

# 生命体验与禅宗诗学

邹建雄<sup>1,2</sup>

(1.四川大学历史文化学院,成都 610044;2.重庆三峡学院文学院,重庆 404000)

**摘要:**禅宗讲求“以心为源”,但“心”必须落到实处,即在生命体验中进行参悟。禅宗之参悟分为“解悟”和“证悟”,只有“证悟”才是最彻底的“悟”,生命体验则是禅师们进行“证悟”的重要途径。由于参禅悟道是在生命体验中进行的,而生命体验又与诗歌创作具有同构性,因此禅师们常借诗歌创作的形式来加以类比、表达与阐释其生命体验。因此,生命体验是禅宗诗学的重要内容与审美表达。

**关键词:**禅宗;诗学;生命体验;悟

**中图分类号:**B946.5;I206.2 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2019)02-0142-07

禅宗,亦称“佛心宗”,是中国最重要的佛教宗派。禅宗既不是汉传佛教,又不离汉传佛教,它是印度佛教传入中国之后,吸收中国本土思想进行中国化改造的结果。禅宗最大的特色是“不立文字”、“教外别传”、“直指人心”、“见性成佛”。它以“心”传“心”,不讲求对经教的膜拜,无需外求,无所依傍,直指心源,唯以自力,自性自度。禅宗在理论和实践上以删繁就简、快刀斩乱麻的方式,希望去除众生的一切妄想情识,悟见自己的“本来面目”。禅师们坐禅、参禅,以“心”印“心”,落到实处,就是在生命体验中进行参禅悟道,生命体验也就成了禅师们“觉悟”的重要途径。因为禅宗大师们的参禅悟道是在生命体验中进行的,而此种生命体验又与艺术上的诗歌创作具有某种同构性与同质性,所以禅宗大师们往往凭借诗歌创作的形式来加以类比、表达与阐释其本真的生命体验。因此,深入、准确地把握生命体验与禅宗诗学的关系,对我们充分理解禅宗、理解禅宗诗学,具有不可忽略的意义。

众所周知,禅宗法门以心为源:“若心外行法,是生世俗家。若了心即佛,是生如来家。此一心法,诸佛本宗,语默卷舒,常顺一真之道。治生产业,不违实相之门。运用施为,念念而未离法界。行住坐卧,步步而常在其中。”<sup>[1]494</sup>“心外行法”与“了心即佛”有着本质的不同。“心外行法”,仍然有诸多“法”,是世俗中人的解悟之法,因而不能彻悟真如法藏。“了心即佛”,则对万相一丝不挂,无所滞阻,已是成就佛道的有道之人。但是,禅宗的以心为源之“心”又必须落到实处,即在生命体验中进行参悟。何谓体验?又何谓生命体验?所谓体验,它就是一种经历,而且是能给予主体较长时间的深刻印象的经历。这种经历如果能触动主体对人的生命本质的终极性思考并留存下思考的结果,我们就可以将它称之为生命体验。换言之,生命体验就是主体对生命的直觉并由这种直觉所引起和留存下来的对生命意义的终极追

收稿日期:2018-03-06

基金项目:国家社科基金西部项目“禅宗诗学著述研究”(14XZW008)及四川省哲学社会科学重点研究基地美学与美育研究中心2018年度规划项目“当代审美视域下的禅宗诗学研究”(18Y023)阶段性成果。

作者简介:邹建雄(1975—),男,湖南新化人,文学博士,四川大学历史文化学院博士后流动站博士后,重庆三峡学院文学院副研究员。

问<sup>①</sup>。禅宗大师们所要解决的根本问题就是，如何在生命体验中“明心见性”以“证得真如”。所以说，禅宗是非常注重生命体验的。景隆在《送征古源住持翠峰诗偈序》中认为：

心也者，一身之枢，妙道之本，人所得之，无往不可必也。笃其志，慎其行，遵其教，明其道，然后陆沉众中，潜行密用，长养圣胎，忽尔清风四闻，因缘会遇，人所推举，住持一方，为人师范，岂小事哉！固当益厉其志，益固其行，益崇其教，益弘其道，尊贤容众，启迪后昆，庶不谬为沙门释子续佛慧命者也。<sup>[2]4</sup>

此处虽是强调禅师以心为本和品德修养，但此两者的修炼，都要以“陆沉众中”，都要以“潜行密用”为基础。而所谓“陆沉众中”、“潜行密用”，即是要求禅师们进行长时间本真的生命体验。只有进行长时间的生命体验，并在生命体验中“长养圣胎”，才有可能“厉其志”、“固其行”、“崇其教”、“弘其道”，才能“为沙门释子续佛慧命”。当然，生命体验是禅师们进行“证悟”的重要途径，其最终目的是实现禅悟，达到“彻见当人本来面目”和“寂静涅槃”的觉悟境界。

禅宗的觉悟包括“解悟”和“证悟”两种。所谓“解悟”，即是由言词文句和知识见解而得以开悟。明代高僧憨山德清在《答郑昆岩中丞》中说：

若依佛祖言教明心者，解悟也，多落知见。于一切境缘，多不得力。以心境角立，不得混融，触途成滞，多作障碍。此名相似般若，非真参也。<sup>[3]224-225</sup>

这种非真参的解悟，往往只是口诵佛经，于文字和口舌间探究佛经义理，其所获得者非佛知见，非真知见，所获得的果报亦是有漏之果报。而且，元来在《宗教答响三》中认为，如果“从语言中作解，未得彻悟者，流出无边狂解”<sup>[4]286</sup>，永远到达不了涅槃之彼岸。所谓“证悟”，则是从生命体验出发，真实地领悟到佛法。憨山曰：

若证悟者，从自己心中朴实做将云，逼拶到水穷山尽处，忽然一念顿歇，彻了自心。如十字街头见亲爷一般，更无可疑。如人饮水，冷暖自知。亦不能吐露向人，此乃真参实悟。<sup>[3]225</sup>

以此看来，从知见言诠得来之解悟，只是相似之悟，断非真悟。只有通过参者本人之实修实证，即从生命体验中得来之证悟，方能称为“真参实悟”。最彻底和最本质的禅悟，才能使人离迷得悟、离染得

净，成就自性清静心。真净克文说：“所以此个事，论实不论虚，参须实参，悟须实悟。若纤毫不尽，总落魔界。”<sup>[5]789</sup>因此，两种禅悟方式之中只有证悟才无可疑虑，而且此种证悟的获得是“如人饮水，冷暖自知”，是无法用言语和文字表达和解说的，是以禅宗才有“不立文字”之说。禅宗虽是“不立文字”，但其实亦是“不离文字”。马端临《文献通考》卷二二七说：“（禅宗）本初自谓直指人心，不立文字，今四灯总一百二十卷，数千万言，乃正不离文字耳。”<sup>[6]689</sup>禅宗之所以不离文字，其原因在于，禅门文字充满了禅意，可以成为“开示悟入”的方便法门。憨山老人特别欣赏《法华经歌》的开示悟入功能，他在《题书法华经歌后》说：“余少时即知诵此歌，可谓深入法华三昧者。每一展卷，不觉精神踊跃，顿生欢喜无量。往往书之，以贻向道者。”<sup>[3]677</sup>另外，已得真如之高僧如果想要提点、开化后学弟子以便传承佛法，或是表达生命体验得来之证悟后的禅悦，则往往又以展现生命体验之文字出之。

当我们打开数以千万卷的禅宗灯录和语录，就常常见到许多禅师的上堂说法，歌偈联翩，花团锦簇，许多禅师的本传，其师徒之间的问答，则是诗句连珠，异彩纷呈，构成了禅宗弘法的诗化景观，它是禅的世界，也是诗的世界。<sup>[7]</sup>

禅师们期望，能以这种方式“却通一线道，略露些风规”<sup>[8]33</sup>，“略露些子缝罅教人见”<sup>[8]435</sup>，有助于后学弟子们的参禅悟道。

禅宗的生命体验，从体验对象来看，包括外在的生命体验和内在的生命体验两种。所谓“外在的生命体验”，即是指禅宗高僧们与世间万法如山川人物、禽鱼草木等“接机”所产生的生命体验。正如如来复在《南岳福严寺题咏诗集序》中所说：“夫山岳之雄丽，必有不世出之材而镇之，故其云霞水石草木禽兽，亦得托名不朽，往往倚人而重。”<sup>[9]56</sup>所谓“内在的生命体验”，指的是禅师们的“喜怒哀乐、言行品节”和“运用施为、行住坐卧”等。但是，无论是“外在的生命体验”，还是“内在的生命体验”，只要是“物之感之于中者”<sup>[10]38</sup>，最终都是要经过禅师们的本心所汰选和熔铸，形成禅师们的自家之物，即所谓“山川人物、禽鱼草木，悉我性灵中物”，因万法而产生之“喜怒哀乐、言行品节，本我性灵之全体”<sup>[11]122</sup>。这些生命体验往往触发禅者之觉悟，使之“了心即佛”、

“生如来家”，能够达到处处皆般若、在在是涅槃的精神境界。

## 二

禅宗证悟离不开生命体验，但这种参禅悟道的生命体验因“不立文字”的独特性而变得不可言传、不可师传，因此禅宗大师们常常借助诗歌创作的形式来加以类比、表达与阐释，并由此构建了禅宗诗学。因而，禅宗诗学指的是隐含在禅宗大师们所著述的禅门歌偈(颂)，以及记载禅宗大师言行的各种灯录、语录等禅门文献中的诗学主张和诗学理论，它是中国古典诗学的重要组成部分。

首先，禅宗大德们重视生命体验，也往往重视诗歌创作。因为他们认为，生命体验之禅悟与诗歌创作的外在条件具有同构性。齐己《寄酬高辇推官》曰：“道自闲机长，诗从静境生。”<sup>[12]9506</sup>这是一个互文的说法，其实际意思是：道(禅心)与诗(诗思)都只能在“闲机”和“静境”中产生，即生命体验之禅悟与诗歌创作的外在条件具有同构性。齐己在《静坐》中又说：“日日只腾腾，心机何以兴？诗魔苦不利，禅寂颇相应。”<sup>[12]9484</sup>终日上下跳腾，狂悖不安，心魔涌动，这样的情境是无法引发禅心和诗思的。那么，心机的兴起，诗思的涌现，是如何产生的呢？齐己认为，只有在“禅寂”中产生。“禅寂”与诗歌创作相辅相成，可以互相照应、互相促进。那么，何为“禅寂”呢？所谓禅寂，即是思虑寂静、无烦杂诸尘之意。思虑寂静、无甚烦恼，其外在表现即是“懒”。所谓“懒”者，即优闲也，闲适也，既无事于心亦无心于事。但是，“懒亦能感人”<sup>[13]582</sup>，它具有使“懒”者进行禅悟的闲适寂静、灵台澄明的相关心理条件。禅悟与诗歌创作不但产生的外在条件相似，而且所产生的结果也极为相似，二者都能使人超然物外，摆脱世俗烦恼的束缚，使人心胸放旷、襟怀逸荡。牟巘在《白云集原序》中说：“往往逸而之禅，又逸而之诗，二者实能外事物，旷荡可喜，故人亦乐为之称道。”<sup>[14]1</sup>

更重要的是，禅师们认为，诗歌创作与参禅修道都需要生命体验之悟。林昉指出了二者都注重主体的参悟。他在《白云集原序》说：“诗有参，禅亦有参；禅有悟，诗亦有悟。”<sup>[14]3</sup>诗之“参”与禅之“参”，皆指在生命体验之基础上“参”；诗之“悟”与禅之“悟”，亦都是在生命体验之基础上“悟”。英上人在《呈径山

高禅师》中也说：“参禅非易事，况复是吟诗。妙处如何说，悟来方得知。”<sup>[14]10</sup>英上人认为，参禅和吟诗都非易事，其精妙之处是无法与他人明言的。那么怎么样才能达到高深无言之境？那就是只有一个共同的途径——悟。英上人在《言诗寄致右上人》中又说：“诗人心悟得，字字合宫商。”<sup>[14]12</sup>诗人通过悟，可以达到“字字合宫商”的境界。那么，我们是否可以推导，“禅人心悟得，处处是涅槃”？从英上人的言下之意，我们的确可以如此言之。更有甚者，在大慧普觉禅师看来，非但是诗，包括诗歌创作在内的一切“世间文章技艺”都崇尚悟门，只有证悟，“然后得其精妙”<sup>[15]887</sup>。

禅门之人尤其看重在日常生活的生命体验中的“参”和“悟”，禅宗有所谓“挑水砍柴，无非妙道”的说法：

暨钦挂牌于道场，问法于天宁，师皆随侍服劳。一日钦问：“日间浩浩时，还作得主么？”师曰：“作得主。”又问：“睡梦中作得主么？”师曰：“作得主。”复问：“正睡著时，无梦无想，不见无闻，主在甚么处？”师无语。钦喟曰：“从今日去，也不要你学佛学法，也不要你穷古穷今，但只饥来吃饭，困来打眠。才眠觉来，却抖擞精神，我者一觉：主人公，毕竟在甚么处安身立命？”师遂奋志入临安龙须，自誓曰：“拌一生做个痴呆汉，决要者一著子明白。”越五载，因同宿道伴推枕坠地作声，廓然大彻。自谓：“如往泗州见大圣，远客还故乡，元来只是旧时人，不改旧时行履处。”<sup>[16]177</sup>

禅悟无须“学佛学法”的高深学问，也不必“穷古穷今”的苦苦追寻，只要求学道者“饥来吃饭，困来打眠”，在平常生活中进行生命体验即可。这与诗歌创作需要诗人在日常生活的体验中“悟”出生命存在的意义有着异曲同工之妙。只不过，一为“禅悟”，一为“诗悟”，二者皆需“悟”。

而且，诗歌创作与参禅修道之“悟”，两者是相似相通甚至相同的。林昉说：“诗悟必通禅。”<sup>[14]3</sup>赵孟若亦认为，诗禅无差别，皆从三昧出：“诗禅从三昧出，不可思议，拈花微笑，梦草清吟，曷常有二哉？”<sup>[14]3</sup>他指出，英上人是“夙悟于禅，而发于诗”<sup>[14]3</sup>的。所以，周应宾《饮河集序》说：“禅不妨诗，诗不妨禅。”<sup>[17]2</sup>当然，也有禅门大师主张诗与禅还是有区别的。释大汕云：“合之未始合，则离之亦

未始离。”<sup>[18]82</sup>那么,诗与禅到底是什么样的关系呢?这就是诗中有禅、禅中有诗之意,是“非有关于性命”,不是讲禅理,而是“奇幻绝人”,如严无救居士,因他“老于林下,听水二三十年”,能“叩大事因缘”,领悟了生死事大,进入了禅境,获得了禅思,从而能“融文心为禅思”,因此其山居诗“语语迢迈,复多警人心意,如流水细听看念断”<sup>[19]138</sup>。在明人王宗沐看来,境界高超的诗歌其神理似禅且情亦须近禅,“诗之神理似禅,而情非近禅者,诗终不工尔”<sup>[20]4</sup>,寒山子“以禅入圣,据其小传所载,谓神能入石,为文殊应世者,则其为诗,岂非本色人语耶?故其集中之清幽冷淡,则如万仞岩崖,风吹月照;其深永隐奥,则如洪流大造,源渺几玄;其浅俗潦倒,则如纳衣瓦钵,垂手入廛,真诗家之上乘也。”<sup>[20]4</sup>

这些看法也得到宋代诗论家严羽的首肯,他在《沧浪诗话》中曰:“大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟。”<sup>[21]12</sup>严羽认为,参禅和诗歌创作都只有通过妙悟,才能达到高深的境界,妙悟是诗歌创作和参禅修道的必要条件。

妙悟,表现在参禅上就是禅悟,表现在诗歌创作上就是诗悟。诗悟往往表现为诗“兴”。所谓“兴来诗自胜,悟后语谁同”<sup>[22]37</sup>，“兴多常弄笔”<sup>[22]40</sup>，“兴一诗随笔,毋烦世上传”<sup>[22]38-39</sup>，“兴发闲愁破,新诗到处吟”<sup>[22]19</sup>，“兴到诗频咏,狂来笔数拈”<sup>[22]9</sup>，“兴到谁能系,新诗任意联”<sup>[22]10</sup>，这些都是诗“兴”的具体呈现。这种诗“兴”其实就是创作灵感。陆机《文赋》言：

若夫应感之会,通塞之纪,来不可遏,去不可止,藏若景灭,行犹响起。方天机之骏利,夫何纷而不理?……及其六情底滞,志往神留,兀若枯木,豁若涸流;揽营魂以探赜,顿精爽于自求;理翳翳而愈伏,思乙乙其若抽。<sup>[23]241</sup>

灵感未到之时,诗思干如枯木,亦如干枯的河床般无半点水流;豁然诗悟之时,灵感到来不可遏止,如雷鸣般无所征兆、骤然巨响。这与禅宗顿悟何其相似:禅师们数年甚至数十年进行生命体验,苦苦禅修,往往始终不了真如,而一旦顿悟,则如醍醐灌顶,如桶脱底,略无滞碍,达到圆具无量妙德、广施自在妙用的境界。禅宗典籍中对此多有记载:

汝州香严无闻思聪禅师,香山人。初参独峰,次见淮西无能,教示“无”字话。……前后十七年,方得颖脱。<sup>[16]892</sup>

五台壁峰宝金禅师,世称金壁峰,乾州永寿人,族姓石,六岁出家薙染,后遍历讲肆。……师由是肋不沾席者三年。一日闻伐木声,汗下如雨。乃曰:“古人道大悟一十八遍,小悟无数。岂欺我哉!未生前事,今日方知。”<sup>[16]904</sup>

杭州天目高峰原妙禅师,苏之吴江人,姓徐氏。……年十五,恳请父母出家嘉禾密印寺。……蓦然打破“拖死尸”之疑。时年二十四矣。<sup>[16]872</sup>

思聪禅师、宝金禅师和原妙禅师的参禅修道,无一不是经过类似“六情底滞,志往神留,兀若枯木,豁若涸流”的长期艰苦的生命体验,才得以成就“颖脱”、“汗如雨下”、“蓦然打破”后的自由觉解。这种自由觉解,往往既是禅悟,亦是诗悟。据《指月录》记载:

(依海印隆禅师)一夕汛扫次,印适夜参,至则遇结座,掷拄杖曰:“了即毛端吞巨海,始知大地一微尘。”师豁然有省。及出闽,造豫章黄龙山,与死心不契,乃参灵源。凡入室,出必挥泪自讼曰:“此事我见得甚分明,只是临机吐不出。若为奈何?”灵源知师诚笃,告以:“须是大彻,方是自在也。”未几因观邻案僧读《曹洞广录》,至“药山采薪归,有僧问:‘甚么处来?’山曰:‘讨柴来!’僧指腰下刀曰:‘鸣剥剥是个甚么?’山拔刀作斫势。”师忽欣然掴邻案僧一掌。揭帘趋出,冲口说偈曰:“彻!彻!大海干枯,虚空迸裂。四方八面绝遮栏,万象森罗齐漏泄!”<sup>[5]847-848</sup>

印隆禅师对“了即毛端吞巨海,始知大地一微尘”的“豁然有省”,自然是对“禅悟”的“豁然有省”,而后来所谓对“此事”“见得甚分明”,当然也是指对禅的觉悟已达到心甚明了的程度,可是“临机吐不出”则指的是“禅的表达”,亦即用诗歌(偈)的语言表达对禅的觉悟。灵源所说“须是大彻”才能得到“自在”,从禅宗的角度,我们也许只能理解为这是指在禅的生命体验上必须彻底证悟才能得到不挂一缕的自由。然而,我们不要忘了,既然印隆后来所苦恼的不是“禅的觉解”而是“禅的表达”,那么此处的“自在”,我们从文学创作上是否可以理解为通向诗歌(偈)表达的大自由?从现实的情况来看,的确是如此。印隆最后冲破玄关、走向“自在”洒脱的具有象征性意义的举动即是类似诗歌创作的偈的表达。在这里,我们认为这种表达,既是“禅的觉解”,也是“诗

## 三

歌(偈)的觉解”,“禅的觉解”和“诗歌(偈)的觉解”在此处已经你中有我、我中有你、不分彼此、两相交融、浑然一体了。《五灯会元》卷六载:“昔有僧因看《法华经》,至‘诸法从本来,常至寂灭相’,忽疑不决。行住坐卧,每自体究,都无所得。忽春月闻莺声,顿然开悟。遂续前偈曰:‘诸法从本来,常自寂灭相。春至百花开,黄莺啼柳上。’”<sup>[24]363</sup>《法华经》中的经文“诸法从本来,常至寂灭相”,其意即相当于《心经》中的“诸法空相,不生不灭,不垢不净,不增不减”。在佛教看来,所谓诸法都是阿赖耶识流注种子所引起的诸多差别,虽然显现各有不同,但从种子的角度来看,其根本是不变的,所以《法华经》说“常至寂灭相”。要从文字、义理的角度理解“诸法从本来,常至寂灭相”,即达到“解悟”的境界比较容易,但要从“真参实悟”的角度,即从生命体验的角度实现“证悟”则绝非易事。正因为此事绝非容易,所以《五灯会元》记载的此僧“每自体究,都无所得”,直到“春月莺声”这种寻常不知经过多少次的生命体验的激发,才使其了然顿悟,而其开悟的结果及印证方式也以诗偈出之。

当然,这种由生命体验而发生的开悟,只是禅师个体独特的生命直觉。正如云谷和尚在《告香普说》中所言,“参禅学道,别无玄门要路,须是当人自悟始得”,“参禅无别路,彻底须自悟,悟与未悟时,毫发不差互”<sup>[25]169</sup>。这种开悟,是学不来的,即非禅师说:“悟犹化工也,学犹巧工也。巧工如写生逼真,非不宛然酷肖,欲求其生意,则无之。”<sup>[26]688</sup>这种个人独立的开悟,既不可言传,也不可师传。这与文学创作是一样的。曹丕《典论·论文》说:“文以气为主,气之清浊有体,不可力强而致。……虽在父兄,不能以移子弟。”<sup>[27]158-159</sup>曹丕论文以“气”为主,认为“气”既不能勉强花大功夫以获得,也不会因父亲、兄长具备而传承给子女、兄弟,但他没有进一步阐述独立的个体是如何达到文学创作的顶峰的。这一点,在禅师们的著作中得到了讨论。云谷和尚《告香普说》曰:“譬如诸子百家百工伎艺,亦各有悟门。若得悟去,自然脱白露净,便有精妙之理。”<sup>[25]169</sup>云谷禅师认为,诸子百家的工艺、技艺——自然也包括诗歌创作——都有其各自的妙悟之法,只有悟入其门,才能干干净净、无所依傍地创作出可称“精妙”的艺术作品来。

诗歌是诗人生命体验的传达与结晶,因此许多禅师认为,诗歌也可以用来表达禅师的生命体验,即诗歌是禅体验的外在表达。《指月录》卷二十三载:

师献偈曰:“我昔初机学道迷,万水千山觅见知。明今辨古终难会,直说无心转更疑。蒙师点出秦时镜,照见父母未生时。如今觉了何所得,夜放乌鸡带雪飞。”<sup>[5]680</sup>

禅师万水千山地苦苦寻觅、明今辨古,但始终不了真如、心更迷疑,而一旦得到某种机缘的启迪,就实现了祛蔽显真、得清静心的顿悟体验。但这种禅体验是自体会、不可以理言说的,故禅师以“夜放乌鸡带雪飞”的生命体验出之,用以表达禅师对禅体验的把握,这与诗歌美学中的“立象以尽意”有着某种程度的契合,我们只需要把“诗意”换成“禅意”即可解释,即禅师们立生命体验之“象”以传达和抒发只可意会不可言传之“禅意”。正因为如此,所以《松泉集序》说:“矧禅门中,所有文字,皆真操实履。人于性海中流露将来,言在意外,其可以一隅观之。”<sup>[28]230</sup>禅门中的所有文字——自然也包括诗歌创作,都是禅师们生命体验的“真操实履”,其精神境界、真如佛性都可以从文字中得以窥见。正如杜国柱、石安《集文字禅序》中所言:“不可离文以为禅,即不可离禅以为文,此石门老人文字禅之所由作也。”<sup>[29]185</sup>“自偏见枯寂之徒,出执‘不立文字’一语,以为西来大旨尽此而已,不知大得手人,圆通无碍,时而敛襟正究,时而嬉笑怒骂,时而机锋杀活,时而挥毫落纸,何文之非禅,何禅之非文?”<sup>[29]185</sup>正因为如此,所以有的禅师更进一步认为,诗与禅其实是不相分离的,《离六堂自叙》言:“以为禅则离诗非也,以为诗则离禅非也。”<sup>[30]82</sup>在此基础上,明代憨山更是提出“诗乃真禅”的命题。他在《憨山老人梦游集》中说:

昔人论诗,以禅比之,不知诗乃真禅也。陶靖节云:采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。末云:此中有真意,欲辨已忘言。此等语句,把作诗看,犹乎蒙童读上大人,丘乙己也。唐人独李太白语,自造玄妙,在不知禅而能道耳。若王维多佛语,后人争夸善禅。要之岂非禅耶?特文字禅耳。非若陶李,造乎

文字之外。<sup>[3]776</sup>

即非如一禅师也主张诗禅不二,他在《同声竹序》中说:“诗,乃心之声也,因感物而著形焉,形声相感,触目无非文字,所谓诗即文字之禅。不达乎此,禅与诗歧而为二矣!”<sup>[26]736</sup> 觉浪禅师也引憨山“诗禅一也”之说,其《诗论》曰:“吾宗以之接机,山川烟云,草水飞跃,感物造崑,不即不离,而叶在其中矣。”<sup>[31]701</sup> 也正因为如此,所以有的禅师认为诗可以当佛经看,云外云岫禅师《寄广恩藏山和尚》曰:“陈年佛法无人问,黄叶堆金不转官。一卷山居诗更好,焚香只可作经看。”<sup>[32]1008</sup>

既然禅的生命体验可以通过诗歌来进行表达和传递,那么,诗歌是如何表达和传递禅的生命体验的呢?横川行珙禅师提出:“做诗无题目,只要写心源。心源虽难搆,浅深在目前。”<sup>[33]399</sup> 横川禅师的意思是,作诗没有固定的成法,其主旨在于“心源”,但是“心源”并非能轻易道出,所以诗歌直接的接触点只能是“在目前”。所谓“在目前”,首先意味着在当下,诗人返观自心,即心即佛;其次意味着诗人即目兴怀,目击道存。用观衡的观点来说,就是“现量”。所谓“现量”,所谓“妙入融会受用境界”,用诗人“耳之所接,目之所到,鼻之所纳,舌之所吐,身之转侧,意之取与”,虽与户内,而“闲旷悬邈回薄”,超越户内之外远矣,“非笔舌能示”<sup>[34]699</sup>。事实上,禅师们最为看重生命的“在目前”的当下生命体验,所以他们主张诗歌创作应写即目所见,即生命的瞬时体验。入就瑞白禅师《又题四景(并引)》曰:“任运禅人搬木回,至五龙湫憩息。举目偶见一水瀑布,喷珠而下,遂有瀑布泉五龙湫之诗。”<sup>[35]799</sup> 任运禅人“瀑布五龙湫之诗”,是其在平常的生活场景(搬木回)之中产生的,也是在当下的生命体验(偶见瀑布,喷珠而下)的触发下产生的。人总存在于各类生活场景之中,因此生活场景处处皆在,所以触发诗歌创作的重点并不在于平常的生活场景,而在于禅师(诗人)本真的生命体验。明憨山德清在《题从军诗后》中亦认为:“古人之诗,妙在于情真境实耳。”<sup>[3]674</sup> “情真境实”之

“情”,即生命体验之“情”,“情真境实”之“境”,即生命体验之“境”。憨山认为古人诗歌之妙处,即在生命体验之“情”“境”真切真实而又完满充分。反过来说,唯有生命体验的“情真境实”,才能产生绝妙的诗歌。这一观点也得到略晚于憨山德清的觉浪道盛禅师的首肯,他在《大观冯席之远复斋稿序》中说:

吾故谓天下有真人,始有真性情;有真性情,始有真知见;有真知见,始有真事业;有真事业,始有真文章。<sup>[31]717</sup>

按照觉浪道盛的观点,只有“真人”,才能有“真文章”。那么,何为“真人”?“真人”即是有本真“性情”、有真正生命体验之人。如果没有本真“性情”,没有真正生命体验,所作之诗会受到禅师的批评。道璨在《潜仲刚诗集序》中指出,“诗天地间清气,非胸中清气者,不足与论诗”<sup>[36]526</sup>,他因此批评近时诗家之弊:“近时诗家艳丽新美,如插药舞女,一见非不使人心醉,移顷则意败无他,其所自出者有欠耳!”<sup>[36]526</sup> “其所自出者有欠”,“欠”的即是本真的生命体验,因为“诗文”之妙,“妙不在文字”<sup>[14]12</sup>,而在本真的生命体验。这种本真的生命体验,往往被当下即时的某个节点所触发,形诸文字(偈颂)即为诗。象田即念禅师《金泽十咏(并序)》言“嵌石长兄”之诗,写的就是即目之所见,认为其“每于禅寂之暇,即其莺啼花笑,月落霜飞,餐采而为诗”,以“阐夫微笑之意”<sup>[37]177</sup>。之所以能如此,乃是大自然有“天开画图之妙”,令人“频观兴愈清”,往往“快意乐天真”<sup>[35]800</sup>。诗歌的上乘之作,总是写即目所见、即目所得的生命体验,是一种绝对“直观”的生命体验的结果。

“以心为源”的禅宗,只有在生命体验中“明心见性”,才能“了心即佛”以“证得真如”。禅师们的参禅悟道是在生命体验中进行的,它具有别样的独特性,既不可言传,亦不可师传,这与诗歌创作具有同构性。因此,许多禅师常借诗歌创作来加以类比、表达和阐释生命体验,这就在客观上形成了禅宗诗学,生命体验是禅宗诗学的重要内容和审美表达。

#### 注释:

①加达默尔对体验有如下理解:“如果某个东西不仅被经历过,而且它的经历存在还获得一种使自身具有继续存在意义的特征,那么这种东西就属于体验。”参见:加达默尔《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社2004版,第79页。

## 参考文献:

- [1]延寿.永明心赋注[G]//乾隆藏:第141册.台北:台湾传正有限公司,1999.
- [2]空谷集[G]//禅门逸书续编:第2册.台北:汉声出版社,1987.
- [3]德清.憨山老人梦游集[G]//已续藏经:第127册.台北:新文丰出版公司,1976.
- [4]元来.无异元来禅师广录[G]//已续藏经:第125册.台北:新文丰出版公司,1976.
- [5]瞿汝稷.指月录[M].成都:巴蜀书社,2005.
- [6]马端临.文献通考[G]//文渊阁四库全书:第614册.台北:台湾商务印书馆,1983.
- [7]皮朝纲.从“借诗说禅”看禅宗诗学理论的独特风貌[J].中华文化论坛,2014(12):5-10.
- [8]圆悟克勤.碧岩录[M].郑州:中州古籍出版社,2011.
- [9]来复.蒲庵集[G]//禅门逸书初编:第7册.台北:明文书局,1980.
- [10]妙声.东皋录[G]//禅门逸书初编:第7册.台北:明文书局,1980.
- [11]草峰宪禅师语录[G]//嘉兴藏:第34册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [12]彭定求.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [13]牧云和尚懒斋别集[G]//嘉兴藏:第31册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [14]释英.白云集[G]//禅门逸书初编:第6册.台北:明文书局,1980.
- [15]大慧普觉禅师语录[G]//大正藏:第47册.台北:新文丰出版公司,1983.
- [16]聂先.续指月录[M].成都:巴蜀书社,2005.
- [17]如愚.饮河集[G]//禅门逸书续编:第2册.台北:汉声出版社,1987.
- [18]离六堂集[G]//禅门逸书续编:第7册.台北:汉声出版社,1987.
- [19]石雨禅师法檀[G]//嘉兴藏:第27册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [20]寒山子诗集[G]//嘉兴藏:第20册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [21]郭绍虞.沧浪诗话校释[M].北京:人民文学出版社,1961.
- [22]昙英.昙英集[G]//禅门逸书初编:第8册.台北:明文书局,1980.
- [23]张少康.文赋集释[M].北京:人民文学出版社,2002.
- [24]普济.五灯会元[M].北京:中华书局,1984.
- [25]云谷和尚语录[G]//已续藏:第127册.台北:新文丰出版公司,1976.
- [26]即非禅师全录[G]//嘉兴藏:第38册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [27]曹丕.典论·论文[C]//郭绍虞.中国历代文论选:第一册.上海:上海古籍出版社,1979.
- [28]一滴草[G]//禅宗全书:第100册.台北:台湾文殊文化有限公司,1988.
- [29]集文字禅[G]//嘉兴藏:第29册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [30]离六堂集[G]//禅门逸书续编:第7册.台北:汉声出版社,1987.
- [31]道盛.天界觉浪盛禅师全录[G]//嘉兴藏:第34册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [32]云岫.云外云岫禅师语录[G]//已续藏经:第124册.台北:新文丰出版公司,1976.
- [33]行珙.横川行珙禅师语录[G]//已续藏经:第123册.台北:新文丰出版公司,1976.
- [34]紫竹林颯愚衡和尚语录[G]//嘉兴藏:第28册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [35]人就瑞白禅师语录[G]//嘉兴藏:第26册.台北:新文丰出版公司,1987.
- [36]道璨.柳塘外集[G]//禅宗全书:第86册.台北:台湾文殊文化有限公司,1988.
- [37]象田即念禅师语录[G]//嘉兴藏:第27册.台北:新文丰出版公司,1987.

[责任编辑:帅 巍]