

岂所以通方得意，善同之谓乎？”（《谿顾道士夷夏论》）朱广之认为，道同俗异在于“俱是圣化，唯照所惑”而造成的。因此俗异皆是“惑”所致，并无好坏之分。“至道虚通，故不爵而尊，俗无不端故不黜而贱。贱者不能无累，尊者自然天足。天足之境既符，俗累之域亦等。道符累等，又谁美谁恶，故俱是圣化，唯照所惑。惑尽明生，则彼我自志，何烦迟迟舍效之际，耿介于华夷之间乎？”（同上）既然华夷之间道同俗异，而俗异等累，累由惑生，惑尽明生，皆归之于道，哪还有什么彼此华夷之别呢？华夷之俗也无所谓什么美恶优劣之分。因此照朱广之看来也是用不着去讨论佛道两教之优劣的。

总之，佛道两教夷夏之辩，是一场我国古代历史上的中外（中印）文化同异之辩。外来的古印度佛教文化与我国固有文化（道儒两教文化）之间既有同一性又有差异性，差异性导致两者文化的冲突，同一性促进两者文化之间的融合。古印度的佛教文化要在中国生根开花，就必须缓解、缩小直至泯灭其差异和冲突，同时又要融合中国文化扩大其同一性。这就是我们常说的佛教的中国化。在我国历史上中印文化的交流，就是按照着这一佛教中国化的原则展开的，从而使得外来的佛教成为了具有了中国特色的佛教，并在中国得到了空前的发展，使佛教成为了我国传统文化三大组成部分之一，也使佛教成为了世界三大宗教之一。应当说中印文化的交流之所以能得到如此辉煌的成就，从某种意义上讲，是与佛教传入中土的早期人们所开展的中印文化同异之辩有一定关系的。通过佛道两教的同异之辩可使人们认清两大古代文化（中国与印度文化）之间的同一与差异，进而克服其差异与冲突，增大其同一与融合，从而找到了两大文化交流所应遵循的路。

（作者许抗生，1937年生，北京大学教授。）

佛教与全真教的成立

〔日〕福井文雅

俯瞰中国佛教史，可以说能成为历史之转机的事件有好多起。所谓的“三武一宗法难”、元朝西藏佛教的振兴，清朝以来居士佛教的盛行等即其例证。它们使中国佛教产生了极大的变化，有时甚至是质变。从这种意义上讲，每次事件都的确可以构成中国佛教史的一个转机。

站在时代的潮流上来认识整个中国佛教史的话，便可以认识到元明之际这段期间里

出现的最大的转机。从14世纪后半叶的中国明朝佛教展现出同以往完全不同的面貌。将中国佛教史同日本佛教史作一比较,或将中国佛教同日本佛教相对照来看,这一事实就容易明白^①

而且,我认为,这一事实也是理解近代中国佛教的重要的着眼点。用明朝以前的佛教看待现代中国佛教,有很多事情着实不得其解。

关于中国传统宗教之一的道教,实际上也可以说存在着同样的问题。产生于后汉、盛行于唐代的道教(天师道)与明朝以来盛行的道教(全真教),无论是教理上还是礼仪上,其性格都迥然不同。现在的状况就大多数人来讲,例如,在台湾前者在俗,因而没有集团生活;在北京,后者是出家团体。同是道教团体,但实际情况却产生这如此的巨大差别。

回溯古代历史上的经过,将天师道和全真教放在同一条线上来谈论其性格,用同一“道教”的术语一概而论是危险的。

了解了上述的不同,就会意识到明朝以后道教也照样迎来了转机这一事实。

在此,作为例证,我谨就中国佛教在近代道教的代表全真教的成立方面所起的作用谈谈我的一管之见,敬请各位指教^②。

二

12世纪全真教产生之前的道教,特别是正一教或上清派等时常使用以护符为中心的咒术性的宗教仪礼,以及服用丹药一类的养生术,与此相反,代表近代道教(所谓的新道教)的全真教的开山祖师王重阳(1112—1170)却回避咒术性,将之排除在外,倡导儒、佛、道三教归一说,劝导人们在读诵《孝经》、《道德经》、《清静经》的同时也读诵《般若心经》。王重阳死后,全真教因“七真”的活跃而扩展了教区,自元朝起它同正一教二分天下,而成为一大势力,直到革命的中国成立为止,一直以北京的白云观为本山扩张教势,这是众所周知的历史事实。

然而,全真教为何崇拜《般若心经》?提倡三教归一而重视佛教,又为何只从佛典中选出《般若心经》?这些都成为问题,但解决这些问题的专著尚未出现。

关于全真教为何单单尊崇《般若心经》这一问题,虽然还没有专著,但有如下两种解释。一种说法是,“王重阳提倡儒、佛、道三教归一说,所以推崇大乘教的根本经典《般若心

① 关于中国佛教的转机以及日本佛教和中国佛教的不同之处,冈福武彦教授主持的“东亚传统文化国际会议”(日本福冈市,1994.4)上,我以《中国传统宗教的转机》为题发表了自己的见解,预计会议记录将于近期刊出。我在所引其他具体例子的下列文章中提到了这方面的见解——

《马来西亚、新加坡的地域佛教》(西井忠夫编《东南亚的华人文化与文化磨擦》,岩南堂刊,1983年)

《关于“香赞”的初出资料》(日本印度学佛教学会机关志《印度学佛教学研究》42—1,1993年12月)

《中国观音仰的变化》(拙著《中国思想研究与现代》,隆文馆,1991年9月所收。)

② 拙见的一部分已在日本道教学会机关志《东方宗教》(70,1987·11)中以“《悟真篇》的构成”为题发表。关于道教与佛教的交涉,详见拙著《般若心经的历史研究》(春秋社,1987·2)第二部《中国史上的般若心经》。

经》”。但王重阳自己的文章中却没有“释教的代表著作作为《般若心经》”这种说明性文字。全真教所谓五祖七真的著作中也没有作出判断。

第二种说法是,“《般若心经》是极短的佛典,所以被选上”。但是,若说篇幅短的佛教经典,并不是举不出其他例子,为何在篇幅短的佛教中单单《般若心经》被选中?其理由必须说明清楚。然而,说明这种理由的研究至今尚未开展,能够说明的资料(仅管见所及)在全真教文集也没有发现。

在此我想就全真教与《般若心经》结合的理由谈谈自己的见解,我认为我的见解或许有同上述两种说法不同的地方。

三

记述全真教与《般若心经》相结合理由的文章至少在全真教五祖七真的有关资料中没有发现。但是,把言及《般若心经》的全真教初期的文献放在当时的社会和历史中加以分析,便可以看出两者结合的理由。

如果将全真教诸师的著作中与《般若心经》明确相关的文章尽量按时代的顺序抽取出来的话,则有王重阳的词《自咏》(《重阳全真集》卷五)、词《红窗迥》(《重阳全真集》卷十二)、金源持《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》(《甘水仙源录》卷一)、徐琰《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》(《甘水仙源录》卷二)、李道纯《心经直指》(《三天易髓》)和《清庵莹蟾子语录》卷一(《道藏》七二九)。

读这些文章,能够在全真教与《般若心经》结合的理由方面得到一个启示。即并不象上文所举的两种说法所认为的那样有着直接的影响关系,实际上在它们中间有着禅宗的介入。可以说通过禅宗,全真教达到了吸收《般若心经》的目的。这一暗示是在王重阳之前大约三十年的资料中得到的。

这则资料就是《修真十书》卷三十中的《禅宗歌颂》(《道藏》一二七)。此歌颂实际上相当于天台道士紫阳真人张伯端(987—1082)于熙宁乙卯岁(1075)著述的《悟真篇》的最后一章。歌颂的《小序》这样说到:

此悟真篇中,先以神仙命术诱其修练,次以诸佛妙用广其神通,终以真如觉性遣其幻妄,而归于究竟空寂之本源矣。

也就是讲,矢志于道的人不仅仅停留在神仙的长生术(道教)上,而应当摆脱这种术并归于佛教的真如——空,《悟真篇》即持这一说法。

此歌颂中称赞佛教《般若心经》的《心经颂》这样说:

兹译根尘空色都无一法堪言颠倒之见已尽寂静之体修然。

超越言语所表现的差别的世界、断除一切烦恼使心态处于寂静的悟的境地,在《心经颂》的标题下得到了一番褒赞。

《禅宗歌颂》在《悟真篇》的结论部分,接下来的《后序》(《道藏》六十四)中,张伯端还转向自己悟的境地。他觉悟的境地是这样:

其如篇末歌颂谈见性之法,即上之所谓无为妙觉之道也。(中略)见闻此篇则知伯端得达磨六祖最上一乘之妙旨,可因一言而悟万法也。

简而言之,包括上面的诗文在内的《禅宗歌頌》全是禅的世界。

四

从前学术界一直把《悟真篇》看作是论述道教金丹道理论的著作,没有足够地注意到禅的影响深入到本质层面。之所以如此,是因为《悟真篇》和《禅宗歌頌》历来被分别印刷流行于世。其结果是,《禅宗歌頌》便以《紫阳真人悟真篇拾遗》为题刊行出来,直到今天《悟真篇》中本来带有《禅宗歌頌》的事实却被忘得干干净净。

实际上二者本为共同构成一本书而被称作《悟真篇》,这一点在《悟真篇》所附著者张伯端自序里已经说明,按照这篇序文做一番调查,则可以看出《禅宗歌頌》相当于《悟真篇》所谓的结论部分。

那么,张伯端是向谁学习禅的教理的呢?好象是直接由雪窦重显(980—1052)学的。这件事,看看也为《禅宗歌頌》收录的《读雪窦禅师祖英集》开头的文字就会一目了然。这篇文章后半部分所说的“得真心无挂碍,无挂碍今能自在。”这句话不用说是来源于《般若心经》。

禅师们为何引用《般若心经》呢?这是因为宋至明伴随着禅宗的兴盛,《般若心经》在禅宗内部特别受到尊重的缘故。^①

五

以上是对于全真教的开山祖王重阳在倡导三教归一时,为何从佛教中吸取《般若心经》这一问题所陈述的我自己的愚见。简而言之,纵然是在佛教中也只是以禅宗为媒介,《般若心经》才传给了王重阳。王重阳宣扬三教归一,他所说“释教”实际上除禅宗之外别无其他。

以禅宗为媒介而了解到《般若心经》的王重阳重视《般若心经》的角度又同禅宗不尽相同。禅宗重视“色即是空,空即是色”这句话,而道教的王重阳及其系统与此相对,被“心无挂碍”这句话所吸引。所以全真教的教理中重视“心”。由此,《般若心经》成为全真教所依据的经典之一。

如上文所言,认为使王重阳和《般若心经》结合的是禅宗,大体上不会有错的吧。

但是,即使是禅宗,到底是什么系统还不能肯定。

作为禅宗(佛教)与全真教(道教)结合的理由,那种“王重阳把《般若心经》当作佛教的

^① 其经纬的详情请参照《中国史上的般若心经》。

“根本经典”的观点中所说的“佛教”一词含糊不清，缺少严密性。王重阳脑子里的佛教常常是禅宗，并不是整个佛教，也不作佛教的根本经典是什么之类的思索。上述的观点是现代学者的臆测，与当时的实情不符。（何劲松 译）

（作者福井文雅，1934年生，早稻田大学教授。）

儒、佛、道的境界说及其异同

蒙培元

中国哲学有儒、道、佛三大流派，三派哲学有一个共同点，就是主张境界说而反对实体论。正是这一点使它们同西方哲学区分开来而成为“中国哲学”。但是，它们各自又提出了不同的理想境界，以及实现理想境界的不同方法，这又是同中之异。虽然如此，它们在其历史发展中又是互相影响、互相渗透的，并且最终达到了某种程度的融合，这又是异中之同。

—

境界者心灵之境界，即“心境”之同异或高低，不是在心灵之外有一个与心灵相对的境界，更不是心灵对外部世界的“认识”。正因为如此，儒、道、佛三家都很重视心灵问题，并且建立了各自的心灵哲学。它们都主张，心灵有二层次，即感性经验层次和超验或先验的形上层次。但不像西方哲学那样，分为两个对立的实体或截然不同的世界。

前期儒家有“本心”与“欲心”、“道心”与“人心”、“未发”与“已发”之分，认为人人都有道德本心，人人都有善或向善的潜在能力。这是实现心灵境界的内在根据。道家主张认知心与道德心之分，后者是实现“道”的境界的主体根据。佛教哲学主张“一心开二门”，（即“真如门”与“生灭门”），又有“自性清净心”与“染心”的对立，前者可称之为宇宙心，后者可称之为个体心。后来，佛教又明确提出本体心与作用心之分，这一思想的提出就意味着，它很重视二者的“相即”、“无碍”和“圆融”，这才是中国佛学的特点。

很清楚，儒、道、佛的心灵哲学都是从“存在”的意义上解释心的，即认为心是一种精神存在。他们既不承认有不死的灵魂，也不承认任何观念实体或精神实体（唯识宗有些例外），但它们承认，“心”是存在的，境界就是心的存在方式或存在状态。所谓“本体心”，并不是从实体意义上讲本体，而是从本源意义上讲心的本真状态或本然状态，或者叫“本来面目”（禅宗），它的实现即所谓境界。所谓“作用心”，则是从功能上解释心的，即认为心有知觉、情感、欲望、意向等活动，本体境界就是靠功能、作用实现的。所谓“体用同源”，就是存