

佛教接受与宗白华美学思想的形成

陈少卉

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘要:宗白华美学思想的形成深受佛教哲学影响。他早年在南京、上海受到近代佛学复兴思潮的影响,从而走上了哲学学习的道路,并形成了基本的人生观和审美态度。在宗白华晚年,佛教哲学深入其美学思想的内核,形成了注重直观、妙悟、意境、空灵的“散步美学”。既往的宗白华美学研究比较关注西方哲学和道家哲学对其美学思想形成的影响,梳理宗白华对佛教的接受情况,能为深入探讨佛教哲学与宗白华美学思想的关系奠定基础。

关键词:宗白华;散步美学;佛教哲学

中图分类号: B83-09

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2017)04-0030-06

DOI: 10.16740/j.cnki.cn43-1240/c.2017.04.006

一、从佛教开始的哲学研究

既往的宗白华美学思想研究比较关注西方哲学和道家哲学对宗白华美学思想形成的影响,而甚少看重佛教哲学与宗白华美学思想之间的联系。实际上,佛教不仅是宗白华哲学研究的起点,其成熟的美学思想也深受佛教哲学的影响。宗白华在其代表作《中国艺术境界之诞生》一文中,特别强调中国艺术对禅境的表现。他所总结的中国艺术的特点——直观、妙悟、意境、空灵等都与佛教哲学有着密不可分的关系。他甚至认为,艺术的境界介于学术境界和宗教境界之间。禅是中国人接触佛教大乘义后体认到自己心灵的深处而灿烂地发挥到哲学境界和艺术境界。中国艺术的种种境界都是以禅境为归的。本文从宗白华早年对佛家思想的接受出发,讨论其美学思想与佛教哲学的关系。

在宗白华遗存的文章中能够找到最早与佛教有关的文字,便是1914年1月至2月他在游浙江上虞东山寺游玩时所作的一首律诗——《赠一青年僧人》。诗中有句:“师是丹霞佛可烧,我从火宅识灵苗。”“丹霞烧佛”出自《景德传灯录》,指的是丹霞天然禅师烧木佛取暖的故事,意在表明丹霞法师不向外求佛,自性清静、即心即佛的南禅思想。“火宅”在佛教中常被用来比喻轮回三界。《法华经·譬喻品》:“三界无安,犹如火宅,众苦充满,甚可怖畏,常有生老病死忧患,如是等火,炽燃不息。”火喻五浊,宅喻三界,体现了佛教的人生观——众生存在

于三界之中,受各种迷惑之苦,却不知其置身苦海,譬如屋宅燃烧,小儿仍不知置身火宅,依然嬉戏玩耍。佛教认为,人世间是痛苦的,众生需要通过修行得到解脱。从宗白华的诗中可以看到,青年时期的他是赞同这种观点的,并且可以确定他在系统地学习哲学之前便对佛教思想有所接受。他熟悉佛教故事和教义,并且认同佛教的世界观和人生观,对僧人的尊重俨然一位信徒。而致使青年宗白华对佛教思想产生共鸣的内因是他多病的身体和敏感的内心。1913年初,宗白华就读金陵中学半年之后,不知什么缘故得了一场大病,上吐下泻,骨瘦如柴,医生诊断说是“时瘟”。父亲延请了南京城中的名医,才治好了他的病。宗白华回忆这段经历说:“17岁一场大病之后,我扶着弱体到青岛去求学,病后的神经是特别灵敏。”从宗教接受的角度看,敏感和富有想象力的个性,加之身体所遭受的病痛的折磨,使得宗白华比较容易受到佛教思想影响,而当时轰轰烈烈的佛学复兴运动也促使宗白华有机会接触到佛教哲学。

近代中国随着西方列强的入侵,进步人士利用与改造佛教的救世精神,试图将其当作救亡图存的理论依据,遂在十九世纪末二十世纪初形成了佛学研究的新风尚。正如张相在谢无量的《佛学大纲》序言中说:“十年以来,手梵文口大乘者蜂起,彬彬雅雅,不懈益奋。盖学术风气之又将一转矣。”梁启超也在《清代学术概论》中讲:“故晚清所谓新学家者,

收稿日期:2017-01-18

作者简介:陈少卉(1985-),女,浙江杭州人,北京大学哲学系博士生,主要研究方向为中国美学。

殆无一不与佛学有关系,而凡有真信仰者率皈依文会。”梁启超口中的“文会”便是被称作“中国佛教复兴之父”的杨文会。他曾学儒道,后读佛经,放弃了举子业,立志以宗教强国。杨文会在《支那佛教振兴策》中说:“泰西各国振兴之法,约有两端:一曰通商,二曰传教。通商以损益有无,传教以联合声气。我国推行商业者渐有其人。流传宗教者,独付缺如设有其人焉,欲以宗教传于各国,当以何为先?统地球大势论之,能通行而无悖者,莫如佛教。”他在总结西方国家的富强经验后,将佛教振兴看作是推动中国强盛的精神动力。1866年,杨文会在南京与好佛同仁一起创办了金陵刻经处。期间,杨文会从日本购买中华佛经逸书三百余种,重新整理编刻了《汇刻古逸净土十书》《华严著述辑要》《中论疏》《成唯识论述记》等,使得净土宗、华严宗、三论宗和法相唯识宗等昏镜重明。在杨文会主持金陵刻经处的四十余年间,共印发了佛学经典百余万册,佛像十余万张,所刻经书常被后世称为“金陵本”或“宁刻本”,至今仍为权威的佛教出版物。依托金陵刻经处,杨文会还创办了佛学研究会,开设了祇洹精舍,以提高佛学研究水平和培养僧众的佛学素养。

戊戌变法前一年,谭嗣同在南京候补知府时也随杨文会学佛。谭嗣同不仅在《仁学》一书中以佛学理论为基础解释仁学,强调平等,他慷慨赴死的大无畏精神也与佛教思想不无关系。谭嗣同发誓要“以心度一切苦恼众生”,并说“学者当知身为不死之物,然后好生恶死之惑可祛也”,而所谓“身为不死之物”,显然是受了佛教轮回思想的影响。谭嗣同的老师康有为好佛之事也是人尽皆知。梁启超曾专门撰文《宗教家之康南海》介绍其思想:“先生幼受孔学,及屏居西樵,潜心佛藏,大澈大悟,出游后,又读耶氏之书,故宗教必做思想特盛,常毅然以绍述诸圣普度众生为己任,先生之言宗教也,主信仰自由,不专崇一家,排斥外道,常持三圣一体诸教平等之论。”在《戊戌轮舟绝笔书》中,康有为也写道:“我专为救中国,哀四万万人之艰难而变法以救之,乃蒙此难。惟来人间世,发愿专为救人起见,期皆至于大同太平之治,将来生生世世,历经无量劫,救此众生,虽频经患难,无有厌改,愿我弟子我后学,体吾此志,亦以救人为事,虽经患难无改也。地球诸天,随处现身,本无死理,至于无量数劫,亦出救世人而已,聚散生死,理之常,出入其间,何足异哉?”^⑩从字里行间可以看出,康有为将自己即将为变法所

作的牺牲看作是菩萨为普渡众生而受难。梁启超在评价康有为时称其为宗教家,他认为如果没有佛教思想,就无法成就康有为等维新人士的英雄气概和不朽事业。他说:“然若康南海,若谭浏阳,皆有得于佛学之人也。梁先生之哲学固未尝不冥冥独造,渊渊入微,至其所以能震撼宇宙,唤起全社会之风潮,则不恃哲学,而乃恃宗教思想之为之也。若是乎宗教思想之力,果如此其伟大而雄厚也。”^⑪梁启超本人对佛学也有精深的研究,他撰写了《佛学研究十八篇》,以“佛经注我”的方式解读佛典,将其作为改造国民思想的理论武器。他认为,佛教之信仰乃智信而非迷信;佛教之信仰乃兼善而非独善;佛教之信仰乃入世而非厌世;佛教之信仰乃无量而非有限;佛教之信仰乃平等而非差别;佛教之信仰乃自力而非他力。^⑫佛教中“一切众生皆有佛性”的思想成为梁启超宣传民主共和的重要理论依据。利用佛教“众生平等”的思想宣传“共和”,利用“普度众生”的信念鼓舞革命者士气是近代启蒙思想家好谈佛学的最重要的原因。随着佛教思想被改造成为启蒙运动的理论基础,近代佛学的复兴已经成为不可逆转的时代潮流。所以,南京实际上可以说是中国近代佛学复兴的开始之地。1913年,在南京学习生活的宗白华自然而然地也受到这股佛教复兴之风的影响。

1914年秋,17岁的宗白华入上海同济大学就读,并且在此时与佛教哲学中最具哲理的华严思想有了正式的接触。在《我和诗》一文中,宗白华说:“同房间里一位朋友,很信佛,常常盘坐作床上朗诵《华严经》。音调高朗清远有出世之概,我很感动。我欢喜躺在床上瞑目静听他歌唱的词句,《华严经》词句的优美,引起我读它的兴趣。而那庄严伟大的佛理境界投合我心里潜在的哲学冥想。我对哲学的研究是从这里开始的。庄子、康德、叔本华、歌德相继地在我的心灵的天空出现,每一个都在我的精神人格上留下不可磨灭的印痕。”^⑬在此文中,宗白华明确表示自己的哲学之路是从接触《华严经》开始的。以往的大多数研究者都将宗白华与华严思想的接触似乎看作机缘巧合——倘若没有那位爱读《华严经》的室友,也许佛学并不一定会成为他学习哲学之路的起点。但是,正如上文所说,如果结合中国佛教史和近代社会思想背景来看,便会发现宗白华对佛学的接受绝非偶然。

1914年的上海充斥着各种能够被用来拯救民

族的理论。佛学经过晚清至民国初年的热捧和改造,已经发展为比较成熟的一种救世理论。上海自开埠以来一直是中国的经济、文化中心,经济的迅速发展和文化的高度开放使众多有经济实力的居士和高僧聚集在这里。1912年,中国佛教史上第一个自主的全国性组织——“中华佛教总会”在上海留云寺成立,其基本任务便是“明昌佛学”“普及教育”“组织报馆”。此后不久,中华佛教总会迅速发展成立了22个支部和400多个分部。彼时,上海的佛教宣传活动正进行得如火如荼。1912年10月,狄楚青在上海创办中国最早的佛教刊物《佛学丛报》。1913年,第一部铅印《大藏经》在上海出版,其他各种佛教典籍和刊物更是风行上海。据统计,上海是近代中国佛教刊物出版最多的地区。1914年,正是宗白华进入同济大学就读的那一年,月霞法师在上海创办华严大学,是为中国第一所佛教大学,一时间上海掀起了一股华严研究新风。作为到上海学习新思想的宗白华,如何能避开这股佛学复兴热潮。当社会上掀起了佛教复兴的热潮,当知识界在思想领域兴起一股研究佛学的大浪,宗白华和他的室友怀着接受新思想、改变旧社会的渴望,不自觉地被卷进了近代佛性复兴的浪潮中。

与近代佛学复兴的进步人士一样,怀抱复兴中华的理想,渴望找到有力的理论武器,是宗白华接近佛教最重要的原因。正如他在诗歌《问祖国》中所表达的对复兴中华的急切盼望和迷茫:“祖国!祖国!/你这样灿烂明丽的河山/怎蒙了漫天无际的黑雾?/你这样聪慧多才的民族/怎堕入长梦不醒的迷途?/你沉雾几时消?/你长梦几时寤?/我在此独立苍茫,/你对我默然无语。”^⑮怀着这种理想,宗白华专程到杭州拜访佛学造诣深厚的谢无量。据宗白华的友人邹士方书中所述:“宗白华同谢无量同去听大鼓书,在一起探讨一些文艺问题。谢无量,四川人,那时正在蔡元培主办的‘上海公学’求学。他长宗白华13岁,两人可算‘忘年交’。……他(谢无量)对玄学、佛学、道学、理学融会贯通。他性情冲淡,不热衷名利。这一切多多少少对白华均有影响。”^⑯事实确实如此,此时宗白华不仅人生观深受佛教思想影响,其文章也显现出强烈的佛教哲学色彩。

二、深受佛教思想影响的人生观

进入同济之后不久,宗白华便担任了《少年中国》月刊的撰稿人,发表了大量文章。在《说人生观》

一文中,宗白华说:“世俗众生,昏蒙愚暗,心为形役,识为情牵,茫昧以生,朦胧以死,不审生之所从来,死之所自往,人生职任,究竟为何,斯亦已耳。明哲之士,智越常流,感生世之哀乐,惊宇宙之神奇,莫不憬然而觉,遽然而省,思穷宇宙之奥,探人生之源,求得一宇宙观,以解万象变化之因,立一人生观,以定人生行为为之……”^⑰他对当时流行的观念“依真实之科学(即有实验证据之学),建立一真实之宇宙观,以统一一切学术,以此真实之宇宙观建立一真实之人生观,以决定人生行为之标准”提出了疑问。他认为,虽然时下西学流行,但没有一个统一的科学的宇宙观和人生观为世人所接受。此时,宗白华对“科学的人生观”的批评是晦涩的,但他对佛教思想的赞同却显而易见。他罗列了时下流行的人生观,并将其大致分为三类——乐观、悲观、超然观,并运用大乘佛教理论来阐明自己推崇的超然观。他说:“宇宙真际,人生实事,变化迁流,皆有因果。依常恒不变之律令,据亘古常新之公理,本无悲观乐观可言,悲乐云者,有情众生,主观之感也。但众生既含识有情,迷执主观,则于人事世事,不能无欣厌之情,悲乐之见。乐观之辈,视宇宙如天堂,人生皆乐境,春秋佳日,山水名区,无往而非行乐之地。悲观者,视人生为苦海,三界如火宅,生物竞存,水深火烈,扰扰生事,莫非烦恼。而明理哲人,神识周远,深悉苦乐,皆属空华。栖神物外,寄心世表,生死荣悴,渺不系怀,但悯彼众生,犹陷泥淖,于是毅然奋起,慷慨救世,是超世入世观也。”^⑱宗白华使用的“因果”“众生”“含识”“迷执”“苦海”“三界”“火宅”“烦恼”“空”等概念都来自佛学。他认同佛教的“因果”观念,认为世间的一切都是由因而得果的。“因果”是佛教思想的根基,是佛教对世界的基本看法,也是其理论成立的基础。他依据佛教看待世界的方式,构建了迷执和解脱的世界,认为明理哲人的世界类似于佛陀的境界,通过去除心的妄念和执着可以达到。同时,宗白华对“明理哲人”为何要入世救世的原因分析也和佛教如出一辙。佛教认为,佛已经悟到一切皆空,脱离生死苦海,超然于三界之外,因怜悯众生才化身于世间拯救苍生。宗白华说:“庄周释迦,诚古之真能超然观者矣。虽然,众生迷妄,尤未解此,贪嗔痴迷,造业受苦,圣哲之士,心生悲悯,于是毅然奋身,慷慨救世,既已心超世外,我见都泯,自躬苦乐,渺不系怀,遂能竭尽心力,以为世用。困苦摧折,永不畏难,不为无识之乐

观,亦非消极之悲观。二观之病,皆能永离。是以超世入世之派,为世界圣哲所共称也。”^①宗白华认为,超世而不入世者非真能超然观者,超然而入世能救世者才是真正的圣哲。所以,“超然观”的关键在于,不仅自己要得到解脱,还要帮助众生得到解脱。显然,这就是大乘佛学的教义。实际上,佛教对宗白华人生观的影响终其一生。宗白华在写给张闻天的一封信中说:“你说我是一个很快乐的人。我完全承认。你说一个人要经历过一度深刻的悲哀,再在悲哀里找出一线光明来。这话就是见道之语……不过你要知道受一次的悲哀痛苦,一方面故可以得到进步,他方面可以堕落。因为对世界认识的苦闷罪恶,深知了一层,就会把天真赤子之心失去了一层。能同时深知师姐之罪恶同乐,又不失其天真赤子之心,这就是圣人、佛了。”^②宗白华的一位学生也回忆说:“我觉得,宗老师的灵魂深处,他对这个世界的看法是很深沉的,怀着一种莫名的悲哀。”^③一切皆空,所以人生是苦;悲拔一切,所以宗白华常怀悲悯之心。宗白华认为,艺术的境界是在宗教境界和学术境界之间的。实际上,中国艺术要表达的不正是人生情怀吗?艺术的境界就是人生的境界在艺术中的投射,所以无可奈何的悲悯才会在艺术境界中显现。当然,宗白华在面对二十世纪西方科学精神的冲击时也会思考传统佛教思想存在的合理性问题。他曾试图会通佛教哲学与科学精神。

楼宇烈说:“把佛学与西方近代科学自然的实证知识加以比较,希图把两者融合起来。这是近代早期思想家中一种比较普遍的看法。”^④近代以来,科学为人类带来的改变是显而易见的,最初接触科学思想的人似乎很难否定它的正确,那么,在阐述其它理论时只好靠近其思想,弥补其不足。杨文会、谭嗣同、梁启超等人都讨论过科学与佛教的关系,太虚还撰写了《唯物科学和唯识宗学》一文,论述“大乘唯识真唯心论”是“唯物科学”的哲学归宿。不止是太虚,同时代的很多思想家都坚信佛教哲学和现代物理学的认识论相似,可以融会贯通。可是佛教是唯心的,科学是唯物的,二者之间的矛盾是天然的,并非思想家们希望或者努力就可以调和的。如果说,当面对西方哲学的时候,宗白华还可以选择与其“心中冥想”相近的流派,那么,当面对自然科学的时候,他就显得彷徨而局促。在《科学的唯物宇宙观》一文中,宗白华说:“我们的心识有两种

的世界,第二种是立在第一种后面的一个世界,并且被这第一种遮住了,不可以直接经验。”^⑤否定经验的真实性和可靠性是佛教看待世界的基本态度之一。经验不可靠,所以需要一种更为智慧的心灵去体认世界的真相。宗白华按佛教哲学的模式否定经验的可靠性之后,为科学的真实提供了存在的空间,而且宗白华在讨论“变化”问题时所举的例子也与《物不迁论》所举相似。《物不迁论》言:“梵志出家,白首而归。今人见之曰:昔人尚存乎?梵志曰:我犹昔人,非昔人也。”^⑥宗白华说:“变化是一个物件在相继的时间中呈两种不同的现象。这时间上先后呈现的两种不同的现象虽有很多的差别,但是我们可以依据他两现象中相同的几点,判断他是一个物件所呈的‘变化’。譬如我骤然遇着一个多年不见的朋友,他的容颜改变了,颜色改变了,他的现象与我幼年所见那朋友的现象迥然不同了,但是我还可以依着他的声音,看着他的行动举指,推断他就是我那幼年的朋友。”^⑦假如不走进佛教哲学的世界,宗白华是难以领悟到中国传统美学的精髓之处的。瞬间永恒的时间观,重神舍形的艺术论,一超直入的妙悟法,都来自佛教哲学。陈独秀批评宗白华等新青年,说他们总是以为“科学是新的好,道德是旧的好;物质文明是西洋好,精神文明是中国好”,有骑墙之嫌。^⑧宗白华虽撰文反驳了这一批评,但是从历史上来看,陈独秀的批评是符合事实的。科学和佛学都是二十世纪中国最流行的思想,当时的人无法反驳科学的正确性,又渴望在本土文化中挖掘一种可以抵御西方文化的思想,圆融无碍的佛教思想多少能够缓和这一矛盾。1938年,宗白华曾为欧阳渐的文章编写编辑后语道:“《辨二谛三性》和《辨唯识法相》是先生最近最精的文章,我知道有多少人看不懂,仍将它发表于《学灯》。我以为每一项学术上的成就即是民族在文化和精神上的胜利,堆积着无数的物质上的,精神上,政治上,军事上的胜利才能完成真正的最后胜利。”^⑨欧阳渐的这两篇文章为近代唯识学中深赅之作,即便是专门研究佛教哲学的学者也未必能够读懂,而宗白华却能够将这两篇文章选出并发表于《学灯》,由此也可猜想其受佛学涵养之深厚。作为杨文会的继承人,欧阳竟无更注重突出佛教思想哲理性的一面,并努力将其与西方哲学进行区分。他说:“宗教、哲学二字原系西洋名词,译过中国来,勉强比附在佛法上面,但彼

二者,意义既各殊,范围又极隘,如何能包含得此广大的佛法?正名定辞,所以宗教、哲学二名都用不着,佛法就是佛法,佛法就称佛法。”^②青年宗白华在时代大潮中,徘徊在科学精神和佛教哲学之间,显得吞吐而又彷徨,但他很快便认识到学术研究不是勉强的撮合,中国文化的复兴不需要勉强攀附西方。此后,宗白华的文章很少谈论佛教思想,却将其化入美学思想,形成了独树一帜的“散步美学”。从宗白华遗存的笔记来看,他对佛教哲学的研究一直延续到晚年。

三、“散步美学”中的禅佛踪迹

宗白华对中国传统艺术和佛教哲学产生兴趣几乎是在同时。他在同济念书时,与晚清书画家李瑞清的儿子是同学。李瑞清不仅画技精湛,也是张大千的老师,其家藏颇丰富。在李瑞清家里,宗白华欣赏了大量中国古代字画和艺术品。后来,宗白华虽然在德国系统地学习了西方美学,但是他的美学理论从本质上来看却是基于中国传统艺术思想而建立的。他从未将中国传统艺术当作证明和附庸西方美学思想的材料,而是深入中国传统艺术的堂奥,敏感地体察到中国艺术思想与西方截然不同的一面,提炼并总结了中国传统艺术思想精萃,使之成为中国美学的灵魂。李泽厚感慨:“(宗先生的文章)准确地把握住了那属于艺术本质的东西,特别是有关中国艺术的特征。”^③

实际上,只要深入中国艺术思想的内核,就不可能忽略佛教哲学的影响。中国山水画形成伊始,作为佛教徒的宗炳便在《山水画序》中以《明佛论》的“神不灭”主张为基础提出“应会感神”“栖形感类”等艺术观念。虽然佛教主张“形尽神不灭”的观点是建构信仰的理论基础,但它推动中国艺术理论确立了“传神”的绘画创作要求和“畅神”的绘画创作目的。彼时,山水画技法尚未发展完善,理论却早已为其发展指明了方向。唐代绘画在王维手中一洗丹青变为水墨,成为中国文人绘画的主流形式,并强调意境和空灵,此时亦为南禅兴盛之时,佛教“空”观深深地影响了文人的艺术思想。晚明万历时期佛教又迎来一次大复兴,文人禅悦成风,于是董其昌比照禅之南北宗,也将画分成南北二宗,并且将“积劫成佛”的“转工转远”和“一超直入”的“生而知之”看作判断两种绘画境界的标准。宗白华的美学思想从中国传统艺术中发掘而来,与佛教哲学有着密切的关联。

宗白华在《中国艺术意境之诞生(增订稿)》一文中,将“禅境”看作中国艺术的最高境界。首先,他认为,意境由心而造。龚定庵曾对戴醇士说:“西山有时渺然隔云汉外,有时苍然堕几榻前,不关风雨晴晦也!”^④宗先生说:“西山的忽远忽近,不是物理上的远近,乃是心中意境的远近。”^⑤宗先生这句话几乎与慧能所说“不是风动,不是幡动,仁者心动”有异曲同工之处。“心”为大乘佛教之根本,世间万物性空而非实有,因缘和合而成,无心则无从显现。《大乘起信论》:“心真如者,即是一法界大总相法门体。所谓心性不生不灭。一切法唯依妄念而有差别,若离心念,则无一切境界之相。”^⑥禅宗虽为本土化的宗派,但从本质来说仍然是秉承大乘佛教教义的,将“明心见性”看作修佛的根本。“除妄不起心,即是一行三昧”,“心不住法即流通”。^⑦虽然佛教所论的“心”“境界”在概念和论述目的上与后世艺术以及美学中所论差别较大,但是,确实在佛教影响下中国艺术越来越重视“心”的作用,并形成了“外师造化,中得心源”的艺术观念,以至于美学中也产生了“境由心造”的命题。如宗白华所说:“艺术的意境,因人因地因情因景的不同,现出种种色相,如摩尼珠,幻出多样的美。”^⑧其次,宗白华论述中国艺术意境时,主要接受的是山水画思想的影响,他所引用的宗炳、董其昌、李日华、恽南田等人的山水画论基本上都烙有禅学的印记。宗白华总结六朝以来的艺术理想境界时说:“‘澄怀观道’(晋宋画家宗炳语),在拈花微笑里领悟色相中微妙至深的禅境。”^⑨在禅境里,宗白华看到了妙悟,他说:“静穆的观照和飞跃的生命构成艺术的两元,也是构成‘禅’的心灵状态。”^⑩妙悟是宗白华美学思想的核心,他说:“艺术家经过‘写实’、‘传神’到‘妙悟’境内,由于妙悟,他们‘透过鸿蒙之理,堪留百代之奇’。”^⑪董其昌论画之南北宗时有“一超直入如来”之说,宗白华所说的“妙悟”与董其昌所说的“一超直入”的境界相契合。

宗先生不仅在理论上看重妙悟,也在实践中期望发现对美的妙悟。他用了直观、直觉的方法在自然中感受美,在心灵中寻找美。早年宗白华就说:“直觉本无害,惟偏于直觉而无科学分析眼光,就有弊了。直觉本是世界一切大理论大思想产生的渊源,不过直觉之后要有实际的取证,不可流于空论玄想,我所反对的是纯粹直觉主义,不是反对东方为大的直觉才能。”^⑫宗白华此时已经受佛教思想影

响,所以十分推崇“直觉”,但是碍于对科学的敬畏,在谈论时总是显得局促。后来,他接触了叔本华、克罗齐等人的理论,发现能够为这种东方思维找到支持以后,就在美学中很好地运用了直觉。以后,他再谈到“妙悟”“直觉”“直观”超逻辑的思维方式时,就不再像之前那样总希望为找到“直觉”在科学上的合理性而纠结了。李泽厚说:“宗先生谈话和他写文章的特色之一,是某种带着情感感受的直观把握”,“或详或略,或短或长,都总是那种富有哲理情思的直观式把握,并不作严格的逻辑分析或详尽的系统论证,而是单刀直入,扼要点出,诉诸人们的领悟,从而叫人去思考,去体会。”^③正如张节末所说:“禅宗是比任何哲学学派都更看重直观和直觉的。”^④实际上,佛教是排斥美的,因为美是引发欲望的缘由之一,佛教教人修行的目的就在于剔除欲望的驱使,又怎么会去追求美。禅宗亦不例外,妄心起才生色相,禅宗公案虽然总是在美妙的情境中悟道,但是展现美并不是其目的。因此,如果说禅宗能为美学提供什么,那就是直观这种进入清净的方式,以及为进入美的方式提供了参考,此后修禅所要达到的清净、淡泊、心不起念的境界,也成为中国艺术的追求,化作了艺术中的淡泊、空灵和超越美丑之别。佛教哲学为传统中国艺术的直观构建了一系列精致的理论和观照方式,影响着中国古代文人的审美观,使中国艺术显示出迷人的东方魅力。宗白华通过自己的拣择找到了它,也使自己的美学思想显示出与众不同的魅力。

二十世纪早期的不少学者在学习西方学术规范以后,便批评中国传统艺术和美学思想不重逻辑,不成体系。董其昌在二十世纪中国艺术研究大潮中所受到的各种批评即可证明。但是,宗白华却将自己的美学称为“美学的散步”,并解释道:“散步是自由自在、无拘无束的行动,它的弱点是没有计划,没有系统。看重逻辑统一性的人会轻视它,讨厌它,但是西方建立逻辑学的大师亚里士多德的学派却唤做‘散步学派’,可见散步和逻辑并不是绝对不相容的。”^⑤宗白华美学思想表现出的注重体验、超越逻辑的特色,实际上是一种诗意的表现。正如李泽厚在比较朱光潜与宗白华美学思想的不同之处时所说:“朱先生的文章和思维方式是推理的,宗先生却是抒情的;朱先生偏于文学,宗先生偏于艺术;朱先生更是近代的,西方的,科学的;宗先生更是古典的,中国的,艺术的;朱先生是学者,宗先生是诗

人……”^⑥这种诗意不仅是中国艺术的追求,也是禅宗式的美学思想的特点。铃木大拙说:“禅宗把最得意的东西用诗而不用哲学显示出来是当然的。因为比起理性来,禅宗更愿意亲近感性,所以,就难免出现诗化的倾向。”^⑦早年佛教对宗白华思想的影响是显而易见的,渐渐地,他将这种影响内化成了诗意的“散步美学”。

晚年宗白华在北京大学朗润园寓所的书桌上常置佛头一尊,他说:“记得三十年代初,我在南京偶然购得隋唐佛头一尊,重数十斤,把玩终日,因有‘佛头宗’之戏。是时悲鸿等好友亦交口称赞,爱抚不已。不久,南京沦陷,我所有书画、古玩荡然无存,唯有此佛头深埋地底,得以幸存。今仍置于案头,满室生辉。”^⑧宗白华一生的哲学与美学思想都与佛教哲学有着不可分割的关系,他的佛教哲学底蕴却如同这尊佛头一样被深埋地下。本文仅是抛砖引玉,期待未来有更加深入的研究。

注释:

- ①③⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒宗白华:《中国艺术意境之诞生》,《宗白华全集》第2卷,合肥:安徽教育出版社,1994,第359-377页、第360页、第360页、第362页、第366页、第367页、第369页。
- 宗白华:《宗白华全集》第1卷,合肥:安徽教育出版社,1994,第2页。
- ⑭⑰宗白华:《宗白华全集》第2卷,合肥:安徽教育出版社,1994,第150页、第150-151页、第196-197页。
- 鸠摩罗什译:《妙法莲华经》,《大正藏》第9册,第14页。
- ⑯邹士方:《宗白华评传》,北京:西苑出版社,2013年,第9页、第64页。
- 谢无量:《佛学大纲》,苏州:江苏广陵古籍刻印社,1994,第2页。
- 梁启超:《清代学术概论》,北京:东方出版社,1996,第90页。
- 杨文会:《杨仁山全集》,合肥:黄山书社,2000,第332-333页。
- 谭嗣同:《仁学》,沈阳:辽宁人民出版社,1994,第31页。
- 康有为:《康南海自编年谱》,北京:中华书局,1992,第247页。
- ⑲康有为:《康有为政论集》(下),北京:中华书局,1981,第1052页。
- ⑳梁启超:《梁启超全集》第3册,北京:北京出版社,1999,第762页。
- ㉑梁启超:《梁启超全集》第4册,北京出版社,1999,第906-910页。
- ⑮⑰⑱宗白华:《宗白华全集》第3卷,合肥:安徽教育出版社,1994,第1-2页、第284页、第614页。
- ⑲⑳㉑㉒宗白华:《宗白华全集》第1卷,合肥:安徽教育出版社,1994,第17页、第18页、第24页、第123页、第128页、第144页、第103页。
- ㉑㉒转引自张希玲:《宗白华一首小诗的禅佛精神》,《艺术教育》2004年第2期,第36页。
- ㉓楼宇烈:《近代中国佛学的特点及其评价》,《文史哲》1986年第1期,第36页。
- ㉔僧肇著,张春波校释:《肇论校释》,北京:中华书局,2010,第23页。

(下转第109页)

- 教育基金会, 1992: 807a.
- [23]佛说婆罗门避死经[M].大正藏:第 2 册[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会, 1992: 854b.
- [24]大般涅槃经:卷四[M].大正藏:第 12 册[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会, 1992: 602b.
- [25][天竺]龙树.大智度论:卷一[M].大正藏:第 25 册[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会, 1992: 183a.
- [26]佛说大乘菩萨正法经:卷十二[M].大正藏:第 11 册[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会, 1992: 808c.
- [29][30][31]陈寅恪.南岳大师立誓愿文跋[A].金明馆丛稿二编[M].北京:生活·读书·新知三联书店, 2001: 243, 243-244, 245.
- [32][33]王明.抱朴子内篇校释[M].北京:中华书局, 1985: 197-198, 70.
- [36]智顓.摩诃止观:卷一[M].大正藏:第 46 册[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会, 1992: 108bc.
- [37]养性延命录[A].张君房.云笈七签[M].北京:华夏出版社, 1996: 183.
- [38]智顓.修习止观坐禅法要[M].大正藏:第 46 册[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会, 1992: 466a.
- [40]张利文.佛教肉身供奉制度略论[J].湖南科技学院学报, 2014(4). [责任编辑 杨捷]

The Dhyana and Health Preserving of the Early Tiantai Master

ZHANG Liwen

(Center for the Studies of Life Philosophy and Health Culture, Hunan Academy of Social Sciences, Changsha 410003, China)

Abstract: Huisi is a famous Tiantai Master in Northern Wei Dynasty. As persecuted from other Buddhists for difference opinion, he migrated southward until lived in the Southern Peak Nanyue Mountain. There is rich ideas of belief for longevity and methods of adjusting body and mind in Huisi's thought which imparted to Zhiyi, his student. Zhiyi established theories of Tiantai Zhiguan that inherits Huisi's dhyana health preserving. The health preserving of Huisi and Zhiyi originated from Brahmanism in ancient India, as well as Taoism. The health preserving is the interaction of Buddhism, Taoism and Brahman, which started the history of Qigong in Chinese Buddhism.

Key words: Huisi, Tiantai-Dhyana, Dhyana, health preserving, Qigong

(上接第 35 页)

- ⑳欧阳渐:《欧阳竟无集》,黄夏年主编,北京:中国社会科学出版社, 1995,第 1 页。
- ㉑㉒㉓李泽厚:《杂著集》,上海:三联书店,2008,第 104 页、第 105 页、第 105 页。
- ㉔真谛译,高正农校释:《大乘起信论校释》,北京:中华书局,1992,第 17 页。
- ㉕惠能著,郭朋校释:《坛经校释》,北京:中华书局出版社,2012,第 33 页。
- ㉖张节末:《禅宗美学》,北京:北京大学出版社,2006,第 179 页。
- ㉗〔日〕铃木大拙:《通向禅学之路》,上海:上海古籍出版社,1989,第 19 页。
- [责任编辑 汤凌云]

Buddhism Acceptance and the Formation of Aesthetic Ideology of Zong Baihua

CHEN Shaohui

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing100871, China)

Abstract: The aesthetic ideology of Zong Baihua is deeply affected by Buddhism philosophy. Under the influence of Buddhism renaissance ideology in modern times, Zong Baihua started the road of philosophy study, and formed the basic outlook on life and aesthetic attitude in the early years. In his later years, Buddhism ideology went deep into the ideological core of the aesthetics. And the promenade aesthetics that focuses on intuition, witty understanding, artistic conception and intangibility was formed. The previous aesthetic research of Zong Baihua paid more attention on the influence of the Western philosophy and Taoist philosophy on the aesthetics formation. Research on Buddhism acceptance may lay the foundation of deep discussion on the relationship between Buddhism philosophy and the aesthetic ideology formation.

Key words: Zong Baihua, promenade aesthetics, Buddhism philosophy