

关于禅宗美学的逻辑起点、研究对象与理论范式的思考

皮朝纲

内容摘要 禅宗在其初创时,就在终极信仰中先验设定本体(“禅”)作为安身立命的源点,它使“禅”的内涵发生了根本性的变化,成为一个代表“本性”(自性)和宇宙人生的本体属性的概念。禅宗哲学与美学以“禅”作为本体范畴,以“立心”在“禅”的本体上建构了心性本体论,并以此为逻辑起点建构理论体系。禅宗美学以禅宗门人独特的审美活动作为研究对象。它提出的关于从“味”(体味)到“味”(禅味)的命题,成为概括审美活动的过程、特征与主要范畴的逻辑结构的理论范式。

关键词 禅宗美学 逻辑起点 心性本体论 审美活动 理论范式

在禅宗美学的研究中,面临一个无法回避而必须回答的问题,就是禅宗美学的逻辑起点是什么?而本体范畴却是一个自我融洽的理论体系的逻辑起点,因为任何一种自我融洽的理论体系都只能在本体论上建构完成。那么,禅宗美学的本体范畴是什么呢?

何谓“本体”?“本体”是指终极存在,是指存在的根据和根源。何谓“本体论”?就是对本体加以描述的理论体系,亦即构造终极存在的理论体系。冯友兰说:“研究‘存在’之本体及‘真实’之要素者,此是所谓‘本体论’。”^[1]无论在西方还是在东方的任何一个民族文化中,本体范畴总是有信仰的生命主体安身立命的源点。无论是西方还是东方的任何一个民族在文化初创时期,思想家们都无法回避要在终极信仰中先验设定本体,以作为安身立命的终极。而思想家们也只有在根据这个形而上的“本体”,才有可能建构一个自我融洽而又独具特色的哲学体系和美学体系。黑格尔在评价古希腊哲学家柏拉图的伟大贡献时说:“柏拉图是第一个对哲学研究提出更深刻的要求的人,他要求哲学对于对象(事物)应该认识的不是它们的特殊性而是它们的普遍性”,“它们的自在自为的本体”^[2]。正是这样,他为后来哲学的发展“取得了一个坚实的立足点”^[3]。

禅宗,作为中国化的佛教宗派,作为中国传统文化的重要组成部分,在它的初创时期,它的思者和哲人就在终极信仰中先验设定本体,作为安身立命的源点。这个本体就是“禅”。诚然,“禅”不是禅宗的专有物,然而以“禅”命宗,使“禅”的概念有了根本性的变化,从而使禅宗成了有别于

佛教整体的独特派别。

“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。禅,原文为梵文 Dhyāna,音译为“禅那”,略称“禅”,旧译作“弃恶”、“思维修”、“功德丛林”等。《慧苑音义》卷上云:“禅那,此云静虑,谓静心思虑也。”静虑有两层意思:一是使心绪意念宁静下来,即静除各种胡思乱想,此与“止”或“定”相近;二是如实虑知所对之境,即静中思虑,于静中专注一境,此与“观”或“慧”相近。在佛教里,一般称做“禅定”或者“禅观”,乃是音意兼用的一种指称。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“四禅入定”。禅宗大师曾指出:“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,实天渊之间也。”^[4]禅宗把“禅”视为众生人人本来具有之本性,是众生成佛的因性,禅宗又把它称之为本来面目。禅门宗师指出:“禅是诸人本来面目,除此之外别无禅可参,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。”^[5]

南禅创始人慧能曾在理论上把“禅”从传统禅学所指称的作为宗教修习方法的“禅定”概念中提升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。本性自性自净自定,只缘境触,触即乱,离相不乱即定。”^[6]慧能法嗣神会和尚也说:“坐念不起为坐,见本性为禅。”^[7]可见,从慧能开始,已把“禅”作为代表“本性”(自性、佛性、法性)的本体属性的概念,代表宇宙人生的本体属性的概念。

宗密在《禅源诸论集都序》卷一中,对“禅”与“真性”(佛性、法性、自性)的关系作了分析与说明,指出了“禅”之“源”是“真性”。他说:“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。”又指出:“况此真性,非唯是禅门之源,亦是万法之源,故名法性;亦是众生迷悟之源,故名如来藏藏识;亦是诸佛万德之源,故名佛性;亦是菩萨万行之源,故名心地。”他还引《梵网经·心地法门品》“是诸佛之本源,是菩萨之根本,是大众诸佛子之根本”以佐证他的论点。宗密的分析与论证,说明了“真性”(佛性,心地)是“禅”之“本源”(根本),也可换一个说法,“禅”的深层内涵就是“真性”(佛性,心地);也说明了“禅”是“万法之源”(法性),是“众生迷悟之源”(如来藏藏识,自性),也就是宇宙人生的奥秘(“本源”,“根本”)。可见,宗密实际上指出了“禅”是一个代表“本性”(真性、佛性、法性、自性)的本体属性的概念,代表宇宙人生的本体属性的概念,或者说它就是“存在”,它是禅宗哲人和思者在终极信仰中所设定的、作为安身立命的本体范畴。

元代禅门高僧中峰明本则明确界定了“禅”的内涵。他说:“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,非偶然而会也,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。”^[8]“此禅即一心之异名,非人天二乘所习八定四禅之禅。”^[9]“禅是诸人本来面目”^[10]。中峰明本明确指出了“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),是“诸人的本来面目”。在禅宗那里,“禅”作为本体范畴,是以“立心”(佛性论是禅

宗哲学的基本理论,而佛性论的实质是心性论)来建构其心性本体论的。因为禅宗是把心性论作为自己的理论基础,而“心”这个概念又是整个禅宗哲学与美学的理论基石,可以说禅宗的整个理论体系就是从把握本源——“心”这一点出发而建立起来的。

禅宗把“心”(禅)作为本体范畴,作为自己在终极信仰中安身立命的源点,并以此为逻辑起点建构自己的理论体系。故尔,人们称禅宗为“心宗”。宋人刘棻在《景德传灯录后序》中说:“《传灯录》镂行旧矣,兵兴以来,其版灰飞,慕心宗者患其无书,僧思鉴萎人也,芒屣访道三十年矣,亦欲人同悟涅槃妙心,而思有以资发之也,广募净信,复镂其版,缙素赞叹而助成焉。”^[11]在“世尊拈花、迦叶微笑”这个传说故事中,世尊所说的“正眼法藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,不立文字,教外别传”,加上后来禅宗门人补上的“直指人心,见性成佛”等八句话,成了禅宗之印心,禅宗之根本眼目。而这八句话都是围绕着“心”展开的:“正眼法藏”——此正眼乃是指心,“涅槃妙心”——妙心更是指心,“实相无相”——此即是心相,“微妙法门”——这是指心法,“不立文字”——这正是立心,“教外别传”——这正是传心,“直指人心”——此更是指心,“见性成佛”——此即是见心。而“心”(禅)乃是禅宗哲学与美学之本体。北宗禅代表人物神秀说:“心者,万法之根本也。”^[12]南宗禅创始人慧能说:“心量广大,犹如虚空……虚空能含日月星辰、山河大地、一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱,尽在心中,世人性空,亦复如是。”^[13]“外无一法而得建立,皆是本心生万种法。”^[14]洪州宗创建者马祖道一说:“万法皆从心生,心为万法之根本。”^[15]可见,禅门大师视“禅”(心、性)为宇宙万物之本体(根本),具有巨大的统摄性,从而能在本体论上建构完成一种自我融洽的理论体系。

禅宗哲学是生命哲学,禅宗美学是生命美学,突出地体现在“禅”的内涵上。“禅”作为禅宗美学的本体范畴,它的内涵涉及两个层面。第一,它指禅境。禅宗把禅视为众生所具有的本性,是人性的灵光,是生命之美的最集中的体现,是宇宙万有的法性,是万物生机勃勃的根源,是天地之美的最高体现。而视这种人之自性与宇宙法性的冥然合一、生命本体与宇宙本体的圆融一体的境界——禅境,乃是一种随缘任运、自然适意、一切皆真、宁静淡远而又生机勃勃的自由境界,一种最高的人生境界。第二,它指理想人格。禅宗视禅为众生的“本来面目”(生命本色),而且总是借助艺术的观点来美化人生,力图塑造完美的心灵,把肯定人生、把握人生、塑造一种理想人格作为自己的终极目标,把构建健全的人生(力图在禅境中完成真善美相统一的人格)、光明的人生(自由任运的理想人格)作为自己的最高宗旨。禅宗大师提出的“道由心悟”^[16]或“由心悟道”^[17]的命题,是禅宗哲学与美学思想的纲骨。所谓“道由心悟”或“由心悟道”,也就是“识心见性”,是自心自性的自我观照、自我体悟、自我显现。它是禅宗哲学与美学的本体论命题,它是“研究‘存在’之本体及‘真实’之要素”(冯友兰语)的理论命题。因为对“禅”的把握是由“心”而“悟”的,只有通过自心自性的“悟”才能获得生命之美,并达于禅境(审美境界),而“悟”乃是“识心见性”以“自成佛道”^[18]。这一命题也展示了禅宗美学关于审美活动的过程、特征与主要范畴的逻辑结构的思想^[19]。

这里要顺便提及的一个问题,就是学界把“道”作为中国传统美学的本体范畴(或元范畴),并为此发表了许多精采而精辟的看法。但需要注意的是,“道”在儒家、道家、释家(禅宗)的哲学与美学中,其内涵是各不相同的,是三个不同本质的范畴。在儒家哲学与美学中,“道”是指“人道”

(仁道),并在此本体上建构了道德本体论。荀子对儒家之“道”作了明确的规定:“先王之道,仁之隆也,比中而行之。曷为中?曰:礼义是也。道者,非天之道。非地之道。人之所以道也,君子之所道也。”^[20]在道家哲学与美学中,“道”是指“天道”,并在此本体上建构了宇宙本体论。在禅宗哲学与美学中,“道”是指“心道”,并在此本体上建构了心性本体论。禅家使用“心道”一词见于道宣《续高僧传·习禅篇论》。道宣批评当时丛林的流弊时指出:有“肩颈挂珠,乱掐而称禅数;纳衣乞食,综计以为心道”^[21]。“禅数”,系指安世高所传小乘禅数之学。道安在《十二门经序》中称安世高所传禅法之特点为“善开禅数”。“禅”,即禅定、禅观;“数”,即数法,指阿毗昙(也可译为“论”,是对小乘佛教基本经典《阿含经》的论述),由于解释佛经时,对佛之教法常以数分类,故又译为“数法”。在这里,道宣把“禅数”与“心道”相提并论,从一个侧面表明“心道”的内蕴与禅(心)的修习密切相关。其“心道”与“心路”含义相近。《无门关》第一则云:“参禅须透祖师关,妙悟要穷心路绝;祖关不透,心路不绝,尽是依草附木精灵。”释家“一般称心思之历程为心路,佛典中‘心路’一词则多指心。盖以吾人之心乃修往佛地之道路,故称心路”^[22]。道宣尖锐指责以“纳衣乞食”等等举措作为参禅悟道以“明心见性”的途径、手段,作为修往佛地之“心道”。我们所讲的“心道”不只是指心理活动的历程,而是指心性本体。在禅宗典籍中,“道”即是“禅”,即是“心”：“性即是心,心即是佛,佛即是道,道即是禅,禅之一字,非凡圣所测”^[23]。

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^[24],那么,禅宗哲学与美学则是以“禅”作为本体范畴,以“立心”在“禅”的本体上建构了心性本体论。总之,如果以“道”作为中国传统美学的本体范畴,就必须明确“道”在儒、道、释(禅宗)各家的哲学与美学中,是三个不同本质的范畴,才能进一步探讨它们对中国美学、对审美活动(包括人生美的创造活动与艺术美的创造活动)在何种层面上、何种深度与广度上产生了何种影响。

二

以上我们探讨了禅宗美学的本体范畴,探讨了它的逻辑起点。禅宗美学的逻辑起点涉及哲学本体论问题,勿宁说“逻辑起点”就是一个哲学本体论的概念。然而它还不是禅宗美学的研究对象——一个学科的研究对象直接关涉该学科的性质和任务。诚然,禅宗美学的本体范畴与禅宗美学的研究对象有着十分密切的内在联系。

在我们看来,中国传统美学的研究对象是中国古代人的审美活动(包括人生美的创造与鉴赏活动、艺术美的创造与鉴赏活动,而这两者又直接与中国传统美学的人生美论——人生审美化与艺术美论——艺术生命化的向度相关联)^[25]。禅宗美学的研究对象则是研究禅师门(以及受其深刻影响的士大夫、文人学士)的审美活动。诚然,禅宗美学有着它十分独特的性质,因而其审美活动也有它鲜明的特点。禅宗所要解决的根本问题,与传统佛教一样,仍然是个人如何在现实的苦海中得以解脱,如何“明心见性”以“自成佛道”这一人生的根本问题。禅宗思想的鲜明特色是对人的生命的关注,对人的生命意义、价值的追问以及对生命存在本身的反思,其以“立心”建立在“禅”本体上的心性本体论正是一种生命本体论。禅宗最为关心的问题是人的生死问题,所以

禅师们才总是把“无常迅速、生死事大”挂在嘴边。他们正是在对生命存在本身与“生死事大”的反思中,展示其特有的生命智慧与审美智慧。因而,建立在上述思想(由“禅”这个本体范畴与心性本体论作为逻辑起点)之上的禅宗美学也就并非通常意义上的美学,也不是一般的艺术哲学,而是对人的意义生存、审美生存的哲学思考,或者说它是对生命存在、意义、价值的诗性之思,是对于人生存在的本体论层面的审美之思,因而它在本质上是一种追求生命自由的生命美学。这种独特的性质,是基于禅门大师所具有的诗人的性质与诗性的思考。说他们是“诗人”,并非因为他们之中的确有不少诗僧,或者他们能写诗填词,并有佳篇传世,而在于他们本性上是“真正的诗人”,因为他们不仅能主动为世界提供意义,而且还为人生的安身立命提供价值依据,他们是能够担当起在“世界黑夜的贫困时代”对终极价值的追问的诗人^[26]。总之,禅宗美学不是一种纯理论的美学思辨,而是一种要落实到现实的日常生活之中的实践美学,它要人们进入一种“境界澄明”^[27]的诗性的栖居之所^[28]。

因此,禅门中人的审美活动就有其独特的内容与意蕴。我们从大量的禅宗教史、传记、灯录与语录等典籍可以得知,禅门中人一生的参禅悟道和承传禅法,就是要“识心见性”,获得“本来面目”以“自成佛道”,从而进入“境界澄明”的禅境——人生境界的极致。因此,参禅悟道与承传禅法活动则成为他们重要的生存方式、生命活动的重要组成部分。那么,作为禅师们的重要生存方式、重要生命活动的参禅悟道与承传禅法活动蕴含着何种审美意味呢?

禅宗美学是生命美学,它始终关注活生生的人的生命活动,探索活生生的人的存在及其价值。它认为审美活动乃是一种富有具足一切的圆满性、自在任运的自由性、绝妄显真的纯真性的生命活动,一种理想的生命存在方式。而禅门大师的参禅悟道与承传禅法活动,以及各宗派的独特家风所表现出的禅学思想,就充分蕴含着并表现出这种审美活动的特质^[29]。

在我们看来,审美活动有它的本体论内涵,而且它本身就是本体论的,因为“伴随着人类生命活动本身成为哲学本体论的内涵,审美活动本身也无疑会因它集中地折射了人类生命活动的特征而成为哲学本体论的重要内涵”^[30]。我们认为审美活动的本体论内涵就是审美体验,因为审美活动就是一种体验,而且是“根本地体现了体验的本质的类型”^[31]，“审美体验是审美活动的哲学规定”^[32]。禅宗大师对“禅”的领悟和把握,是靠般若体验,而般若体验(禅体验)乃是禅宗借以与其他佛教宗派相区别的特质。禅体验又称般若直观。般若就是“智慧性”,即众生之本性,参禅者如要自在解脱,就必须“起般若观照”,“自性心地,以智慧观照,内外明彻,识自本心,若识本心,即是解脱”^[33]。所谓般若观照,乃是超越主客二分的一种洞察,是基于本觉自性的一种直观,是将能所消融于自心的一种体悟,乃是自心自性的自我观照、自我体悟、自我显示。“禅”的本质就在于它自身那种非理性的、不可思议的微妙,因为“禅绝名理”^[34],是无名相无言说,超越一切思维、概念、理论——一切语言概念与知识形式而后才可出现的。而禅体验的本质特征就在于“非思量”(药山惟俨禅师语)^[35],它以非理性超越理性,以神秘的直觉超越逻辑的思辨,以体悟超越推理,以审美之思超越理性之思。它极富超越性。而“超越”一词是禅宗大师惯常使用的概念与范畴。宋代圆悟克勤禅师指出,禅者进行般若观照获得开悟的结果,就是人生的超越,生命的自由和解放:“若人识祖佛,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”^[36]。正因如此,禅体验才闪现出生命智慧之火,审美智慧之光,而

成为一种审美体验。

禅宗哲学与美学用“悟”这个范畴对禅体验的内涵、特征作了理论概括。“悟”的内涵涉及禅宗的审美体验论,因为在禅宗那里,禅体验(审美体验)乃是对于人的自身价值以及生命意义的一种体验活动,是生命意义的瞬间感悟,是超越主客二分的一种洞察、直观与体悟^[37]。这样,“悟”就与“禅”这个本体范畴密切联系在一起,成为“道由心悟”这个本体论命题的重要内容。

三

禅宗大师倡导在参禅悟道以及弘宣禅法活动中,应该重视对“禅”(道)的观照、洞察与体悟。在他们看来,参禅悟道的过程就是进行般若观照以去妄显真的过程,就是获得般若体验以“识心见性”的过程,也才有可能获得开悟彻见自己的“本来面目”。明代禅宗大师憨山德清提出了“味无味”的命题,以概括参禅悟道活动的过程、特征与目的。他说:“趣利者急,趣道者缓。利有情,道无味,味无味者,缓斯急也。无味,人孰味之?味之者,谓之真人。”^[38]“味无味”的第一“味”是动词,是指般若观照与般若体验,是对“禅”(道)的体味,是对“本来面目”的追寻。这在禅宗典籍中随处可见。《高峰和尚禅要》称:“精穷向上之玄机,研味西来之密旨。”《续高僧传》卷十七《周溷阳仙城山善光寺释慧命传》云:“初(慧)命与慧思定业是同,赞激衡楚,词采高拔,命实过之,深味禅心,慧声遐被……常欲蝉蜕俗解,贪味真如。”刘禹锡《袁州萍乡杨岐山故广禅师碑》曰:“味真实者,即清静以观空。”独孤及《舒舟山谷寺觉寂塔故镜智禅师碑铭》曰:“及尝味禅师之道也久。”其“研味西来之密旨”、“深味禅心”、“贪味真如”、“味真实”、“味禅师之道”等等之“味”均属此类。“味无味”中的第二个“味”(“无味”)是名词,是指禅道、禅境。这在禅宗著作中也随处可见。神秀《大乘无生方便门》云:“贪著禅味,堕二乘。”《五灯会元》卷二十《天童昙华禅师》云:“首依水南遂法师,染指法味。”独孤及《诣开悟禅师问心法次第寄韩郎中》云:“欲识真如理,君尝法味看。”元僧释英更称“无味乃真味”,他的《言诗寄祐上人》云:“参幻习唐声,雕刻苦神思。渴来入禅门,忽得言外意……始信文字妙,妙不在文字。食蜜忘中边,无味乃真味。”其“禅味”、“法味”、“真味”系指禅道、佛法之滋味,谓佛所说之法门,其义趣精妙深邃,如美味悦人。因而憨山大师提出的“味无味”就是对禅道(“无味”)进行般若观照与般若体验(体味),就是去妄(“情”、“利”)返真(“道”)。在禅宗美学中,“味无味”的命题也是对审美活动过程、审美活动特征的概括,那就是通过审美观照与审美体验(“味”——体味)去领悟、把握并达于审美境界(“无味”：“道”——人生境界或艺术境界)。

“味无味”这一命题的提出,最早见于《老子》六十三章:“为无为,事无事,味无味。”它深刻地影响了我国古代美学关于审美观照与审美体验、人生美与艺术美的本质,以及两者之间的内在联系的探讨和论述。在老子那里,“味”就是体味和观照,“无味”就是一种至味,就是“道”。(《老子》三十一章云:“道之出口,淡乎其无味。”)“味无味”就是体味、观照“道”的本质特征和深刻意蕴,体味、观照美的最高境界^[39]。“味无味”又见于《晋书·索袭传》。晋代敦煌太守阴澹称同时代的隐逸者索袭云:“世人之所有余者,富贵也;目之所好者,五色也;耳之所玩者,五音也。而先生弃众人之所收,收众人之所弃,味无味于恍惚之际,兼重玄于众妙之内。”^[40]可见,明代憨山大师是借

鉴前人的论述,用“味无味”这一命题以概括参禅悟道活动对禅道、禅境的观照、体悟和把握的。还必须注意,“味无味”这一命题中的第一个作为动词的“味”,与第二个作为名词的“味”,是处在同一意义链上,表明了它们之间存在的天然的内在联系,表明了它们在观道、参禅以及审美活动中,对人生美与艺术美的观照、体悟,以及达于某种人生境界与艺术境界,是密不可分的。

我们从禅宗典籍和著作得知,“味无味”(“味……味”)这一句式已明显成了一种范式。诸如:李充《大唐东都敬爱寺开法临檀大德法玩禅师塔铭并序》云:“正法无著,真性不起,苟能睹众色,听众声,辨众香,味众味,受众触,演众法,而心恒湛然,道斯得矣。”东汉安世高译《安般守意经》云:“眼不视色,耳不听声,鼻不受香,口不味味,身不贪细滑,意不志念,是外无为;数息、相随、止观、还净,是内无为也。”其“味众味”、“味味”等等,就是“味……味”这一句式的应用。我们在本文前面所引的“深味禅心”、“贪味真如”、“味真实”、“味禅师之道”等等内涵,又何尝不是“味……味”这一句式的表现哩!

从先秦时代的老子提出“味无味”这一命题,以表述对“道”的观照、体悟与把握,到明代憨山大师运用这一命题以概括参禅悟道活动对禅道的观照、体悟和把握,其“味……味”这一句式已逐渐成为一种理论范式。按托马斯·S·库恩的说法,范式是科学的必要条件和成熟标志,只有当一门科学形成了共同的范式,它才能从前科学时期进入科学时期^[41]。所谓范式,是某一科学共同体的成员所共有的价值信念和理论模型,也是使科学家组成科学共同体的东西^[42]。纵观中国美学史,我们可以发现,自老子提出“味无味”这一命题后,其“味……味”这一理论模型具有很大的统摄力,在中国传统美学中有着广泛而深刻的影响。诸如南北朝刘宋时期的画论家宗炳在老庄思想的影响下所提出的“澄怀味象”(《画山水序》)、“澄怀观道”(见《历代名画记》)的命题,其“味象”、“观道”的内涵又何尝不是“味……味”这一范式的表现呢?诚然,其“无味”在儒、道、释各家的美学思想中表现为不同的内涵,呈现出道德本体论、宇宙本体论、心性本体论的不同特色。

我们曾经指出,中国传统美学在研究审美活动的轨迹时,曾呈现出从“味”(体味)⇌“气”(审美创造力)⇌“意象”(意中之象)⇌“意象”(艺术形象)⇌“气”(艺术生命力)⇌“味”(滋味)这一根主轴线,可以从“味”(体味)到“味”(滋味)的轨迹中,看出审美创造和审美鉴赏活动的过程及心理活动的轨迹,成为中国古代美学的逻辑结构^[43]。在我们看来,从“味”(体味)到“味”(滋味)的逻辑结构也即是“味……味”这一理论范式的展开,它不仅贯穿在艺术美的创造活动中,也贯穿在人生美的创造活动中。诚然,在“意象”(艺术形象)、“气”(艺术生命力)、“味”(滋味)的表现形态上,人生美与艺术美有所不同。在人生美的创造活动中,其“意象”是指“意中之象”内化(心灵化)于审美主体的审美人格之中,体现为“人格美”的种种表现;其“气”是指人格美所充溢的生生不已的生命力;其“味”是指一种人生境界、审美境界,因为“无味”乃是“至味”。南朝齐梁间的丘迟《思贤赋》云:“目击而道存,至味其如水。”宋魏了翁《题跋》云:“无味之味至味也。”张实居(萧亭)曰:“水味则淡,非果淡,及天下至味,又非饮食之味可比也。”^[44]总之,“至味”作为中国古代美学范畴,是指最高的人生境界——审美境界或美的本体、终极本原^[45]。在艺术美的创造活动中,其“意象”则是指“意中之象”外化(物态化)为艺术形象;其“气”是指灌注于艺术作品的生命力;其“味”(滋味)则是指一种艺术特征、美感力量,而且常常表现为一种艺术境界。总之,“味……味”这一理论范式概括了审美活动的过程、审美活动的特征与审美活动范畴的逻辑结构。

我们在前面已经提及,禅宗美学在本质上是一种追求生命自由的生命美学,因此它特别重视人格美的建构,重视人生美的创造,而“味……味”这个理论范式就概括了人生美的创造活动的过程、特征以及范畴的逻辑结构;它与“道由心悟”这个命题的内涵密切相关,可以说,“道由心悟”这一理论命题在审美活动中具体展现为“味……味”这一理论范式,因为“道由心悟”就是“识心见性”以“自成佛道”,通过自心自性之“悟”以获得生命之美并达于禅境(审美境界)。可见,这一命题所展示的仍然是审美活动(它是参禅悟道与弘宣禅法活动——生命活动与生存方式的理想形态)的过程、特征与范畴的逻辑结构。

注释

- [1]冯友兰《中国哲学史·绪论》,中华书局1961年版。
- [2]黑格尔《美学》第1卷,商务印书馆1979年版,27页。
- [3]黑格尔《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1960年版,152页。
- [4]《天目中峰和尚广录》卷十一上《山房夜话》。
- [5]《天目明本禅师杂录》卷上《结夏示顺心庵众》。
- [6]《敦煌新本六祖坛经》,上海古籍出版社1993年版,19—20页。
- [7]《南阳和尚答杂征义》,见《神会和尚禅话录》,中华书局1996年版,101页。
- [8]《天目中峰和尚广录》卷五之下《永彝安居士》。
- [9]《天目中峰和尚广录》卷十九《东语西话续集》。
- [10]《天目中峰和尚广录》卷十一之上《山房夜话》。
- [11]见《景德传灯录》卷三十之卷末所附后序。
- [12]神秀《观心论》。
- [13]敦煌本《坛经》二十四节。
- [14]《景德传灯录》卷五《第三十三祖慧能大师》。
- [15]《景德传灯录》卷二十八《江西大寂道一禅师》。
- [16]宗宝本《坛经·护法品》。
- [17]《祖堂集》卷二《第三十三祖惠能和尚》。
- [18]敦煌本《坛经》十九节。
- [19]参见拙著《禅宗美学史稿·导言》,电子科技大学出版社1994年版。
- [20]《荀子·儒效》。
- [21]见《续高僧传》卷二十卷末之“论”,《历代高僧传》,上海书店1989年版,597页。
- [22]慈怡主编《佛光大辞典》,书目文献出版社1989年版,1409页。
- [23]见于相传作为达摩学说的《少室六门集》中的《血脉论》。《少室六门集》不知何人所撰,乃托达摩说禅。其《血脉论》全篇通贯见性之义,类似六祖《坛经》之说。参见忽滑谷快天《中国禅学思想史》第三章《达摩之教旨》,上海古籍出版社1994年版。
- [24]杨乃乔博士在他的《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》(文化艺术出版社1998年版)一书中对儒道诗学(美学)的本体范畴作了精辟、深入、细致的分析与论述。
- [25]参见拙著《审美与生存——中国传统美学的人生意蕴及其现代意义》的“导论”第二章《中国传统美学的独特品格》,巴蜀书社1999年版。
- [26]参见海德格尔《诗人何为?》《海德格尔选集》上册,上海三联书店1996年版。

[27]《宏智禅师广录》卷六。

[28]参见刘方《诗性栖居之冥思——中国禅宗美学思想研究》的“导言”第三节《禅宗美学的性质与基本特征》，四川大学出版社1998年版。

[29]参见拙著《禅宗美学史稿》第一章至第十二章。

[30]潘知常《诗与思的对话》，上海三联书店1997年版，24—25页。

[31]伽达默尔《真理与方法》，辽宁人民出版社1987年版，99页。

[32]叶朗主编《现代美学体系》，北京大学出版社1988年版，542页。

[33]敦煌本《坛经》三十一节。

[34]《佛果克勤禅师心要》卷下《又示(成都雷公悦居士)》。

[35]《五灯会元》卷五《药山惟俨禅师》。

[36]《圆悟佛果禅师语录》卷二、卷六、卷八。

[37]参见拙作《南能北秀美学思想异同论》，《四川师范大学学报》1997年3期。

[38]《憨山老人梦游集》卷四十五《憨山绪言》。

[39]参见拙著《中国古代文艺美学概要》，四川省社会科学院出版社1986年版，14—15页。

[40]《晋书》卷六十四《索袭传》，《晋书》第八册，中华书局1978年版，2449页。

[41]见库恩《必要的张力——科学的传统和变革论文选》，福建人民出版社1981年版；库恩《科学革命的结构》，上海科学技术出版社1980年版。

[42]参见汝信主编《社会科学新辞典》，重庆出版社1988年版，182页。

[43]参见拙著《关于创建中国古代文艺美学的思考》，《四川师范大学学报》1986年6期；《论“味”——中国古代饮食文化与中国古代美学的本质特征》，《西南民族学院学报》1991年1期；《中国美学体系论·导论》，语文出版社1995年版。

[44]见王士禛等《师友诗传录》。

[45]参见成复旺主编《中国美学范畴辞典》，中国人民大学出版社1995年版，22—24页。

(皮朝纲:四川师范大学文学院,教授,四川成都610068)