

# 中国文学缘域三境论<sup>〔\*〕</sup>

何光顺<sup>1</sup>, 王 源<sup>2</sup>

(1. 四川大学 古籍整理研究所, 四川 成都 610065;

2. 山东社会科学院, 山东 济南 250002)

〔摘要〕“缘域”是与“境界”“意境”“境域”等具有家族相似的概念,但将后三个概念遮蔽的缘起性、条件性和关系性凸显了出来。相较而言,境界重在一种空间性的场域存在并确立其某种界限;意境重在主体性的意识所变现之空间化场域;境域重在一种空间化场域的扩展状态;缘域则重在由缘起、条件和关系生成中的场域状态。中国文学可以从境界、意境、境域层面上去探讨,这已在学者们的相关阐释或研究中得到广泛实践,而从“缘域”论中国文学,则还远远不足。探讨中国文学的“缘域”,是可以与境界、境域、意境等概念并行而又别出新意的。中国文学缘域论借鉴了从印度佛教而来的缘起性空论,又在中国化禅宗的思想世界中得到发酵,而中国禅诗则是其最重要的实践。中国文学缘域在其发展中可以区分出三重境界,即文道真斋的自性悟(我是我)、人文涵养的他性悟(我非我)、文心通变的圆融悟(我化我),此即中国文学缘域三境论。对于中国文学缘域三境的论述和阐发,将有助于推动当代中国文学理论的阐释实践。

〔关键词〕中国文学;文学缘域;缘域三境;自性悟;他性悟;圆融悟

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.10.011

“缘域”概念自其提出以来,已逐渐在学术界得到关注。栾栋在《古代文学根器解》(1999)中最早对“缘域”作出了解释:“缘域亦可称偶缘。缘域是事物本真‘意义’之所出,因而占尽始源、边缘、偶发之先机。”“偶缘的境域是天地神鬼人际性的同造共化。”<sup>〔1〕</sup>笔者在此基础上提出了“文学缘域”的理论命题,指出文学的自性自觉与他在他缘的共生性,<sup>〔2〕</sup>在中日哀感美学的比较研究中提出“缘域—创造”艺术的命题,指

出这种“缘域—创造”艺术:“追求时空的非概念化表达,阴中有阳,死中有生,注重时空互渗的留白艺术和个体投入群体的在场性政治伦理实践,强调与物性世界关联的自然生长,体现着强烈的现象学之维。”<sup>〔3〕</sup>概言之,缘域是事物自性疆域的确立,又预示着事物向他在转化的可能,它在强调边缘、偶发、时机、变化、缘性、空性中消解中心、必然、实体、永恒、本体等确然性概念,搁置了人的日常自然习见和历史观念成见,进入一种生

作者简介:何光顺,文学博士,四川大学古籍整理研究所教授,广东岭南职业技术学院马克思主义学院教授,主要从事文艺美学、中国哲学等领域研究;王源,文学博士,山东社会科学院研究员,主要从事文艺理论、中国美学等领域研究。

〔\*〕本文系国家社会科学基金一般项目“从物化到物感的中华美学时空思维结构演进研究”(18BZX136)的阶段性成果。

存体验的随缘生发状态,它有近于现象学在悬置成见和习见中的先验还原和本质还原,即进入纯粹意识的原自我状态和领悟到人所观感到的万物都是作为意识或意向性对象存在的状态。但“缘域”作为中国古典文学的精妙和神韵所在,又更能置身于那种未曾被形而上学的本体论思维和主客认识论所宰制的源发与时机化的生存状态中,对此中国佛禅文学可作为典型案例。

### 一、一种“缘域化境”思想的提出

中国思想的“缘域化境”虽然早已孕育在早期人文思想的萌芽和奠基中,但其明确化或概念化,却应是在印度佛教传入中国之后。中国文学中许多常见词语和观念都来自佛教,如觉悟、空寂、因缘、报应、轮回等,避免了西方宗教和文学存在的此岸和彼岸、现实和未来的矛盾对立,强化了中国人对此岸的超越和对人性的终极关怀,形成了中国文学的现实/非现实的交织纠缠的缘域化境,并由此为中国文学注入了一种神圣化的虔诚信仰、宇宙精神和超世情怀。在对信仰的非此在、非现实的他化寻求中,文学化入了彼岸和永恒。在现实的丑恶和痛苦中,文学因其面向神圣的他化超越,从而有了直面生存的勇气。印度佛教、中国化禅宗及禅诗推动了中国文学缘域思想的发展,在这部分,我们先谈印度佛教中观学派“性空观”所孕育的“缘域”思想,此可以龙树所著《中观根本慧论》(以下简称《中论》)开篇的佛偈为例:

不生亦不灭,不常亦不断;  
不一亦不异,不来亦不出。  
能说是因缘,善灭诸戏论;  
我稽首礼佛,诸说中第一。<sup>[4]</sup>

这首佛偈开宗明义地揭示了一种空灵化和非概念化的“因缘”中道观,它表明了宇宙万物皆为因缘聚散,缘聚而有,缘散而灭,既从缘而来,就无所谓“本质”和“自性”,没有本质和自性,就无所谓生灭。我们常人所谈的生、灭、常、断、一、异、来、出,都是有所执、有所附、有所因、

有所果的现成关系的表述,是误以为万物皆有一个自性和本体存在。从起“缘”观之,并无所谓恒常和断裂,无所谓万物的大同或大异,无所谓万物来有所源和出有所归。我们名言中所有的“生”“灭”“常”“断”“一”“异”“来”“出”等都不是人的现成识见,是假言分别和假体寄托,是人为某种缘起现象所作的方便式命名。这种假体命名的矛盾,只是六根不净六尘有染的心识的结果。从非自性和依他起性的角度,我们说不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出,这就是“八不”。

“八不”否定了世俗的八种自性、自我、实体的执着,彰显了事物的“缘起性”的中道实相真理,而称“八不中道”。八不中道直接打破“自性”与“他性”的隔阂,否定实体、本体、本质、本源、终极、实在、疆域等名相概念的执着,而纯从因缘、缘起、缘合来理解万物的域、界、边、限,从而勘破界域,发现边限的不确定性、非稳定性、随时转化变动的可能性,此可谓“缘域”观最透彻的理论阐述。这种“八不”思想对以三论宗为代表的中国佛教学派影响巨大。如三论宗讲“缘生”和“假名”以成立“空”论,就是直接源于龙树的“八不”思想。韩廷杰认为“‘八不’的要害在于否定事物的运动、变化和发展”,“这是一种形而上学的方法论”,<sup>[5]</sup>这个说法并不确切,实际上“八不”一方面否定的是那种只看到运动、变化和发展的断见,另一方面又否定那种执着于有一个静止、不变、绝对的实体和本源的形而上学观念。比如,“八不”缘起论确实是从否定“生”开始,而《中论》对于“不生”也作了专门解释:“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。”这从根本上就否定了万物有一个创造者如上帝的创世论,亦否定了事物是自生的如郭象的自生独化论,《中论》这一系列的否定,都是以“因缘”成立“空”论,是一种“缘域”思想的呈现。

张祥龙指出,“因缘”的梵文是“pratyaya”,“实际上,龙树用这个词要表达的乃是一种无任何外在前提的相互攀援的实在观,或纯粹的和空

性的缘起观”。<sup>[6]</sup>这种“本相实在观”和“缘起观”并非任何可从观念上理解的“原因”，而是纯粹的“攀援”和“牵挂”，是诸相缠绕时生发的缘构成境界。在英译文中，“pratyaya”常被译为“关系条件”（relational condition）<sup>[7]</sup>或“依存（的）”（dependent）。<sup>[8]</sup>“关系”虽不完全等同于“因缘”，但也部分地说明事物相互牵引缠结的无自性和依他起性。如梁启超亦将此“因缘”理解为“关系”，他说：“因缘这两个字怎么解呢？佛典中解释不下几百万言，今不必繁征博引，试用现代通行的话解之，大约‘关系’这两个字，和原意相去不远。”<sup>[9]</sup>将“pratyaya”理解为“关系”或“依存”，比因果意义上的“原因”要好，但它与西方哲学或科学所说的关系、关系条件或依存条件就并未区分开来，就难以显示出佛教在这个概念上所具有的东方美学和诗学的独特性，故而我们还需要再予以诠释。即“因缘”作为一种“关系”，并非两个现成存在者间的关系；“因缘”作为一种“依存”，也并非一个存在者对另一个存在者的依存，而是我中有你，你中有我的过程性牵连发生。一切互为关系和依存条件的存在者，都没有实体性，都只是缘起偶合中的假有和幻有。由此，因缘的关系，就不同于西方哲学和科学设定原因和结果的那种决定性关系，而更显现出一种非决定性的瞬间性的即现即来的偶合关系。

对于这种瞬间性的即现即来的缘起性、幻有性和非实体性关系，我们再以《中论·观四谛品》中另一段有关“因缘”或“缘起”的言说为例来加强诠释：

众因缘生法，我说即是空；  
亦为是假名，亦是中道义。  
未曾有一法，不从因缘生；  
是故一切法，无不是空者。<sup>[10]</sup>

佛教大乘中观学派认为，众生万象虽有边界限域，但此限域既起于因缘，故无所谓“自性”或“自体”，故“空”。但此“空”非绝对的虚无、虚空，而是一种现象的假有、幻有。以“性空幻有”释“缘域”，则可以“缘”对“性空”，明无自性，以

“域”对“幻有”，明万物有其暂时分界限隔的“我”或“自性”。正是从“缘起性空”的角度看，《杂阿含经》有“此生故彼生，此灭故彼灭”的因缘相续说。因此，在佛教观念里，缘起、空、假名和中道皆一脉贯通，而并无一个正、反、合的辩证关系。说“空”并不是否定一切，而只是否定“自性”或现成的、不从缘起的存在性。因此，在龙树看来，“空”（无自性）就是诸法实相，一切事物的真相，也称“真如”，即如其本来状态的真实相。故而青目的《观四谛品》中解释为：“众缘具足，和合而物生；是物属众因缘，故无自性，无自性故空。空亦复空。但为引导众生故，以假名说。离有、无二边，故名为中道。是法无性故，不得言有；亦无空故，不得言无。”<sup>[11]</sup>

既然一切因缘和合的事物是“空”，“空”也只是假名，是人为设立的名目、名称、名字，是指因缘和合的无自性和虚假不实的东西，而并无客观实在的东西与之相应。故《摩诃般若波罗蜜经》卷24云：“一切和合法皆是假名，以名取诸法，是故为名。”<sup>[12]</sup>《中论》卷4《观如来品》也云：“空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。”<sup>[13]</sup>“共不共”的“共”就指空非空，“不共”指非空非非空。这是说，诸法空、非空、空非空和非空非非空四种情况都不应说，不可说，但诸法从因缘和合而呈露为现象，在时空中存在，为引导众生，以假名来指述、分别。这样，一切因缘和合的事物既是无（空），又是假名（有），是空与假名、无与有的统一体。故而，佛教的“因缘法”就是说明事物“缘起”而“空”的道理，就是表明一种透彻晓悟的“缘境”，是虽有现象的限域而并无自性拘囿的机缘运作。

## 二、一种“缘域化境”思想的发展

印度佛教的进一步中国化发展就是“禅宗”。在印度佛教中已有印度禅，而其转向中国禅，则有一个发展的过程。1928年，胡适给汤用彤的一封信中已谈到“禅有印度禅，有中国禅”，“在中国禅宗，‘慧’包括‘定’，‘慧’的成分居多，

并且还包含‘戒’，在印度，则‘定’包括‘慧’，‘定’的成分居多”。在胡适看来，公元5世纪的道生提出“顿悟成佛论”，就推翻了印度禅的“渐修”而成为“反抗印度禅的第一声”，胡适认为道生的“顿悟”思想是受到了庄子的“得鱼忘筌”“得意忘言”的深刻影响。<sup>[14]</sup> 龚隽认为，胡适的说法虽然有影响力，但却过于粗糙，如其认为庄子的得意忘言直接影响了中国禅的顿悟说，就值得商榷。<sup>[15]</sup> 铃木大拙坚持认为惠能才是中国禅宗的初祖，他所宣扬的革命信息是所谓“定慧合一”“定慧不二”，认为惠能之前的禅学是牺牲慧而取禅定，改变了以前禅学将佛陀妙语作纯静态解释的传统，而复活了“佛陀证悟的精神”，不仅开创了不同于“印度禅”的中国禅风，而且回到了印度禅学的原始精神。<sup>[16]</sup> 铃木和龚隽都是从形而上层面来看待惠能对于印度禅的原始精神的回归，这很大程度上是一种误读，实际上惠能不是从形而上学的本体论而是从实践论与生活哲学层面回归了佛陀的随时随处的参悟和证道，是打破了印度佛教和禅学的那种静态化和知识化路线，从而开启了中国禅宗的那种缘域化维度。

禅宗秉承了大乘佛教缘起性空的要义，同时又揉合了道家庄子的精神。比如，在关于“性”或“心”的言说上以“明镜”和“泉流”为譬喻，就与中国道家或中国诗文相通。《庄子·天道》：“圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至，故帝王圣人休焉。”这就是用“镜”来形容心的虚静。孙昌武指出：“后来道教则常用镜喻以说明心的灵性与道的神秘威力。但在中国传统思想，本来没有‘心性本净’的观念，因此也不可能在本来清净的含义上以镜喻心。在汉译佛典中，才开始大量出现了心如明镜的比喻，用它从不同侧面生动鲜明地阐释佛教的心性说。”<sup>[17]</sup> 如神秀和惠能在关于佛性问题争论时所作佛偈，都同样用到了道家和禅宗都重视的“明镜”的比喻。神秀的佛偈是：

身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，  
莫使有尘埃。<sup>[18]</sup>

神秀佛偈体现的是以知性修道，物我二分、身心二分的认知论态度。这首佛偈某种程度上表明，世界于我是外在的，我要尽力挣脱尘世的污染。这里“自我”与“他者”、“佛性”与“俗性”、“净洁”与“染污”呈现出强烈的“彼岸”与“此岸”的二元化分峙与对立，从而落于“疆域”的实体性界分。惠能的佛偈比较复杂，有敦煌本、惠昕本、契嵩本、德异本、宗宝本五个版本。敦煌本中，惠能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台。佛性常清净，  
何处有尘埃。<sup>[19]</sup>

又偈曰：

心是菩提树，身为明镜台。明镜本清净，  
何处染尘埃。<sup>[20]</sup>

此后，由惠昕本带头，如契嵩本、宗宝本皆因之，将其由原本的“佛性常清净”篡改为“本来无一物”。郭朋《坛经校释》以为，这是由于其首篡者在试图以般若“性空”之说来代替原本“佛性”之说时，将“性空”误解为“本无”所致。对于“性空”与“本无”之区别，《坛经校释》在前言中作了较多论述，详细指明了一般认为惠能思想包含着相当程度的《金刚经》思想的成分，实际“不过是一种习而不察的历史误会”，《金刚经》的般若“性空”思想的核心是指“一切皆空”，是一种全称否定，是一“空”到底，没有任何保留的。而惠能的思想，在世界观上，是主张“真心”一元论，惠能是“真如缘起”论者；在解脱论上，是一位佛性论者；在宗教实践上，是一位“顿悟”思想的倡导者。<sup>[21]</sup> 惠昕本以后，各本都篡改为“本来无一物”，其所以能流传甚广，也与中国文化中道家老子和庄子对于声色名象的否定有关，强调的是从“无”的角度来理解“佛性”，强调摒弃知性，以物我为一体，以身心为一如，不作任何分别计较，视佛性无处不在，道无所不在，体现了一种无所谓染污的非实体化无有执着的缘域思想。这首佛偈揭示出，佛性菩提和那棵证得菩提智慧的树若有



关联,若无关联,切不可泥定看杀。那如明镜映照万物的心自动地向世界敞开,又岂能做实譬喻为某种外在的存在。当神秀将菩提与灵心物化为某种知性可认识的具象时,惠能以负的否定方法打破了我们对外在性可认知物象的执着。

从敦煌本和此后各版本的差异比较,我们更可以看出,一种作为“他者”的印度佛教思想如何与一种作为“自我”的中国道家思想趋于融合的过程性发生。在这可能的源初版本中,“佛性常清净”被明确标示,还有一种高自标置的意味,但“本来无一物”却更融入了庄子的意味,即那种以无用否定有用,以无否定有的方法及身心一如、物我一体的亲缘性生存论思想。我们可以说这修改后的版本既有佛家“缘起式”的理论基础,又有道家“自然性”的生命体验,可谓是庄禅思想的合一了。这种庄禅合一,在“明镜”的譬喻中得到了贯通,特别是在惠能那里,其如“明镜”之“心”就是没有日常习见和历史成见的,而是以其本身之明映现万物,这也是孙昌武所指出的:“这样的心性不是消极的、死寂的、安住不动的,而是大用现前,活泼泼地映照万物的;但正如明镜虽照见万物却不乱辉光一样,心性正是在领纳外境的过程中表出自身的清净。”<sup>[22]</sup>这种心性没有固化的成见或偏见,就正是“缘域”思想的偶发、时机、变化、缘性、空性特征的体现,是在条件和边缘状态中生发的。

中国禅僧领悟了那种缘起性、过程化的缘域思想,但禅僧论修行成佛却常用“境界”一词,以表明作为修行主体的僧人希望把握某种看得见的界域和达到某种可以理解的层次。“境界”常简称“境”。“境”,从土,竟声,本意是边境、国界;“界”,从田,介声,本意为阡陌纵横的种禾之地,是田之范式;又“境”还表示由边疆所围成的地域或区域。由此,“境界/境”就表示一个有边界的区域,以及区域内的一切事物所构成的一个整体(场景)及其氛围。此意义上的“境界/境”是一个具象的有空间结构的实存(现实存在)。大约自唐朝始,佛家(尤其禅宗)常称心中幻现

的场景为“境界/境”,诗家亦称诗中呈现的场景为“境界/境”,于是有了“境界/境”的引申义:呈现于心中或作品中的场景(形象或画面)及其氛围。此“境界/境”亦是具象的,有其空间结构,但非实存,而是虚存。另外,“境界/境”还喻指人的精神/心灵状态。如说人的“心境”好坏,“精神/思想境界”高低。<sup>[23]</sup>从确定修行主体的某种内在理想来说,“境界”一词原本所具有的疆界、区域、景象的含义就与近代以来的国家、民族和个人划分“疆域”的自我意识觉醒是接近的。只是从晋唐以后,译佛经者给它赋予了一种特定含义,才有了某种不待言明的透彻妙境之意。但总体来看,“境界”之义仍有混同“疆域”之嫌,其与佛家“缘起性空”观仍旧是有隔的。

另外,与“境界”近义的“意境”也当值得辨析。相传为王昌龄所作《诗格》最早采用“意境”概念。王昌龄指出诗有三境,一曰物境,二曰情境,三曰意境。物境为作诗者所拟写“泉石云峰之境”,是内心掌握其变化,而又处身于此变化之境,再将眼目所见变化之外境与内心体察之物境变化予以贯通,而得透彻澄明,最终形之于笔端,此即物境;情境则是作诗者的主观情感体验,所谓“娱乐愁怨,皆张于意而处于身,然后驰思,深得其情”,是作为情感和意识活动主体的自我确立;意境是主体情感无遮蔽地彰显和重构一个物与我相关联的世界,即所谓“亦张之于意而思之于心,则得其真矣”。<sup>[24]</sup>冯友兰认为意境与境界二者含义并无不同,但在论及《人间词话》时却指出了“境界”主要是个哲学范畴,“意境”主要是个诗学范畴,认为谈论诗词还是用“意境”一词为好。<sup>[25]</sup>王国维《人间词话》却取用“境界”而非“意境”以作为文学批评理论的核心概念。张郁乎认为,王国维如此取用,当是希望在他的艺术或艺术理论中加入一个哲学维度,即“意境”略同于虚存义上的“境界”,而并不具有“境界”的比喻义。《人间词话》中的“境界”概念是结合了其虚存义和比喻义的。以“境界”替换“意境”,自然就把哲学的维度引入了艺术。<sup>[26]</sup>总的

来看,相较于“境界”,“意境”更凸显了主体的意识或情意的建构性作用,而这与禅宗或佛禅文学要消解“意”而直接让本心或自性在与物境相遇时以朗显映照那种缘起性空之境又有所差别。在“境界”“意境”一词之外,还有“境域”一词,其重在一种空间化场域的扩展状态,有从心识所变现的某种客体化生存来观照的一种状态,它还未曾如“缘域”那样,明确揭示那种由缘起、条件和关系而生成的场域状态。

在通过“境界”“意境”“境域”与“缘域”的比较中,我们强调以“缘域论”来阐发佛禅思想或佛禅文学的偶发、缘起和性空等意蕴,当更有助于理解禅僧打破时间、空间和死亡的物理阻隔所产生的那种最内在的生命的觉悟。这里,我们先借助“缘域论”以对宋代禅僧所标的“三境界论”予以重释:

第一境:“落叶满空山,何处寻芳迹。”

第二境:“空山无人,流水花开。”

第三境:“万古长空,一朝风月。”

在对这三重境界的重释中,我们并不完全抛弃“境界论”,但将更多融入“缘域论”的偶发、缘起和性空之意。禅僧所言的这三境,既可以看作是三重境界,也是三重意境和三重境域。这生命的三重境界、意境和境域,都不同于西方自文艺复兴和启蒙运动以来的人本精神和主体理性的自觉,而可以借助“缘域论”的缘起性空思维,以揭示“主体”确立自我的疆域思想又被瞬间打破,当下的人生所进入的一种澄明万有的“空”的世界。当然,这种彻悟,是有着一个从人间疆域的痕迹到消解一切痕迹的“缘化”过程。

第一境的诗句出自唐代诗人韦应物《寄全椒山中道士》,原诗为“落叶满空山,何处寻行迹”。这一境揭示的是人间疆域痕迹的初步打破,当落叶覆盖了山林,曾经有过行人的山道就显示出一种消除了人迹的静寂,但这种消除是缘起幻化的万物的相互牵缠、遮蔽和显现带来的,是一种自然的消解,就好像大雪覆盖了行人的足迹,好像山河陵替毁灭了村庄,像大海涨潮抹除了沙滩上

的遗痕,这种自然力量对于旧有疆域的消解,显示了佛教所提倡的“缘起性”的真谛,只是作为初入禅门的修道者还未能完全参透这世间万物的缘起性空的真理,而试图寻找痕迹被覆盖之前曾经走过的先行者,这位先行者可能是被这位初入禅门者误以为是得道者。修道者的“寻芳迹”或“寻行迹”,就标明了其内心的疆域还未曾伴随在具体实践活动中疆域的消解而消解,他的内心仍有所执,故而他也还是“有我”的存在。

第二境的诗句出自苏轼的《十八大阿罗汉颂》之第九尊者的颂词。这一境揭示的是修道者内心疆域的被打破,修道者觉悟了那个他所认为的痕迹被覆盖之前的某个先行者只能是那样一个特定因缘条件下的暂时生成物,这个暂时生成物并不能被移入诸因缘条件已经变化的当下时刻和当下空间,修道者应当面对自己最真实的生存体验和时空语境,这种当下真实就是痕迹被落叶覆盖后的空山的寂静与寥落,就是他触目所见的山涧里的泉水淙淙和涧边的山花开放,这泉水的流动和山花绽放,是修道者所遭遇的另一种因缘条件,是当下的缘起之域。某些瞬间相遇的因缘构成被限定的暂时物,故修道者又何须再去寻找那消逝的缘起之域。由此,当下的流水花开,就是生命本有的风景,不要再去寻找那样一个“我”所执着的世界本体和起源,而这就是“无我”的存在,是搁置了历史学和知识学的面向事物本身。

第三境出自《五灯会元》第二卷。这一境揭示的是人间里的缘起色相世界和修道者的缘起心识世界的打通,在六根所现的色法世界里,既没有一个客观存在留下痕迹的某个实体之物、本体存在或绝对上帝;在照见色法世界的心识里,也没有一个可以主宰外物的自我主体、永恒灵魂或绝对精神。世人所谓的“物/我”“内/外”“主/客”都只不过是强生分别,在洞见万物缘起处,内外、物我、主客的时空与名言疆域皆被打破,生命进入了当体即圣和目击道存的大通之境,万古的无限和一朝的短暂都失去了其名相分别,修道者

成为证道者。在时空的勘破中,禅者于刹那间顿悟,没有常住的自体,没有永恒的理念,没有可执挂的我相人相,不再有我执的疆域,生命只是随每一次缘起之域而生成其存在和意义。由此,修道者经由最初的“有我”之主体性的执着,再经历“无我”的摒弃外在知识和历史惯习,而后就达到了一个通化融会的我是我而又非我的生命圆融之境,这个阶段可以看作是“我化我”。在下文,我们将分析指出中国禅诗或以禅喻诗中也有着这样三个阶段。

### 三、中国文学的“缘域三境”

在中国化禅宗那里,我们已经看到了中国思想缘域的三重境界。在中国禅诗这里,我们将进一步揭示中国文学的“缘域三境”,又是别有洞悟、妙趣和机锋。我们这里说的禅诗,既指中国禅僧借助诗歌以参禅的诗歌作品,也指诗人、诗论家借禅以论诗的诗歌作品。这种禅诗写作也是主体觉悟世间因缘而借诗歌以修道和证道,是对中国传统抒情诗的道德主体、情感主体和欲望主体的消解。这种禅诗的重要特点,是“以禅喻诗”,它深远地影响了中国古典诗学理论的建构。唐代王维最早在创作中体现出以禅意入诗的自觉。自唐以后,中国禅诗或以禅喻诗就开始兴盛起来,它着力体现了文学之道与佛禅之道的贯通,是个体生命在文道真斋处的自证自得,是人文涵养的跨界转移,是文心通变中的个体小我进入天地大我或无我处的生命境域的圆融会通。这里我们可略分几个层次论说。

#### (一)文道真斋的自性悟:我是我

自唐代以后,禅宗兴起,诗人们多以禅论诗,首先强调的就是自性悟,是在参透因缘的文道真斋处的本心、自性的自证自得。这里说的“文道真斋”,是借用《庄子·人间世》所谈的“心斋”之说:“回曰:‘敢问心斋。’仲尼曰:‘若一志,无听之以耳而听之以心;无听之以心而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。’”这里的“心斋”是相对

于祭祀鬼神时不饮酒不吃荤腥的一种外在的形式的“祭祀之斋”而言的,“心斋”或说“真斋”是“如气柔弱,虚空其心,寂泊忘怀,方能应物”的“至道集于怀”<sup>[27]</sup>的状态,是本心的虚静、敞显和澄明,是生命自身湛然澄澈的“悟”的状态。《说文解字》释“悟”：“从心,吾声。”“吾”亦表意,即“悟”就是我心,是自心体察和感发,即自悟,是自我的、个人的、独特的、无法复制和不可习得的。自性与众生因缘相关,即自性与他性并不隔断,此即惠能所言:“故知不悟,即是佛是众生,一念若悟,即众生是佛”,<sup>[28]</sup>“当起般若观照,刹那间,妄念俱灭,即是自真正善知识,一悟即至佛也。”<sup>[29]</sup>这自性实即是对万物因缘的澄澈映照,是自性与他性的打通。禅师大慧宗杲曾说:“到这里如人饮水,冷暖自知,除非亲证亲悟,方可见得,得若实曾证悟底人,拈起一丝毫头,尽大地一时明得。”(《大慧语录》)这个亲证亲悟,是从具体生活经验的条件中来,也就是一个自我的因缘性的领会与体证,它并非有一个先天的自我。

唐代诗人齐己最早言以禅喻诗:“诗心何以传?所证自同禅。”(《寄郑谷郎中》)诗心和禅心,都是对于文道真斋的领会,强调的都是一个“悟”,是本心和自性的证得。宋代以后,诗禅互喻渐盛。苏轼有诗云:“暂借好诗消永夜,每逢佳处辄参禅。”<sup>[30]</sup>吴可《藏海诗话》亦云:“凡作诗如参禅,须有悟门。”吴可也是最早将“以禅喻诗”写成论诗绝句的诗人,其诗云:“学诗浑似学参禅,竹榻蒲团不计年。直待自家都了得,等闲拈出便超然。”<sup>[31]</sup>这首禅诗表明了诗和禅的内在相通,即打破时间的限隔和超然于物我之外,即人、诗、禅的浑然贯通。这首诗在当时和之后和作甚多,如龚相《学诗》:“学诗浑似学参禅,悟了方知岁是年。点铁成金犹是妄,高山流水自依然。”这就更进一步破除了色相名法和欲望主体的执着,让人心进入禅心,进入世间法和出世间法的无隔无碍。

诗人以禅喻诗的自性悟,是一个长年参悟而后于因缘条件中的瞬间体证,它似乎与经验相



关,但又超越了经验。这就是吴可《藏海诗话》所指出的:“凡作诗如参禅,须有悟门。少从荣天和学,尝不解其诗云:‘多谢喳喳雀,时来破寂寥。’一日于竹亭中坐,忽有群雀飞鸣而下,顿悟前语。自尔看诗,无不通者。”<sup>[32]</sup>这里的作诗如参禅,就是指对于诗道或禅道的自见自修,自作自成,此所谓:“见自性自净,自修自作,自性法身,自行佛行,自作自成佛道。”<sup>[33]</sup>这种自性悟,就是重视自心感受和体悟自足与自由,是个体生命在孤寂中对于世界缘起色相的参透,如龚相《学诗》所言:“学诗浑似学参禅,几许搜肠觅句联。欲识少陵奇绝处,初无言句与人传。”这都是孤寂生命的自性体悟,它强调个体必须耐得寂寞,以澄澈之心观照万境,而后可在一种近乎斋戒持守中实现自性与世界的豁然贯通。又如姜夔在被问及其作诗师承时答道:“余对以异时泛阅众作,已而病其驳如也。三熏三沐,师黄太史氏。居数年,一语噤不敢吐,始大悟学即病,顾不若无所学之为得,虽黄诗亦偃然高阁矣。”<sup>[34]</sup>“三熏三沐”,是一种世俗的斋戒,即外在的祭祀鬼神的仪式持守,也比喻一种泛阅众作的苦学苦修,而“师黄太史氏,居数年,一语噤不敢吐,始大悟学即病”,这就是从祭祀之斋而入“真斋”,是从摒弃外在知识学问以进入自性本心的体证,是文道的真正晓悟。

同作为两宋之际的诗人韩驹也有参禅诗《赠赵伯鱼》(《陵阳先生诗》卷一):“学诗当如初学禅,未悟且遍参诸方。一朝悟罢正法眼,信手拈出皆成章。”这是将禅悟和诗悟前后的变化作对比,指出禅悟和诗悟前都是在有形色法世界中寻觅,禅悟诗悟后就是打破了形名色法世界的局限,突破了疆域的壁垒。禅悟和诗悟,都重在一个“悟”字。后来严羽《沧浪诗话》明确提出“大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟”,<sup>[35]</sup>这就将“妙悟”升华到“诗道”和“禅道”的高度,说明了“妙悟”与“学问”和“情性”的关系。诗人既当学问广博,“多读书、多穷理”,游于色法名相世界之内,然诗歌要达于上乘,又要“不涉理路、不落言

筌”,出于色法名相世界之外,打通世间和出世间。这种从学问知识的外在搜求到自性本心体证的文道真斋之路,就是严羽说的:“且孟襄阳学力下韩退之远甚,而其诗独出退之之上者,一味妙悟而已。惟悟乃为当行,乃为本色。”<sup>[36]</sup>杨万里在《诚斋荆溪序》中也指出:“予之诗,始学江西诸君子,既又学后山五字律,既又学半山老人七字绝句,晚乃学绝句于唐人……戊戌……作诗,忽若有悟,于是辞谢唐人及王、陈、江西诸君子皆不敢学,而后欣如也。”<sup>[37]</sup>作诗与参禅一样,不在于外来知识和依傍经典,参禅和作诗都贵在自悟、自创,不可依赖外学。此即惠能所说:“若自悟者,不假外求。”(《坛经》)

这种作诗不假外求并非完全无关乎学问工夫,如吕本中《童蒙训》所言:“作文必要悟入处。悟入必自工夫中来,非侥幸可得也。”严羽《沧浪诗话》也指出:“工夫须从上做下,不可从下做上。先须熟读《楚辞》,朝夕讽咏以为之本;及读《古诗十九首》,乐府四篇,李陵、苏武、汉魏五言皆须熟读,即以李杜二集枕藉观之,如今人之治经,然后博取盛唐名家,酝酿胸中,久之自然悟入。”<sup>[38]</sup>钱锺书在《谈艺录》中也指出:“夫‘悟’而曰‘妙’,未必一蹴即至也;乃博采而有所通,力索而有所入也。”<sup>[39]</sup>可见,自悟与工夫就是作诗的两面,它强调为学和作诗的贯通。要求学而化古、博采众长、启发悟性。“诗有别材,非关书也”,是强调诗的个性自悟,但又“非多读书、多穷理,则不能极其至”,要博采众长,最后才有“不涉理路,不落言筌者,上也”。自悟与外学圆融,在作诗时自然发挥、不着痕迹,由此,外学不仅不碍自悟,而且还有利于自悟。

## (二)人文涵养的他性悟:我非我

禅与诗都强调自心自悟,但要进一步达到诗禅的妙境还必须放下自我,进入一个无我、非我的境界。这种无我、非我境界,也就是惠能所说的“无念”:“无念法者,见一切法,不著一切法。”<sup>[40]</sup>摒弃我执、我见,向着无我、非我转化,此可以相对于“自性悟”而名之为“他性悟”,是生



能舍己向他而生的他化生成。这种“他性悟”，用禅宗的话来说，就是将自性悟的自证功夫放入日常生活和周遭世界中，所谓日常生活即道，担水砍柴莫非妙道。当他物、他者迎面而来之时，他在、他性的世界也就在其中不断得以显明。这种朝向日常世界而和光同尘的涵泳和修养功夫，是随事而修行，是“我”的“虚化”和“他”的“涌现”，是禅悟与诗悟中的“空”的境界。正如季羨林先生所说：“悟得的东西低层次的是‘无我’，高层次的是‘空’。禅宗的思想基础是大乘空宗。因此，悟空对中国禅僧和禅学诗人，是至关重要的。”<sup>[41]</sup>大乘空宗谈“空”甚多，如《金刚经》：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”万事万物都是因缘而生，只有看到因缘而起的万相本空，不执着于自身的情感爱憎和世俗的色法名相，才能保持心灵的自由虚空。

在参悟空的方面，禅宗有“不立文字”之说，这与《庄子·知北游》所言“道不可言，言而非也”相通。禅宗或诗歌所参悟、追踪的最高禅境或道境，都是不可言说的。刘克庄云：“诗家以少陵为祖，其说曰‘语不惊人死不休’。禅家以达摩为祖，其说曰‘不立文字’。诗之不可为禅，犹禅之不可为诗也。”<sup>[42]</sup>这种说法是只知其一，不知其二，禅道，不可名言之，但却不妨碍禅僧或诗人借譬喻以言之。这就有了禅诗或以禅喻诗。如禅宗的大量经典、灯录、公案、颂古等都是文字。因此，禅是不立文字又不离文字的。正如僧肇所言：“般若者无名无说，非有非无，非实非虚，虚不失照，照不失虚。斯则无名之法，故非言所能言也。言虽不能言，然无言无以传。是以圣人终日言，而未尝言也。”（《般若无知论》）非有非无、非实非虚、不执一物、不落两边，既摒弃日常有形和逻辑言说，又不完全废弃语言，而是采取一种新的言说策略，从而彰显“一个青山自青山，白云自白云的世界，一个不涉及概念、不被物欲征服的自在呈现的世界”，<sup>[43]</sup>由此，万物即呈现自己本来的面目。

禅宗的“空”，不是虚无，或执着于虚无，而

是对于自体、实体、执念的否定，故而惠能告诫学人：“若空心静坐，即著无记空。”<sup>[44]</sup>这“空”就是惠能所说的“顿渐皆以无念为宗，无相为体，无住为本”，“何名为相无相？于相而离相。无念者，于念而无念。无住者，为人本性，念念不住”，“念念时中，于一切法上无住”，“于一切法上念念不住，即无缚也”。<sup>[45]</sup>无念、无相、无住，就是不执着于任何成见、不依赖于任何事相、不停住于一切束缚，不以过于依赖语言言说世界，而是以灵心直觉体证世界；不以逻辑分割世界，而是放下自我意识的外在评判，投入存在的感性生活之场，去理解世界的整体。放下过于执着于自我的语言意识，以参悟空境，以虚空之心包容万有。此即惠能所言：“心量广大，犹如虚空”，“世界虚空，能含日月星辰、大地山河、一切草木、恶人善人、善法恶法、天堂地狱，尽在空中。”<sup>[46]</sup>作诗同样需要悟空，如苏轼《送参寥师》中所以说：“欲令诗语妙，无厌空且静。静故了群动，空故纳万境”，“咸酸杂众好，中有至味永。诗法不相妨，此语当更请。”参禅的悟空与作诗的悟空是相通的，诗人唯有内心空旷，才能真正地胸怀人间云岭、品尝咸酸众味。

### （三）文心通变的圆融悟：我化我

禅悟先肯定“我”而为“自性悟”，又以“空”来否定“我”而有“他性悟”，但最后又通过“假名”言说，来表达“性空幻有”不落两端的“圆融悟”。龙树佛偈“众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义”，这是悟得世界众生万相皆因缘而起，故自性空，即所谓自性皆因他缘化来，故空；然此性空终非虚空，而又为现象的“有”，故为幻有，即所谓世界并没有以空无为本质的存在，空不过是对幻有的方便言说；因而“空”乃不过一“假名”，参悟这性空幻有的两端而洞悉假名方便言说道理，即是圆融悟。禅的至高境界就是一切圆融：“譬如一团水银，分散诸处，颗颗皆圆。若不分时，只是一块。此一即一切。一切即一。”（《传心法要》）不再有物我的分隔，不再有观念的执着，一切自在圆融：“一性圆

通一切性，一法遍含一切法，一月普现一切水，一切水月一月摄。”（《证道歌》）

禅讲究圆融，诗也同样推崇圆融。严羽曾道：“下字贵响，造句贵圆。”而谢朓尝语沈约：“好诗圆美流转如弹丸。”（《南史·王筠传》）吴可更在其《学诗》之三中说道：“学诗浑似学参禅，自古圆成有几联。春草池塘一句子，惊天动地至今传。”池塘春草正是因其圆融而成千古名句，那么此句究竟圆在何处？王夫之说：“‘池塘生春草’、‘蝴蝶飞南园’、‘明月照积雪’，皆心目中与相融浹，一出语时，即得珠圆玉润。”（《姜斋诗话》）如何才是圆融？王国维在《人间词话》中说：“‘池塘生春草’、‘空梁落燕泥’等二句，妙处唯在不隔。”由此可见圆融就是“心目中与相融浹”而“不隔”，也即传统诗学“以禅喻诗”的“境界”论问题。孙昌武指出，境界乃源自佛家术语：“佛家把色、声、香、味、触、法叫作‘六境’或‘六尘’，加上‘六根’眼、耳、鼻、舌、身、意和‘六识’眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识叫作‘十八界’，统称为‘境界’。”<sup>[47]</sup>境界就是人的感官意识和外界事物相遇的产物，是一个境与识、物与我的问题。这个“境界”说，也可以“缘域”论释之，而更恰切。因“境”为外境，“界”为我识，这外境和我识似终有隔离。在“缘域”论中，“缘”是因缘，是外境和识的凑合缘起而成，“域”是领域、界域，是缘起凑合的暂时幻有，这缘起和幻有的二重性及其互相转化，就是中国诗学对于宇宙人生的空灵感悟。

中国诗学的圆融不是仅来自佛禅，而更多是对儒道佛禅的融化和再造。在禅的圆融之境，“无边刹境，自他不隔于毫端；十世古今，始终不离于当念，”<sup>[48]</sup>时间的焦虑被克服了，没有往昔的遗憾也没有未来的担忧，只要有一颗自在圆融之心，当下就是一切，瞬间就是永恒，正所谓：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头，便是人间好时节。”<sup>[49]</sup>在诗的圆融之境，天地往还，古今穿梭。没有了时空的焦虑，无论是水穷处还是云起时，都是一样的美丽风光、悠闲心

情。又如司空图《二十四诗品·流动》：“若纳水毂，如转丸珠。夫岂可道，假体如愚。荒荒坤轴，悠悠天枢。载要其端，载闻其符。超超神明，返返冥无。来往千载，是之谓乎？”宇宙循环周流，运动不息，一切不可名言，而只有“假体”以喻之。在一种假体言说中，个体生命与自然存在融为一体，小我在大我中实现了超越，人在珠光相映、水月相忘的圆融存在中身世两忘。这正如清人张商言所说：“流水今日，明月前身，余谓以禅喻诗，莫出此八字之妙。”<sup>[50]</sup>因此，中国的诗和诗论都注重的是物我不分、内外相通、情景共现。禅的圆融之境，是山即是山，水即是水，没有外界对内心的冲撞，也没有内识对外界的裁剪，人与山水相遇相容，是云在青天水在瓶的各得其所，悠游自在。

禅的圆融之境超越了凡圣，是即凡即圣，主张“日用是道”，所谓“佛法在日用处，行住坐卧处，吃茶吃饭处，语言相问处，所作所为处”。（《大慧录》）有学人向慧海禅师请教得悟需如何做功夫，慧海回答道：“饥来吃饭，困来即眠。”而世俗人却是“他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较”。<sup>[51]</sup>所谓得道，即保持常心常行，所谓“一行三昧者，于一切时中行住坐卧，常行直心是”。<sup>[52]</sup>生活就是修道，红尘即是道场，即烦恼而不离菩提。这也是释智鉴的《颂古》诗所表达的“土面灰头不染尘，华街柳巷乐天真”的那种在世俗而又超越的心境。等凡圣，出凡入圣，关键就在于天真的心和本真的情。

在诗学上，也唯有真性情才能达到圆融的诗境，这就是严羽所称道的盛唐诸人的“惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求”，<sup>[53]</sup>即盛唐诗人于盛世繁华中保留着自然之心，其诗作只是个体生命的兴致和趣味的因着关系条件地生起和激发，故而不可以形迹去理解，而当看到其性空幻有的空澈明净。这种空澈明净之境，是一种生命的缘域化境，它消除了生死的分别和忧惧，生命的每个时刻都是自然美好的，生活即道场，日用即菩提。生命是一个自然的流转，生死来去只是生命的各

种自然形态的变化。每个人都无需为生命的或开放或零落而惊诧感伤,色相本空,性命本寂。在生命的空寂中,自有勃勃生机自在滋长,花开叶落,虫鸣鸟喧、空而非空、寂而非寂。正如皎然《禅思》所言:“空何妨色在,妙岂废身存?寂灭本非寂,喧哗曾未喧。”在禅的圆融之境,声色动寂、生死来去,都如行云流水般喜乐自在,这正如王维的《鸟鸣涧》所写人与桂花在某种缘起时刻和场景中所生成的那样一个空境,还有明月和飞鸟在人的意向性活动中的暂起性、随缘性,它呈现的是色相本空的生命的幻境与参悟者所理解的生命空谛,而这也构成了对于自我之悟与无我之悟的超越,表现了一种性灵的修炼和生命的缘境,是对有限个体与无限世界的圆融无隔的追寻。

注释:

[1] 栾栋:《古代文学根器解》,《古代文学研究集刊》第一辑,海口:南方出版社,1999年,第7页。  
 [2] 何光顺:《文学的缘域——兼论文学的自性与他性》,《暨南学报(哲学社会科学版)》2013年第11期。  
 [3] 何光顺:《中日哀感美学的时空结构与伦理向度》,《文学评论》2019年第4期。  
 [4][10][11][13][印]龙树:《中观根本慧论》卷4,《大正藏》第30卷。  
 [5][隋]吉藏著、韩廷杰校释:《三论玄义校释·序言》,北京:中华书局,1987年,第19页。  
 [6] 张祥龙:《从现象学到孔夫子》,北京:商务印书馆,2001年,第86页。  
 [7][日]稻田龟男(K. Inada):《龙树:中论之翻译及引论》英译本,东京:北星堂书店出版社,1970年,第37页。  
 [8][美]M. 斯普宏(Sprung):《对于中道的透彻解释》英译本,月称注,博尔德:般若出版社,1979年,第238页。  
 [9] 高树藩:《中文形音义综合大字典》,北京:中华书局,1989年,第1331页。  
 [12]《大正藏》第8卷。  
 [14] 胡适:《中国佛学史》,《胡适学术文集》,北京:中华书局,1997年,第35、69、144、146页。  
 [15] 龚隽:《禅史钩沉:以问题为中心的思想史论述》,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第45-46页。

[16][日]铃木大拙:《禅:敬答胡适博士》,《禅宗历史与文化》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1988年,第52、53页。  
 [17][22] 孙昌武:《禅思与诗情》,北京:中华书局,2006年,第212、215页。  
 [18][19][20][28][29][唐]惠能著、郭朋校释:《坛经校释》,北京:中华书局,2012年,第14、18、19、71、73页。  
 [21][唐]惠能著、郭朋校释:《坛经校释》,“序言”第4页。  
 [23][26] 张郁乎:《“境界”概念的历史与纷争》,《哲学动态》2016年第12期。  
 [24][唐]王昌龄:《诗格》,《中国历代文论选》第二册,上海:上海古籍出版社,1979年,第88-89页。  
 [25] 冯友兰:《中国哲学史新编》(下),北京:人民出版社,1999年,第547页。  
 [27][晋]郭象注、[唐]成玄英疏:《庄子注疏》,北京:中华书局,2011年,第81页。  
 [30][宋]苏轼:《夜直玉堂携李之仪端叔诗百余首读至夜半书其》。  
 [31][宋]吴可:《学诗》之一,《诗人玉屑》卷一。  
 [32] 丁福保辑:《历代诗话续编》上册,北京:中华书局,1983年,第340页。  
 [33][40][44][45][46][52][唐]惠能著、杨曾文校写:《新版·敦煌新本六祖坛经》,北京:宗教文化出版社,2001年,第22、37、30、19、30、17页。  
 [34][35][36][38][53][宋]严羽著、郭绍虞校释:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1983年,第132、12、12、1、26页。  
 [37][宋]杨万里:《诚斋集》卷79-83,《钦定四库全书》本,第78-79页。  
 [39] 钱锺书:《谈艺录》,北京:中华书局,1984年,第98页。  
 [41] 季羡林:《禅和文化与文学》,北京:商务印书馆国际有限公司,1998年,第12页。  
 [42][宋]刘克庄:《后村先生大全集》卷99,《四部丛刊初编》,景上海涵芬楼藏赐砚堂钞本,第107页。  
 [43] 朱良志:《大音希声——妙悟的审美考察》,南昌:百花洲文艺出版社,2005年,第104页。  
 [47] 孙昌武:《佛教与中国文学》,上海:上海人民出版社,2007年,第275页。  
 [48][宋]释宗果:《偈颂》一百六十首其一。  
 [49][宋]释绍昙:《颂古》五十五首其一。  
 [50] 张埏,字商言,号瘦铜,江苏吴县人。乾隆三十四年进士,此引自《竹叶庵文集》卷九。  
 [51][宋]普济著、苏渊雷点校:《五灯会元》(上),北京:中华书局,1984年,第157页。

[责任编辑:李本红]