

实参实悟与元代禅宗美学思潮

皮朝纲

(四川师范大学 文学院, 四川 成都 610068)

[摘要]元代禅宗普遍倡导实参实悟,视实参重于顿悟,将顿悟禅法导向平实修习,这一倾向表明元代禅宗的禅学及其美学思想出现了向早期禅宗的回归。其倡导实参实悟的根本目的是要了脱生死,追求人生的诗意栖居,他们的人生态度,表现出浓郁的美学意味。他们在对心性论的探讨中,对本体论范畴“禅”的内涵作出了明确的理论概括,对禅宗哲学与美学作了重要贡献。

[关键词]实参实悟;禅宗美学;禅;元代

[中图分类号]B83—069

[文献标识码]A

[文章编号]1000—5315(2000)02—047—09

元朝历届皇帝都非常重视藏传佛教的传播[1](172—186页),但他们出于政治的需要,也不排斥汉地佛教的活动。在汉地佛教的各宗派之中,比较发达的仍然是禅宗。

在北方,在金元之际,禅宗有过相当的发展,存在着万松行秀(1166—1246)^①—系曹洞宗后裔以及海云印简(1202—1259)^②—系临济宗弟子的弘法活动;虽说海云印简“能系祖传以正道统,佛

[收稿日期]1999—08—30

[作者简介]皮朝纲(1934—),男,四川南川县(现属重庆市)人,四川师范大学文学院教授,从事古代美学与禅宗美学研究。

①万松行秀,河内之解(今河南洛阳南部)人,俗姓蔡。15岁在邢州(今河北邢台)净土寺出家,受具足戒,曾去各处参禅,得法于磁州(今河北磁县)大明寺雪岩如满禅师,成为雪岩如满法嗣。得法后不久又返邢州净土寺,于寺旁建“万松轩”自居,由此有了“万松老人”之号。后应请住中都(燕京)万寿寺。金章帝明昌四年(1193)应诏入宫内说法,受礼遇,受赐袈裟。承安二年(1197)又应诏住大都(燕京)仰山栖隐寺,不久迁报恩寺。太宗二年(1203)奉敕再住中都万寿寺。晚年退居报恩寺从庵,曾应元臣耶律楚材(1190—1244)之请而著《从容录》。行秀先后住持过数处名寺大刹,举唱曹洞宗风,门下得法者多达120人。生平事迹见《续指月录》卷七“中都顺天报恩万松行秀禅师”、《五灯全书》卷六十一“燕京报恩寺万松行秀禅师”。

②印简,字海云,山西岚谷宁远(今山西岚县)人,俗姓宗。自幼“神悟”,拜中观沼为师,“八岁受三归五十八善戒法”,十一岁受具足戒。中观“受教习定”,令“身心若枯木死灰”,应“功用纯熟,悟解真实,大死一场,休有余气”。十八岁时,见到清乐元帅史天泽和义州元帅李七哥,很受常识,后得成吉思汗传旨嘉奖,中观得赐“慈云正觉大师”,印简得赐“寂然英悟大师”。不久,中观逝世,印简入燕京,谒大庆寿寺中和璋禅师,受印可。中观教以“参须实参,悟须实悟”。印简在兴州(今河北承德市西南)仁智寺开堂说法,并应王臣之请,先后住持涞阳兴国寺、兴安永庆寺和燕京庆寿寺。他深受元世祖忽必烈的尊信,曾应诏谒见世祖并为之说法。印简死后,忽必烈命建塔于大庆寿寺之侧,谥“佛日圆明大师”。其生平事迹见《佛祖历代通载》卷二十一“庆寿海云印简大师”。

法盖此而中兴”[2],但临济宗始终不能与曹洞宗匹敌,而实际上,早在临济宗兴隆之前,曹洞宗就在金元之交昌盛起来。

在元王朝崇奉藏传佛教的历史背景下,北方禅宗在万松行秀及其门人之后,就逐渐衰落下去,而南方禅宗却恢复了它的活力。南方禅宗均属临济宗,分别出自大慧宗杲(1089—1163)和虎丘绍隆(1078—1136)两系。宗杲弟子佛照德光(1122—1203)之后,出现了妙峰之善和北碕居简两支;绍隆的再传弟子密庵咸杰(?—1186)之后,出现了松源崇岳和破庵祖先两支,他们构成了南方临济宗的主流。

祖先系是元代禅宗中影响最大的一个支派,他们拒绝应征,与朝廷官府疏远,有的山居不出数十年,有的草栖浪宿,结庵而居。如无见先睹(1265—1334)所居天台华顶,“其地高寒幽僻,人莫能久处,惟禅师一坐四十年,足未尝辄阖户限”[3]。石屋清珙(1272—1352):“四十余年独隐居,不知尘世几荣枯。”[4](《山居诗》)他们倡导的仍然是大慧宗杲的“看话禅”,在他们的推动之下,看话禅拥有众多的禅徒,是南方禅学的主流。他们反对北方曹洞宗门人承继圆悟克勤《碧岩录》的传统,反对致力于诠释公案和颂古的评唱,指出万松行秀的《从容录》的评唱,在文字考证、引用典籍、附会公案等方面都比《碧岩录》走得更远,进一步把禅学引向了考据学和诠释学。他们给看话禅注入了新的内容,从而影响着整个元代禅宗的基调[5](490—492页)。

本文试图通过对祖先系禅学及其美学思想的考察,剖析元代禅宗美学思潮的风貌。

一

中国禅宗在宋代以后,其大机大用已逐渐趋于丧失,其峻峭潇洒的机锋、杀活自如的棒喝已演变为日常游戏,文字禅、棒喝禅大肆泛滥。特别是圆悟克勤的《碧岩录》作为诠释公案的典范被禅门中人赞赏提倡,虽曾受到大慧宗杲的猛烈抨击,但在金元之际的北方曹洞宗,又大力倡导从文字诠释和考据学的角度钻研公案,万松行秀《从容录》等评唱著作流行,也影响了南方禅门,使公案诠释

之风在南方也相当行时。对此由北而南的禅风,禅门中有识之士提出了尖锐的批评。高峰原妙指出:“往往学道之士,忘却出家本志,一向随邪逐恶,不求正悟,妄将佛祖机缘,古人公案,从头穿凿,递相传授,密密珍藏,以为极则,便乃不守毗尼,拨无因果,人我愈见峥嵘,三毒倍加炽盛。如斯之辈,不免堕于魔外,永作他家眷属。”[6]中峰明本也指出:“如今之禅学者流,多是商量个话语,皆不肯回头扣己而参,所以古人目禅语为野狐涎唾,良有旨也。”[7](卷四上)他还具体分析批判了南方禅师诠释公案的种种弊端:“今之丛林商量,大不如此。乃以问佛问西来意之一问一答,如麻三升、乾屎橛、须弥山、莫妄想之类,唤作单提浅近者;以勘婆、话堕、托钵、上树等为向上全提者;或以众机缘列归三玄,或以语言判入四句。中间曲谈巧辩,网罗千七百则公案,各立异名,互存高下,不识古人之境界尔否?”[7](卷十一上)他明确指出,这类对公案的诠释,“惟以聪明之资,向古今文字上,将相似语言较量卜度,会尽古今公案。殊不知,既不了生死,还不如不会底最真。”[7](卷十一中)因修禅是为了脱生死,得自由,而公案诠释则背离了这个目标。

为了针砭时弊,拯救禅门,重振宗风,元代禅宗祖先系一支中的高峰原妙、中峰明本、天如惟则、千岩元长等大力提倡“实参实悟”的禅学思想,在参禅方法上作了重要调整,强调实修渐修,把修行看得比顿悟更为重要,标志着元代禅学及其美学思想出现了向早期禅宗禅法回归的倾向。

原妙(1238—1295),号高峰,吴江(今江苏苏州)人,俗姓徐。十五岁出家,拜嘉禾密印寺法住为师,十七岁受具足戒,十八岁习天台教观,二十岁弃教参禅。二十二岁就学于断桥妙伦,妙伦让他参“生从何来,死从何去”的话头,竟然“胁不至席,口体俱忘”,时近一年,仍不开悟。乃转求法于雪岩祖钦,得受法印。至元十六年(1279),上杭州天目山西峰狮子岩营建小室,题名“死关”,居其中达十五年之久,直至示寂。四方参学者云集,僧俗随其受戒者达数万人,得法弟子上百人,形成了巨大的丛林规模[8](《杭州天目山高峰原妙禅师》)。他明确提出了“参须实参,悟须实悟,动转施为,辉今跃古。若是操心不正,悟处不真,妆妆点点,斗斗

钉钉,被人经经拶著,求免唤灯笼作露柱”[6]。他强调实修实悟,要求禅僧应数十年甚至终生不惮劳苦修习:“若是有志丈夫,正好向者里晦迹韬光,潜行密用,或三十年二十年,以至一生,终无他会。踏得实实落落,稳稳当当,直教纤尘不立,寸草不生,往来无碍,去住自由。”[6]他举出“世尊雪山六年,达摩少林九载,长庆坐破七个蒲团,香林四十年方成一片,赵州三十年不杂用心”[6]等典范,说明实修是实悟的基础,渐修是顿悟的条件。

明本(1263—1323),号中峰,杭州钱塘人,俗姓孙。十五岁有志出家,誓持五戒。二十四岁因读《景德传灯录》遇疑难问题,往参高峰原妙,次年落发,第三年受具足戒,一直跟着原妙十年,被原妙称为“竿上林新篁”。原妙死后,他四处游方,居无定所,或结庵而住,或以船为居,均以“幻住”为名。他在当时的声誉很高,道俗归仰,学者辐凑,有“江南古佛”之称。明本死后,文宗谥号“智觉”,塔名“法云”,命奎章阁学士虞集撰《中峰塔铭》[8](《杭州天目中峰明本禅师》)。他对“实参”“实悟”作了明确的解释,他说:“古人云:参须实参,悟须实悟。谓实参者,决欲要超越生死无常,不求一点佛法知解;谓实悟者,乃当念顿空生死无常,不存一点佛法知解。”[7](卷五)在他看来,既然是实参实悟,就一定要抛弃“只尚言通”、“寻文解义”或“瞪眉竖目,起模作样,及避喧求寂”[7](卷五)的风习。为求实悟,他主张应经过数十年的刻苦修习,以求得般若体验,而获得开悟:“苟不奋废寝忘餐之志力,又不肯操三二十年冲寒冒暑,不敢怠惰之勤劳,安有自然超越之理?徒见古人悟入之易,而不知其未悟之难;或不难于今,则安有易于后日也!”[7](卷五)他本人的行履就是坚持实参实悟,“励精勤苦,咨决无怠”,在特定的宗教环境中,进行宗教修习,以获得宗教体悟的典范。据记载,他“初,侍高峰于死关,日作夜坐,肋不沾席,励精勤苦,咨决无怠。逾十年,亲承记莛,退而藏晦。以住山交聘避,走南北,所过辄成宝坊,俗率自化。海内学者,望风信慕”[7](卷三〇《中峰和尚行录》)。

惟则(1276—?)^①,号天如,俗姓谭,庐陵(江西吉安)人,追随明本习禅多年[8](卷八《苏州狮子

林天如惟则禅师》)[9](卷五十八天如惟则本传)。他也主张实参实悟,要求禅僧做一个本色道人:“佛法本无玄妙,只要汝诸人各各知道眼横鼻直便休”[10](卷一);“教外之传,要在忘知解,绝思维,超情见,离能所,独弄单提,真参实悟,断不许其粘枝带叶,障自悟门”[10](卷八)。他指出,在顿悟之前,必须有一个数十年的渐修阶段;在顿悟之后,仍须要精进修行;禅人在经历了长期参究之后,会有朝一日“团地一声,豁然开悟”,此后,仍须要巩固和完善,“发明之后,更须就作家炉鞴,本分钳锤,锻炼一回,无丝毫渗漏,方许得解粘去缚”[10](卷二)。因而,他把宗教实践修行看得比开悟更为重要,他说:“人徒畏其久参久修之难,而不知其总是刮磨心垢,功不浪施之时也。……莫问心垢染污之厚薄,莫计悟证时节之迟速,但就所参处加工进行。颠沛造次必于是,先办一种耐勤苦之心,甘守其难,不图速效,则其顿悟之易,不期至而蓦然至矣。”[10](卷八)据元欧阳玄《狮子林菩提正宗寺记》称,他的禅法体现出一种平实的风格:“余闻师(惟则)所说法,不设奎险,不轻揄扬,不自陈炫,悟解缘由,以启学人,捷出蹊径。其为学平实缜密,鞭辟近里,一时诸方之乍闻而张磔旁午,未证未得而棒喝生风者,闻师所言皆噤。”

从上可知,元代禅宗普遍倡导实参实悟,视实参重于顿悟,将明心见性的顿悟禅法导向平实修习的轨道,这一倾向与唐末五代禅宗所强调的禅学有着明显差异,这种在禅法上的重要调整,表明元代禅宗的禅学及其美学思想出现了向早期禅宗禅法的回归。

禅宗内部各派的不同禅法,反映了各派哲学及其美学的方法论的不同特点。

所谓方法,乃是从实践上、理论上把握现实,从而达到某种目的的途径、手段和方式的总和,它既是主体与客体的中介,是客体的对应物;同时它本身又是可以独立存在的研究对象,即能够超越中介而达到对本体的把握。方法论与本体论具有同一性。本体乃是方法的本原。一定的本体论,在认识实践过程中的运用就表现为方法。审美方法,则是一定的本体论在审美活动过程中的实际

^① 从《天如惟则禅师语录》卷四《水西原十首并引》中的“至正丙戌(1346),余年六十又一”一句看,推知他生于1276年。卒年不详。

运用。元代禅宗大师在追寻、领悟、把握那一颗自足圆满清净之心(“禅者宜以明心为要”,“达摩门下只贵悟明自心”[7](卷十一之上《山房夜话》)。此心是“将平日胸中所受之一切善恶之物,尽底屏去,毫末不存”[6],经“刮磨心垢”[10](卷一)后的清净之心——一切美之本源时,采用的是次第渐修禅法。它已不同于马祖禅的不假修证、潇洒自如,以及直下顿悟、明心见性,从而获得般若体验的宗风。马祖禅强调对自心(自性)的领悟和把握是不需要修证的:“道不用修,但莫污染。何为污染?但有生死心,造作趋向,皆是污染。”[11](卷二十八《江西大寂道一禅师语录》)因为佛是“自家本心”,所以“本有今有,不假修证坐禅”[11](卷二十八《江西大寂道一禅师语录》),而应该让“平常心”(现实的具体的人的当下之心)“自然逍遥”[12]地无取无舍、无所执著地自在任运,就能“体会大道”[11](卷二十八《江西大寂道一禅师语录》)。因此,不必渐修苦行,只需返观内照,就可明珠在握,深契本来面目,呈显人性美之光[13]。

元代禅宗大师的修习方法,却与早期禅宗的方便法门(如“东山法门”的念佛与守心相结合的方便法门)十分相似。“东山法门”的念佛与守心方便,乃是一种需要经过一个漫长而艰难的过程的禅法,“或可一年,心便明净,或可三五年,心更明净”[14],观心守心要“念念磨炼”,“譬如磨镜,尘尽自然观”,这显然是《楞伽经》自性清净心的次第渐修的法门。弘忍的弟子神秀,也正是承继“东山法门”的禅法思想,提倡“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使有尘埃”[16](第七节)的次第渐修禅法[17]。

二

元代禅僧倡导实修实悟,强调长期的渐修法门,以明心见性,深契本来面目。他们所明之心,所见之性,已不是马祖禅所强调的“平常心”[11](卷二十八《江西大寂道一禅师语录》)——现实的具体的人的当下之心,而是在长期的修行实践中,“刮磨心垢”后的如来藏清净自性心。元代禅僧在对心性论的讨论中,特别是在对禅宗哲学与美学的本体论范畴“禅”的探讨中,对“禅”的内涵作了十

分明确的理论概括与说明,对禅宗哲学与美学作了十分重要的理论贡献。

“本体”是指终极存在,是一个民族文化传统在信仰与意志上安身立命的终极,在任何一种民族文化中,本体范畴总是有信仰、有意志的生命主体安身立命的源点,也是一个理论体系能够自我融洽的逻辑起点。如果说儒家哲学与美学以“经”为本体范畴,以“立言”在“经”的本体上建构了经学本体论(道德本体论),道家哲学与美学以“道”为本体范畴,以“立意”在“道”的本体上建构了宇宙本体论[18],那么,禅宗哲学与美学是以“禅”作为本体范畴,以“立心”在“禅”的本体上建构了心性本体论。

“禅”在原初意义上是指佛教僧侣主义的一种基本功,一种修行方法。在佛教里,一般称做“禅定”或者“禅观”。它在大小乘共修的戒、定、慧“三学”里,在大乘独修的布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的“六度”里都占了重要地位。但是,中国禅宗以“禅”命宗,其“禅”的内涵已不是“禅”的原初意义,已不是传统禅学所说的只是“静心思虑”之意,已不是禅宗出现之前僧人所修习的“四禅八定”,禅宗把“禅”视为众生人人本来具有的本性,是众生成佛的因性,禅宗又把它称之为本来面目。从慧能开始,在理论上把“禅”从传统禅学所指称的作为宗教修习方法的“禅定”概念中提到本体论上来加以解释,指出:“此法门中何名坐禅?此法门中一切无碍,外于一切境界上,念不起为坐,见本性不乱为禅。何名为禅定?外离相曰禅,内不乱为定。外若著相,内心即乱;外若离相,内性不乱。本性自净自定,只缘境触,触即乱,离相不乱即定。外离相即禅,内不乱即定。外禅内定,故名禅定。”[19]总之,从慧能始,即把“禅”作为代表“本性”(自性、佛性)的本体属性的概念。在慧能禅那里,“禅”是本体范畴,而以“立心”(佛性论是慧能禅学的基本理论,而佛性论的实质是心性论)来建构其心性本体论。

宗密的《禅源诸论集都序》是对禅宗思想和传承史的研究,虽然他对从慧能到神会南宗一派竭力推崇,对禅宗各派思想均有所批判,但他从禅宗思想和传承史的研究中,得出“禅”(其深层内涵是“真性”)是宇宙人生之“本源”(根本),“禅”对禅宗

来说,是一个安身立命的本体范畴,则无疑是有重要理论意义的。宗密明确指出“禅”之“源”是“真性”：“源者,是一切众生本觉真性,亦名佛性,亦名心地。……然亦非离真性别有禅体。……况此性是禅之本源,故云禅源。”

但禅门宗师是反对对“禅”加以诠释和言说的,认为“禅绝名理”[20],因为禅是无名相无言说,超越一切思维、概念、理论而后才可出现的,然而又必须假名以称之,但假名乃是言语施设的方便,而不是禅本身。因此,历代禅师对“禅”这一概念、范畴作理论诠释和言说的,并不多见。对于禅学研究来说,对于禅宗哲学与美学来说,对“禅”这一概念和范畴的内涵作出分析与界定,是十分必要和重要的。而元代禅僧对“禅”的内涵作出了十分明确的理论概括与说明,这对禅宗哲学与美学思想的发展来说,是作了重要贡献的。

中峰明本指出:“禅何物也,乃吾心之名也;心何物也,即吾禅之体也。……然禅非学问而能也,非偶尔而会也,乃于自心悟处,凡语默动静不期禅而禅矣。其不期禅而禅,正当禅时,则知自心不待显而显矣。是知禅不离心,心不离禅,惟禅与心,异名同体。”[7](《示彝庵居士》)“此禅即一心之异名,非人天二乘所习八定四禅之禅。”[7](卷十九《东语西话续集》)“达摩远继西天二十七祖,以如来圆极心宗之谓禅也。此禅含义多名,又名最上乘禅,亦名第一义禅,与二乘外道,四禅八定禅,实天渊之间也。”[7](卷十一上《山房夜话》)“禅是诸人本来面目,除此外别无禅可参,亦无可见,亦无可闻,即此见闻全体是禅,离禅外亦别无见闻可得。”[21](卷上《结夏示顺心庵众》)

中峰明本对“禅”这一概念、范畴的界定和说明,有着重要的启示。第一,他明确指出了禅宗之“禅”不是禅宗建立以前的传统禅法所讲的“四禅八定”,它与“四禅八定”所指的“禅”有着显著的差异(“实天渊之间”),为我们了解禅宗之“禅”这个范畴的内涵划了线,定了位。第二,他明确界定了“禅”的内涵,“禅”与“心”是“异名同体”的,“禅”就是“吾心之名”,是众生具有的“自心”(自性、本性)。这为我们了解“禅”是禅宗哲学与美学的本体范畴,提供了重要的理论依据。第三,基于以上两点,可使我们对禅宗哲学是生命哲学,禅宗美学

是生命美学有更进一步的理解,因为禅宗美学的性质,突出地体现在“禅”的内涵上,“禅”即是“心”,那么,作为本体范畴,“禅”的内涵则涉及禅境(一种最高的人生境界——审美境界)与理想人格(审美人格)这样两个层面[22][23](导言)。

必须指出,元代禅僧所重视的“心”乃是侧重于如来藏自性清净心,是经过长期渐修,“刮磨心垢”后的“心”。天如惟则指出,凡圣“本来同一体”,“同体者,同此心也”,“只因迷与悟”才出现“凡圣有差殊”,所以“迷而为凡者,迷此心也。悟而为圣者,悟此心也。迷之则生死始,悟之则轮回息”[10](卷二)。他大声疾呼,参禅者要摒弃妄识情执,以获得那一颗清净心:“所以参禅者,先将平生所学所记,所见所闻,所知所解,尽情扬在一壁;又将平生名闻利养之事,恩爱贪欲之心,尽情拈向一边。坐断千差,扫空万虑,单提正念,勇往直前。”[10](卷二)

元代禅僧重视如来藏自性清净心是与他们倡导实参实悟,重视长期渐修的方便法门分不开的,其方法论(次第渐修禅法)与本体论(心性论)是密不可分的。

三

元代禅师倡导实参实悟,其根本目的是要了脱生死,获自由外,于生死反思中追求人生的诗性栖居。

中峰明本说:“古人云:参须实参,悟须实悟。谓实参者,决欲要超越生死无常,不求一点佛法知解;谓实悟者,乃当念顿空生死无常,不存一点佛法知解。凡圣情尽,迷悟见消,生佛两忘,能所俱泯。”[7](卷五之上《示海印居士溍王王璋》)可见,他已把“超越生死无常”与“顿空生死无常”作为实参实悟的主要内容,通过实参实悟,达到“凡圣情尽”,从而“破妄入真”,契入“如来境界”[7](卷五之上《示海印居士溍王王璋》)。

不仅如此,元代禅僧还把悟生死问题作为参禅的最终目的。高峰原妙指出了悟生死是“参禅学道之喉襟,成佛作祖之管辖”:“生死事大,无常迅速,生不知来处,谓之生大,死不知去处,谓之死大。只这生死一大事,乃是参禅学道之喉襟,成

佛作祖之管辖。三世如来,恒沙诸佛,千变万化,出现世间,盖为此生死一大事。……吾佛世尊,舍金轮王位,雪山六年苦行,夜半见明显悟道,亦是者一大事之本源。达摩大师入此土来,少林面壁九载,神光断臂,于觅心不可得处,打失鼻孔,亦是悟者一大事之本源。”[6](《除夜小考》)中峰明本也说了脱生死是“学道之大本”：“古人有参禅无秘诀,只要生死切。斯言诚贯通三际,学道之大本。苟不以生死无常为己重任,而孜孜欲会禅会道而参究之,是犹使辟谷五事黑其畊获,而知非所务也。”[21](卷中《示正闻禅人》)天如惟则也指出：“夫参禅学道无他术,只消痛念生死事”[10](卷二《普说》),必须“了脱生死”[10](卷二《普说》),“何谓参禅是向上要紧大事?盖为要明心见性,了生脱死。生死未明,谓之大事。祖师道,参禅只为了生死,生死不了成徒劳。王右军亦曰:死生亦大矣,岂不痛哉!只为生死事大,故以参禅为向上大事也。”[10](卷二《普说》)元代禅师普遍认为“今之参禅不灵验者”,其重要原因是“不把生死无常当做一大事”,“不识生死根本故也”[7](卷三十)。

了悟生死大事,乃是禅宗主张的内容之一。在佛教那里,“生死大事”乃指佛法的根本,或宇宙的究竟,或生命的本质,或生死的态度。禅宗五祖弘忍要他的弟子呈得法偈时,就声称:“世人生死事大。”[16](第4节)其意指明,对于众生来说,超脱生死轮回,是人生的头等大事,而超脱生死轮回的境界,就是涅槃之境。必须指出,了脱生死虽然是参禅的内容之一,但直到唐末五代,禅宗各家并未把它当做根本原则看待。到宋代宗杲提倡“看话禅”,开始有意识地把它放到重要的位置之上。宗杲旨在强调探求、体究和觉悟宇宙人生的奥秘和本质。到了元代禅僧这里,他们承继宗杲的“看话禅”,把参透“生死”、了脱“生死”作为参禅的最终目的。

中国传统美学作为一种人生美学,最为关注的乃是人的生存意义、价值及其理想境界的追寻等问题。而人生诸重要问题之中,最为首要,于人最为关切、最有切肤之痛的,乃在于人的生死问题。旷代书圣王羲之面对兰亭的春日丽景,曾发出过摧人肝胆的悲鸣:“死生亦大矣,岂不痛哉!”[24](《王羲之传》)(前引天如惟则禅师在论述“了

脱生死”为参禅的“向上大事”时,他也引用了王羲之的这种悲叹。)这传达出了人类古今的共同心声。这决非偶然,因为对每一个感性生存的个体,死的面临从来就是一个不可避免的大问题,因为“死亡是此在的最本己的可能性”[25](315页)。正因为如此,中国传统美学也便于生死反思之中,展示出美学智慧之光,并突出体现出重“生”的生命美学特征。禅宗的人生态度的美学意味,就体现在对生死大事的态度之上,这在元代禅宗大师那里表现得尤为突出,他们总将“无常迅速,生死事大”挂在嘴边:“会须真个把生死大事横于胸中,塞于意下,情方欲生而遭其障,想将拟变而遭其夺矣。你若不以生死大事切胸中,看个话头,必于悟证,但一向遏捺它情想之不生不变,是犹元气既丧,而事吐故纳新奚为哉!”[21](卷二五)而禅宗对于死亡的解脱,首先体现于它的解脱时间,于瞬息中把握永恒的解脱方式。禅门中人在禅悟的瞬间具有了某种神秘的领悟:“突然感觉到在这一瞬间似乎超越了时空、因果,过去、未来、现在似乎溶在一起,不可分辨,也不去分辨……这当然也就超越了一切物我人己界限,与对象世界(例如自然界)完全合为一体,凝成永恒的存在。”[26](207页)禅者是在此一瞬间的具体感性时空中把握住永恒。禅宗的永恒在于无时间性,在日常生活、山水自然中参破、忘却时间。高峰原妙指出,参禅达到了生脱死时,就会“情识顿尽,计较都忘”,“到这里,蓦然脚蹉手跌,心华顿发,洞照十方,如果日丽天,又如明镜当台,不起一念,顿成正觉”[6](《示众》)。禅师在“心华顿发,洞照下方”之时,溶宇宙时空于一瞬之间,了脱生死,深契如来涅槃之境。禅门大德勘破生死,往往于死亡考验面前,体现出一种精神之美。高峰原妙曾独自赴临安龙须山,苦行隐修,一住九年,“缚柴为龕,风穿日炙,冬夏一衲,不扇不炉,日捣松和糜,延息而已。尝积雪没龕,旬余路梗绝烟火,咸谓死矣,及霁可入,师正宴坐那伽(坐禅入定)”[27]。无论生活环境、条件如何极端恶劣,面临死亡威胁,仍然异常平静淡然,突显出一种精神之美。他们对大自然一片深情,常常自失于眼前的自然对象之中,忘却了自我,忘却了生死,忘却了时间。高峰原妙《云庵》诗写出了禅者在大自然中的感受和情趣,诗云:“或淡或浓

施雨去,半舒半卷逆风来。为怜路途无栖泊,却把柴扉永夜开。”行云的变化多端,气象万千,表现了禅的“不住”,表现了禅者那如无心的白云般舒卷自如、自在任运的意志、性格和心境,禅者化入白云,白云为禅者,个体生命与宇宙生命深契无间,和谐共振。他们在大自然中找到了自己的位置,暂时忘却了人间的得失荣辱、紧张烦恼、焦虑恐惧。这种类似于审美心境的主体,不是很接近于叔本华所说的“无意志,无痛苦的,无时间的主体”[28](249—250页)么?

必须指出,在“了脱生死”的问题上,元代禅师十分突出地强调“超越生死”[6](《示直翁居士洪新恩》),“决欲要超越生死无常”[7](卷五之上《示海印居士溇王璋》),使他们在对待生死大事的人生态度上,表现出浓郁的美学意味。在禅宗哲学与美学思想中,“超越”是一个十分重要的概念与范畴。宋代禅宗大师圆悟克勤指出,禅者顿悟的结果就是人生的超越,生命的自由和解放:“若人识佛祖,渠无面目,甚处识渠,当处便超越”,“佛法闻见总现成,当阳直下全超越”,从而“无事无为得大自在”[29](卷二、卷六、卷八)。所谓超越,在中国古代哲人那里,是人格境界最终对物欲、人欲等等的狭隘性与片面性在精神上的制胜。对生命主体来说,人的一生是短暂的、有限的,肉体生命是无法抗拒死亡的。人们面对死亡,必然会产生一种心理恐惧,而平衡这种恐惧的唯一途径,就是企图超越肉体生命的短暂和有限,使精神生命走向无限和永恒。人作为万物之灵长,其高贵就在于能思想,他借助思想来征服宇宙:“人只不过是根苇草,是自然界最脆弱的东西;但他是一根能思想的苇草。用不着整个宇宙都拿起武器来才能毁灭他;一口气、一滴水就足以致他死命了。然而,纵使宇宙毁灭了他,人却仍然要比致他于死命的东西更高贵得多;因为他知道自己要死亡,以及宇宙对他所具有的优势,而宇宙对此却是一无所知。”这是17世纪的哲学天才帕斯卡尔在《思想录》中讲过的一段十分精采的话。卡尔·萨根也曾指出:“伴随着前额进化而产生的预知术的最原始的结论之一就是意识到死亡。人大概是世界上唯一能清楚知晓自己必定死亡的生物。”[30](73页)人明明“清楚知晓自己必定死亡”,然而他却为死而活着,

能意识和体验自己生命的意义、目的和价值,并努力寻找超越肉体生命的短暂和有限,走向精神生命的无限和永恒。

人是一种能不断地超越自身的生物,海德格尔指出:“‘超越’意指人之此在所特有的东西”,“超越标志着主体的本质,乃是主体性的基本结构”[31](169页)。也就是说,超越是人之所以为人的本质,人是在不断地追问、寻求自己存在的意义和价值中超越的。超越,在中国古代哲学家、思想家那里,更强调一种精神境界的追求,强调在对物欲、人欲等等的狭隘性和片面性的制胜中,使人格境界得到升华,以达到一种人生境界的极致(审美境界)。在元代禅门大师那里,“超越”是他们经常使用的概念、范畴,他们强调“超越生死”[6](《示直翁居士洪新恩》),“超越三界”[6](《示众》),“超越世间出世间”[7](卷五之上《示海印居士溇王璋》),“超越古今”[10](卷三《示性空达禅人》)。对“超越生死”问题,在元代禅师看来,首要的是要找出生死之根,并全力斩除生死之根。高峰原妙指出一些禅者之所以“不明生死者,盖为不究其根。须知人我即生死之根,生死即人我之叶。要去其叶,必先除根,根既除已,其叶何存?”[6](《示众》)而“人我”即是“染习”,“业识尘劳,名为染习;如是染习,乃生死轮回之根本”[10](卷二《普说》),人们乐生厌死、忧生惧死都是一种执著,是“无量劫中熏染结习底一种不可拔之业根”[7](卷五之上《示海印居士溇王璋》),而超越生死就必须超越“人我”等等妄识情执,因为“超越是自我关注的丧失”[32](97页),必须“要以不退转身心,直一翻翻转”[7](卷五之上《示海印居士溇王璋》),要“发大勇猛心,将自己胸中妄想妄念,恶知恶学,尽底掀翻,一刀两段,直得净裸裸,赤洒洒,孤迥迥,峭巍巍地”[10](卷二《普说》),以“照破虚妄和合生死,了知情境惑业,如幻如梦,如影如响,亦如变化”,如能照破生死,则会“有返妄归真之分”[10](卷九《宗乘要义》),就能“生如寄,死如归”[10](卷九《宗乘要义》),心灵境界得到提升,而“高蹈佛祖所不到之境”,“远离凡圣所未染之尘”[10](卷九《宗乘要义》),进入“无生真空”之禅境——人生的最高境界,获得“无生真空之乐”[6](《示信翁居士洪上舍》)。因为“不生不灭”(无生真空)是禅宗赞赏詈

歌的涅槃寂静境界,而“不生不灭”乃是“本自无生,今亦无灭”[11](卷五《第三十三祖慧能大师》),即从根本上否定了有生,自然也就无死了,无生无死,自然就可以从六道轮回中得以解脱。而人一旦在思想上超越了包括生死问题在内的“一切善恶莫思量,自然得入清静,心体湛然常寂,妙用常沙”[11](卷五《第三十三祖慧能大师》)的“无生真空”的涅槃境界,便进入诗意的栖居之所。因为,在禅宗大师看来,禅者的彻悟,是消解了内外、彼此、古今等等之间的二元对立,制胜了现实人生的种

种精神束缚,使人重返始源,认识本来面目,获得生命的大自由、大解放,从而使人获得了超越,有限的生命获得某种永恒。这正是审美活动中的审美感悟的内在本质特征。人于审美感悟中获得一种审美的超越性,而这种超越性的获得,人才暂时超越了现实人生的种种束缚,而升华为一种精神自由的理想境界,这种境界正是人所渴望的生存方式,因为“人在美地观照中,是一种满足,一种完成,一种永恒的存在。这便不仅超越了日常生活中的各种计较、苦恼,同时也超越了生死”[33](90页)。

参考文献

- [1]郭朋. 中国佛教思想史:下卷[M]. 福州:福建人民出版社,1995.
- [2]赵孟頫. 临济正宗碑[Z]. 佛祖历代通载:卷二十二,大正藏第四十九卷[M].
- [3]昙噩. 无见睹和尚塔铭并序[Z]. 中国历代禅师传记资料汇编:上册[M]. 北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1994.
- [4]石屋清珙. 石屋清珙禅师语录:卷下[M]. 续藏经:第二编第二十七套第四册[M].
- [5]杜继文,魏道儒. 中国禅宗通史[M]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [6]高峰原妙. 高峰和尚禅要[M]. 中国佛教思想资料选编:第三卷第一册[M]. 北京:中华书局,1983.
- [7]中峰明本. 天目中峰和尚广录[M]. 中国佛教思想资料选编:第三卷第一册[M]. 北京:中华书局,1983.
- [8]聂先. 续指月录[M]. 中国佛教丛书·禅宗编:第五册[M]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [9]超永. 五灯全书[M]. 中国佛学文献丛刊[M]. 北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1996.
- [10]天如惟则. 天如惟则禅师语录[M]. 中国佛教思想资料选编:第三卷第一册[M]. 北京:中华书局,1987.
- [11]道原. 景德传灯录[M]. 中国佛教丛书·禅宗编:第二册[M]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [12]慧海. 大珠慧海顿悟要门[M]. 续藏经:第二编第十五套第五册[M].
- [13]皮朝纲. “即心即佛”到“非心非佛”——南禅美学思想嬗变轨迹[J]. 西北师范大学学报,1997,(3).
- [14]道信. 入道安心要方便法门[Z]. 净觉·楞伽师资记[Z]. 中国佛教丛书·禅宗编:第一册[M]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [15]弘忍. 最上乘论[Z]. 续藏经:第二编第十五套第五册[M].
- [16]坛经(敦煌本)[M]. 中国佛教丛书·禅宗编:第二册[M]. 南京:江苏古籍出版社,1993.
- [17]皮朝纲. “东山法门”与禅宗美学的初创[A]. 钱中文等. 中外文化与文论:第5辑[C]. 成都:四川大学出版社,1998.
- [18]杨乃乔. 悖立与整合:东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较[M]. 北京:文化艺术出版社,1998.
- [19]六祖坛经(敦煌新本)[M]. 上海:上海古籍出版社,1993.
- [20]圆悟克勤. 佛果克勤禅师心要·又示成都雷公悦居士[Z]. 中国佛教思想资料选编:第三卷第一册[M]. 北京:中华书局,1987.
- [21]中峰明本. 天目明本禅师杂录[M]. 中国佛教思想学科选编:第三卷第一册[M]. 北京:中华书局,1989.
- [22]皮朝纲. 关于禅宗美学的逻辑起点、研究对象与理论范式的思考[J]. 四川师范大学学报,1993,(3).
- [23]皮朝纲. 禅宗美学史稿[M]. 成都:电子科技大学出版社,1994.
- [24]房玄龄等. 晋书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [25]海德格尔. 存在与时间[M]. 上海:上海三联书店,1987.
- [26]李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 北京:人民出版社,1986.
- [27]洪乔祖. 高峰原妙禅师行状[M]. 中国佛教思想资料选编:第三卷第一册[M]. 北京:中华书局,1987.
- [28]叔本华. 作为意志和表象的世界[M]. 北京:商务印书馆,1982.

- [29]圆悟克勤·贺悟佛果禅师语录[M]. 禅宗语录辑要[M]. 上海:上海古籍出版社, 1992.
- [30]卡尔·萨根·伊甸园的飞龙[M]. 石家庄:河北人民出版社, 1980.
- [31]海德格尔·海德格尔选集[M]. 上海:上海三联书店, 1996.
- [32]马斯洛·人性所能达到的境界[M]. 昆明:云南人民出版社, 1987.
- [33]徐复观·中国艺术精神[M]. 沈阳:春风文艺出版社, 1987.

Awakening Through Experience and Chan Sect Aesthetic Trend of Yuan Dynasty

PI Chao-gang

(Sichuan Normal University Chinese Institute, Sichuan Chengdu 610068 China)

Abstract: The Chan sect of the Yuan Dynasty generally advocates truly awakening through experience, sets more store by experience than sudden awakening, and leads sudden awakening of the Dhyana into natural cultivation, which indicates a return to early stage Chan sect of the Dhyana and its aesthetic ideology of the Yuan Dynasty Chan sect. The basic objective of the advocacy is appreciation of and freedom from anxieties about life and death and pursuit of poetic realm of life. Their life attitude reveals intense aesthetic meaning. In their inquiry into the mind and human nature, the Chan sect makes a definite theoretic condensation of the connotation of Dhyana in ontological category and a significant contribution to the philosophy and aesthetics of the Chan sect.

Keywords: awakening through experience; aesthetics of the Chan sect; Dhyana; the Yuan Dynasty

[责任编辑:唐 普]