

# 禅宗思想与冯友兰的“天地境界”说初探

胡成胜,何柳

(河南南阳师范学院,河南 南阳 473061;湖南师大 公共管理学院,湖南 长沙 410081)

**摘要:** 作为哲学家、哲学史家的冯友兰对佛教有着深入的研究,尤其是对禅宗思想也有着独到的见解。这些见解对其人生道德哲学的最高境界——“天地境界”及其修养方法产生了重要影响。

**关键词:** 冯友兰;禅宗;天地境界

**中图分类号:** B946.5

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1004-7387(2007)01-0101-03

## 一、冯友兰对禅宗思想的诠释

冯先生把中国佛教思想的发展,区分为三个阶段。一是格义阶段。从魏晋玄学到僧肇、慧远、道生、谢灵运的思想发展,便代表了“格义阶段”的佛教。二是教门阶段。这一时期,深研经义,自立门户,创建学派,成为佛教的时尚。三是宗门阶段。此阶段的禅宗自认为接受了释迦牟尼经典以外的直接的传授,所以自称“宗门”,以别于“教门”。

冯先生的“三个阶段”说,“的确是一种革命性的思想创举,并为后世研究中国佛教的人士,提供了一个原创性的诠释系统,其意义是相当深刻的。”<sup>[1]</sup>冯先生着重从以下方面对禅宗的特色进行了剖析:

1、禅宗的语言哲学。禅宗用语极为灵活,不拘泥于某种固定用途。禅宗语句事实上有多种功能,而其主要功能并不在于叙述。禅师们既要用文字解说禅意,又要避免直截了当地道破语中真意,于是创造了所谓“绕路说禅”的方法,即竭力在文字语言技巧上下工夫来解说禅法。还有一种做法是把祖师的语录中的某些语句作为“话头”(题目)来参究,以求真解。这是矫正文字禅只从文字中求理解的方法,倾向于自发地产生觉悟的非理性主义。禅宗的人,大都以不说第一义为表显第一义的方法,其方法是“不道之道。”<sup>[2]</sup>如临济(义玄)云:“若第一句中得,与祖佛为师;若第二句中得,与人天为师;若第三句中得,自救不了。”<sup>[3]</sup>又如《文益禅师语录》云:“问,‘如何是第一义?’师云:‘我向尔道,是第二义。’”

冯友兰先生说得好:“慧能神会等所说修行方法,在理论方面,不必有一贯之解释。”<sup>[4]</sup>也就是说,禅宗字辞诸如“无念”或“无心”本身没有单一固定的意思,而在修行活动中却有多样功能及多种语意。冯先生很正确地提出禅话中“无念”或“无心”的几种解释:

其一、“所谓‘无念’者,即是‘于诸境上心不染’,‘常离诸境’。”<sup>[5]</sup>冯先生说,“无念”并非是“百物不思,念尽除却”,否则,即是“法缚”。而是说,真如之中,本有诸种现象,但人之“六识”却不执著某现象而沾滞于其上,不为其所限,故心方能为大。

其二、“无”是“无诸尘劳之心”,“念”是“念真如本性”。人只要念念都注意于真如本性,时间久了,则种种念头也就是“真如之用”。如果心念已是“真如之用”,那么“六识”之种种“见闻知觉”也都是真如的表现。

其三、“无念”即是不起念,不作意。自性本体,本自空寂;不作意,则空寂的自性本体显矣,本体显则“本智之用”亦显矣。

2、禅宗的心理学与形上学。人生的痛苦是由种种因缘所构成,有心理的因素也有非心理的因素,有形上的问题也有非形上的问题,把一切症结及问题都完全归到心理学或形而上学则都是偏差,禅的解脱是灵活而不独断的。有时禅宗的确注重人生病源的心理问题,注重心理卫生。清除心理的障碍保有心灵的健康乃解脱之道。冯先生说:“前念着境即烦恼,后念离境即菩提。”此即所谓“顿悟成佛”之道也<sup>[6]</sup>。

禅宗特别是南宗,推崇悟禅之最高境界乃“顿悟”,这是

收稿日期:2006-06-12

作者简介:胡成胜(1972-),男,河南信阳人,河南南阳师范学院,硕士;

何柳(1976-),女,河南信阳人,湖南师范大学管理学院,硕士。

说“六识”不要粘滞于“六尘”，若粘滞“前境”，则前念今念后念“念念相续”，烦恼不断。要使“六识”、“来去自由”、“通用无滞”达到“不思前境”的地步，而无念无相无住了，就能顿悟成佛。这种特别注重让人放下私心杂念，净虑心境的修养方法无疑具有重大的心理学意义。

禅家处理人生问题的哲学是心身内外兼顾。《坛经》说：“外禅内定，是为禅定。”为兼顾内外心身的完好，禅也牵涉到形上学，如冯先生所言：“其所说修行方法，实皆有形上学之根据，盖其所说之修行方法，为如何使个人与宇宙合一之方法，其心目中有如此之宇宙，然后讲如此之方法。”<sup>[7]</sup>和许多儒学大师一样，冯先生认为佛教的形上世界是一种境界，其精神境界就是心与无（空）同体的境界。

### 3. 禅宗的道德哲学。

冯友兰先生说：“禅宗的来源，可以推到道生。道生与僧肇同时同学。立有‘善不受报义’‘顿悟成佛义’。又能‘辩佛性义’。他的这些‘义’是唐代的禅宗的理论底基础。”<sup>[8]</sup>这里显示出禅师自始即注重德行与悟性。道生的“善不受报义”现在无法详细研究，但同时代的慧远可能受道生影响，也主张“善不受报义”。所谓报应，就是心的感召。心有所贪爱，则即有所滞著，则其作为即有为，有为即在佛家所谓生死轮回中造因，有因即有果。果即是其所受的报应。“善不受报”是在教导人们道德行为的真义不在外面的形式，而在内心的意念。冯先生对此有极好的诠释：“所谓报应，即心之所感召。若无心而应物者，则虽有作为而无感召，超过轮回，不受报也。”<sup>[9]</sup>道生的“顿悟成佛义”，见于谢灵运的《辩家论》，指“涅槃般若，亦是得即一下得，不得即不得。”“顿悟是得般若。成佛得涅槃。”<sup>[10]</sup>

由于是在中国固有儒、道文化的熏陶和影响下，受佛教解脱思想的启发，吸取佛教外壳而创立的宗派。禅宗着重“动机”及“心意”的道德哲学与中国传统儒家之“诚意”、“正心”的道德思想相吻合，它也与道学的自然哲学一致。所以可以说，禅宗是中国儒家的性善论、良知说、人皆可为尧舜的观念和道家的任运自然的人生态度的宗教化。

## 二、禅宗思想对冯友兰“天地境界”的影响

印度佛教经典多讲众生的心性，讲佛性，实质上是指人性，但很少直接讲人性，而慧能的《坛经》则径直用“人性”这一术语，宣扬“人性本净”，实有以人性代替众生心性和佛性的思想倾向，这就形成了对儒家学说尤其是心性论的强烈冲击和巨大挑战，使宋代理学家们学术思想重心发生转移，提倡“道德性命”之学，并自觉地从本体论的高度，探讨心性人生问题，探讨伦理道德的终极根源与实践伦理道德的修

养工夫。诚如冯先生所指出，它的思想影响儒家，激发宋明理学的建立及发展。作为“接着”宋明理学讲的“新理学”，其中自然有与禅宗思想相关的因素。用他后来自我批判时期的表述就是：“后来在《新理学》里，我把这个神秘主义的思想，更加引申……在《新理学》里，我又称这个‘理世界’为‘无字天书’。我说：‘无字天书，有人能读之，有人不能读之。能读‘无字天书’的人，在‘读’的时候，有一种‘精神境界’，‘仿佛觉已超过经验，超过自己。’这种经验，‘当然就是宗教式的神秘经验’。”<sup>[11]</sup>

这种“神秘主义”“神秘经验”当包含有较浓的禅宗思想的因素。

冯先生自己曾说：“总起来说，‘境界说’是新理学的中心思想。”<sup>[12]</sup>而新理学体系中的境界说是整个体系中禅宗思想相关的主要部分，其中，可以说“天地境界”说与禅宗思想联系最为紧密。

### 1. 从心性论看禅宗思想对冯友兰“天地境界”的影响。

其实，境界本就是佛教用语。《佛学大辞典》说：“境界，自家势力所及之境土。又，我得之果报界域，谓之境界。《无量寿经》上曰：‘比丘白佛：斯义弘深，非我境界。’《入楞伽经》九曰：‘我弃内证智，妄觉非境界’”。此处“境界”指的是成佛所达到的修养境地，广义上也指人的精神修养及思想觉悟水平。而新理学的“天地境界”的主要特征就是“自同于大全”，而大全是不可说的，也是不可思议、不可了解的，自同于大全者的境界是超越了一切分别的混沌。由于天地境界中的人自同于大全，我与非我的分别已不存在，所以他感到“万物皆备于我”。所以，到天地境界的人即可称为是圣人，因他已经尽了人之性，穷了人之理，达到做人之极至。禅宗的核心思想则是如何见性，即“悟”、“成佛”的问题。“禅宗认为，人们的心性本来就是清净的，但一般的人或凡夫由于执著于不实在的事物，被迷妄所遮覆，因而处于无明状态。只有用‘般若慧’来认识自己的清净本性，才能觉悟。禅宗要求‘直指人心’、‘见性成佛’等，其理论基础或前提就是‘心性本净’。禅宗里与心性相关问题相关的另一个重要观念是‘觉悟不假外求’。”<sup>[13]</sup>即要自识本心，自见本性，实现自我超越。耕云先生在《安祥禅》中从本质上提示禅是安祥，他说：“安祥是法的现量，是禅的生命，是正受的实证，是契合实相、离诸相对、抛弃一切二元观念的最高生活艺术，是至美的心态，是永不枯竭的幸福源泉。”

比较二者对人生最高境界的理解，可以说都主张从生命现象上去体认自我的本心、本性，在把握本心、本性的基础去克服主体与客体、有限与无限、短暂与永恒的对立，从而超越烦恼、痛苦、生死，获得解脱。简而言之，即从心境上统一理事、本末，安置主与客、心与物的关系，以把握宇宙与人生的

真实,求得觉悟、觉解。

## 2.从功夫论看禅宗思想对冯友兰“天地境界”的影响。

如何达到天地境界?在论述修养方法时,更可清楚看到冯先生深受禅宗修行观的影响。有完全的“觉解”,处于天地境界中的人,能够“使其所得于人之所以为人者尽量发展”,于是他就能完全尽其性,他所追求的就是冯先生在《贞元六书》中所说的:“不但对于社会,人应有贡献;即对于宇宙,人亦有贡献。”冯先生经常引用张载《西铭》中的一段名言,来赞颂天地境界中的人格精神:“乾称父,坤称母。余兹藐焉,乃浑然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。……尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼其幼。圣,其合德;贤,其秀人也。……知化则善述其事,穷神则善继其志。”天地境界中的人所做的也是一般人所做的日常之事,如“尊高年”、“慈孤弱”,“即其所居之位,乐其日用之常”。不过因为他有最高的“觉解”,以至于这些人所共做的日常事对于他就有了最深的意义。“方内之事,即是方外之事”,日用伦常中即有人生的最高境界,所谓“不离日用常行内,直到先天未画前”。要达到天地境界不仅需要完全的“觉解”,冯先生认为还需要“敬与集义”,即常注意与此等觉解并本此觉解行事,方可使自己永久处于天地境界。禅宗也强调佛教的修行活动不能脱离世间,用它自己的话概括就是“佛法在世间”。《坛经·般若品》中说:“佛法在世间,不离世间觉。离世觅菩提,恰如求兔角。”禅宗,特别是南宗系统,并不追求那种与世俗世界完全不同或毫无关联的涅槃境界或清净世界,而是认为不能离开世俗社会去追求涅槃境界。禅宗的“不离世间觉”就是强调修行不能脱离社会生活,要在现实世界中去追求对自身心中佛性的认知,冯先生所推崇的“不离日用常行内”。可以说在一定程度上是与之契合的。还有,禅修的最后阶段是“保任”,也就是在禅悟以后,还必须加以保持、维护,方可巩固觉悟成果,这与冯先生认为需要“敬与集义”的观点也是极其相似的。

通过以上的比较分析,我们可窥见二者都重视认知和体征的本性,都重视反省内心(内省),在心性修养问题的思维方式和思维方法上是一致的。所以,很明显冯先生新理学体系中提出的“天地境界”,是深受禅宗思想影响的,甚至有学者提出这种天地境界无疑是以禅宗思想为其原型的。

## 三、“天地境界说”与禅宗思想的区别

虽然“天地境界说”受禅宗思想的影响,在许多地方二

者有相通之处,但实质上它们之间有着很大的区别。

第一,在对最高境界的认识方面,二者虽都十分重视体验与直觉,但禅宗提倡般若智慧之学,以“空观”为最高智慧,以“不可思议”为最高境界,它是超越了有、无的对立,以“非有非无”为其绝对知识。冯先生则肯定经验知识,继承了儒家“下学而上达”的传统思想,即强调通过经验认识而后实现超越,不过这种“经验知识”不是“事实”的知识,而是“价值”的知识。如他说:“宇宙或大全之理及理世界,以及道体等观念,都是哲学的观念。人有这些观念,他即可以知天,知天然后可以事天、乐天,最后至于同天。”<sup>[14]</sup>

第二,在最高境界的内容形容方面,禅宗以彻底解脱为“涅槃”境界,这种境界是不能说的,它实际是指心灵智慧所达到的最圆满的状态,最终是要求的来生或彼岸的永恒。而冯先生则从道德情感、道德意志出发,构建了一个出于情感而超情感的最高境界,这是从正面回答心灵问题,以肯定的方式在现实人生中实现自我超越。

第三,在修养方法方面,禅宗尤为重视心的修持,所以又称佛心宗。如菩提达摩讲安心,慧可、僧璨重自性觉悟,道信、弘忍主张守心、守本真心,神秀认为心有染净之分,故提倡“看净”,即观看心境。慧能提倡心净顿悟,主张径直彻悟心源,一举断尽妄惑。慧能后的南岳怀让和青源行思两系更是明确提出“直指人心,见性成佛”的明心见性思想,长期以来成为禅修的基本原则和方法。而冯友兰先生在此方面则更多地秉承儒家传统,认为达到“天地境界”就是要做到“尽心知性”,人生的最高觉解就是人通过对于“心”、“性”、“理”的认识和自觉,达到“仁”和“诚”。要之,二者的修养方法在内涵界定、具体操作、价值取向和终极关怀等方面都是有所不同的。

通过以上几个方面的比较分析,我们认为冯友兰先生的“天地境界”说是以禅宗思想为原始根柢,但绝非彻底的禅宗思想。

## 参考文献:

- [1]黄俊威:《冯友兰与中国佛教哲学》,《解读冯友兰海外回声卷》,海天出版社1998年版。
- [2][8][10][14]《冯友兰集》,群言出版社1993年版,第388、386、387、322页。
- [3]《古尊宿语录》卷四。
- [4][5][6][7][9]冯友兰:《中国哲学史》,香港太平洋图书公司1970年版,第779、774、774、780、668页。
- [11][12]冯友兰:《三松堂集》第14卷,河南人民出版社1986年版,第101、223页。
- [13]姚卫群:《佛学概论》宗教文化出版社2002年版,第247页。