体上元泥丸、中元绛宫、下元丹田三宫三元身神，同时上治素灵宫中清微、兰台、皇堂三府；第3篇《太上道君守元丹上经》中又提出人体之中明堂、洞房、丹田、流珠、玉帝、天庭、极真、玄丹、太皇九宫中的身神。可以说，上清派的“三一”和

^① 《正统道藏》第56册，第198、199、200、205页。

“守一”之法，实质上是汉末原始道教所承袭的先秦老庄道家“三一”、“守一”观念与汉代谶纬神学的“天人感应”思想和神仙家“长生飞仙”修行旨趣的融合与发展。

上清派教义中的“三一”之法又可称为“三元真一”之道。现行《正统道藏》中所收的《金阙帝君三元真一经》1卷^①，经题袭用了《洞真太上素灵洞元大有妙经》第2篇《太上道君守三元真一经》之名，内容则是对该经第3、第5篇的辑抄。《太平御览》卷668“道”部之“养生”条引《三元真一经》云：“五斗三一，大帝所秘，精思十二年，三一见相，授子书矣。但有三一，长生不灭，况复守之乎？能守三一，名刊玉札，况与三一相见乎？加存洞房，为上清公，加知三元，为五帝君。后金阙帝君所以乘景迅云，周行十天者，实由洞房三元真一之道也。”^②这里即将“三一”观念与“三元真一之道”联系起来。

大约与上清派同时形成的道教灵宝派的经典中，同样也涉及到“三一”这一观念。现行《正统道藏》所收的《太上灵宝五符序》卷下有云：“泥丸、绛宫、丹田，是三一之真焉”^③；《上清太极隐注玉经宝诀》有云：“师叩齿三十六下，心存三宫泥丸、丹田、绛宫三一，出千乘万骑，营卫经师”^④；《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》有云：“斋时，皆心注玄真，永无外想。想念在经师。先思三一在宫室安居分明，具三魂七魄，太一镇泥丸中，如回风帝一法”^⑤；《太上洞玄灵宝本行宿缘经》有云：“人身中称三尊，身中有三宫。太一帝君、公子无英，是为三一之

① 《正统道藏》第7册。

② 《道家养生术》第51页。

③ 《正统道藏》第10册，第762页。

④ 《正统道藏》第11册，第386页。

⑤ 《正统道藏》第16册，第576页。

尊”。^① 见灵宝派的“三一”观念，亦与人体三元身神之说相关联。

法国学者罗宾妮女士曾经指出了早期上清、灵宝两个道教派别之间的相互影响与借鉴^②。我们看到，上清派较为重视思存内视的个人独自修持，而灵宝派则较为重视斋戒符篆等科仪，所以上清派将“三一”作为“思神存真”的重要内容，而灵宝派则将存思守念“三一”之术引入斋醮科仪之中，成为其组成程序。

三、《升玄内教经》现存文本中 所见的“三一”论

在南北朝末季出现的道教《升玄内教经》的现存文本中，也见有对“三一”观念的论述。《升玄内教经》本为10卷，在元世祖至元十八年（1281）下诏销毁《道藏》的经文印板之后大部散佚。现行的明代《正统道藏》和《万历续道藏》中仅保存有其卷7《中和品》的义疏本。敦煌吐鲁番出土文献中发现的《升玄内教经》写卷多为残纸，因而其文本除卷7《中和品》和卷9《无极九诫品》可得完帙外，其余卷品均为残本。

《升玄内教经》的敦煌写卷中出现“三一”观念的有卷9《无极九诫品》和阙失品题的卷4。法藏P.2750号《升玄内教经》卷9《无极九诫品》有云：

道有大法，得之甚易，是谓三一。三一之道，自有重法。奉而行之，道立可得。但当奉受其诫，勤行其事，吾当遣卫诚将军吏兵、廿四大神以相卫护，断绝恶道，度著善地，动遇吉祥，不遭凶横，早绝死路，速致仙真，晓空无

① 《正统道藏》第41册，第558页。

② Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme.*

决，明虚无意，必获上道，如我今也。

这里提到奉受“三一”之诫，勤行“三一”之事，有“廿四大神以相卫护”，并可“早绝死路，速致仙真”，使我们联想到前述早期上清派《洞真太上素灵洞元大有妙经》中所称“三一之真，并监统身中二十四气，气以受生，生立一身”与“守三一之法”为“神仙之津途，众真之妙诀”之论。

《升玄内教经》卷4文本系由数件残卷与其他文献中所见该经佚文辑合拟成^①，有些内容并不连贯，只有相呼应之处。俄藏Dx517号《升玄内教经》卷4（拟）有云：

（前阙）

1. 以位相尊，贤至亦然。三一者，是洞神□
2. 一是洞玄所部；太一者，洞真上□
3. 洞通为升玄内教所部。当知此□

（下略）

这件写卷残片下半纸脱落不存。按照敦煌道经写卷每行抄写17字的惯例，写卷首行存14字，当缺3字；次行与第3行均存12字，当各缺5字。该件写卷上引内容中出现“洞神”、“洞玄”、“洞真”三洞的名称，而与之对应的观念则有“三一”、“太一”等。其中，“三一者是洞神”其下所阙应为“所部”2字；又云“□一是洞玄所部”，我们推测这个阙字应该为“真”；“太一者，洞真上”其下所阙应为“道”或“清”字，而据其残留的笔划来分析，以前者的可能性为大。根据我们的推测与分析，将前2行所阙内容补足，这句文字可能为：“三一者，是洞神（所部；真）/一是洞玄所部；太一者，洞真上（道所部；此三）/洞通为升玄内教所部。”这样文意即可基本明了。“三一”、“真一”、

^① 参见拙作《敦煌本道教〈升玄内教经〉的文本顺序》，《敦煌研究》2000年第4期。

“太一”都是与道“一”和“守一”密切相关的概念。其中，“三一”原指人体内的三元身神；“真一”原指《洞真太上素灵洞元大有妙经》中所称“三一”俱明后所得之“一”；“太一”在汉代以前本指宇宙间的最高神，后被道教“思神存真”之法所吸收，又成为了人身神中的最高神^①。在《升玄内教经》中，“三一”、“真一”、“太一”三个概念分别被用来对应“洞神”、“洞玄”、“洞真”三部，可以看作南北朝时期确立下来的道教“三洞”说对其固有“守一”观念的重新整合，而“三一”、“真一”和“太一”等概念也被赋予了新的意义。

宋代道教类书《云笈七签》卷49《秘要诀法》“三一诀”引《升玄经》曰：

仙人奚子明问云：“向闻法师咨求真一、太一，未闻三一之诀，当复云何？既为一而复言三，为一有三耶？为三有一耶？昔虽奉行，未能晓了，愿为究尽，使后来未学得知真要。”法师曰：“三一者，正一而已。三处授名，故名三一。所以一名三一者，一此而三彼也。虽三常一，故名三一。三一者，向道初门，未入真境，得见一分，未能舍三全一，是未离三。虽未离三，少能见一，故名三一。”子明曰：“此一者，何所有也？”答曰：“无所有而有。”问曰：“无所有而有，何名为有？”答曰：“以无为有。”又问：“无何而有？”答曰：“得无为有。”又问：“得而无为者，何所义？”答曰：“形声虚伪故。”又问：“何为虚伪？”答曰：“不住故。”又问：“云何不住？”答曰：“速变异故。”又问：“虽速变异，非无所有。既云变异，果是有物可变，安得云无邪？”答曰：“向曰变异者，亦不言都无，如虚空故。但言一切皆有伪非

^① Henri Maspéro, trans by Frank A. Kierman, Jr, *Taoism and Chinese Religion*, p.436.

真，生者必死，有者必无，成者必坏，盛者必衰，少者必老，向有今无，寒暑推变，恍惚无常也。”^①

此段《升玄经》经文，亦不见于《升玄内教经》敦煌写卷。根据现行《正统道藏》所收《道藏阙经目录》的著录来看，10卷本《升玄内教经》在元世祖至元十八年诏毁《道藏》经文印板之前一直流行于世。《云笈七签》上于北宋仁宗天圣八年（1030），故可得见《升玄内教经》全本。此处所引，必为10卷本《升玄内教经》经文无疑。上述《升玄内教经》引文的后半部分内容，又与《云笈七签》卷95《仙籍语论要记》“真假”条所引《升玄经》经文的前半部分内容重合，二者所引，当同出一源。而后者所引《升玄内教经》经文从“皆为虚幻，无一真实”句起，到“是名得无所得”句止，则又与英藏S.107号不明卷次的《升玄内教经》敦煌写卷起首部分的经文内容重合。可以断定，《云笈七签》卷49《秘要诀法》“三一诀”和卷95《仙籍语论要记》“真假”条所引的《升玄内教经》经文，正可以弥补S.107号敦煌写卷的前阙内容。上引《升玄内教经》经文起首即称仙人窆子明问“向闻法师咨请真一、太一，未闻三一之诀”云云，又称法师曰云云，按S.107号《升玄内教经》写卷记有三天法师张道陵为仙人窆子明分别人法二相事，则此处作答之法师应为张道陵无疑。经文中记载窆子明有云“向闻法师咨请真一”，罗振玉《贞松堂藏西陲秘笈丛残》所收敦煌写卷《大道通玄要》卷14“真一品”所引的《升玄内教经》卷4内容，正为张道陵咨请，天尊为答“真一”之义，并为辨析“真一之一，不能不一”；《云笈七签》卷49《秘要诀法》“玄门大论三一诀”所引《升玄内教经》经文云：

太上告道陵曰：“汝昔所行，名为真一道者，是则阴阳

^① 《云笈七签》，第286页。

之妙道，服御之至术耳，非吾所问真一，此昔教也。”下文云：“汝以堪受吾至真平等要诀、无上妙径，乃至第四辨不一之一，此之教也。”^①

此处所谓“第四”，当指《升玄内教经》第4卷而言；此后现存《升玄内教经》文本自卷5《善胜还国品》起，迄至卷10《道陵还国品》止，皆讲述张道陵于他方从天尊、太上或“道”处接受教示，未再见有仙人奚子明出现，所以我们认为，《云笈七签》卷49《秘要诀法》“三一诀”所引的《升玄内教经》经文以下的内容迄至S.107号写卷结尾，从行文顺序而言，应在卷4所述张道陵咨请“真一”之后，而在卷5《善胜还国品》起首所记张道陵跟随善胜大士前往东方多喜国土礼赞天尊之前，也即这部分内容应属于《升玄内教经》卷4^②。在罗振玉《贞松堂藏西陲秘笈丛残》所收敦煌写卷《大道通玄要》卷14“真一品”所引《升玄内教经》卷4辨析“真一之一，不能不一”和《云笈七签》卷49《秘要诀法》“三一诀”所引《升玄内教经》卷4辨析“三一之诀”的内容之后，《云笈七签》卷95《仙籍语论要记》所引《升玄内教经》卷4与S.107号写卷重合的经文中有云：

惟贤人道士，知此非真，是虚伪法。思惟分别，得其真性。冲漠淡泊，守一安神。深解世间，无所有故，即亦俗法。守道念真，安神无为，得不死之术，到长寿宫，是名得无所得。

如果再联系到其前面的内容为分别辨析“真一”和“三一”等与“一”和“守一”相关的概念并赋予了这两个概念以新的意义，那么此处所言“得无所得”，就是对“守道念真，安神无为”的“守一”观念的新解释。但是，由于《升玄内教经》卷4现行

① 《云笈七签》，第288页。

② 参见拙文《敦煌本〈升玄内教经〉的文本顺序》。

文本存在的缺失，我们尚无法得知该经赋予“太一”这一概念的新义。而该卷的品题，似乎也可以据此拟定为“守一品”或者“得一品”。《云笈七签》卷95《仙籍语论要记》“真假”条所引《升玄内教经》经文的末尾有云：

又曰：“有性常假，无性常无。虽有二名，求之则一。是则一体，而有二名。”又曰：“有无二名，生于伪物。形见曰有，亡形曰无。相因而然，并非真实。”

这两条引文，出于敦煌写卷P.2343号《升玄内教经》卷10《道陵还国品》（拟）。该卷其下尚有：

真性常一，未始暂有，未始暂无。无形而可求，无声而可闻。是故智者知之而必求之，圣人体之而必弘之。求之者以损有为益，弘之者以体无为大。是故损有者必先之于无，体无者以无无为大。

此论就道“一”之性体的真假、有无而言，故亦与“守一”和“得一”等观念有关，同样属于南北朝末季出现的新解。

《云笈七签》卷49《秘要诀法》“玄门大论三一诀”末尾处又引《升玄内教经》经文云：“是为究竟。究竟者，功业成，罪行毕，则常一也。”可见《升玄内教经》中的“究竟”概念，也与道“一”或“守一”有关，而此句经文则未知本于《升玄内教经》何卷。唐代道教类书《道教义枢》卷2“七部义”中也引有该句，作“功业罪行，毕则常一也”^①。

《云笈七签》卷52《杂要图诀法》中收有“升玄行事诀”，要求在不同节日中分别存思人体内泥丸、绛宫、丹田三元身神与斗魁中的女神斗中玉女。《升玄内教经》中亦有提及三宫、九宫及丹田、皇一等，其法与早期上清经主张相近，但与《升玄内教经》本身所论之“真一”、“三一”等“守一”观念的新义有所不同。

^① 《正统道藏》第41册，第784页。

四、《升玄内教经》与《玄门大论》 中的“三一”新解

现行北宋时期的道教类书《云笈七签》卷49《秘要诀法》收有《玄门大论三一诀并序》。《玄门大论》今已佚失，现行明代《正统道藏》所收的《道藏阙经目录》中著录有“《玄门大论》二十卷”^①，又收入《洞玄灵宝玄门大义》1卷^②。日本学者砂山稔先生指出，《玄门大论》亦即《玄门大义》，系成书于隋代的道教类书，宋代为避其祖赵玄朗讳，有时亦称为《道门大论》，现行明代《正统道藏》所收的《洞玄灵宝玄门大义》即系其残存本^③。《玄门大论三一诀》序首有云：

夫三一者，盖乃智照无方，神功不测。恍兮为像，金容玉质之姿；窈兮有精，混一会三之致。因为观境，则开众妙之门；果用成德，乃极重玄之道。^④

上述对“三一”的概括性阐述，包含有体用、本迹、性相、因果、方法与目的、实旨与成效等多个方面与层次的内容。其中“智照无方，神功不测”系就其功用效果而言；“恍兮为像，金容玉质之姿”系就其形式表现而言；“窈兮有精，混一会三之致”系就其本质内容而言；“因为观境，则开众妙之门”系就其手段方法而言；“果用成德，乃极重玄之道”则揭示了其目的与旨趣。这是南北朝末季到隋代的道教重玄学派对“三一”观念所做的新的哲学阐释。其下文又云：

① 《正统道藏》第57册，第845页。

② 《正统道藏》第41册。

③ 砂山稔《隋唐道教思想史研究》，平河出版社1990年版，第193、194页。

④ 《云笈七签》，第286页。

《释名》云：三一者，精、神、气，混三为一也。精者，虚妙智照之功；神者，无方绝累之用；气者，方所形相之法也。亦曰希、微、夷。希，疏也；微，细也；夷，平也。夷即是精，希即是神，微即是气。精言夷者，以知万境，均为一照也；神言希者，以神于无方，虽遍得之，甚殊也；气言微者，以气于妙本，义有非粗也。精对眼者，眼见故明，义同也；耳对神者，耳空故闻无，义同也；鼻对气（者），触于体，义相扶也。^①

这是对“三一”内容与表相的进一步阐释。此处将《老子》“夷、希、微”的大道形象说与《太平经》“精、神、气”的“三气神根”说结合起来，并引入“境智观照”说将其贯通，深化和发展了“妙本”说的一元论思想。对于“三一”之间的关系，序文最后又引孟法师之解云：

言三言一，不四不二者，以言言一即成三也。今谓明义，各自有宜，少多非为定准。如四通六达，岂止三耶？若教之所兴，无乖此说。然三义虽异，不可定分；亦一体虽同，不容定混。混亦不混，故义别成三；分不定分，故体混为一。混三为一，三则不三；分一为三，一则不一。不三而三，不一而一，斯则三是不三之三，一是不一之一。不三之三，非直非三，亦非非三；不一之一，非止非一，亦非非一。^②

此孟法师，一般认为是南北朝时齐梁间著名道士，被称为“小孟”的孟智周。孟法师此处称“三一”“各自有宜，少多非为定准。如四通六达，岂止三耶”，已经突破了以往道教在修行方法与手段上以道一化为三途，又循三途以达道一的限制，所以说“三一”是“不三之三”，“不一之一”，称“不三之三，非直非

①② 《云笈七签》，第287页。

三”，“不一之一，非止非一”。以往思存“三一”是为了见三明一，以得一、守一，而孟法师认为其有“直三止一”之滞，故要求“非直非三”、“非止非一”的不滞“三一观”。孟法师对“三一”体义、混分、同别不一不异，而一而异，不即不离，而即而离的双遣双即的解释，又是受到了一代佛学大师鸠摩罗什关河所传龙树不执空、有两偏而取中道的中观学说的影响，所以《玄门大论三一诀》序中肯定了他对于“三一”关系的论述，称许“此合重玄之致也”^①。《玄门大论三一诀》正表达了隋代道教重玄学派的“三一”观念。

《玄门大论三一诀》中罗列了大孟法师、宋法师、徐素法师和玄靖法师四家对于“三一”体义的论述。大孟法师为孟景翼，南北朝时齐、梁间道士，著有《正一论》，曾在梁武帝萧衍天监年间任大道正；宋法师为宋文明，南北朝萧梁时道士，曾于梁末简文帝萧绎在位时著《灵宝经义疏》（《通门论》）、《道德义渊》，又有《灵宝杂问》、《四非》等著述；徐素法师、玄靖法师俱为南北朝时梁、陈间道士，玄靖法师即臧矜。对此，姜伯勤师与砂山稔、卢国龙等先生均有考述^②，兹不赘言。对于四家所解“三一”体义，《玄门大论三一诀》认为，大孟法师解以“妙有”为“三一”之体，“非未形之妙”；宋法师“总体”、“别体”之解，只是“判三一之殊，非定三一之体”；徐素法师“妙极之理，大智慧源”，“兼三为义，即一为体”之解，只讲出了“极理大智”的境界，而“未视的体”；惟有玄靖法师之解“三一俱圆”。玄靖法师解云：

① 《云笈七签》，第287页。

② 姜伯勤：《敦煌道书中南朝宋文明的再发现》，《传统文化与现代化》1997年第3期；《敦煌本宋文明道教佚书研究》，《吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》，台北，新文丰出版公司1999年版；卢国龙：《中国重玄学》，北京，人民中国出版社1993年版，第55～67页；砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，第204～207页。

夫妙一之本，绝乎言相，非质非空，且应且寂。^①

《玄门大论三一诀》对玄靖法师此解更做了进一步的阐释与发挥，云：

今观此释，则以圆智为体，以圆智非本非迹，能本能迹，不质不空，而质而空故也。今依此解，更详斯意者：

既非本非迹，非一非三，而一而三，非一之一。三一既圆，亦非本之本，非迹之迹。迹圆者，明迹不离本，故虽迹而本；本不离迹，故虽本而迹。虽本而迹，故非迹不迹；虽迹而本，故非本不本。本迹皆圆，故同以三一为体也。三一圆者，非直精圆，神、气亦圆。何者？绝精之累即是神；精之妙体即是气；神之智即是精；气之智即是精；气之绝累即是神也。斯则体用圆一，义共圆三。圆三之三，三不乖一；圆一之一，一不离三。一不离三，故虽一而三；三不乖一，故虽三而一。虽三而一，故非一不一；亦虽一而三，故非三不三。三一既圆，故同以精智为体。三义并圆，而取精者，名殊胜也。^②

这段议论对“三一”体义“妙一之本”说的肯定与阐发，同时也融摄了“三一”本迹、体用、境智诸义，对精、神、气三者之间的关系做了相当清晰的描述。而对“三一”之义双即双遣，不离不异论说句式的熟练运用，又反映出隋代道教重玄学说融贯佛教大乘中观思想方法之后的义理圆熟程度。

《玄门大论三一诀》又继承了宋文明的“三一”总体别体说，并有所发展。宋文明云：

有总有别，总体三一，即精、神、气也；别体者，精有三智，谓道、实、权；神有三宫，谓上、中、下；气有三

①② 《云笈七签》，第287页。

别，谓玄、元、始。^①

《玄门大论三一诀》则云：

义有九条，用有五迹。义九条者，三一各三，合成九义：精有三，正、实、权也；神有三，空、洞、无也；气有三，始、元、玄也。^②

《玄门大论三一诀》摒弃了宋文明承自早期上清派的上、中、下三宫三元身神说，而代之以描述自然状态的“空、洞、无”三个概念来指称“神”之“三”，同时又以“正”这一名相取代道，这些哲理性概念的引入，反映了魏晋玄学和大乘佛教般若学注重思维的特色对道教义学的影响，同时也说明了南北朝后期到隋唐之际道教理论旨趣从注重长生飞仙的肉体炼养到要求解脱升玄的精神修行的变化。

《玄门大论三一诀》中详细开列了洞真、洞玄、洞神、皇人、太清、太平、太玄、正一、自然等道教各派 9 种不同的“三一”观念，指出：

合有九经。所明三一，并治三宫。其条守礼仪，具如彼经所辨。然洞神所出三一之变，亦云精、神、气，虚、无、空等，具如彼经第十三卷所明也。今三一者，神、气、精，希、微、夷，虚、无、空。所以知此为三一者，以其明义圆极故也。昔正一三一等，是以其明义浅迹故也。^③

《玄门大论三一诀》将道教的“三一”观念分为今、昔两说，肯定了“明义圆极”的“精、神、气”，“希、微、夷”，“虚、无、空”混三为一的“三一”今说，而否定了“明义浅迹”的正一等派的“三一”旧说，指出：

此外六经所辨三一，既不彰言辨空，而但为气观之境，

①② 《云笈七签》，第 287 页。

③ 同上书，第 288 页。

可属于昔。故涓子修上清，仅得地仙而已。若言三气三色，并是界外之事，三洞三一，本意皆为入空，此则摄属于今也。能伦圣教，何曾今昔？故可九经所辩，皆不有无，并非今昔。但逐物情，不了滞教，为昔物情；若悟晓教，成今也。^①

这里透露了如下信息，即《玄门大论三一诀》认为，以往六经或九经所讲述的“三一”，本是根据昔日的“物情”所设，故仅仅属于气观，修行者不了解其中的原因，滞于昔日所说，所以涓子虽然修习上清之道，仅仅成为地仙。实际上，“三洞三一，本意皆为入空”，故今“三一”之说，就要“彰言辩空”，让修行者知道“九经所辩，皆不有无，并非今昔”，不滞于昔日的陈说，如果修行者能够悟晓“三一”的空性，即成为“三一”今说。《玄门大论三一诀》其下文进一步阐明云：

更二义往分今昔。一就大小乘分，二就因果义分。

大小乘分，凡有三义：一约定有分；二约偏并分；三约绝待分：

定有者：昔小乘以三一为定境，义极于有；今大乘以三一为智慧，义在于空。何者？昔小乘入定，则舍于有，故在空之时，无复三一也。今大乘为观，群色是空，故虽于空，不失三一也。故《洞神经》释“守三一”云：知虚无空者为大乘也；守神炼形者为中乘；守气含和为小乘也。

二偏并者：昔小乘学偏，今大乘能并。小乘舍色入空，故不能并；大乘即色辩空，故能并也。

三绝待者：昔因三一以入于无，得无之时，谓为“真一”，此之无一，犹对于有之无，是为挟二，故为待也；今之三一，既体非有，亦复非无，非有非无，故无所挟，既无

① 《云笈七签》，第288页。

所挟，故为绝也。

二就因果义分，亦有三义。一约近远别；二约方便究竟别；三约常无常别：

一约近远者：昔以三为气观，果则近极三有；今以一为神观，果则极远道场。故极果圆智，成今三一，义如前也。

二约方便究竟者：昔开方便，果极三界；今开究竟，果极常一。故《升玄经》云：是为究竟。究竟者，功业成，罪行毕，则常一也。

三约常无常者：昔三有之果，为实所成，故是无常；今一常之果，巍然不动，故为常也。^①

据此分析，“三一”今昔之说，得失判然。昔说通过调伏气息以入定，来存思察见“三一”之神，是偏执于“空”的方便教法，以得有待之“无”为指归，并以此作为其“真一”的得道成仙境界，这种果报，只是无常，有失“三一”，所以仍是说“因”的小乘方便之教；今说则以“三一”作为神观，即通过心识智慧思察大道之“一”，是能够即色辩空的究竟教法，所得果报，非有非无，并以此作为“真一”的得道升玄境界，所以恒常不动，不失“三一”，故为说果的大乘究竟之教。《玄门大论三一诀》对“三一”今说的这种阐发，引入了玄学“有、无”之辩和大乘佛学空色、智境、因果、常无常、方便究竟和大中小三乘等概念，用以建立起道教自身的神观与气观，很显然受到了鸠摩罗什所传大乘佛教的龙树中观学说不执两边而取中道与僧肇据此与《老》、《庄》玄学相契会而发挥的“非有非无”、“不偏不二”的般若性空思想的影响。而在空色性相的问题上，《玄门大论三一诀》又发展出“并”摄空色性相的论点，这也可看作道教《玄门大论》在秉承“大道无所不包”的中国思想传统基础上吸纳并融会大乘

① 《云笈七签》，第288～289页。

佛教空色性相诸说之后的理论创造。

《升玄内教经》卷9《无极九诫品》中称“道有大法，得之甚易，是谓三一。三一之道，自有重法。奉而行之，道立可得”，强调了行“三一”之法在得道升玄中的重要性。又称“勤行其事，吾当遣卫诚将军吏兵、廿四大神以相护卫”，则反映出其“三一”观念对以往五斗米道“守一”之法和上清派以“三一”对应人体三宫三元身神旧说的继承。而称行“三一”之法，可以“晓空无诀，明虚无意，必获上道”则反映出洞神派所出“精、神、气，虚、无、空”“三一之变”的影响，所以《升玄内教经》卷4（拟）中将“三一”归入“洞神（所部）”。

《云笈七签》卷49《秘要诀法》“三一诀”所引的《升玄内教经》卷4佚文（拟）中，有对“三一”观念较为详尽的论述，为便于分析，我们再将其择录如下：

三一者，正一而已，三处授名，故名三一。所以一名三一者，一此而三彼也，虽三常一，故名三一。三一者，向道初门，未入真境，得见一分，未能舍三全一，是未离三。虽未离三，少能见一，故名三一。分言三不离一，故名三一。

这段论述，我们可以将其分为三个部分来分析。“三一者，正一而已，三处授名，故名三一”，这是就“三一”概念的名实而论。“正一”即指“道”，南北朝齐、梁间道士孟景翼所著《正一论》中有云，“佛号正真，道称正一”；“三处授名”中的“三处”，山田俊先生指出，乃系指人身体内的三元丹田三宫而言^①，P.2560号《升玄内教经》卷6《开缘品》写卷中要求“誓身三宫，要无疑想”，《玄门大论三一诀》也称“九经所明三一，并治三宫”，同时，“三处授名”也应与其“兼三为义”有关。

“所以一名三一者，一此而三彼也，虽三常一，故名三一”，

^① 山田俊：《唐初道教思想史研究》，第318页。

是就“三一”概念的本迹而论。《玄门大论三一诀》称，“今三一者，神、气、精，希、微、夷，虚、无、空”，“三一”之“三”为“精、神、气”、“希、微、夷”或“虚、无、空”，而“一”则为“道”，“道”之一为本，而“精、神、气”、“希、微、夷”或“虚、无、空”之“三”则为其相状或曰表现形式，而此本与迹之间的关系应是“非一非三，而一而三”的不舍不离，所以说其“一此三彼，虽三常一”。依照《玄门大论三一诀》之旨，《升玄内教经》对于“三一”的这一论议，正属于大乘“三一”今说。

上引《升玄内教经》这段“三一”论议的最后部分所云，“三一者，向道初门，未入真境，得见一分，未能舍三全一，是未离三。虽未离三，少能见一，故名三一。分言三，不离一，是名三一”，则是从双遣双即的重玄中道角度来论说“三一”不一不异，相即不离的关系。这段论议包含了以下几层含意：

(1) “三一”之说，只是“向道初门”，即对于“道”的初步认识，“未入真境”，即还未达到得道的境界；

(2) “得见一分，未能舍三全一，是未离三”，也就是说，“三一”之说，还只停留在对“道”的某些具体性相的讨论，尚未达到对“道”的全体把握；

(3) “虽未离三，少能见一，故名三一”，即“三一”之说虽然尚未脱离“道”的具体性相，但由于“三一”之间为“非一非三，而一而三”的相即不离，即整体与局部、抽象与具体，是不一不异，不可分割的关系，所以对局部与具体的“三”，即“精、神、气”，“希、夷、微”与“虚、无、空”等性相的讨论，实际上也触及了其本体“一”即“道”的内容。就“道”的质体而言，为“精、神、气”；就“道”的象状而言，为“希、夷、微”；就“道”的性相而言，为“虚、无、空”，正是这些质体、象状、性相构成了“道”的本体。而“道”本体又分别表现为

“精、神、气”，“希、夷、微”和“虚、无、空”的形式，故云“分言三，不离一，故名真一”。可以说，《升玄内教经》的这种“三一”新说，又反映了“道生一，一生二，二生三，三生万物”和“天、地、人”三才等中国传统观念从汉代探讨宇宙生成的本原论哲学到魏晋玄学和外来文化大乘佛教思想追求事物本来存在的本体论哲学的转换。

《升玄内教经》的上述“三一”论议又提出了所谓“真境”的概念。前引《玄门大论三一诀》在解释“三一”昔说属于“有待”、“小乘”时有云：“昔因三一以入于无，得无之时，谓为‘真一’”，同时又指出，昔日的“三一”之说是一种“气观”，是以人定的方法舍有在空。“入无”亦即“在空”，所得为绝对的“空无”，昔说将此种境界称为“真一”。在这里，《玄门大论三一诀》所否定的，只是小乘“三一”昔说将“得无”作为“真一”，而未否定“真一”本身。因此，我们认为，《升玄内教经》“三一”说所谓的“真境”，即指得道的境界，得道亦即得“一”，此“一”为“三一”之“一”，亦可谓为“真一”。“真一”既可谓所得之“一”即“道”，亦可谓“得一”的得道之境界，即“真一”之境或“真境”。而此“一”或“道”，根据大乘佛教的般若性空理论和中观学说，乃是“真空假有”的“不一之一”，故言其“得无所得”，这便提出了道教重玄学说的“无得道”观念，而种观念也是道教哲学对中国思想史上“道”论的一个重大贡献，同时，得道“境界”说的提出，也改变了以往道教神仙信仰中的“巫术化”蒙昧色彩，而具有了智慧思维的学理化光芒，“境界”这一概念，同样借鉴自佛教。

《升玄内教经》的上述“三一”说所云“三一者，向道初门，未入真境”，也表明了该经对于“三一”与“真一”两者之间关系的看法。在《升玄内教经》看来，“三一”为“向道初门”，亦即为通向得道的门径。既为门径，也就属于“方便”说法。“未

人真境”，则说明，“三一”仅仅作作为通向理想与旨归的门径，还未达到理想与旨归所要求的目的与境界。其理想的目的与旨归的境界，即“真境”，应即是得道的“真一”境界。前引《玄门大论三一诀》亦云：“昔者小乘以三一为定境，义极于有；今大乘以三一为智慧，义在于空。”也就是说，小乘昔说之失，在于将“三一”作为一种确然人定的境界，这是一种偏滞于“有”的教法。而大乘今说则以“三一”为智慧，亦即作为一种认知能力，表现出“空”的义趣。这当然是一种以“空”遣“有”的说法。但这说明，小乘昔说作为目标追求的“三一”教理，在大乘今说中已经降格为追求目标的手段。今昔“三一”之说理趣的高下，从哲学意义上讲是不判自明的。这也反映了大乘今说对小乘昔说的超越。前引《玄门大论三一诀》又云：“昔以三为气观，果则近极三有；今以一为神观，果则远极道场”，所谓“道场”，亦指得道的境界。又引《洞神经》释“守三一”云：“知虚无空者为大乘，守神练形者为中乘，守气含和者为小乘。”则“以三为气观”的昔说，亦即“守气含和者”，是为小乘。按道教之前的方士所行诸种道术中，有吐纳导引养气一派，后为道教所吸纳；东汉末季所传佛教禅法则有持息念者，属小乘禅观；东晋初年葛洪所著《抱朴子》中又记有胎息之法，俱与呼吸练气有关。盖此类固然即应属于“以三为气观”之“守气含和”的小乘昔说。“以一为神观”之今说，则又分有高下两类。其中一类“守神练形者为中乘”。道教之前的神仙家欲求“保性命之真”，固需精神内守；而东汉末季之太平道也有承自先秦道家的“守一”之法；后来的道教上清派中又有思神存真之术，这些方法虽都与“守一”或“神观”有关，但目的均为“守神练形”，其理想旨趣不过为求得有形之神仙，所得究竟不脱“近极三有”之果，与“彰言辩空”的道性“虚无空”的大乘之道相去甚远。就其形式来说，此类貌似大乘；就其内容而言，则实为中乘；就其旨趣境界来看，

究竟并未超出小乘的极致。另一类“以三一为智慧”，能“即色辩空”，故可“知虚无空者”，所得之果，“远极道场”，亦即达到“与道合德”之“真一”得道境界，这才是大乘今说“以一为神观”的“三一”观念的真正含义。这表明，约与隋代佛教天台宗智顓大师提出其新的大乘禅观的同时，道教方面也提出了自己以“一”为神观的修行法门。同时，这又从另一方面证实，《升玄内教经》中所云的“三一”与“真一”，两者之间的关系仍然是以“三一”之法作为追求“真一”得道境界的手段与目的的关系，只不过在大乘今教看来，这种手段与目的的关系，是一种“不一不异”，即矛盾的双方相互之间循环否定，并超越任何偏执的中道统一。就“三一”与“真一”的定位而言，《升玄内教经》依然承袭了其以前道教上清派的传统，但对“三一”的阐释，则又反映出当时道教重玄学术思潮的理论旨趣。特别是“以三一为智慧”的大乘今说的提出，更反映出道教重玄学说“智慧解脱”与“理性超越”的哲理化色彩。《升玄内教经》对“三一”观念的阐释及其内容为《玄门大论三一诀》所引用以印证其“大乘今说”的事例也表明，这部经典在南北朝末季到隋代的道教重玄学派的义学理论体系中具有着承先启后的重要意义。

五、结 语

西方道教研究的奠基者马伯乐对六朝时期的道教信仰，特别是其中“守一”和“三一”观念进行了探讨以后，指出：“守一”和“三一”，即保守和存思人体内部三元身神的观念，反映了当时道教的最高信仰与沉思玄想的修行方法。而在后来的道教中，这种古老的三元身神虽然没有完全消失，但已经失去了他们至高的地位。在灵宝派经典中，三元身神虽然还被引称，但已不扮演什么重要角色。汇聚了民众信仰的实践倾向，并受到佛教影响的

灵宝派，其对长生永恒的追求已经从内部转向了外部，不再追求从自己体内寻找身神，而是从自身以外去寻求与三位新的最高神尊的沟通^①。

在南北朝末季的道教经典《升玄内教经》中，我们看到，其“三一”观念虽然还没有完全摆脱有形的“升仙度世”目的论的影响，但其“得无所得”的得道论的提出，和对“三一”观念的玄学化解释，表现出很强的逻辑性和哲理性，反映了当时道教重玄学派的理论意趣。蒙文通先生通过对这一学派发展历史的揭示，指出它的出现根源于我国魏晋玄学“有、无”之辩对事物本原与本体的哲学探讨义旨的逻辑深化，在其发展过程中又借鉴和融贯了大乘佛学般若性空理论和鸠摩罗什所传龙树中观学说的思维方法，在南北朝后半叶的萧梁时期被道教所吸纳，用以注疏《道德》、《西升》等旧典和编造新经^②。《升玄内教经》中对于旧有道教教义的哲理性改造，正是这一学派理论探索的成果。

南北朝末季《升玄内教经》中的“三一”观念与其以前道教如上清派经典中的“三一”观念相比，神人感应的谲玮色彩淡化，智慧解脱的理性因素提升，这也从一个方面折射出中古时期的中国人摒弃巫术、摆脱愚昧、追求超越性精神境界的艰辛跋涉的心路历程。

① Henri Maspéro, trans by Frank A. Kierman, Jr, *Taoism and Chinese Religion*, pp. 346~373.

② 蒙文通：《校理〈老子成玄英疏〉叙录》，《古学甄微》，巴蜀书社1987年版。

天祖教述略

——也谈哪种宗教可以代表中国传统宗教

张丰乾

中国传统的宗教究竟是什么？是道教和佛教，还是儒教？儒学是不是宗教，儒教能不能成立，如果成立，儒教处于什么样的地位？这些问题涉及到中国文化的整体结构和本质特征，每隔一段时间都会引起学术界的热烈讨论和社会的关注。尤其是李申教授提供了大量的材料，但是更要紧的可能是从什么样的思维方式去分析这些材料。

如果我们承认所谓儒教的成立，那么它是整个传统宗教中的一部分，还是全部？儒、释、道今天对我们来说是一种传统，那么他们各自又来自或者说继承了什么传统？佛教作为外来的宗教，和儒、道两家有着本质区别，也就是说，儒道两家（教）共同的思想资源和思想根基是什么？有没有一个什么宗教能够代表“中国”，而不是中国的哪一家？

我们去一次天坛，中国传统的宗教究竟是什么的问题也许就清楚了（极力主张儒教说的学者也是从这里说起的）。天坛之中的祈年殿供奉的是“昊天上帝”和清王室的列祖列宗，其建筑所象征的九重天、四季、十二时辰、二十八星宿等等都是中国传统社会从天子以至庶民都深信不疑的时空观念。能够让天子行三拜九叩之类的大礼，且一直延续下来的，除了昊天上帝，就是列祖列宗了。这显然是宗教，但是其中却没有儒家的牌位。

任何宗教成立的前提至少是有人对它的无条件（绝对）信仰，也就是说任何宗教的核心都是它的教徒所无条件信仰的对象。对于这个对象，人们无条件地相信其为一切生命的来源和归宿，所以敬畏之；无条件地相信其为一切价值的判断者，所以诉求之；无条件地相信其为一切秩序的安排者，所以遵从之；无条件地相信其为自己的超越者，所以祷告之。

中国传统社会的最大宗教应该是“天祖教”，或者说中国传统和本土的宗教态度是敬天法祖的——以天（天地）为祖，以祖为天。

《史记·礼书》清晰地给出了古人对天地先祖的从“根本”上的认识：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡，则无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”这里的“礼之三本”，实际上也反映了中国文化“礼”、“教”、“政”的内在关联。

著名考古学家苏秉琦先生说：“近来我曾反复思考，中国传统文化的核心——对天、地、君、亲、师的崇拜与敬重，是中国人传统信仰的最高、最集中的体现。”（氏著，《中国文明起源新探》，北京：三联书店 1999 年 6 月版，第 180 页）

苏先生的看法应该是非常有代表性的，需要补充的是，“君师”对于天地先祖，实际上扮演的是“裁成辅相”的角色。更加直接一些的说法，就是对于“君师”而言，天地先祖也是他们崇拜的对象，惟其如此，“天祖教”才是中国人传统信仰的最高、最集中的体现。

天并非仅仅是“苍苍茫茫”之谓也，但天从来也没有离开“苍苍茫茫”的属性。天父地母、天地氤氲而生万物，万物生生不息，逃不出天地的范围；“君臣父子，无所逃于天地之间”；朝代更替，祸福得失为天命所决定；善恶报应由老天爷所实施（谴

告)。老天接受祭祀的时候，只有一个牌位，人们举手投足，却时时处处在老天的“眼皮”底下——把超越性建立在现实性基础之上，神圣性没有脱离自然性，是天祖教的首要特征。

安享天年、福荫子孙不仅是此岸的圆满，也是彼岸的实现，还是“先人”的造化——中国人不是没有彼岸的观念，而是把彼岸的延伸等同于子孙福、禄、寿的无穷传承，不仅诉求未来的幸福，而且感恩于前人的荫庇。血缘关系把过去、现在和未来联接在一起，使个体的生命处于无尽的谱系之中。血缘关系同样是现实性和超越性、自然性和神圣性的结合。这是天祖教的第二个重要特征。

也就是说，中国古人对于上天和祖宗的敬仰是不假思索的，油然而生的，也是彼此支撑、相互发明的。

皇帝被看成“天子”，“天下者，陛下之家也”（《汉书·师丹传》）。天子垄断祭天的权利，以“奉天承运”为统治四海的最终根据，政治与宗教紧密结合，同时，天意和天命又构成制约皇权的因素，“屈君以伸天”。但是，天祖教的观念虽然无处不在，皇权的强大却无与伦比，政治力量往往任意利用“天意”，宗教的权威被实际的政治威权所代替，这是天祖教第三个重要的特征。

在敬天法祖的大框架下，又衍生了各种更加直接地作用于社会生活的神灵系统，形成了一体多元的信仰体系，是天祖教的第四个重要特征。

最起码，这四个特征是在和西方的宗教有共同特征的前提下中国本土宗教独有的特征。立足于中国古代的本土文化而言，和其他的宗教相比，天祖教的本质是一种观念性的宗教，它没有特定的经典，反而（所以）渗透于所有的经典之中；它没有特定的组织，反而（所以）影响了所有的组织；它的信徒不应该出家，反而（所以）所有有家的人都是它的信徒。天祖教没有不曾覆盖的领域，却始终没有形成独立的力量。它的力量有时候超过其他

所有宗教的力量，有时候又不如其他任何的宗教。其中蕴含着中国文化最本质的特征。

区别中国本土宗教和外来宗教的观念基础，就是对天的态度和对祖宗的态度。道教中的“出家”虽然受佛教的影响，佛教中的“师父”、“师祖”、“师兄”、“师弟”、“师叔”、“师伯”又何尝不是接受了传统宗教的说法呢？没有血缘，尚且称兄道弟；出家修行，尚且严禁“欺师灭祖”。以至于后来虽然皇帝被打倒，“老天爷”的呼叫还不绝于耳，“爱厂如家”的标语还随处可见，天祖教的力量不可谓不深厚，天祖教的影响不可谓不久远。

传统文化的转型就是从对老天的态度、对家庭的态度开始的。皇权统治正式退出了历史舞台，天坛就成了文物，供人们参观；祭天的仪式虽然在春节或者其他什么时候重新排演，那也只是不过是复制的、演出的文物而已。鲁迅的杂文，巴金的小说，曹禺的戏剧，最成功的都是对家族生活中种种丑恶的揭露。

但在中国古代社会，一以贯之的东西，在制度上，是宗法；在典籍上，是六（五）经；在宗教上，是天祖教。儒家以“老大”（黄玉顺先生亦有此喻）或“嫡长子”的面目继承和维护这一套宗法制度，讲“亲亲尊尊”；宣扬和发展这一套文化典籍，讲“师道尊严”；承认和利用天命思想，讲“神道设教”。但是，儒家也不是独生子，对这一套制度、这一套典籍，还有一些态度不那么恭敬，或者认识不那么正统，甚至是“逆臣贰子”的人物，乃至学派。如果把一切都归结为儒家，恐怕是本末倒置的，也是难以服人的。

我们也可以说，中国传统文化以天祖教为土壤，生长出了各种各样的花果，儒家学者的著作中，处处弥漫着天祖教的味道，但我们同样不能把儒学等同于产生它的土壤。更何况，儒学的传承一直依赖于经学。就经学而言，今天我们所讨论的儒学，也可以说是子学中的“老大”，但是，儒学始终没有脱离经学的母体，

尽管它常常以经学代言人的面目出现，尽管官方也承认它的统治地位，但如果我们也认为经学就是儒学，那也是本末倒置的。

从哲学和宗教的关系来说，它们最容易沟通，哲学作为宗教神学的婢女，在中外历史上都不罕见。但是，即使是哲学依附于宗教，我们也不能说，哲学就是宗教。

笔者也同意：近几年来，已有学者开始注意到，中国古代在佛、道二教之外，还存在着一个被封建国家作为正统信仰的宗教，这个宗教的地位和意义，远较佛、道二教为高。问题仅仅在于，能不能把这样一个宗教称为儒教。

不能把儿子等同于父亲，即使他是最有出息、最得赏识、势力最大的儿子；不能把这块土壤里的某一种树木或者花草等同于这块土壤本身，不管它的枝干多么强壮、果实多么丰硕。也不能把婢女等同于主人，不管她多么自由，或主人多么地依赖于她。

故而，不能把儒学等同于儒教，更要反对以儒教取代“天祖教”的地位。“天何言哉！”儒家学者讲“天理”、“天道”，一方面是从“天”的高度去突出“理”和“道”的地位，另一方面，也是从“理”和“道”的角度，赋予“天”哲学的义蕴。毋庸赘言，讲天道的不止儒学一家。

如果只见树木，不见森林，就会说：“儒教，就像一棵大树的主干，其他方面就像是枝叶花果。儒教主干一面生长着自己，一面也把营养汁液输送给枝叶花果；自然，一面也从枝叶花果那里接受滋养。”（李申：《中国儒教史·自序》）

“敬鬼神而远之”，其所敬的正是那种无处不在的天祖教的观念，其所以远的，正是那种忽视人自身的力量而迷信于鬼神的态度。更何况，孔子这句话的前提是：“务民之义。”哲学家对于老百姓的宗教信仰在大多数情况下是无可奈何的，甚至提倡利用宗教形式教化百姓，但是，在日常的生活中，哲学家也是老百姓。美国总统乃至美国人在紧要关头都要说“上帝保佑美国”，但是

即使是去教堂的美国总统，我们也首先把他们当成政治家而不是传教士。问题一方面在于，我们需要指出孔子以来的儒家思想中的宗教性因素乃是来自于传统的天祖教。

问题的另一方面在于，我们必须看到哲学家对于宗教问题的理性思考。西方自文艺复兴以来的哲学家，大多也都承认上帝的存在，甚至强调“为信仰留下地盘”，我们依旧首先把他们看成哲学家，而不是宗教家。同样，孔子、朱熹他们承认天的存在和天的力量，甚至也讨论鬼神的问题，大多数人并不认为他们就是宗教家。朱熹自己对于鬼神的问题，就明确地说：“此事只是第二着。‘未能事人，焉能事鬼！’此说尽了。今且去理会眼前事，那个鬼神事，无形无影，莫要枉费心力。理会的那个来时，将久我着实处皆不晓得。”对于鬼神有无，“须于众理看得渐明，则此惑自解”，“鬼神不过阴阳消长而已”，“人心平铺着便好，若做弄，便有鬼怪出来”（《朱子语类卷三·鬼神》）。

魏晋南北朝以来，中国思想界最显著的特色莫过于“三教争立”。但是，“三教”是一种方便的说法，并不是严格地指三种宗教。佛教和道教是宗教理论中有哲学的问题，而儒家则是哲学思想中有宗教的因素，不能因为三教中包含了儒，就认为有所谓儒教的存在。《魏书·释老志》中说：“道家之原，出自老子。”这里的“道家”既包括了我们今天所说的作为哲学流派的道家，也包括了我们今天所说的作为宗教组织的道教，古人常常用“道家”来指代道教，有时候也用“释家”来指代佛教，但也并不意味着道教和佛教就是纯粹的哲学流派了。

韩愈把孔、老、释迦均看成圣人，不是要人们像佛教徒、道教徒那样无条件地信奉释迦、老子为教主，而是说，应该像看待孔子的学说那样看待释迦、老子的学说，也就是说，应该把释迦、老子看成思想家的一员，仔细研究他们的思想是不是比孔子高明，而不能把他们当成救世主顶礼膜拜。所以说，儒、释、道

并称的时候，也是侧重于他们在学理上的异同，不能说儒学就成了宗教了；同样，佛教、道教之中也有哲学问题，但我们不能说它们就是哲学了。哲学和宗教关注的问题常常是一样的，但提供的答案却是不一样的。

《马太福音》中耶稣说：“所以我告诉你们，不要为生命忧虑，吃什么，喝什么。为身体忧虑，穿什么。生命胜于饮食么，身体胜于衣裳么。”“你们要先求上帝的国和他的义。然后这些东西都会加给你们了。”《论语·卫灵公》中孔子说：“学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”一个是面向“上帝的国和他的义”，一个注重“学”和“道”，一个是宗教，一个是哲学，其区别是很明显的。这样的例子是举不胜举的，却有学者以此来证明儒学就是宗教，颇有些匪夷所思了。

孔子在孔庙或文庙中受到祭祀，实际上是把作为文化上的“至圣先师”，正如鲁班是木匠的鼻祖，关羽是武将中的圣人一样。充其量，他只是地位比较高的“专业神”，可以说他“德配天地”、“光照日月”，但是孔子本人的确只是“先师”，不是教主。朱熹说“祭孔子必于学”，和天子祭天、诸侯祭社稷一样，子孙祭祀祖先一样都是“以我之气感召”（《朱子语类卷三·鬼神》）。近现代以来，也有致力于“孔教”的人士，想把孔子的学说宗教化，把孔子本人当成教主，那完全是另外一个问题。

“夫天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也。”（《庄子·天道》）在儒学完全没有诞生以前，敬天法祖的观念已经流行很久了，在甲骨文、金文以及后来的《五经》之中都可以找到大量证据。在儒学的官方意识形态地位被彻底打倒以后，敬天法祖的观念依旧在生活中滋长，我们今天依然有比较强烈的感触。

但是，或许是“只缘身在此山中”，我们一直以来的没有一个合适的名称来称呼它，以至于引起了很多无谓的争论和混乱。“儒教”的称呼与其说是概括了儒家学说的教化之教是宗教之教，

不如说是一些儒家学者，或者一些同情儒家学者的学者意识到，在社会生活中，宗教的教化力量实际上远远大于哲学的力量，由此希望儒家的学说能被人们像接受宗教的观念一样广泛而自愿地接受。另外一些学者则认为，儒学应该为宗法专制负责，只有把它理解为宗教，才能够彻底打倒。由此看来，把中国传统的、固有的、最有力量的宗教呼之为“天祖教”是比较紧迫的事情了。否则，儒学要占领的地盘和要背的黑锅都没有边界了。

在天祖教的背景之下或者土壤之中，人的力量和价值得到了很大的延伸，以至于发达的道德观念和严密的礼法制度就可以规范社会生活。但是，这样的宗教无形无象，也不能给人更加切实的慰藉和更加直接的信条，无意中给外来宗教留下了空间，这也就是人们所说的它的包容性。同时，这样无形无象的宗教也有它的顽固性，一不小心就主宰着人们的行为，今日社会的家长作风和家长把孩子看成私有的观念不是还很浓厚吗？

所以说，敬天法祖之教，简称“天祖教”，才是中国本土的、固有的、历史最悠久、影响最深远的宗教，是中国传统文化得以滋生繁衍的土壤。只有这个宗教才可以和基督教、佛教等外来宗教相提并论。

我们可以再找出百万字的内容，证明儒家有“敬天”、“事天”的观念，但是，这些材料都正好说明天祖教的力量是多么强大，也可以说明儒学之所以长久作为官方的意识形态，原来就是因为紧紧抓住了天祖教这个古代社会被长久而广泛认可的本土宗教！儒者（狭义的）不肯或者没有意识到要为这样的宗教另起一个名字。但是，如果我们就此认为，儒教乃是中国固有的传统宗教，甚至是“整个中国古代文化的统和宗”，岂不是有上当的嫌疑？

这个宗教，是不是我们要面对的“真实”呢？或者说，我们所要面对的真实，是我们研究的对象呢，还是我们的认识图式

呢，抑或是我们的图式和我们的对象遭遇之后所形成的“第三者呢”？

笔者也相信，弄不清这个问题，其他问题也弄不清楚。

（本文受牟钟鉴、李申、何光沪、蒙培元等先生思想的启发，谨致谢意！）

