

<<佛教与晚明文学思潮>>

图书基本信息

书名：<<佛教与晚明文学思潮>>

13位ISBN编号：9787506008235

10位ISBN编号：7506008238

出版时间：1997-10

出版时间：东方出版社

作者：黄卓越

页数：260

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

## <<佛教与晚明文学思潮>>

### 内容概要

长期以来，学界对晚明文学思潮产生与变动的持续性动因缺乏明确的认识，以致造成在解释相关现象时的含糊不清与诸多失误，而研究上的薄弱也是与该段历史的特殊重要性不相称的。

本书通过详尽的资料占有与细致的学术梳理、揭示了它与百年来心学、进而是佛学之间的内在关联，由此而勾勒出其在思想汲用过程中不断递进的四个阶段，及存在于各种命题中的许多复杂脉络，从而为认知晚明文学思潮的深层机制提供了一副有说服力的阐释框架，给人以耳目一新的感受。

本书注重历史考订与逻辑辨析的有机结合，试图突破一般思想史治理的旧有思路，对于新的学术途径的控索，具有某种启示意义。

<<佛教与晚明文学思潮>>

作者简介

黄卓越，浙江临安籍人，1957年生人。

1982年毕业于浙江师范大学中文系，获学士学位。

1988年毕业于北京师范大学中文系，获硕士学位，1994年获北京师范大学博士学位。

2000年晋升为研究员，现供职于北京语言大学人文学院。

又为北京师范大学文艺学研究中心（教育部基地）兼职研究员，中国古代散文研究学会副会长，中国中外文艺理论学会理事、中国中外关系史学会理事，《文艺理论学刊》编委、《中国文化研究》编委、香港《亚太语文教育学报》（中英版）国际咨询委员等

<<佛教与晚明文学思潮>>

书籍目录

上编 晚明文学思潮涉佛的总本考察第一章 晚明文学思潮之性质溯源 第二章 运动过程与思想影响 一 启动段 二 推进段 三 突进段 四 转折段下编 重要命题解析第一章 心源说第二章 童心说第三章 性灵说第四章 主情说第五章 自适说第六章 无法说第七章 白苏论后记主要参考书目

## &lt;&lt;佛教与晚明文学思潮&gt;&gt;

## 章节摘录

佛教大致分理论与践行二种形态。

作为理论形态，如上所述，已成为晚明思想家与文论家建构新意识体系的重要内容。

万历中以来涉佛的一大特征，就是包括对其实践形态的接受，这点也是入佛更深的—一个重要标志。

这种践行范围很广，列举二种如下：1、习禅成了一种风习。

禅宗中，除洪州／临济—系轻视持行，一般都注重习禅，即需通过—定程序来悟晓谛义，获精神的解脱。

尽管程序不是目的，却是必要的，这也是提倡恢复持行的宗密、延寿等僧者于万历时倍受佛界及居士界举识的原因所在。

习禅的方式是多样的，当时文人居士较普遍地具有这方面经验，如习诵，袁宗道《看华严经》记其习诵《华严》：“六时起坐疏抄里，剥喙由他不启扇。

”像袁宏道这样无所规矩者也在无锡期间对王樾登讲到：“唯有禅诵—事，近可以消遣时日，远可以乞果来生，不肖所以自励励足下者，惟此—事实，余二则非真。

”（《王百谷》）再就是坐禅，其功效是通过镇定去念，于内心自返中观想空劫，窥见心体，如袁宗道、王性海虞淳熙均曾对此热迷。

由坐禅又引出“参话头”的工夫，这种工夫在当时文人中也甚为流行，如陶望龄、袁宗道都属最有代表性的“苦参”者。

## 2、禅悦之会。

参禅是一种个体性的心理历验，禅悦之会则是文人居士间或文人与僧人间以谈禅为主题的雅聚。

当然，也有严肃的禅会，但万历间的禅会则并不限于说禅，而是时时与出游观景，甚至诗酒宴飧打成—片，带—般文人赏乐的性质，也借此进行禅学上的相互交流，启悟。

该段文人甚为流行此类活动，或较松散到后期则具有—定的组织形式。

如萧云举、王图、袁宗道等馆阁中居士所举办的禅悦之会，定期举行，并摒去—切声色，目的比较集中、单纯，而袁宗道在约陈正甫聚伙谈禅时则又将其看作“乐事”，并云：“所谓法喜禅悦之乐，非人间乐，岂惟人间，即欲界诸天，亦不得忘此乐。

”（《答陈徽州正甫》）已非信仰性质，更多是知性与精神上的欣悦。

董其昌更记有万历十七年新第进士以陶望龄为中心形成的较为稳定的禅习社交圈（《冯少墟集序》）及万历二十二年，诸新派人物汇于京师时较大规模的禅聚（《别集·禅悦》）。

当然，最著名的，进入特定安排程序的，还是万历二十六年的京师蒲桃社禅会，以三袁兄弟为主角，加盟者有潘之恒、瞿汝稷、谢肇湖、方文饌、黄辉、钟起凤，丘长孺、江盈科—批文人居士。

这些活动之频繁，促进了学佛、近佛气氛的形成。

尽管文人居士的佛事活动远不局限于此，但仅由以上二例便可看到，它们构成了万历文界革新的—个非常特殊的背景。

离开这些考察，便难以估计佛教对文坛风气的影响，而它事实上也是前两阶段涉佛入佛的必然结果和集中反映。

从佛教单方面的实践性意义看，学佛的目的是去念除欲，以求超经验的解脱，然而万历文人的习尚却是明显偏于放纵的。

这种例子可以举出很多，如袁家三兄弟便均有纳妾行为，其中中道、宗道还常酗酒。

梅因楨“饮啖兼人，后房姬侍繁多”，“调笑青楼，酣歌酒肆”（《珂雪斋集·梅大中丞传》），曹学佺“家有石仓园，水木佳胜，宾友翕集，声伎杂进，享诗酒谈宴之乐，近世所罕有也”（《列朝诗集小传》）。

董其昌虽佞佛甚深，也“老而渔色，招致方士，专讲房术”，（《骨董琐记》）等等。

看似与近佛的原意彻底脱节，但若作仔细分析却并不矛盾。

首先，禅学的思辨结构是属于质疑性的，其彻底性包括对质疑形式的质疑，特别是大慧宗杲开创的参话禅，将此特征作了集中阐扬。

虽然这种质疑性—开始就被带入了晚明革新的思维形式之中，但至万历间则有了更明确意识的运用

## &lt;&lt;佛教与晚明文学思潮&gt;&gt;

李贽即教人“参话头”，陶望龄、袁宗道等都是自觉的奉行着，如袁宗道《答汪提学静峰》云参禅曰：“此时单单只有一个疑，如一人与万人敌相似。

”《读中庸》释此：“无所倚者，不倚心思知虑，不倚耳目闻见。

”以此便能破除一切传统所教予的，并为一切开放性思维提供了可能。

其次，对万历文人习佛的深层意图也应有个透彻理解。

心学最初援佛不是为佛学而佛学，而是借其消解性思维来取缔儒教名理的各种规范，求得精神上的解放，禅宗的“随缘运任”、“立处成真”等主张不仅可以引出精神上解放的结论，也可引出感受上无羁的观念，加上社会世俗潮流的助促，便很自然地使这种禅学成了文人居士走向自然与世俗人生的依据。

这也证明了新思潮成员在考虑禅学的可资用性上，也不单单是出于单纯的信念，同时也取其人生解放的一般意义，文学解放当然与此也是完全相通的。

再次，佛教将人的视线从外部攫取转移到对自我性命的关怀，个体生命的价值提到了前所未有的高度。

再从般若的立场看，外部意义(也包括经验自我)均体现为一种无常与空幻的形式，此学原意在窥破而放弃，但从另一角度看，却又可能变成了及时追索的愿望。

如李贽对佛教的理解：“佛祖上仙所以孜孜学道，虽百般富贵，至于上登转轮圣王之位，终不足以易其一盼者，以为此分段之身，祸患甚大，虽转轮圣王不能自解免也。

”结论便是：“快乐自己，非为人也。

”(《寄京友书》)袁宏道《兰亭记》等也包含了相同的思绪，又提升为“积快乐以死”(《小修》)的认识。

再就是，从心理过程看，快乐的背后紧跟的便是幻灭，人生又总要遇上来自各方面的忧虑，这样，佛教的超越理论就又到了消除种种焦虑的最佳依托。

仅从这些方面看，趋佛入禅不仅不与感觉主义矛盾，而是可于自心的调节中，获得最贴切的契合。

既然耳目只有征、证的作用，心源是自体具足一切资备的，同样引起的便是另一种思考，即“言说”(口)又有什么意义?在这一方面，心学也是采用佛学的而非道家的思辨(尽管在此问题上，道家一直作为孔儒的对立面，致力消解言说的意义，事实上是借此而取消儒家注入言说中的伦理权威)，除了启悟之外，不存在教导的意义。

既然个个心中具足，而资质低下者又不能自我领悟，故启悟便使其最终能以心证心，而教导则是将外部意义强加他人，事实上是一种权威施动方式。

阳明强调自我的“体认”即有尽量地回避教导的用意，以后李贽又公开否定儒者的教导方式，如《答耿司寇》云：“夫惟人人之皆圣人也，是以圣人无别不容己道理可以示人也。

”《寄答耿大中丞》云：“人其可欺乎?徒自欺耳。

毋他，扶世立教之念为之崇也。

”这与孔子及后儒以言说教人的传统是截然有背的，而阳明也不得不承认此来自佛家，《传习录》(二)云：“自家痛痒，自家须会知得，自家须会搔摩得。

……佛家谓之方便法门，须是自家调停斟酌，他人总难与力，亦更无别法可设也。

”因而在言说之中，佛学与必学认为其只有“方便”之形式作用，本身并无意义；而如旧儒以致七子的执于言说，实际上是以为其有实体的意义，言辞成了一种权威的象征，并以此掩盖了意义的本源性质。

为了回到这个心源，归有光有时便提出“默契”的主张，即所谓“无庸言矣”，也就是能以心证心，以达自得之“本原洞然”(《山舍示学者》)。

他以这个标准去看待近世的朱学与心学之争，得出了争论无益的结论，因为两家之争只在“言语文字间”，“根本节目则同”(《送王子敬之任建宁序》)；而七子派的其中一弊也是“争附和之”，停留于舞弄言说的层面，故称之为“妄庸”(《项思尧文集序》)。

就此意义言，唐、王二人均于后来对自己作了深刻的检讨(包括受七子派的影响)。

王慎中《与刘白川书》云：“悔不为以厚其养而潜其深，而习气未除，时复为人牵引，不得自己，且

## &lt;&lt;佛教与晚明文学思潮&gt;&gt;

其所好在此，亦有不能自己者，良用自愧。

”尽管所谓“厚其养而潜其深”尚未得心学及佛学的透彻处，但已明确表示由原来的执着言说而向心源深返的意识。

王慎中早期之提倡学古而自得，表面上是将自我与古代圣人放在一个平行的层次上，曰：“以意喻神。

”但古人是得道者，自己是后来的宣道者，道这一外部权威依然在。

至晚期，由此深返本源的思想而使其“今当剖心离形，使智故尽去，能与鹿豕游而木石居，则可以自验其德之进”（《与张考堂》），“德”遂成了完全内在的意义了，并言不敢随意再言说其严道”。

这样，首先是终止耳目，其次是终止言说，进而以达以心证心，完全处于心源之中，便成了唐宋诸子的基本心路历程，这也是受心学、进而是佛学影响的必然逻辑发展结果。

同时，也在根底里取消了七子学所推崇的价值。

唐顺之在心与耳目的关系上态度更为明确，不仅于儒教经籍，于开示见心的佛教经籍，他一样以为“若谓从此悟入，则于对面孔窍尚隔一层，百过诵持，正落理障。

世间文字与出世间文字一有着处，其病同也。

不若并耳目口鼻作用顿然放下，便见真我”（《与李中溪知府》）。

“理障”是佛家的概念，是由心证心之间的屏障；而耳目所见的经典本文已非他人之心，特别已非自我之心，故又称是“尚隔一层”。

这里唐顺之事实上已隐含着吾心自足这一层意思，如对莫子良谈到读何种书为有益时，接着思路一转，以为：“若但可以资文词者，则其为说固已未矣。

况好文字与好诗亦正在胸中流出，有见者与人自别，正不资借此零星簿子也。

”（《与莫子良主事》）将自心看作是无所傍借的，从而反过来肯定了自心意义的唯一性。

但相比之下，唐顺之对此种关系的解说并不怎么十分关心，他更关心的是心与言说的关系，因为就文本意义上说，耳目之弊是依据言说之弊而来的，对此，他是从对言说的质疑及自我的省察开始的（王慎中实受唐顺之的影响）。

然而，也正是因为看到言语的间隔性，故其以为“所以发性真而示来学，固绝不在言词文字间”（《答蔡可泉》）。

而凡以言说示人、导人，均属“先辈之所以误后学而昧其目者也”，也即言说具有的严重误导性，以致“落于文义意见之间，而自己真精神不尽见有洒然透露处”（《与罗念庵修撰》）。

因此，他批评“后世儒者只是说话度日”，用的大致全是佛家的口吻，以此比较近来所见佛家于自心上用力的嘿然静默之工夫，便“慨然有叹于吾道之衰”了。

这种思考的结果，也使其对自己作出刻励的反省，如《答王遵岩》曰：“不欲此生为言语文字人也。

”《寄黄土尚》则曰：“日课一诗，不如日玩一爻一卦，日玩一爻一卦，不如默而成之。

此之谓反身，而又奚取于枝叶无用之词耶？弟近来深觉往时意气用事，脚跟不实之病，方欲洗涤心源，从独知处着工夫……”又要求于他人：“且将向来言语意见，一切扫去，转益收拾精神向里，直从无声无臭处自家讨个消息。

”对太多地浪费言语而欲以言说权威说服他人的心学学者季本，也戒其：“愿先生益深所养，使此心虚壹而静，自所独然，不必尽是也。

”（《与季彭山》）这样，便将言说与心体完全对立了起来，目的，则是让人“返观自觉”，“坐断言语意见路头”，以入心源。

唐顺之中期的这些思想基本上代表了王学右翼中主静派的意见，这派大致上是根据阳明前期的思想，希望人于内返时“自悟体性”，而阳明在此又是取北宗禅以及默照禅的“静定”、“默观”的复性论工夫说，这在阳明后来也是承认的，又以为只是对初学者而言的方便工夫。

守静的目的是多层次的，正如默照禅正觉禅师所云：“默默忘言，昭昭现前。

”（《默照铭》）这与唐顺之选择的思路是完全一致的：第一步是废止言语，第二步是至达心体本真，最终的推论依据当然是心性本足，故只需不断内返即可。

然而，对言说缺陷的认识却又并不限于它的间隔性上，更重要的是涉及人的某种心理动机，即“欲念”。

## &lt;&lt;佛教与晚明文学思潮&gt;&gt;

欲念的考察，在整个自宋至明的新儒学论理系统中都是比“言说”的考察更为切要的，作为一个心学学者，唐顺之自然会走到这一步，并由此获得更为深入的视野。

但欲念的考察又不是孤立的，首先需要加以认识清楚的还是心体性状的问题，即先是要设定心体性状的性质，然后复审欲念在意识结构中的种种可能。

阳明最初对心体的看法仍带有明显的伦理色彩，即将此作为先验道德本体，但在“天泉证道”及有关的一系列阐述中，始以佛教“无善无恶”这种双遣式思维将其看作了先验存在本体，故其中也必然包含有与佛教心性论基本一致的解说，如将心体看作是“如明镜然，全体莹彻，略无纤尘染着”（《传习录》一，“明镜”说见佛教《楞伽》、《起信》诸经论）。

又由此无着，将其视作是“着不得一念留滞”（《传习录》三）的自由本体，即所谓“明镜曾无留染，所谓情顺万物而无情”（《答陆原静》，此推论可见正觉《宏智正觉禅师广录》），而明净无染与自由无滞是心体性状确认中同一意义的两个方面，故又可统摄于“太虚”这一概念中。

而得其性体本真的前提则是“复性”，即去除遮蔽于此心体上的染垢（“蔽去复其体矣”，《传习录》三），还其“太虚”无遮本状，总起来看，便是“去欲”，去除与欲望相伴随的意念。

阳明曾称：“能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完完是他体。

”（《传习录》一）对欲念与心体的关系，阳明以为欲念并非是完全外在的，而“俱是人心合有的”（《传习录》三），即也是意识结构中本有的，此观念与理学始作俑者李翱是一致的。

李翱《复性书》云：“情不自情，因性而情；性不自性，由情以明”，但作为本体者是性，故又曰：“情由性而生。

”而李翱之论证又出自佛氏《起信论》的“一心二门”之说，因此，阳明言性体与欲念又依佛说而比作“明”与“昏”的关系。

同时，既然二者均处于同一意识结构之中，去欲或复性即是内在“自觉”的过程，非依于外力可得。这样，阳明的论题便不仅与唐宋理学，也与佛教复性论的纵向体系沟通了，并为王畿等后学直接承续过去。

## <<佛教与晚明文学思潮>>

### 后记

尽管晚明思想文化在整个中国历史发展中的地位一直受到学界的高度估认，但对其研究却处于明显薄弱的阶段，以致甚至其基本轮廓直到今日仍是模糊不清的，更不用说是对其内在理的准确把握。

本书虽然不属整体研究，即只取其中一个侧面作为具体分析的对象，却试图由此而能提供一可细致认知当时思想流变的学术性范本，以弥补过去在这方面的一些不足。

至于所达到的效果究竟如何，还有待学界同仁的严格检审。

如果本书还有一些可称得上值得一提的研究方法的话，我觉得大致有以下两点。

首先是“历史分析”的模式，即一面有可靠的史料确证，使每一则史料都先期置于人物整个思想体系中检验一番方可使用；另一方面是进而对史料作必要的逻辑分析，即将其推入研究的深层，也包括充分注意到分析对象与不同空间分布的其他诸种观点间的逻辑关系，以便同时保证学术研究应具的客观性与透入性相结合的品格。

其次，在思想溯源过程中也力求学理系脉上的可信。

不仅是儒学，也包括佛学等在思想发展的过程中均呈现为支脉歧出、走势纷杂的情状，其间差异之大自不待言。

这就需要在考订如心学之出于佛学及文学思想之出于心学与佛学等时，依据种种不同程度上埋藏于历史景深中的线索，预先为其来路作清晰的分辨(不一定出现于文中)，以免因笼统与附会而造致证引上的差谬。

但毕竟有些命题是仍具相对普泛性的，遇到这样的情况，就尽可能取其典范者。

总之，希望能按严格的学术规则对问题作出独立的研究。

本书成于1994年底，暇时又作过一些补订，幸蒙东方出版社的厚爱，才得以能顺利面世。

业师童庆炳教授在从确定提纲到定稿修改的整个过程中，一直给予了颇富睿智的指教，我们曾一起度过的艰辛与欢畅的时光给我留下了终身难忘的印象。

张少康、杜书赢、何西来、蔡钟翔、阎纯德、漆绪邦、刘垣、程正民、李壮鹰等教授也曾读过该书的很大一部分章节，并提出了许多难能宝贵的意见或建议。

本书责编孙涵小姐在最后的定稿中则对文稿作了大量认真细致的处理工作。

谨于此一并致以谢忱。

黄卓越1996年10月

## <<佛教与晚明文学思潮>>

### 媒体关注与评论

后记尽管晚明思想文化在整个中国历史发展中的地位一直受到学界的高度估认，但对其研究却处于明显薄弱的阶段，以致甚至其基本轮廓直到今日仍是模糊不清的，更不用说是对其内在理的准确把握。本书虽然不属整体研究，即只取其中一个侧面作为具体分析的对象，却试图由此而能提供一可细致认知当时思想流变的学术性范本，以弥补过去在这方面的一些不足。

至于所达到的效果究竟如何，还有待学界同仁的严格检审。

如果本书还有一些可称得上值得一提的研究方法的话，我觉得大致有以下两点。

首先是“历史分析”的模式，即一面有可靠的史料确证，使每一则史料都先期置于人物整个思想体系中检验一番方可使用；另一方面是进而对史料作必要的逻辑分析，即将其推入研究的深层，也包括充分注意到分析对象与不同空间分布的其他诸种观点间的逻辑关系，以便同时保证学术研究应具的客观性与透入性相结合的品格。

其次，在思想溯源过程中也力求学理系脉上的可信。

不仅是儒学，也包括佛学等在思想发展的过程中均呈现为支脉歧出、走势纷杂的情状，其间差异之大自不待言。

这就需要在考订如心学之出于佛学及文学思想之出于心学与佛学等时，依据种种不同程度上埋藏于历史景深中的线索，预先为其来路作清晰的分辨(不一定出现于文中)，以免因笼统与附会而造致证引上的差谬。

但毕竟有些命题是仍具相对普泛性的，遇到这样的情况，就尽可能取其典范者。

总之，希望能按严格的学术规则对问题作出独立的研究。

本书成于1994年底，暇时又作过一些补订，幸蒙东方出版社的厚爱，才得以能顺利面世。

业师童庆炳教授在从确定提纲到定稿修改的整个过程中，一直给予了颇富睿智的指教，我们曾一起度过的艰辛与欢畅的时光给我留下了终身难忘的印象。

张少康、杜书赢、何西来、蔡钟翔、阎纯德、漆绪邦、刘垣、程正民、李壮鹰等教授也曾读过该书的很大一部分章节，并提出了许多难能宝贵的意见或建议。

本书责编孙涵小姐在最后的定稿中则对文稿作了大量认真细致的处理工作。

谨于此一并致以谢忱。

黄卓越 1996年10月

<<佛教与晚明文学思潮>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>