

玄学“言意之辩”中的“忘”

康中乾

言意问题是魏晋玄学的重要思想内容之一。“言”是名言概念，即语言；“意”是意义、意旨、意蕴等，即思想。言和意有固有的内在联系：意非言不昌，言非意不立。在中国哲学中，先秦诸子就注意到了言意关系。但把言意关系作为一个基本的哲学问题来探讨，则是魏晋玄学的思想特色。魏晋玄学关于言意问题有两种对立的观点：“言尽意”和“言不尽意”。前者以西晋的欧阳建为代表，他有《言尽意论》一文，论述了“理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显”的思想。后者则有荀粲、王弼、嵇康、郭象、僧肇等魏晋时代的绝大多数玄学名流。他们的基本观点是：言不能尽意。言虽然不能尽意，但又不能彻底地抛掉言，还不得不用言，这怎么办呢？他们的基本主张和方法就是“忘言”。那么，怎么去“忘”呢？怎样才能忘掉言呢？忘掉言后思维处在一种什么样的机制和状态中呢？下面试就玄学“言意之辩”中的“忘”的问题权抒拙见。

一
先秦诸子已对言意问题有所论及。例如《论语·阳货》：“子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！’”在孔子看来，四季交替，万物葱生，这就是天道，天在自然地存在和运行中显示着、开显着自身之道。这个“道”，是无法用语言来说明道尽的。可见，在孔子处已有了言不尽意的思想倾向。后来的《易传·系辞上》则明确指出：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”这说明孔子就是个“言不尽意”论者。但孔子主张“立象以尽意”，即认为圣人所创造的《易》之卦象可以尽意。所以，孔子是“言不尽意”而“象尽意”论者。当然，《易传》所述虽称是孔子的思想，但实际上是它自己对言意问题的看法。

老子以“道”为天地万物之本原，但这个“道”却是语言不能予以直接把握的，因为“道可道，非常道；名可名，非常名”（《老子》一章），可道之“道”，可名之“名”，已落言筌而处下乘，已非真正的“道”和真正的“名”了。老子认为，“大辩若讷”（《老子》四十五章）、“知者不言”（《老子》五十六章）、“美言不信”（《老子》八十一章）。语言仅能表示现象界的存在，至于“道”这样的本体，是无法用语言来把握的。这也是一种言不尽意的思想。既然语言不能把握“道”，不能尽意，那怎么办呢？老子提出了“损”的认识方法。他说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为；无为而无不为。”（《老子》四十八章）为学是日益增进知识的过程，为道则相反，是知识日益损减的过程。那么，损到什么程度才能把握“道”呢？老子提出要“致虚极，守静笃”（《老子》十六章），要“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”（《老子》五十六章）。老子之为道的“损”法的确有点玄虚和神秘，但在审美境界中这种直觉或理性直观还是存在的。

庄子也讲“道”，但他已把老子的“道”内化为人的绝对自由的精神境界，所以庄学的美学味较浓。《庄子·知北游》曰：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。”这是说，“道”是不可用语言来论说的，一说即非。《庄子·秋水》对认识对象作了这样的分类：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能致者，不期精粗焉。”这里划分出三类认识对象：物之粗、物之精、不期精粗。认识对象不同，所用的认识方式也不同：对“物之粗”，可“以言论”；对“物之精”，可“以意致”，这里的“意”与一般所说的“言意之辩”中的“意”不完全相同，它指思想理论或推论式思想方法；而对于“不期精粗”者，言不可论之，意不可致之，因为“可言可意，言而愈疏”（《庄子·则阳》），一言说一意致则会落入言筌中，就留下了“迹”，就不是“不期精粗”而是可“期”精粗了，这当然不行。这个“不期精粗”者就是“道”。既然“言”、“意”都不能把握“道”，那怎么办？庄子以“忘”为方法。《庄子·外物》曰：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！”那么，如何才能做到“忘”呢？庄子讲到了两种“忘”法：其一，“坐忘”。“何谓坐忘？”“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”（《庄子·大宗师》）其二，道忘。《庄子·大宗师》说：“泉涸，鱼相与处于陆，相煦以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”又说：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰：鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”坐忘是一种精神修养的境界，那么，道忘呢？这显然不是精神境界，起码不是纯粹讲精神境界，而是一种“技”或“技术”。

因此，先秦时期已有言不尽意的思想。既然言不能尽意，但又不能不表达意，那如何办呢？其法有二：一是以《易传》为代表的立“象”法，另一是以庄子为代表的“忘”法。

二

历史上第一次明确提出并认真讨论“言不尽意”问题的是太和年间(公元227—233年)的颍川名士荀粲。《三国志·魏书·荀彧传》裴松之注引何劭《荀粲传》云：粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道，常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃。粲兄侯难曰：“《易》亦云圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？”粲答曰：“盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。”及当时能言者不能屈也。粲兄侯坚持的是《易传·系辞上》中的观点，即认为立“象”可以尽意。荀粲则持否定态度。他认为，“理之微者，非物象之所举也”。再说，即使“象”能尽意，尽的也是卦象之意，而“非通于意外者也”；即使“系辞”能尽言，也

只能尽系内之言，而“非言乎系表者也”。荀彧追求的是天地之意，即“理之微者”。

那么，这个微妙的天地之“理”是什么呢？荀彧没有说，大概也说不出。荀彧没有说出，王弼则说出了，这就是王弼所谓的“道”。“道者，无之称也；无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。”（《论语释疑》）由于“道”是无形无名无象的，所以“道”也被称为“无”。这就是王弼的“以无为本”说。

既然这个“道”在性质上是“无”，理所当然，用名言方式是不能把握它的。那么如何去把握“道”呢？王弼谈了他的“忘”的方法，这也是他的认识论的基本思想。王弼指出：夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言者。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者在兔，得兔而忘蹄；筌者在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。（《周易略例·明象》）王弼在此段文字中，反复申述了三层意思：其一，关于言、象的来源问题。王弼在此所讨论的不是一般意义上的言象问题，一般意义上的言象涉及到形名或名实关系问题。他在此论述的是有关《易经》中的卦名卦象的来源问题。《易经》的图（象）和卦、爻辞（名）是怎么来的呢？《易传·系辞下》有个说法：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”据此，之所以有《易》之卦象，是由于圣人仰观俯察、观物取象的结果。圣人通过观物取象，悟到了天地万物的存在本质，于是有了圣人之“意”，这个“意”可以“通神明”、“类万物”。为了表达和传达既是圣人之“意”也是天地之“意”的这个“意”，圣人就画出了八卦，然后重之而成六十四卦；再对这些卦象作解说、说明，就有了卦爻辞，即名。王弼继承和阐发了此种观点。他认为，“言生于象”，“象生于意”。既然如此，那么，“言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也”；“象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也”，只有“意”才是最根本的。

其二，关于言、象的功用问题。既然“言”、“象”都源于“意”，都是传达“意”的工具和手段，这正如同捕鱼的“筌”、猎兔的“蹄”一样，那么，就不应该也不必要拘泥于“言”、“象”，而是要透过它们去把握住“意”。这就是王弼所谓的“故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象”。当代西方哲学家维特根斯坦曾说：“我的命题可以这样来说明：理解我的人当他通过这些命题——根据这些命题——越过这些命题（他可以说是在爬上梯子之后把梯子抛掉了）时，终于会知道是没有意思的。他必须排除这些命题，那时他才能正确地看世界。”（维特根斯坦，第97页）王弼的忘言、忘象的说法与维氏的这个思想是一致的。

其三，关于“忘”的方法。得“意”才是最终、最高的目的，“言”、“象”只是去表“意”达“意”的工具而已。但也不能没有“言”、“象”，不能不用它们。实际上，王弼尚不是个彻底的“言不尽意”论者，王弼在谈如何去得“意”的方法时，没有讲要丢掉“言”和“象”，而是讲要“忘”，要忘掉“言”和“象”。这与庄子所讲的“得兔忘蹄”、“得鱼忘筌”的思想是一致的。要忘言、忘象以得“意”，那么，怎么去“忘”，怎么才能“忘”呢？“忘”不是简单地丢弃。可以看出，王弼在讲得“意”时，不是就“言”、“意”而论，而是谈“言”、“象”、“意”的关系，始终有一个“象”作中介。其实，这个“象”就是一种“忘”的方法。这里有个“象”思维的问题：尽管王弼在此是用逻辑推论的方式来讲忘“言”忘“象”以得“意”的问题的，但他已不自觉地涉及到了“象”思维。“象”思维和“名”（言）思维有质的区别。我们知道，名或言是词，是概念，它尚不是知识，不是思想（即意）；只有将名或言构成判断，才有知识，才是思想，才有“意”可寻。但判断必定是“主客二分”的思维构架，主与客一定要处在二元分立的结构中。因此，在“名”思维中没有“忘”也根本做不到“忘”。但“象”思维就不同了。“象”与“名”最本质的区别是：“名”是抽象的符号、记号，而“象”则是形象的符号、记号。举例说明：当我们用“人”字时，它是个符号、记号，表示的是人这种具有社会性的、能制造和使用生产工具来进行生产劳动的动物。但“人”字的这个意义、含义是由人赋予的，它自身并不必然地表现出人的含义，它与所表示的对象之间没有直接的关联。“象”就不同了。比如当你画一个人的形象来表示人时，它与抽象的符号“人”字有质的区别，因为它的含义、意义并不需要人为地赋予和约定，它本身就象征着、表象着它所代表的对象，即它开显着、显示着对象。正因为如此，“象”思维是直观的，它不需要判断的形式，也就没有了“主客二分”式思维构架。它是现象性的，“象”显现着对象；也可以说是对象现象、开显、打开、敞开着自身，这里所需要和表现的是“天人合一”式思维构架。很明显，只有到了此时，作为思维着的人方能“忘”掉言以得“意”，这时已造就了一种境界了。可惜的是，王弼自己没讲到，也没有意识到“象”思维的问题，他只谈到“体”的问题。《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》云：“时裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰：‘夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无己者何？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。’”王弼讲“体无”，“体无”就是得“意”。这里实际上已有了“象”思维了，但王弼没说。王弼所能说的只是以“体”为“忘”的方法。

《易经》是一部筮书，它的最大的哲学贡献就是建构了“象”思维。它对天地万物之相反相成的最根本的存在性作了取象处理，这就是其“—”（阴）、“—”（阳）两种符号，这是两种最最基本的“象”，叫“两仪”。然后在这两种“象”的基础上进行组合搭配，遂有四象、八卦、六十四卦等卦图即卦象，卦象仍是“象”。但遗憾的是，卦象的占筮功用完全掩盖了其“象”思维的性质。《易传》是解释《易经》的著作，重点阐释《易经》的哲理。它的贡献主要在两个方面：一是发掘出了《易经》之“象”的哲学内蕴，认为“一阴一阳之谓道”。二是为《易经》的卦象建构起了“数”的运算系统。《易传·系辞上》明确提出了“大衍之数五十”的占筮方法，这也是数的运算方法。有了此法，《易经》中的卦象就活了起来。到了汉代，象数学大昌。虽说是象数学，但

却彻底抛弃了《易》之“象”思维的有价值的思想，大讲互体、卦变、卦气、纳甲等等牵强附会的神秘的东西。王弼作为《易》之义理学的创立者，就是反对汉代的象数学的。他说：“触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取，盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”（《周易略例·明象》）王弼的意思是说，不要拘泥于卦象而按图索骥，应该体会卦象所表示、所蕴含的义理。这个主张倒也。但如果没有“象”思维的话，“得意忘象”说就只是一种理论上的说明，是不会有“体无”之“体”可言的。

三

西晋郭象是玄学“有”、“无”之辩的集成者和终结者。郭象对何为本体的问题作了认真的思考。他说：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。”（《庄子·齐物论注》）又说：“世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问：夫造物者有邪？无邪？无也，则胡能造物哉；有也，则不足以物众形。故明乎众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。”（同上）在郭象看来，“无”或“有”均不能作为本体，归根到底，天地万物没有本体，物自己就是自己的本体，它的所在就是其所以在，所然就是其所以然，所是就是其所以是，这就叫“独化”，即事物各自就那样地独立存在着，也就那样地独立变化着。郭象的“独化”范畴已有了现代西方哲学中的存在论者所谓的“现象”的性质和意义，即事物自己就显现、开显、打开着自己。当然，郭象没有也不可能讲到“独化”范畴的“现象”性，但他以自己的独特语言表达了类似的意思。

既然万物是“独化”的，而“独化”又是一种“玄冥之境”，那么，人怎么认识这种“独化”呢？郭象说：“夫言意者，有也；而所言所意者，无也。故求之于言意之表，而入乎无言无意之域，而后至焉。”（《庄子·秋水注》）他认为，言和意是有，即有迹可寻；而所言所意的是无，即无迹可寻。所以，“独化”是无法用言意来把握的，只能“求之于言意之表，而入乎无言无意之域”。怎么才能入于无言无意之域呢？郭象讲了一种“双遣”法，即“既遣是非，又遣其遣，遣之又遣之，以至于无遣，然后无遣无不遣，而是非自去矣”（《庄子·齐物论注》）。这是要将认识对象和认识主体都遣去，达到“无遣无不遣”的地步。要遣去认识对象，这不困难；但要遣去认识主体，就不容易了。如何才能把认识主体遣掉呢？郭象在这里也讲起了“忘”，他指出：吾丧我，我自忘矣。我自忘矣，天下有何物足识哉？故都忘外内，然后超然俱得。（同上）

夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也。（《庄子·大宗师注》）这与庄子讲的“坐忘”是一致的。到了这一步，人就进入一种“冥”的境界，即“无所藏而都任之，则与物无不冥，与化无不一，故无外无内，无死无生，体天地而合变化，索所遁而不得矣”（同上）。

郭象在这里所讲的“忘”是一种静坐冥思的心理体验，不免有些神秘。再说，即使真的做到了“坐忘”之“忘”，那也只有消极意义，因为这样的人已脱离了社会现实了。所以，这仅是郭象讲的一种意义的“忘”法。郭象是反对那种遗世独立的行为的。他说：“所谓无为之业，非拱默而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也。”（《庄子·大宗师注》）“若谓拱默乎山林之中而后得称无为者，此庄、老之谈所以见弃于当途。”（《庄子·逍遥游注》）郭象的倾向是入世，主张在建功立业的社会生活中做到“忘”，这是他的第二种意义的“忘”。

那么，如何在入世中做到“忘”呢？我们有必要谈到庄子“忘”的方法。前已指出，庄子也讲了两种“忘”法，一是“坐忘”，另一则是“忘于道术”之“忘”。庄子认为，“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”。（《庄子·大宗师》）显然，“忘于道术”之“忘”是比“坐忘”更深刻、价值更高的“忘”。那么又怎么样“忘”于道术呢？庄子讲到了“技术”之“技”。庄子讲了许多寓言故事，如“庖丁解牛”（《庄子·养生主》）、“轮扁斫轮”（《庄子·天道》）、“匠石运斤”（《庄子·徐无鬼》）、“佝偻承蜩”（《庄子·达生》）、“梓庆削木”（同上）、“纪渻养鸡”（同上）、“工倕垂旋指”（同上）、“大马捶钩”（《庄子·知北游》）等，在这些寓言故事中，当事者都有十分高超的技艺，且这种“技”是在运用工具中表现出来的，是借工具得以完成的。拿“庖丁解牛”来说，他用的是刀，用了19年仍像新发于硎一样，且刀在庖丁手中简直就是一个通心意并传心意的宝物；正是通过用刀，使得他由“技”进于“道”。海德格尔曾讲过使用锤子的事，认为锤子越使用得得心应手，越使人感觉不到有锤子这个工具存在，人与对象越能达到一体。庄子在此讲的工具也有此意。工具表现的是一种“技术”，这种“技术”使人能自然地达到天人一体，到此时人就能得“道”，就能做到“忘”，即“忘于道术”。这种“忘”才是积极的。

郭象继承了庄子的“技”思想，并改造了这种“技”，即将庄子的使用工具的“技”转变为从事政治的“技”。当然，这不是去耍权术，而是一种高超的处理社会政治问题的方法和原则，这就是郭象那个著名的“内圣外王之道”。人们往往将内圣与外王分开，认为内圣是一种理想人格，重在美德；外王则是一种事业，重在功利，二者难以统一。郭象则认为不然，二者不仅能统一，而且一定要统一。他说：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《庄子·逍遥游注》），“天下虽宗尧，而尧未始有天下也。故窅然丧之，而尝游心于绝冥之境，虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也”（同上），“故圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”（《庄子·大宗师注》）。能做到“无心以顺有”，当然就做到“忘”了。但这不是“坐忘”，而是运用政治之“技”的“道忘”。

四

至东晋，佛学始昌，名僧名士相交游，玄学的“言意之辩”已影响并表现在佛学中。比如，竺道生认为：“夫象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言息……若忘筌取鱼，始可与言道矣。”（《高僧传·竺道生传》）在他看来，“象者，理之所假，执象则

迷理；教者，化之所因，束教则愚化”。（慧琳：《龙光寺竺道生法师诂》）这可以说是王弼的“得意忘象”说的继续。

僧肇则指出：“夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名，名实无当，万物安在？故《中观》云：物无彼此。而人以此为此，以彼为彼。彼亦以此为彼，以彼为此。此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。”（《肇论·不真空论》）这是说，用名言不能认识外物。他又指出：“圣智幽微，深隐难测，无相无名，乃非言象之所得。”（《肇论·般若无知论》）这是说，言象不能表达圣智。可见，僧肇也是个“言不尽意”论者。

既然言不能尽意，那么怎么进行认识呢？僧肇讲起了他的“圣心无知故无所不知”的般若无知论。他说：“夫有所知，则有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。”（同上）有所知有所不知，这是常人之智，僧肇称为“惑智”，惑智“之生也，起于分别”。与“惑智”不同的是“圣智”，圣智“无分别，即智空也”（同上）。智空就是无知。无知不是人为地丢弃知识，这是丢不掉的；无知实际上就是“忘”，即忘掉知。那么怎么才能忘掉知呢？其法就是造境，即构造一种境界。僧肇这样说：“智有穷幽之鉴，而无知焉；神有应会之用，而无虑焉。神无虑，故能独王于世表；智无知，故能玄照于事外。”（同上）“是以言知不为知，欲以通其鉴；不知非不知，欲以辨其相。辨相不为无，通鉴不为有。非有，故知而无知；非无，故无知而知。是以知即无知，无知即知。”（同上）这是说，圣智或般若智并不是完全丢弃知，它仍有知，但却是知而不知。这时的主体就处在“独鉴”、“玄鉴”的状态，如同洁净无染的镜面，遇物而照，自然而显，天然无痕，不假知觉，“是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也，故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣”。（同上）

在这样的“玄鉴”之境中，的确能做到主客两忘，随感而应，无知而知，知而不知。但怎样才能造就此种“玄鉴”之境呢？僧肇没有明确、专门地论述。但除了静坐禅定、玄思冥想的心理体验以外，恐怕也无别法。所以，僧肇虽然主张以“忘”来解决如何“尽意”的问题，但终究还是一种心理体验，这实际上是人为地将人与客观环境隔离开，即使此种“忘”真的能做到，那也失去了应有的认识意义和价值，终归还是解决不了人的自然生命的终极存在即成佛问题。

那么，究竟如何才能既做到“忘”而又不脱离开现实环境，并以之为人的生命的存在寻到终极的意义和价值，即成佛呢？这是佛教中的一个重大问题。僧肇未能解决或未能解决好，尔后的天台宗、华严宗的“止观并重，定慧双修”法亦未能圆满解决这个问题，但禅宗却比较圆满地解决了它。

“引庄入佛终于产生禅宗，更是中国思想一大杰作。”（李泽厚，第314页）禅是地道的中国佛学，作为一种宗教，它的目的当然是成佛。但在成佛的途径上，它与别的宗派很不一样。它不主张念经礼佛，它竟说出了“这里无祖无佛。达磨是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊、普贤是担屎汉，等觉、妙觉是破执凡夫，菩提、涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿、拭疮纸，四果、三贤、初心、十地是守古冢鬼，自救不了”（《五灯会元》卷七）的话，竟作出了焚烧木雕佛像以取暖的事；所说的这些话和所做的如许事，不要说使教内人士大为吃惊，即使一般人也震惊不小。那么，禅宗为什么要如此做？目的仍是为了成佛。禅宗六祖慧能说：“我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性。”（《坛经·定慧》）这是说，不要受佛的经、教的束缚，成佛不在于去念经坐禅，而重在悟心或心悟。因为“本性是佛，离性无别佛”（《坛经·般若》），“一切般若智，皆从自性而生，不从外入”（同上），“若识自心见性，皆成佛道”（同上）。佛既然在自家的心性中，所以成佛的法门就是悟心：“凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫，后念悟即佛；前念著境即烦恼，后念离境即菩提”（同上），“不悟即佛是众生，一念悟时众生是佛，故知万法尽在自心，何不从自心中顿见真如本性？”（同上）“若识自性，一悟即至佛地”（同上）。那么，怎么去“悟”呢？禅宗看中了大自然，看中了日常生活，它主张在日常生活中见性成佛。禅宗的著名观点是：“青青翠竹，尽是真如；郁郁黄花，无非般若”（《祖堂集》卷三），“担水砍柴，无非妙道”（《景德传灯录》卷八），它的修行方法就是“饥来吃饭，困来即眠”（《景德传灯录》卷六）。

这些看起来都稀松平常，但值得大加称道的地方正在于：禅宗洗炼出了一种契接生命并使之永恒的“艺术”之“艺”。庄子讲“技”，要在运用工具的“技”中以进“道”。但“技”要靠工具来展示和显现之，仍不免有些痕迹。禅则更进了一步，它讲“艺”。什么“艺”呢？这不是一般的艺术，而是透悟生命的大艺术，即人在大自然中，在日常生活中，契悟天地万物之生生不息的盎然生机和勃勃活力。人如果能透悟到大自然的不息的生机和活力，人就与大自然融为一体，就会与天地万物一样生生不息，万古长存。这样，人不就为自己的自然生命找到了永恒的存在了吗？！所以，禅家非常青睐大自然，如说：“秋深天气爽，万象共沉沉。月莹池塘静，风清松桧阴。头头非外物，一一本来心。直下便荐取，切莫更沉吟。”（《圆悟录》卷八）又如：“华开陇上，柳绽堤边。黄莺调叔夜之琴，芳草入谢公之句。何必闻声悟道，见色明心？”（《五灯会元》卷二十）又如：“紫蕨伸拳笋破梢，杨花飞尽绿阴交。分明西祖单传句，黄栗留鸣燕语巢。”（同上）这些禅诗异常清新，直透着大自然的生命活力。如果人能将自己的生命融进大自然中，还别求什么长生和解脱呢？！

所以，禅是“艺”而非“技”，它是生命的艺术。然而，“艺”也要涉及到认识问题，换言之，当禅师们在妙悟大自然的勃勃生机时，他们是怎样思维的呢？这时的思维机制是什么呢？“它最突出和集中的具体表现，是对时间的某种神秘的领悟，即所谓‘永恒在瞬刻’或‘瞬刻即可永恒’这一直觉感受。这可能是禅宗的哲学秘密之一”。（李泽厚，第207页）按照康德的观点，“时间”是人的内感觉构架。禅宗借透悟大自然的生机之“几”，直悟“时间”本身：一旦悟到了时间自身，就在一瞬间融入时间中，这时永恒就来到了。

参考文献

古籍：《说文解字》，《言尽意论》，《论语》，《老子》，《庄子》，《论语释疑》，《周易略例》，《三国志》，《庄子注》，

《高僧传》，《肇论》，《五灯会元》，《坛经》，《祖堂集》，《景德传灯录》。

李泽厚，1986年：《中国古代思想史论》，人民出版社。

维特根斯坦，1962年：《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆。

（作者单位：陕西师范大学政治经济学院）

责任编辑：冯国超·学术争鸣·（《哲学研究》2004年第9期）