

庄玄禅宗漫述

- 一 庄子的哲学是美学
- 二 人格本体论
- 三 瞬刻永恒的最高境界

《史记》老庄申韩同传。把老子韩非放在一起还好说，因为它们都是社会政治哲学^①，并在讲阴谋权术上有承接处。把庄子^②搁在中间，则似乎总有点别扭。庄与老有接近连续关系，但基本特征并不相同。老子是积极问世的政治哲学；庄子则是要求超脱的形而上学。与老子以及其它哲人不同，庄子很少真正讲“治国平天下”的方略道理，他讲的主要是齐物我、同生死、超利害，养生长生的另外一套。

但《史记》把庄子放在老、韩一起，又有其充分理由。《庄子》中有许多关于社会政治的愤激之言。在这方面，庄与老确又是一脉相承的：毁仁义，抨儒墨，主张“绝圣弃知”，返乎原始，“要本归于老

① 参阅《孙老韩合说》。

② 本文所讲庄子是就《庄子》全书作为一个学派而言，不谈其中的差异、矛盾（如对孔子的态度）、先后以及儒法思想渗入诸问题。

子之言”。因之，在以政治哲学为头等主题，真正思辨和情感的形而上学尚未流行的秦汉时代，司马迁把庄子与老、韩放在一起，并只举《庄子》外杂篇如《渔父》、《盗跖》、《胠箧》作为代表而不及庄之为庄的内篇，也就是完全可以理解的了。

但是，后世士大夫知识分子却多半喜欢它的内篇^①。《庄子》内篇中的思想对后来中国佛教禅宗的产生有关系，它在中国文艺发展上更产生了重要的影响，今日国外也有学人比庄子于存在主义^②。所有这些都说明，庄之为庄确有其与其他哲学相区别的深刻特色，不同于儒墨老韩的社会政治哲学，不同于秦汉的宇宙论哲学。以庄、禅为代表，追求理想人格和人生境界的本体论哲学，构成了中国思想发展中的另一个重要方面。

一 庄子的哲学是美学

然而，任何人都并不能完全超越或脱离时代，《庄子》内篇与外篇之所以基本上能构成一个整体，《庄子》中的那些“洗洋自恣以适己”似乎远离现实的思想言辞，那些似乎超时代的纯哲理的人生思辨和处世智慧，又仍然是生长在庄子以及后学所属的那个时空环境中和现实土壤上的。

那是一个天崩地拆、“美好”的旧社会彻底瓦解，残酷的新制度已经来临的时代。就是说，保存着氏族传统的经济政治体制的早期宗法社会已经崩溃，物质文明在迅速发展，历史在大踏步地前进，生产、消费在大规模地扩大，财富、享受、欲望在不断积累和增

① 王夫之《庄子解》：“内篇虽与老子相近而别为一宗，以脱卸其矫微权诈之失。外篇则但为老子作训诂，而不能探化理于玄微。”

② 如堀永光司《庄子：古代中国的存在主义》。

加,赤裸裸的剥削、掠夺、压迫日益剧烈。“无耻者富,多信者显”^①,贪婪无耻,狡黠自私,阴险毒辣……,文明进步所带来的罪恶和苦难怵目惊心,从未曾有。人在日益被“物”所统治,被自己所造成的财富、权势、野心、贪欲所统治,它们已经成为巨大的异己力量,主宰、支配、控制着人们的身心。

于是,庄子发出了强烈的抗议!他抗议“人为物役”,他要求“不物于物”,要求恢复和回到人的“本性”。这很可能是世界思想史上最早的反异化的呼声,它产生在文明的发轫期。今日为哲学史家所批评的庄子那些落后、反动、倒退的社会政治思想,其实质都在此处。

昔者黄帝始以仁义撙人之心,尧舜于是乎股无胈,胫无毛,以养天下之形。愁其五藏以为仁义,矜其血气以规法度,然犹有不胜也。尧于是放讙兜于崇山,投三苗于三峽,流共工于幽都,此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀、跖,上有曾、史,而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑,愚知相欺,善恶相非,诞信相讥,而天下衰矣……^②

“不但‘仁义’要不得,而且技术的进步也是要不得的:

夫弓弩毕弋机变之知多,则鸟乱于上矣;钩饵网罟罾筴之知多,则鱼乱于水矣;削格罗落置罟之知多,则兽乱于泽矣;……^③。

① 《庄子·盗跖》,用陈鼓应《庄子今注今译》本,中华书局,1983。下同。

② 《庄子·在宥》。

③ 《庄子·胠篋》。

子贡曰，有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多……为圃者忿然作色而笑曰，吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备。……吾非不知，羞而不为也。^①

那么，怎么办？答案是回到最原始的远古社会里去：

当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁……，同与禽兽居，族与万物并，……民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游^②，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也^③。

这自然是对原始生活的极端美化的空想。历史上好些批判近代文明的浪漫派思想家们，从卢梭到现代浪漫派都喜欢美化和夸张自然（无论是生理的自然，还是生活的自然），认为“回到自然”才是恢复或解放“人性”。比起他们来，庄子应该算是最早也最彻底的一位。因为他要求否定和舍弃一切文明和文化，回到原始状态，无知无识，浑浑噩噩，无意识，无目的，“居不知所为，行不知所之”，“生而不知其所以生”，像动物一样。庄子认为，只有那样，才能得到真正的幸福。

但历史并不随这种理论而转移。从整体来说，历史并不回到过去，物质文明不是消灭而是愈来愈发达，技术对生活的干预和在生活中的地位，也如此。尽管这种进步的确付出了沉重的代价，但

① 《庄子·天地》。

② 《庄子·马蹄》。

③ 《庄子·盗跖》。

历史本来就是在这种文明与道德、进步与剥削、物质与精神、欢乐与苦难的二律背反和严重冲突中进行,具有悲剧的矛盾性;这是发展的现实和不可阻挡的必然。正像当年马克思、恩格斯早已深刻论述过的资本主义在历史上的进程那样。因之,庄子(以及后世一些批判文明的进步思想家们)的意义,并不在于这种“回到自然去”的非现实的空喊和正面主张,而在于它们揭露了阶级社会的黑暗,描述了现实的苦难,倾诉了人间的不平,展示了强者的卑劣。庄子许多否定性的言词论断,例如著名的“彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门而仁义存焉”^①之类的警句,不是异常深刻尖锐,至今也保持其批判的生命力而发人深省么?

庄子在这种文明批判中更为重要的独特处,例如与老子大不相同的地方,在于他第一次突出了个体存在。他基本上是从人的个体的角度来执行这种批判的。关心的不是伦理、政治问题,而是个体存在的身(生命)心(精神)问题,才是庄子思想的实质。

“故尝试论之,自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性,以身为殉,一也。……伯夷死名于首阳之下,盗跖死利于东陵之上,二人者,所死不同,其于残生伤性均也”^②，“今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉”^③。“……一受其成形，不化以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，荼然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益？其形化，其心与之

① 《庄子·胠篋》。

② 《庄子·骈拇》。

③ 《庄子·让王》。

然,可不谓大哀乎?人之生也,固若是芒乎?”^① 庄子深深悲叹人生一世劳碌奔波,心为形役,空无意义,有生如此,等于死亡。尽管从大夫到小人,从盗贼到圣贤,他们各为不同的外物所役使,或为名,或为利,或为家族,或为国事,而奋斗,而牺牲;但他们作为残害自己个体的身体生命,作为损害自己个体的自然“本性”,则完全相同,是同样可悲的,都是“人(个体的身心)为物(社会化的各种存在)役”的结果。

有些学者曾认为庄周就是杨朱。因为他们都贵生,强调要珍视生命存在。人不要为种种“身外物”(不管是名利财产还是仁义道德)所役使,那些东西都没有用处,没有价值,没有意义,只有人活着,才是真实的。“故曰,道之真以治身”^②,庄子那个“吾将处于材与不材之间”的有名故事,以及《养生主》中所说,“为善无近名,为恶无近刑,……可以保身,可以全生”等等,都表现了庄子“保身全生”即保全生命的根本主张。

这固然是“今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也”^③,“方今之时,仅免刑焉”^④ 的动乱社会的现实恐惧的反映;但从理论说,意识到人作为血肉之躯的存在与作为某一群体(家、国……)的社会存在以及作为某种目的(名、利……)的手段存在之间的矛盾与冲突,却是古代思想史上一个重要的发现。这里也就生发出什么才是人的“真实”存在,什么才算是人的“本性”的问题,也生发出人如何才能不被外在环境、条件、制度、观念等等所决定所控制所支配所影响即人的“自由”问题。庄子从个体角度最早接触

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·让王》。

③ 《庄子·在宥》。

④ 《庄子·人间世》,保全生命也是儒家一贯思想,“邦有道,危言危行;邦无道,危行言逊”(《论语》),“国有道,其言足以兴;国无道,其默足以容”(《中庸》)。

了这个巨大问题,这就是他的哲学主题所在。

当然,庄子既不可能理解也不可能准确地提出这个问题,这有如《德意志意识形态》中所说:“……各个人可以看到自己的生活条件是早已确定了的:阶级决定他们的生活状况,同时也决定他们的个人命运,使他们受它支配,这和个人屈从于分工是同类现象,这种现象只有通过消灭私有制和消灭劳动本身才能消除。”只有经过历史进步,才能消灭私有制和异化劳动。在这之前,人类文明史的进程中必然存在异化,想要一跃而跳过某一整个历史时期,要求“回复”或“恢复”人的自然“本性”,从而回到“自由”的远古时期去,像庄子那样,实际是要求立即消灭私有制和一切文明以及“劳动本身”,过动物般的浑浑噩噩无知无识的生活,却是现实地不可能的,这只是开历史的倒车而已。因为所谓人的“本性”、“独立”、“自由”和所谓人的“真实存在”,都只能是历史具体的。自然性并不就是“人的本性”,动物性的个体自然存在也并不自由。动物性的自然生存并非人的自由理想。同时,个体的人作为自然躯体也总是要死的,保身并不能永生。

这一点庄子自然知道^①。从而,如何超脱苦难世界和越过生死大关这个问题,正由于并不可能在物质世界中现实地实现,于是最终就落脚在某种精神——人格理想的追求上了。个体存在的形(身)神(心)问题最终归结为人格独立和精神自由,这构成庄子哲学的核心。

庄子为塑造这个理想人格而竭力张大其词,极尽夸张描绘之能事。从《逍遥游》中的那许多飘飘然的美丽的形象故事,到所谓

^① 关于庄子有否神仙家思想问题,本文暂不涉及。亦可参阅 Herlee G. Creel,《What is Taoism》,Creel 过份强调成仙(生死)与哲学沉思的矛盾,而未注意它们正好在庄所追求的人格问题上统一了起来。

“至人”“真人”“神人”的高级称谓的提出,表明这才是庄子所要追求的东西。庄子对这个理想人格的追求,是通过对“道”的论证来展开和达到的。这就是他的本体论的哲学。

“道”在庄子哲学中是一个异常复杂的概念。哲学史家们关于它有许多争论。有的解释“道”是精神,有的却认为是物质,有人又判断它为上帝。有的说“道”是客观的,有的说“道”是主观的……。总之它的特征似乎是无所不在而又万古长存。它先于天地,早于万物,高于一切,包括高于鬼神、上帝、自然、文明,它是感官所不能感知,思辨所不能认识,语言所不能表达,而又能为人们所领会所通晓。它无意志,无愿欲,无人格,无所作为,而又无所不为。庄子说:

夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之上而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。^①

……所谓道,恶乎在? 庄子曰:无所不在,……道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也! 知形形之不形乎! 道不当名。……道无问,问无应。^②

这是一个充满了神秘感的无限实体。那么这个实体的特征是什么呢?

老子曾说,“道法自然”;“失道而后德,失德而后仁”;“为道者日损,损之又损,以至于无为。”等等……,在这里,老庄的“道”又确

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·知北游》。

乎是一致的。就是说,“道”的特征在于自自然然,毫不作为。所以,它在一切之上又在一切之中。这正是人所应该崇拜学习的:

吾师乎!吾师乎!籴万物而不为义,泽及万世而不为仁,长于上古而不为老,覆载天地、刻雕众形而不为巧,此所游已!^①。夫天籁者,吹万不同,而使其自己也。咸其自取,怒者其谁邪?^②

一切事物都是有生死始终的,都局限在一定具体的时空范围内。只有这个“道”是超越这一切的。它无始终,无生死,无喜怒,无爱恶。它表现为万物的自生自化,它自身也就在这万物之中。“天不得不高,地不得不广,日月不得而行,万物不得不昌,此其道与”。^③ 所以它是一切,而一切也即是这个“一”。

值得指出的是,这个充满了泛神论色彩的本体论在庄子哲学中并非真正的宇宙论。庄子的兴趣并不在于去探究或论证宇宙的本体是什么,是有是无,是精神是物质;也不在于去探究论证自然是如何生成和演化……。这些问题在庄子看来毫无意义。他之所以讲“道”,讲“天”,讲“无为”、“自然”等等,如同他讲那么多“谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞”^④,讲那么多的寓言故事一样,都是为了要突出地树立一种理想人格的标本。所以他讲的“道”并不是自然本体,而是人的本体。他把人作为本体提到宇宙高度来论说。也就是说,它提出的是人的本体存在与宇宙自然存在的同

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·齐物论》。

③ 《庄子·知北游》。

④ 《庄子·天下》。

一性。

在庄子看来,这个人的本体存在,由于摆脱了一切“物役”从而获得了绝对自由,所以它是无限的。他“物物而不为物所物”,他能作逍遥游,“背负青天,而莫之夭阏者”。它“无所待”,不受任何现实关系的规定、束缚、限制,从而“大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山而不能伤,飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外,死生无变于己,而况利害之端乎!”^① 连生死都对他无影响,更何况利害? 更何况种种世俗“尘垢”? 而这就是“至人”、“真人”、“神人”、“大宗师”——一句话,即庄子的理想人格。所以,我倒同意一本不被人注意的哲学史中表达的这种传统论断:“庄子真实学问在大宗师一篇。所谓大宗师,何也? 曰道也。明道也,真人也,大宗师也,名虽有三,而所指则一也。特以其本体言之,则谓之道。以其在人言之,则谓之真人,谓之大宗师耳。庄子惟得乎此,故能齐生死,一寿夭,而万物无足以撓其心者。……皆当生死之际而安时处顺,哀乐不入。……今人谈庄子,不与此等处求之……抑所谓弃照乘之珠而宝空椟者,非欤?”^②

本体论如此,认识论亦然,也是为了论证这个独立自足、绝对自由的无限人格本体的。庄子的相对主义、虚无主义、不可知论,都是为了指明一切具体的事物的存在变化,包括所谓有无、大小、是非等等,都是有限的、局部的、不确定和无意义的,不必去深究探讨,否则将只是可笑的徒劳。因为“天地与我并生,万物与我为一”,本是一个混沌、完全、齐备的整体(“道”“一”“全”),如果硬要分出有无、是非、大小等等来认识,弄出种种区别,就会失去了那真实的本体存在。“故分也者,有不分也;辩也者,有不辩也;”“夫大

① 《庄子·齐物论》。

② 钟泰:《中国哲学史》第43页,商务印书馆,1929。

道不称，大辩不言，大仁不仁……”^①，各种知识都是局部、相对、有限而不真实的。真实的“知”，正是“知止其所不知”。它是不能用语言、概念、判断、逻辑而只能用直接的体验才可以把握和达到。“夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教”^②；“孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光”^③。总之，无论本体论或认识论，庄子都要求人应该仿效自然事物，既无知识又无愿欲，任凭那无意识无目的而又合规律的客观过程自然运行，庄子认为只有这样才合乎“道”。“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诉，其人不距；脩然而往，脩然而来而已矣，……是之谓不以心损道，不以人助天，是之谓真人”^④。“何谓天？何谓人？北海若曰：牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天”^⑤。一切人为，一切人的有意识有目的活动、认识、思虑、打算，都只是对“道”的损伤。“道”是“天”，是“一”，是“全”，是“混沌”整体；“人（为）”是“偏”，是“亏”，是“分”，是“日凿一窍，七日而混沌死”。

那么，怎样才能现实地达到这个与“道”同体的理想人格呢？既然“道”是“无为”，是顺应自然，那么人就应该“安时而顺处”，对一切都无所谓：“呼我牛也而谓之牛，呼我马也而谓之马”^⑥，“不乐寿，不哀夭；不荣通，不丑穷”^⑦，“知其不可奈何而安之若命，德之

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·大宗师》。

⑤ 《庄子·秋水》。

⑥ 《庄子·天道》。

⑦ 《庄子·天地》。

至也”^①，“生死存亡、穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也”^②，这也就是听天由命，毫不作为。可见，既然不主张通过活动去改变生死、存亡、贫富、毁誉等等现实的限制和束缚，那么人的所谓“绝对自由”，“独立自足”，便都不存在于现实生活和行为选择的有意识的选择和主动活动中；从而这种所谓“自由”“自足”和“超越”世俗尘垢，实质上不过是一种心理的追求和精神的幻象而已。庄子是通过“心斋”“坐忘”等等来泯物我、同死生、超利害、一寿夭，而并不是通过主动选择和现实行动来取得个体独立的。著名的庄周蝴蝶寓言和同样著名的庄子妻死鼓盆而歌的故事，都在点明，所谓梦、醒和死、生，是可以从精神上予以超越的。把梦醒生死加以确定、区别和规范，是执着于不真实的现象的片面，被不真实的外在的有限事物所束缚、所局限住了，心灵没有得到解放。只有从心理上完全泯灭它们，视为一体，“恶识所以然，恶识所以不然”，“不知周之梦为蝴蝶欤？蝴蝶之梦为周欤？”^③这才与整个自然、整个宇宙合而为一，“未始有物，与道同一”，这样才能体验到真正的生命秩序。这才是“安时而处顺，哀乐不能入”。这才是能“入水不濡，入火不热”“御六气之变以游无穷”的“至人”、“真人”、“神人”。而这，也就是庄子哲学的最后制高点。

庄子以这种精神状态作为理想人格的本质特征，并以神秘的“心斋”、“坐忘”、“形如槁木，心如死灰”、“嗒焉似丧其耦”以及种种丑陋形貌来描述其外在状态，目的都在强调要把一切为仁为义为善为美为名为利等等所奴役所支配所束缚的“假我”、“非我”统统舍弃掉。只有“吾丧我”，才能达到或取得真吾（我）。这种“真我”

① 《庄子·人间世》。

② 《庄子·德充符》。

③ 《庄子·齐物论》。

才是如宇宙那样自然而然地让合规律性与合目的性融为一体,主观即客观,规律即目的,人即自然。这也就是“道”。所以,庄子所追求的最高理想并不是某种人格神;它所描述和追求的只是具有这种心理——精神的理想人格。庄子哲学并不以宗教经验为依归,而毋宁以某种审美态度为指向。就实质说,庄子哲学即美学^①。他要求对整体人生采取审美观照态度:不计利害、是非、功过,忘乎物我、主客、人己,从而让自我与整个宇宙合为一体。所谓“天地有大美而不言”^②,所谓“无不忘也,无不有也,澹然无极而众美从之”^③,都是讲的这个道理。所以,从所谓宇宙观、认识论去说明理解庄子,不如从美学上才能真正把握住庄子哲学的整体实质。

正因为是美学而非宗教,所以庄子并不要去解决个体对死亡的恐惧与哀伤,也并不追求以痛苦地折磨现世身心生存来换取灵魂的解救与精神的超越。庄子并不像西方的基督教或近代的陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)或基尔凯戈尔(Kierkegaard),他也不像佛教那样否定和厌弃人生,要求消灭情欲。相反,庄子是重生的,他不否定感性。这不仅表现在前述的“保生全身”、“不夭斤斧”和“安时处顺”等方面,而且也表现在庄子对死亡并不采取宗教性的解脱而毋宁是审美性的超越上。他把死不看作拯救而当作解放,从而似乎是具有感性现实性的自由、快乐。“死,无君于上,无臣于下;亦无四时之事,从然以天地为春秋,虽南面王乐,不能过也”^④。这虽然是寓言,但强调的仍然是“乐”。这种“乐”虽已不是世俗的各种感性快乐,但又并没有完

① 参看李泽厚、刘纲纪《中国美学史》第一卷。该处讲庄子较详,本文从简。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·刻意》。

④ 《庄子·至乐》。

全脱离感性的“乐”。故意舍弃和否定感性快乐以寻找超验，强调通过痛苦（感性快乐的反面）才能获得“神宠”达到“至乐”，这是一种有为，是恰恰和庄子哲学相矛盾的。庄子追求、塑造和树立的是一种自自然然的一死生、泯物我、超利害、同是非的对人生的审美态度，认为这就是“至乐”本身，尽管“形如槁木，心如死灰。”

所以，表面来看，庄、老并称，似乎都寡恩薄情；其实庄、老于此有很大区别。老子讲权术，重理智，确乎不动情感；“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”庄子则道是无情却有情，外表上讲了许多超脱、冷酷的话，实际里却深深地透露出对人生、生命、感性的眷恋和爱护。这正是庄子的特色之一：他似乎看透了人生和生死，但终于并没有舍弃和否定它。“与物为春”^①，“万物复情”^②，“喜怒通四时，与物有宜而莫知其极”^③，“与天和者，谓之天乐”^④，……，谈“春”、说“情”、重“和”，都意味着并不把自然、世界、人生、生活看作完全虚妄和荒谬。相反，仍然执着于它们的存在，只是要求一种“我与万物合而为一”的人格观念。庄子对大自然的极力铺陈描述，他那许多瑰丽奇异的寓言故事，甚至他那汪洋自恣的文体，也表现出这一点。比较起来，在根本气质上，庄子哲学与儒家的“人与天地参”的精神仍然接近，而离佛家、宗教以及现代存在主义反而更为遥远。

所以，以庄子为代表的道家，实际上是对儒家的补充，补充了儒家当时还没有充分发展的人格—心灵哲学，从而也在后世帮助

① 《庄子·德充符》。

② 《庄子·天地》。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《庄子·天道》。

儒家抵抗和吸收消化了例如佛教等外来的东西,构成中国传统的文化——心理结构中的一个很重要的方面。当然,庄子哲学认为人的有意识有目的的生存活动竟完全可以如同大自然那样无意识无目的的自然运行,这是完全空想的;从而它所提出的绝对自由的理想人格,如前所述,便只能是一种虚构。因为个体的人的真正身心自由来自人类集体在实际上支配事物的必然性并使自然人化的结果。庄子所采取的所谓“超越”,恰好是对物的必然性(包括所产生的各种“物役”现象的历史必然性)的逃避,这实际不可能成功。庄子哲学的确给中国文化和中国民族带来许多消极影响,它与儒家的“乐天知命”、“守道安贫”、“无可无不可”等等观念结合起来,对培植逆来顺受,自欺欺人,得过且过的奴隶性格起了十分恶劣的作用。

二 人格本体论

虽然就整体说,庄子哲学在以征服外在环境、以社会生产发展和世俗生活丰满为特色的秦汉时期,看不到多少重要影响,似乎被沉埋起来,直到魏晋时期才被重新发现;但有一点仍值得注意,即自先秦到魏晋、在两汉也始终未断的养生学说与庄子的关系。王夫之《庄子解》注解《养生主》中“缘督以为经”说,“身前之中脉曰任。身后之中脉曰督。……缘督者,以清微纤妙之气,循虚而行,止于所不可行而行自顺”等,这就是从医学角度来解释的。“任”“督”二脉的运行理论是讲究养生保身的中医气功的要领,直到今天仍然如此。庄子在《养生主》等许多篇章中所讲到的许多养生道术,以及所谓“心斋”“坐忘”“至人之呼吸以踵”之类,恐怕与气功中的集中意念以调节呼吸等等有关。从马王堆出土的导引图等等可以推知,这一套在汉代社会中也是相当流行的。

绵延到六朝,如《抱朴子》,外篇讲儒家治国平天下的一套,内篇却大讲修炼、长生、登仙。这时的庄子哲学大概已经与秦汉以来的神仙家、民间道教系统混杂在一起了。对长生、成仙等等的肯定和追求,一方面固然是对庄子哲学的庸俗化^①,因为庄子哲学的精神并不在此。但同时又可以说是庄子讲的“养身全生”思想在医学生理学上的发展和“落实”。

这种养生理论与例如内经——汉代思想不同处在于:后者以一套整体宇宙论系统为背景和基础,前者却主要以单个人体为对象和目标;后者的精神和主干是儒家,前者是道家——庄子。但是,由于同作为中国的医学生理学,又仍有其共同思想基础,它们二者很快就合在一起了。这种合流也有它的渊源。早在先秦,孟子的“我善养吾浩然之气”等等,与庄子就可以有相通之处。只是孟子与五行说相联系终于在汉代构造成庞大宇宙论体系,庄子则始终以个体身心为中心,认为只要个体完善了,自由了,天人关系和人际关系自然没问题。儒家是从人际关系中来确定个体的价值,庄学则从摆脱人际关系中来寻求个体的价值。

所以庄子在魏晋之际突然大流行,是很自然的事。当时,旧的规范制度和社会秩序已经崩溃,战乱频仍,人命如草,“正是对外在权威的怀疑和否定,才有内在人格的觉醒和追求。也就是说,以前所宣传和相信的那套伦理道德,鬼神迷信,谶纬宿命,烦琐经术等等规范、标准、价值,都是虚假的或值得怀疑,它们并不可信或并无价值,只有人必然要死才是真的,只有短促的人生中总充满那么多

① 这只是就理论层次说的。《抱朴子》中如“得仙道者,多贫贱之士,怙势位之人”,“夫有道者,视爵位如汤饔,见印绶如纆细,视金玉如粪土,睹华堂如牢狱……”(《抱朴子·论仙》),则仍然是继承庄子,与郭象不同,见后。

的生离死别、哀伤不幸才是真的。”^① 于是要求彻底摆脱外在的标准、规范和束缚,以获取把握所谓真正的自我,便成了魏晋以来的一种自觉意识。桓温问殷浩,“卿何如我?殷云,我与我周旋久,宁作我”^②。对自我第一的肯定,对外在标准(包括权势名利)的卑视,不管实际是否做到,在当时哲学上却非常重要。人(我)的自觉成为魏晋思想的独特精神,而对人格作本体建构,正是魏晋玄学的主要成就。

在这意义上,玄学便是庄学。诚然,何(晏)王(弼)在建立“以无为本”的本体理论时,主要取源于老而不及庄。并且仍然以儒学为宗,孔仍在老之上。真正从理论上和行动上反儒崇庄的,应推嵇(康)阮(籍)。正是他们使庄学在中国意识形态上留下了不可磨灭的印痕。不但所谓竹林传说对当时及后代起了很大影响,而且他们确比较忠实地继承和现实地表现了庄学。当然,就是他们,对儒学态度也非常矛盾复杂:尽管“非汤武而薄周孔”(嵇),“汝君子之处寰区之内,亦何异夫虱之处裈中乎”(阮),有如鲁迅所言,“因为他们生于乱世,不得已,才有这样的行为,并非他们的本态”^③。但有一点却又是他们的本态,即对庄子所描述的思想人格的向慕。他们把这种人格看作是最高标准,是与一切世俗常人迥相区别的“大人”、“夫大人者,乃与造物同体,天地并生,逍遥浮世,与道俱成,变化散聚,不常其形”^④。

这里重要的是,他们一方面服药行散以求长生,追求形(身体)的成仙,而同时又重视养形必需养神,更求神(心灵)的超脱。“养

① 参阅拙作《美的历程》。

② 《世说新语·品藻第九》。

③ 《而已集·魏晋风度及药与酒的关系》。

④ 《阮籍集·大人先生传》。

生在于养神者见于嵇康,则超形质而重精神”^①。形神问题之所以自这时起占居哲学(“形神之辨”)和艺术(“以形写神”)的中心,是与此有关的。在庄子那里,本已有“神以守形”、养神以全生保身的理论,加上从《人物志》以来用观察神形以品议人物的社会风尚和政治标准,使得对个体人格(包括形神两个方面,而以后者为主)的追求和标榜,成为哲学论议的主题。为司马迁所推重的庄学的政治批判方面也在这个时期相配合地得到了继承和发展,例如嵇、阮的“无君臣”的观念以及鲍敬言的无君论等等。尽管比起形神问题,它们处于次要地位。

如果从理论倾向和哲学深度讲,则应该把嵇、阮的庄学与何、王的老学连结起来。何、王的老学已经不同于老子原本,他们所主张的“以无为本”,是要求从种种具体的、繁杂的、现实的从而是有限的、局部的“末”事中超脱出来,以达到和把握那整体的、无限的、抽象的本体。这个真实本体是任何语言、概念、形象、思虑所不可穷尽的。人们只是借这些东西以体验和把握它,既把握了它,则这些东西便可以舍弃和忘掉;并且只有舍弃和忘掉,才可能真正最终达到那个本体。因为有言则有分,“有分则失其极矣”,“予欲无言,盖欲明本。举本统末,以示物于极者也。……是以修本废言,则大而行化。”^②“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。是道不可体,故但志慕而已。”^③王弼等人是从儒家治理天下的角度来谈论这个本体的,他们认为这个本体之所以重要正是因为它是统治的理论:“夫众不能治众,治众者,至寡

① 汤用彤:《魏晋玄学和文学理论》,《中国哲学史研究》1981年第1期,第38页。

② 《王弼集校释》第633页,中华书局,1980。

③ 同上,第624页。

者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也”^①。这也就是说，不应再以汉代那种繁复运转的宇宙论系统图式，而应以这个可以包容一切、“无为而无不为”的“道”“一”来作为统治天下的理论基础。

但重要的是，这个“无”的本体，与其说是宇宙的本体，又不如说是人格的本体。与庄子哲学一样，玄学实际上是用人格的本体来概括、统领宇宙的。魏晋玄学的关键和兴趣并不在于去重新探索宇宙的本源秩序、自然的客观规则，而在于如何从变动纷乱的人世、自然中去抓住根本和要害，这个根本和要害归根结蒂是要树立一个最高统治者的“本体”形象。所以尽管玄学讲了许多有无、本末、言意、形神……，但问题的核心仍然是如何才能成为统治万方的“圣人”。而王弼之所以高于何晏，也在于：“何晏以为圣人无喜怒哀乐……弼与不同，以为圣人茂于人者，神明也；同于人者，五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。”^②这不正是庄子的“应物无方”的政治运用么？可见，王弼之区分“本”与“末”、“一”与“多”、“静”与“动”，强调把纷繁多样、运动变化的现象世界与虚静而一的本体世界划分开来，目的并非解说或针对宇宙、自然，而主要是在探索和树立某种作为能主宰、支配、统治万事万物的社会政治上的理想人格（“圣人”）。这种人格（“性”、本体）由于具有潜在的无限可能性，从而就可以展开呈现为多样的现实性。他就能“应万物而不为物所累”，可以日理万机而仍怡然自适，他无为而无不为。因为“外在的任何功业、事物都是有限和能穷尽的，只有内在精神本

① 同上，第591页。

② 《王弼集校释》第640页，中华书局，1980。

体才是原始、根本、无限和不可穷尽,有了后者(母)就可以有前者(子)。”^① 这也就是所谓只有“圣人”才能“体无”的真实含意。“无为”本是道家早有的“君人南面之术”,^② 王弼把这一政治理论提到了哲学本体论的高度上。所以说,魏晋玄学中的“无”的主题恰恰是人的探索。可见,王、何的老学与嵇、阮的庄学,尽管并不相同,一是社会政治的统治理想,一是个体形神的超脱理想,但在建立理想人格这一根本主题上却又是相同的。它们构成了同一思潮。

人格主题是“无”的哲学本质。其中一个值得注意之点是,无论嵇、阮或王弼,那个所谓“大人先生”或“体无”的“圣人”似乎寂然不动、冷漠之极,却又仍然充满感情。王弼承认“五情应物”并不妨碍其为“圣人”;并且大概还只有能以“五情应物”而不累己,才能算是真正的“圣人”。而嵇、阮之重情,人所公认。有意思的是,重情恰好是与这种外表“寡情”的思辨哲学携手同行的共同思潮。《世说新语》有许多这类记载:“王子敬云,从山阴道上行,山川自相映发,使人应接不暇。若秋冬之际,尤难为怀。”“情之所钟,正在我辈,”“树犹如此,人何以堪,”等等,等等。它们都相当明显地反映出“尚情”和情感问题在这一时期的突出。这不但使从《文赋》到《诗品》的文艺理论提出了“诗缘情”的新美学观念,而且也渗透在哲学思辨中了。这显然与当时社会的动乱苦难、外在束缚的减少有关。所以,如果不计细节,从总体来看,魏晋思潮及玄学的精神实质是庄而非老,因为它所追求和企图树立的是一种富有情感而独立自足、绝对自由和无限超越的人格本体。

玄学另一阶段也是另一方面,便是向秀、郭象的《庄子注》。他

① 参阅《美的历程》第五章第一节。

② 参阅《孙老韩合说》。

们之不同于何王、嵇阮,前人论之已详。其特征是扭转嵇、阮那种在政治思想、社会观念和人格理想上全面地以庄排儒的倾向。郭象自己说得明白,他之全面地重新解释庄子,目标就在“明内圣外王之道”^①,要把内圣(理想人格)与外王(社会政治的统治秩序)统一起来,所以郭在政治上强调有君虽有害,却比无君好;在社会秩序上,郭肯定“尊卑有别”,“故知君臣上下手足内外乃天理自然”;这就是说,传统儒家的伦常规范即是庄子的自然之道。在理想人格上,他所解释的《逍遥游》,更具典型意义。他认为庄子讲的大鹏与小鸟的寓言,并不在把高举远慕遨游九天作为理想人格;恰好相反,他认为庄子要讲的是大鹏与小鸟飞虽不同,有远有近,有大有小,但都同样可以是逍遥,并无优劣可分:“夫小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也。岂容胜负于期间哉”。^②这种解释与庄子哲学中本有的“顺时而应世”,“曳尾于泥中”,“处材不材之间”连结起来,于是所谓理想人格便只是服从世俗,顺应环境,“游外者依内,离人者同俗”,“圣人未尝独异于世,必与时消息,故在皇为皇,在王为王,岂有背俗而用我哉,”^③郭象认为穿牛鼻络马首而为人用,也仍然是天性自然:“人之生也,可不服牛乘马乎?服牛乘马,可不穿落之乎?牛马不辞穿落者,天命之固当也。苟当乎天命,则虽寄之人事,而本在乎天也”^④。这很明显是与庄子原意唱反调了^⑤。庄子要超脱人事,复归自然;郭象却要肯定人事,认为人事本身就是自然。“所谓无为之业非拱默

① 《庄子序》。

② 《庄子逍遥游注》。

③ 《庄子天地注》。

④ 《庄子秋水注》。

⑤ 汉代道家也曾以儒家有为来解释“无为”,但实质意义大不相同。详《秦汉思想简议》。

而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也。”^①“臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧；各当其能，则天理自然，非有为也。……故各司其任，则上下咸得，而无为之理至矣”^②，肯定现存社会、伦常、政治、人际秩序都是合理的，应该去顺应“合俗”。只有这样，才是真逍遥，因为这样才真是做到了“应物而不累于物”。对统治者的“圣人”来说，固然是“终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”^③。对老百姓来说，则是“理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。若乃……营生于至当之外，事不任力，动不称情，……不能无困矣”^④。总之，“无为”即等于“顺有”；“乘天地之正”者，即是“顺万物之性”。而所谓“顺有”“顺万物之性”，说穿了，也就是“顺”社会统治秩序所规定的“万物之性”，所以这是极为片面地发展了庄学中最庸俗虚伪的一面，完全失去了庄学中抨击现实揭露黑暗的批判精神，失去了像嵇康阮籍那种反抗性的进步意义。郭象同时抹杀了王弼根据易、老提出的“无”的本体，否认去寻求本质现象区分的意义，一切都成为无本根无规律的偶然自生，这就在根本上不需要再去描绘、寻找、建树什么理想人格，而成为纯粹的混世主义、滑头哲学了。郭注长期被看作庄子本意，人们经常通过郭注而读庄，于是庄子哲学似乎也就成了影响极坏的陈垢粃糠。郭注虽在纯粹思辨方面确有成就，例如突出了偶然性范畴等等，但它对庄子的曲解却是其一个重要方面。

① 《庄子大宗师注》。

② 《庄子天道注》。

③ 《庄子大宗师注》。

④ 《庄子逍遥游注》。

三 瞬刻永恒的最高境界

世所公认,禅是中国的产物^①。佛教传入中国经历了许多变迁后,终于出现了以六祖慧能创始的南宗顿教,以后日益发展丰富^②,成为具有鲜明特色的中国佛学禅宗。

这里当然不能叙介禅宗思想的由来始末以及“四料理”“四宾主”“五位君臣”“夺境”“夺人”等等细部,也不拟涉及禅宗与现实社会的功过得失。许多论著都谈过这些问题。有的肯定它在佛学范围内有冲破繁琐教义解放人心的进步作用,有的则痛斥他们是骗子、强盗,“从谄擅利口,天然工心计,禅门大师大抵属于这两类人”^③。我以为,这两者都有相当根据,本文不拟重复。

这里所想粗略讨论的只是,从纯粹思想角度看,禅作为中国产物,有些什么基本特征。

慧能是不识文字却能“悟道”的开山典范。他的主要教义之一便是“不立文字”,即不在思辨推理中去作“知解宗徒”。因为在他看来,任何语言、文字,只是人为的枷锁,它不仅是有限的、片面的、僵死的、外在的东西,不能使人去真正把握那真实的本体,而且正是由于执着于这种思辨、认识、语言,反而束缚了、阻碍了人们去把握。从上节庄子和玄学中,不难看到,这种思想中国早已有之,但禅宗把它进一步发展了。因为无论是庄子或玄学,还总是通过语言概念的思辨、讨论和推理来表达和论述的。尽管庄子有时用的

① D. T. Suzuki(铃木大拙)、Jung、Erich Fromm 等。

② 《坛经》敦煌本与流行本相比,与其去责备后者之背离原作,似不如肯定后者正是某种发展。如“本来无一物,何处惹尘埃”显然比“佛性常清静,何处惹尘埃”要更为彻底和明畅。

③ 范文澜:《唐代佛教》第 80 页,人民出版社,1979。

是比喻、寓言，玄学用的是精巧的抽象，它们仍不脱语言、文字、概念、思维。禅宗后来要求连这些也彻底抛开，干脆用种种形象直觉的方式来表达和传递那些被认为本不可以表达和传递的东西。这种表达和传递既然不是任何约定的语言、符号，结果就变成一种特殊的主观示意了，它以十分突出的方式表现在所谓“公案”中。

……谒石头，乃问不与万法为倡者，是什么人？头以手掩其口，豁然有省。^①

问僧甚处来？僧曰近离浙中。师曰船来陆来？曰二途俱不涉。师曰争得到这里？曰有什么隔碍。师便打。^②

上堂僧问灵山，拈花意旨如何？师云：一言才出，驷马难追；进云：迦叶微笑意旨如何？师云：口是祸门。^③

“手掩口”者，不可言说也。“师便打”者，不可道破也。因一落言筌，便成谬误；若经道破，已非真实；是以“口是祸门”，驷不及舌。可见禅宗讲求的“悟”并非理智认识，又不是不认识，而只是一种不可言说的领悟、感受。所以禅宗公案充满了那么多的拳打脚踢。但是，传教又总不能完全逃避言语文字，否则毕竟很难交通传递，禅宗作为教派也不能存在和延续。“不立文字”却仍然需要依靠文字（语言），于是在“立”了许多文字、讲了许多“道理”之后，便特别需要用种种方式来不断指出它的本身不在文字，不断地揭示、提醒、指出人为的语言文字并不是真实本身，不能用它们去真正言说、思议和接近那真实的本体。这也就是在讲经布道之外，还有许

① 《指月录卷9·庞公》。

② 《五灯会元卷7·天皇·雪峰义存禅师》。

③ 《古尊宿语录卷40》。

多“公案”的来由,“公案”之于禅最具典型性。

乃白祖云:某甲有个会处。祖云:作么生?师云:说似一物即不中……^①。

问如何是第一义?师曰:我向你道是第二义。^②

……藏门送之。问曰:上座寻常说三界唯心,万法唯识。乃指庭下片石曰:且道此石在心内在心外?师曰:在心内。藏曰:行脚人着什么来由,安片石在心头。^③

“第一义”是不可言说的,所以“说似一物即不中”,“我向尔道”的已是“第二义”。如果执着于“三界唯心”等理论思辨,也等于心中安装了块石头,心中装块石头是沉重而很不舒服的。(这公案还可有另解)粘着于物,拘泥于即使是正确的语言文字和理论思辨,也同样如此。它们恰恰违反了真空自性。

乌龙长老访冯济川说话次,云:昔有官人问泗州大圣师何姓?圣曰姓何。官云住何国?圣曰住何国。此意如何?龙云:大圣本不姓何,亦不是何国人,乃随缘化度耳。冯笑曰:大圣决定姓何,住何国。如是往返数次,遂致书于师,乞断此公案。师云:有六十棒。将三十棒打大圣,不合道姓何;三十打济川,不合道大圣决定姓何……^④

① 《五灯会元卷3·南岳怀让禅师》。

② 《五灯会元卷10·法眼·清凉文益禅师》。

③ 同上。

④ 《宗门武库》。

任何一种解说,任何一种肯定或否定,即使如何空灵巧妙,例如问何姓答姓何,问住何国答重复之等等,也都不过是强作聪明,冒充解语,都是该打的。总之,应该破除对任何语言、思辨、概念、推理的执着。而这也就是慧能临终传授宗旨的“秘诀”：“若有人问汝义,问有将无对,问无将有对,问凡以圣对,问圣以凡对。二道相因,生中道义。”^①

有无、圣凡等等都只是用概念语言所分割的有限性,它们远非真实,所以要故意用概念语言的尖锐矛盾和直接冲突来打破这种执着。问无偏说有,问有偏说无。只有打破和超越任何区分和限定(不管是人为的概念、抽象的思辨,或者是道德的善恶、心理的爱憎、本体的空有……),才能真正体会和领悟到那个所谓真实的绝对本体。它在任何语言、思维之前、之上、之外,所以是不可称道、不可言说、不可思议的。束缚在言语、概念、逻辑、思辨和理论里,如同束缚于有限的现实事物中一样,便根本不可能“悟道”。

师问仰山:涅槃经四十卷多少是佛说?多少是魔说?仰曰:总是魔说。^②只如今作佛见作佛解,但有所见所求所著,尽名戏论之类,亦名粗言,亦名死语。^③

连佛家经典和各种佛学理论也都只是“魔说”、“戏论之类”、“粗言”、“死语”,就更不必说其他语言、思辨了。

可见,禅宗的这一套比玄学中的“言不尽意”“得意忘言”又大大推进了一步。它不只是“忘言”或“言不尽意”,而是干脆指出那

① 《坛经付嘱品第十》。

② 《五灯会元卷9·汾阳·汾山灵佑禅师》。

③ 《古尊宿语录卷2》。

个本体常常只有通过语言、思辨的冲突或隔绝才能领会或把握。惠明向六祖求法，“慧能云：汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。明良久，慧能云：不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？惠明言下大悟……曰：惠明虽在黄梅，实未省本来面目。今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。”^①所谓“本来面目”或亦作“还父母未生时面目”，也就是要割断一切意识、一切观念、一切因果观念等等，“勿生一念”，好像没有落到这个因果现象之中来似的。只有这样，才可能真正领悟到与“无”同体的那个超善恶、是非、因果的本体世界。这不是思辨所可达到，而只是一种神秘的感受或领悟，所以说是“如人饮水，冷暖自知”，它是不可言说，不可传达给别人的。禅宗一再强调的，大体都是这个意思。^②“师坐次，僧问：兀兀地思量什么？师曰：思量个不思量底。曰：不思量底如何思量？师曰：非思量。”^③

如上所说，不可言说毕竟又要言说，不可表达却还要表达；既不能落入平常的思辨、理性和语言，又得传达、表示某种意蕴。这就不但把日常语言的多义性、不确定性、含混性作了充分的展开和运用；而且也使得禅宗的语言和传道非常主观任意，完全不符合日常的逻辑和一般的规范。例如，“什么是祖师西来意”，这是问“究竟什么是禅”这个根本问题的。而禅师们的回答却是“庭前柏树子”（赵州）“西来无意”（大梅）“一个棺材，两个死汉”（马祖）等等。

① 《坛经·行由品第一》。

② 维特根斯坦(Wittgenstein)对这个不可言说的本体问题也深感兴趣。他多次说语言是我们世界的界限，“确有不能讲述的东西，这是自己表明出来的，这就是神秘的东西”；“对于不可言说者，就应该沉默”；“我的命题可以这样来说明：理解我的人当它通过这些命题根据这些命题越过时，(他可以说是在他爬上梯子后把梯子抛掉)，终于知道这些命题是没有意义的”(《逻辑哲学论》)。

③ 《指月录卷9·药山》。

又如,问“如何是佛”?禅师们的著名回答是“干屎橛”(云门)“麻三斤”(洞山)等等。这种似乎已成为公式的“一棒打回去”的回答法都是为了表达“你问得不对”,即问题本身就提错了。之所以要真动手打或用无意义的语言打回去,如所谓“德山棒,临济喝”等等,都是为了使你大吃一惊,从而得到启发或省悟。禅宗公案中所以把许多奇谈怪答、奇行怪态作为悟道的钥匙、传道的榜样,津津乐道不已,原因就在这里。

“不立文字”的另层含义在于,文字(语言、概念和思辨)都是公共交通的传达工具,有群体所共同遵守的普遍规则,禅宗认为要真正到达或把握本体,依靠这种共同的东西是不可能的,只有凭个体自己的亲身感受、领悟、体会才有可能。因为“悟道”既不是知识或认识,而是个体对人生谜、生死关的参悟,当然就不是通过普遍的律则和共同的规范所能传授,而只有靠个体去亲身体验才能获得,正是必须在个体独特体验中去领悟到一即一切,一切即一的佛性整体。这种感悟,既然不依靠语言文字或思辨,它便完全可以也必须在日常生活活动中、在普通的行为、实践中,通过具有个体独特性的直觉方式去获得。

从而,结论便是:“悟道”不应该也不可能借重或依靠任何外在的权威、偶像。禅宗强调自解、自立、独往无前,以至到破除迷信,呵佛骂祖。“……于慧林寺遇天大寒,师取木佛烧火”^①。“这里无佛无祖,达摩是老臊胡,释迦老子是干屎橛,文殊普贤是担屎汉……”^②。连佛菩萨都只是“干屎橛”之类,可以拿来取暖,并无用处,就更不必说别的了。“……回曰:外面黑,潭点纸烛度与师。

① 《五灯会元卷5·青原·天然禅师》。

② 《五灯会元卷7·天皇·德山宣鉴禅师》。

师拟接，潭复吹灭。师于此大悟，便礼拜”^①。这是为了表明，不应借靠外在的光明，而应循由自己的本性去征服黑暗，找到路途。

既然不需要日常的思维逻辑，又不要遵循共同的规范，禅宗的“悟道”便经常成为一种完全独特的个体感受和直观体会，亦即个体感性经验的某种神秘飞跃。因之，在任何场合、任何情况、任何条件下，都可以“悟道”，它具有极大的随意性和偶然性。例如：

（智闲）一日芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。^②

那个因回答说野鸭子飞过去了而被老师扭痛了鼻子从而悟道的公案故事，那个大拇指被砍从而悟道的公案故事，以及禅宗各种所谓“截断法”、“一字法”等等，都表明了这一点。尽管禅宗也强调这种种偶发方式本身并不就是禅，而只是禅的表现方式；执着于它们，把它们当作公式，固定下来，摹拟仿效，就又等于有语言方法、有逻辑形式，那又大错特错了。禅宗当然也讲修炼，也讲净心宁意，并且认为这个过程有时还得相当长的时间，所谓“云覆千山不露顶，雨滴阶前渐渐深”等等。但所有这些又只是为了创造顿悟的机缘。基本精神仍在强调“悟道”并无特定的形式规范，不是终日坐禅所能达到。“生来坐不卧，死去卧不坐；一具臭骨头，何为立功课。”^③“慧能没伎俩，不断百思想；对境心数起，菩提作么长。”^④“僧问如何修道？师云，道不属修，若言修得，修成还坏”^⑤，“问如

① 《五灯会元卷7·天皇·德山宣鉴禅师》。

② 《五灯会元卷9·汾仰·香岩智闲禅师》。

③ 《坛经·顿渐品第八》。

④ 《坛经·机缘品第七》。

⑤ 《指月录卷5·马祖》。

何是戒定慧？师曰，贫道这里无此闲家俱”^① 等等说法，都是指明悟道，得禅不在于勉强身（臭骨头，长坐不卧）心（“能过百思想，对境心不起”）去刻意修道寻求（“住心观净”），而应该在与普通人并无差异（也卧、也坐、也思想）的日常生活中，在一定积累后，随着某种机缘，一点即破；经由这种独特途径，去到达那真实本体。

……问：和尚修道，还用功否？师曰：用功。曰：如何用功？师曰：饥来吃饭，困来即眠。曰：一切人总如是。同师用功否？师曰：不同。曰：何故不同？师曰：他吃饭时不肯吃饭，百种须索。睡时不肯睡，千般计较。^②

僧问师学人乍入丛林，乞师指示。师云，吃粥也未？云吃粥了也。洗钵盂去。其僧因此大悟。^③

早上要吃粥，吃完了要洗碗；饿了吃饭，困了睡觉；这都是日常自然的事情，撇开这些自然事情而硬去思虑，去强求“悟道”，那就根本不可能“悟道”。“悟道”只能在日常生活中自然地获得。这就是禅宗大讲的所谓“平常心是道”，“一切声色事物，过而不留，通而不滞，随缘自在，到处理成。”“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。”^④ “……问可松：弥勒菩萨为什么不修禅定？不断烦恼？答道：真心本净，故不修禅定；妄想本空，故不断烦恼。又问大润，答曰：禅心已空，不须修；断尽烦恼，不须更断。又问海禅师，答：本无禅定烦恼。”三答中当然最后者最

① 《指月录卷9·药山》。

② 《景德传灯录卷6》。

③ 《指月录卷11·赵州》。

④ 《无门关》。

高。因为它指出本来无所谓修炼、烦恼；刻意追求清静、剔除妄想等等，本身便意味着去肯定、执着于清静、烦恼，便恰好是“无念”的反面了。“……请师指示个行路？师云：杀人放火”。^①即是说，禅果并不是修什么行所能得到的。

“曾作偈示众曰，方水潭中鳖鼻蛇，拟心相向便揶揄，何人拔得蛇头出？……上曰：如何只有三句？师曰：意有所待。后大隋元靖长老举前三句了，乃著语云：方水潭中鳖鼻蛇。”^②拔出蛇头，仍是蛇头，可见费心思考，追寻所谓佛性的根底，是没有意义，不会有得的。只有在既非刻意追求；又非不追求；既非有意识，又非无意识；既非泯灭念虑，又非念念不忘；即所谓“在不住中又常住”和无所谓“住不住”中以获得这个“好时节”或“忽然省悟”。这才是所谓真悟道。

如上所说，禅宗的“悟道”不是思辨的推理认识，而是个体的直觉体验。它不离现实生活，可以在日常经验中通过飞跃获“悟”，所以它是在感性自身中获得超越，既超越又不离感性。一方面它不同于一般的感性，因为它已是一种获得精神超越的感性。另一方面，它又不同于一般的精神超越，因为这种超越常常要求舍弃、脱离感性。禅宗不要求某种特定的幽静环境（如山林）或特定的仪式规矩去坐禅修炼，就是认为任何执着于外在事物去追求精神超越，反而不可能超越，远不如在任何感性世界、任何感性经验中“无所住心”——这即是超越。

那么，进一步的根本问题便是，禅宗这种既达到超越又不离感性的“顿悟”究竟是什么呢？这个“好时节”、“本无烦恼”、“忽然省悟”又到底是什么呢？我以为，它最突出和集中的具体表现，是对

① 《古尊宿语录卷9》。

② 《续传灯录卷28》，转引自冯友兰《新原道》第95页，商务印书馆，1945。

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。(关于禅与无意识诸问题,另文再讲)

禅宗讲的是“顿”悟。它所触及的正是时间的短暂瞬刻与世界、宇宙、人生的永恒之间的关系问题。这问题不是逻辑性的,而是直觉感受和体验领悟性的。即是说,在某种特定条件、情况、境地下,你突然感觉到在这一瞬刻间似乎超越了一切时空、因果,过去、未来、现在似乎溶在一起,不可分辨,也不去分辨,不再知道自己身心在何处(时空)和何所由来(因果)。所谓“不是心,不是佛,不是物”^①是也。这当然也就超越了一切物我人己界限,与对象世界(例如与自然界)完全合为一体,凝成为永恒的存在,于是这就达到了也变成了所谓真正的“本体”自身了。本来,什么是我?如果除去一切时空、因果(“生我者父母”以及我为何在此时此地等等)之外,也就不存在了,在瞬刻的永恒感中,便可以直接领悟到这一点。在禅宗看来,这就是真我,亦即真佛性。超越者与此在(Da-sein)在这里得到了统一。可见,这并不是“我”在理智上、意念上、情感上相信佛、属于佛、屈从于佛;相反,而是在此瞬刻永恒中,我即佛,佛即我,我与佛是一体。禅宗常说有三种境界,第一境是“落叶满空山,何处寻行迹”,这是描写寻找禅的本体而不得的情况。第二境是“空山无人,水流花开”,这是描写已经破法执我执,似已悟道而实尚未的阶段。第三境是“万古长空,一朝风月”,这就是描写在瞬刻中得到了永恒,刹那间已成终古。在时间是瞬刻永恒,在空间则是万物一体,这也就是禅的最高境地了。这里,要注意的是,瞬刻即永恒,却又必须有此“瞬刻”(时间),否则也就无永恒。可见这永恒既超越时空却又必须在某一感性时间之中。既然必须

^① 《五灯会元·南岳·南泉普愿禅师》。并见多处。

有具体的感性时间,也就必须有具体的感性空间,所以也就仍然不脱离这个现实的感性世界,“不落因果”又“不昧因果”,这也就是超越不离感性。重要的乃是,经此一“悟”之后,原来的对象世界就似乎大不一样了。尽管山还是山,水还是水;吃饭还是吃饭,睡觉还是睡觉,外在事物并无任何改变,也不需要任何改变;但是经此“瞬刻永恒”的感受经验之后,其意义和性质却似乎有了根本不同。它们不再被当作要执着的实在,也不再当作要追求的虚空;它们既非实有,也非空无;因为本无所谓空、有。有与空、实体与虚妄、存在与消亡……,都只是未经超越的执着。说它是虚无即等于肯定超虚无的实在。神秀的“时时勤拂拭,不使惹尘埃”之所以谬误,正在于执着于某种理想的“菩提树、明镜台”,即把佛性当作实在去追求,从而无法获得那个“我与佛同体”的神秘感受。在我即佛佛即我的真正超越里,这一切(有无、色空、虚实、生死、忧喜、爱憎、善恶、是非、荣枯、贫富、贵贱……等等)混然失去区分,而这也就是那个不可言说的“存在”^①。“未有无心境,尝无无境心;境忘心自灭,心灭境无侵”。消除了一切欲求、愿望、思虑、意识,“无念”“无心”,“心”“境”也就两忘。既已超时空、因果,也就超越一切有无分别,于是也就获得了从一切世事和所有束缚中解放出来的自由感。从而,既不用计较世俗事务,也不必故意枯坐修行;饿即吃,困即眠;一切皆空,又无所谓空;自自然然地仍然过着原来过的生活,实际上却已“入圣超凡”。因为你已经参透禅关——通过自己的独特途径,亲身获得了“瞬刻即可永恒”=“我即佛”的这种神秘感受了。

① W. Barrett:“海德格尔的一个朋友告诉我,有天他去看海德格尔,海正在读铃木大拙的书。海说,如果我理解正确的话,这正是我在我所有著作中所要讲的”(《Zen Buddhism》《铃木大拙选集导言》第11页,纽约,1956.)。这当然过分夸张了,禅宗那种东方式的古典宁静与海的现代式的行动激动迥然不同。

这种“瞬刻永恒”的另一感受特色是某种精神的愉快或欢乐。在各种宗教经验中,都有某种精神的愉悦、欢乐或满足感。它接近道德的愉快,但由于感到自己与神同体或被神“引接”,因而,它又是超过道德愉快感而更强烈并且似乎更清澈纯净的愉快。这是需要心理学来具体分析研究的。否定或忽视这一点,就难以解释某些狂热的宗教徒领死如怡、强烈要求献身的那种欢乐,也难以理解某些虔诚的宗教徒那种宁静淡泊的内心愉悦。它是道德的,但又是超乎道德的另一种心境、体验和感受。宗教被利用为社会、政治的鸦片烟,一部分正是通过创造这种情感体验而成功的。

禅宗宣讲的“悟”,也是如此。它有长久追寻和执着之后突然扔下的解脱快感。不同的是,禅宗渲染的宗教神秘感受,更少具有刺激性的狂热,更少激动昂扬的欢乐,而毋宁更为平宁安静。它不是追求在急剧的情感冲突中、在严重的罪感痛苦中获得解脱和超升,而毋宁更着重在平静如常的一般世俗生活中,特别是在与大自然的交往欣赏中,获得这种感受。比起那强烈刺激的痛苦与欢乐的交响诗来,它更能似乎长久地保持某种诗意的温柔、牧歌的韵味。而它所达到最高境界的愉悦也是一种似乎包括愉悦本身在内都消失溶化了的那种异常淡远的心境。这是因为既已与佛融为一体,“我”已消失在宇宙本身的秩序生命中,自然也就不再存在包括愉快在内的任何“我”的情感了。

禅宗非常喜欢讲大自然,喜欢与大自然打交道。它所追求的那种淡远心境和瞬刻永恒,经常假借大自然来使人感受或领悟。其实,如果剔去那种种附加的宗教的神秘内容,这种感受或领悟接近于一种审美愉快。审美愉快有许多层次和种类。其中有“悦志悦神”一大类。禅宗宣扬的神秘感受,脱掉那些包裹着的神学衣束,也就接近于悦神类的审美经验了。不仅主客观混然一致,超功利,无思虑;而且似乎有某种对整个世界与自身相合一的感受。特

别是在欣赏大自然风景时,不仅感到大自然与自己合为一体,而且还似乎感到整个宇宙的某种合目的性的存在。这是一种非常复杂的高级审美感受。好些自然科学家也曾提及这种体验,即在研究自然时,有时可以产生一种对宇宙合目的性存在的奇异感受,即似乎感到冥冥之中有某种与规律性相同一的目的或事物。一些人把它说成了自由的想象,一些人由之而相信上帝,实质上也就是这种值得深入研究的审美感受。

无怪乎,禅宗文献中保存的很多有关悟道的传说和诗作常与自然有关。从最早的“教外别传”的臆造传说开始:

世尊在灵山会上,拈花示众,是时众皆默然。唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰:吾有正法眼藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,不立文字,教外别传,付嘱摩诃伽叶。^①

拈花微笑,道体心传,这是一张多么美丽的图画。此外,如“青青翠竹,总是法身,郁郁黄花,无非般若”,^②“问如何是天柱家风?师曰:时有白云来闭户,更无风月四山流。”^③“问如何是佛法大意?师曰:春来草自青。”^④“问:语默涉离微,如何通不犯(即问:沉默与言语涉及意念出入如何能不滞碍)?师曰:常忆江南三月里,鸝鵒啼处百花香。”^⑤……等等,都是通过诗的审美情味来指向禅的神学领悟。

然而好些禅诗偈颂由于着意要用某种类比来表说意蕴,常常

① 《五灯会元卷1·佛祖》。

② 《大珠禅师语录·卷下》。

③ 《景德传灯录·传第4》。

④ 《五灯会元卷15·云门·文偃禅师》。

⑤ 《五灯会元卷11·临济·风穴延沼禅师》。

陷入概念化,实际就变成了论理诗、宣传诗、说教诗,不但恰好违反了禅宗本旨,而且也缺乏审美趣味。所以我认为,许多禅诗实际比不上具有禅味的诗更真正接近于禅。例如王维的某些诗比好些禅诗便更有禅味。甚至像陶诗“采菊东篱下,悠然见南山”,杜诗“水流心不竞,云在意俱迟”等等,尽管与禅无关,但由于它们通过审美形式,把某种宁静淡远的情感、意绪、心境引向去溶合、触及或领悟宇宙目的、时间意义、永恒之谜……,从而几乎直接接近了(虽未必能等同于)禅所追求的意蕴和“道体”,而并不神秘。这似乎可以证明禅的所谓神秘悟道,其实质即是某种审美感受。我们今天应该揭去禅的宗教包裹,还“瞬刻永恒”“万物一体”的本来面目^①。

禅之所以多半在大自然的观赏中来获得对所谓宇宙目的性从而似乎是对神的了悟,也正在于自然界事物本身是无目的性的。花开水流,鸟飞叶落,它们本身都是无意识、无目的、无思虑、无计划的。也就是说,是“无心”的。但就在这“无心”中,在这无目的性中,却似乎可以窥见那个使这一切所以然的“大心”、大目的性——而这就是“神”。并且只有在这“无心”、无目的性中,才可能感受到它。一切有心、有目的、有意识、有计划的事物、作为、思念,比起它来就毫不足道,只妨碍它的展露。不是说经说得顽石也点头;而是在未说之前,顽石即已点头了。就是说,并不待人为,自然已是佛性。颇负国际盛誉的铃木大拙在对比禅与基督教之后,强调它们的一致性,认为二者都以达到“枯木死灰”的心理境地为目标^②。本文以为,值得注意的倒是,禅在作为宗教经验的同时,又仍然保

① 心理学家马斯洛(A. H. Maslow)曾提出非宗教性的“高峰体验”(peak experience),但他最后把这些高级的超生物性的东西归根在生物性的本能去了。

② 参阅 D. T. Suzuki: "The Zen Doctrine of No-Mind", 见 W. Barrett 编《Zen Buddhism》(铃木大拙选集)第 199 页。

持了一种对生活、生命、生意总之感性世界的肯定兴趣,这一点与庄子相同:即使“形如槁木,心如死灰”,却又仍然具有生意,这恐怕就与其它宗教包括佛教其它教派在内并不完全一样了。在禅宗公案中,所用以比喻、暗示、寓意的种种自然事物及其情感内蕴,就并非都是枯冷、衰颓、寂灭的东西;相反,经常倒是花开草长,莺飞鱼跃、活泼而富有生命的对象。它所诉诸人们感受的似乎是:你看那大自然!生命之树常青啊,你不要去干扰破坏它!充满禅意的著名日本俳句:“晨光啊!牵牛花把井边小桶缠住了。我借水。”也如此。

由于不在世俗感性之外、之上去追求超越,而且不承认有这种超越,强调超越即在此感性之中,或仅强调某种感性的净化,因之与好些宗教追求完全舍弃感性以求精神净化便有所不同,如前所述,它在客观上仍包含有对感性世界的肯定和自然生命的欢欣,而这也正是审美感受不同于宗教经验之所在。这是相当奇怪的:否定生命厌弃世界的佛教最终变成了这种具有生意的禅果,并且通过诗歌、绘画等艺术王国给中国士大夫知识分子们增添了安慰、寄托和力量。而这,不正是中国化吗?

人们常把庄与禅密切联系起来,认为禅即庄^①。确乎两者有许多相通、相似以至相同处,如破对待、空物我、泯主客、齐死生、反认知、重解悟、亲自然、寻超脱……等等,特别是在艺术领域中,庄禅更常常浑然一体,难以区分。

尽管同比异,联系比差异重要;但二者又仍然有差别,这差别倒正好展示出中国思想善于在吸取和同化外来思想中,获得丰富与发展。这些差异是,第一,庄子的破对待齐死生等等,主要仍是相对主义的理性论证和思辨探讨。禅则完全强调通过直观领悟。

① 如徐复观《中国艺术精神》(台湾学生书店,1979)中即有此倾向。

禅竭力避开任何抽象性的论证,更不谈抽象的本体、道体,它只讲眼前的生活、境遇、风景、花、鸟、山、云……,这是一种非分析又非综合、非片断又非系统的飞跃性的直觉灵感。第二,庄所树立夸扬的是某种理想人格,即能作“逍遥游”的“圣人”“真人”“神人”,禅所强调的却是某种具有神秘经验性质的心灵体验。庄子和魏晋玄学在实质上仍非常执着于生死。禅则以渗透生死关自许,对生死无所住心。所以前者(庄)重生,也不认世界为虚幻,只认为不要为种种有限的具体现实事物所束缚,必须超越它们;因之要求把个体提到宇宙并生的人格高度。它在审美表现上,经常以气势胜,以拙大胜。后者(禅)视世界、物我均虚幻,包括整个宇宙以及这种“真人”“至人”等理想人格也如同“干屎橛”一样,毫无价值,真实的存在只在于心灵的觉感中。它不重生亦不轻生,世界的任何事物对它既有意义也无意义,过而不留,都可以无所谓。所以根本不必要去强求什么超越,因为所谓超越本身也是荒谬的,无意义的。从而,它追求的便不是什么理想人格,而只是某种彻悟心境,某种人生境界、心灵境界。庄子那里虽也已有了这种“无所谓”的人生态度;但禅由于有前述的瞬刻永恒感作为“悟解”的基础,便使这种人生态度、心灵境界,这种与宇宙合一的精神体验比庄子更深刻也更突出。在审美表现上,禅以韵味胜,精巧胜。

庄禅的相通处是主要的,这表现了中国思想在吸取了外来许多东西之后,不但没有失去而且还进一步丰富发展了自己原有特色。在这意义上,禅宗与儒家精神也大有关系。并且,随着历史推移,禅最终又回到和消失溶解在儒道之中,禅的产生和归宿都依据于儒、道。这大概也就是中国禅与日本禅(由中国传去却突出地发展了,不再回归到儒、道)不同之处吧?!

铃木曾认为,禅之所以只能产生在中国,原因之一是因为中国传统重实践活动,不像印度古代只认精神高贵,不屑劳动操作,僧人必须

由人供养；中国禅宗则强调自食其力，“担水砍柴”，“一日不作，一日不食”（百丈），从事农业生产，过普通的劳动生活。这点当然值得注意。但如果从思想上看，更根本的仍然是中国儒家传统精神的渗入^①。“天行健”“生生之谓易”与禅的生意就可以有沟通之处。“群籁虽参差，适我莫非新”，王羲之的这句诗在禅宗之前，然而它可以用来谈禅，也可以用以说庄和易。庄、禅、易彼此可以相通而一致^②。当然，话不能说过头，禅毕竟是一种宗教经验，它除了具有空幻感受外，总带有空幻、神秘的成份，这是与易和庄不相同的。易是雄健刚强的运行不息，庄是大自然宏伟本身，都不需空幻、神秘。但这里讲的主要是它们的共同处，而共同处是主要的。总结起来，如果用一句话说，这就是：无论庄、易、禅（或儒、道、禅），中国哲学的趋向和顶峰不是宗教，而是美学。中国哲学思想的道路不是由认识、道德到宗教，而是由它们到审美。“中国哲学所追求的人生最高境界，是审美的而非宗教的。……孔子最高理想是‘吾与点也’，所以他说‘逝者如斯夫，不舍昼夜’，对时间、人生、生命、存在有很大的执着和肯定，不在来世或天堂去追求不朽，不朽（永恒）即在此变易不居的人世中。慷慨成仁易，从容就义难。如果说前者是怀有某种激情的宗教式的殉难，固然也极不易；那末后者那样审美式的视死如归，按中国标准，就是更高一层的境界了”^③。这种审美境界和审美式的人生态度区别于认识和思辨理性，也区别于事功、道德和实践理性，又不同于脱离感性世界的“绝对精神”（宗教）。

① 建立起“规矩”“纪纲”以保障禅林，从组织上渗入了儒家思想，如著名的“百丈清规”。如《禅林宝训笔记》中所记“丛林兴衰，在于礼法”，“纲纪不振，丛林不兴”等等。

② 可见由禅宗而宋儒，有其内在的思想发展线索，宋儒把禅宗宗教神秘领悟的审美感改造为道德伦理性的审美态度。参阅《宋明理学片论》。

③ 拙作《中国美学及其它》，《美学述林》第1期第27页，武汉大学出版社1983。

它即世间而超世间,超感性却不离感性;它到达的制高点是乐观积极并不神秘而与大自然相合一的愉快。这便是孔学、庄子与禅宗相互交通之处。

* * *

由上可见,本文之所以把庄、玄、禅并在一起作一种极为粗糙的轮廓述评,是由于认为它们三者的某些共同点构成了整个中国传统思想一个有深远影响的方面。那么,它们到底给予了后代什么?在中国民族的文化——心理结构上,它们占处怎样的地位?

三十多年来,它们一直是激烈批判的对象。一连串的恶谥不断加在它们身上。庄子是“阿Q精神”“滑头主义”“混世哲学”“宿命主义”“悲观主义”“虚无主义”。玄学是“享乐纵欲腐化生活的遮羞布”,“卑鄙而又虚伪”。禅宗更是“廉价的天堂门票的兜售者”和粗暴独断的主观唯心论、神秘主义、直觉主义,等等。

应该说,这些批判都有相当的道理,特别是从它们的阶级基础和社会作用说,这是不容忽视的消极方面。鲁迅写《起死》的专题小说激烈抨击了庄子,甚至在《阿Q正传》中,鲁迅也没忘记去讽刺那“人生天地间大约本来有时也未免要杀头的”这种庄子式的“泰然”、“超脱”。关于这个方面,因为已经有了不少论著,我于此既无异议,又无新意,不必重复多谈。剩下的问题就是,庄、玄、禅是否只有被抨击、打倒、舍弃的消极方面?它在中国历史上是否仅仅起了这方面的作用?也有人认为不是,并引列宁的话说,它们是哲学史上不结果实的花朵,意思是说其中还有可以吸取的东西。但是,这些东西到底是什么?却没有人作进一步的具体说明。

与讲修、齐、治、平的儒家不同,庄、禅基本上不是社会政治哲学,它们是某种人格——心灵哲学。从而它们带给人们的虚无、消极、被动、苟安等等麻醉欺骗作用,是直接诉之于心理结构和个体行为方式本身。而这,又主要通过士大夫知识分子的思想、行为和

心理状态而弥漫和影响整个社会。下层劳动农民大抵与庄、禅并无多少真正的缘分。尽管禅在开宗时曾以能下层传教而有名。但它远不像日本的禅宗通过茶道、花道等形式深入到一般社会生活之中。庄禅基本上只是作为士大夫知识分子的生活、意识的某个方面、某种情趣而存留发展着,所以它们对中国民族的文化——心理结构的坏的和好的作用和影响都远不及儒家,而只是作为儒家的某种对立的补充,通过知识层而在文化领域内(例如文学艺术领域)留下较突出的印痕。如果从这个领域和角度看,这种印痕却并不都是消极的。的确有消极的一面,例如它使士大夫麻醉在逃避现实的“超脱”中而失去奋争的勇气和意态,这确乎至今对知识分子也还有坏的影响。不过另一方面,由于对人生采取超脱的审美态度,由于对恶劣环境和政治采取不合作的傲世态度,由于重视直观、感受、亲身体悟,等等,它们又常常使艺术大放光彩,使艺术家创作出许多或奇拙或优美或气势磅礴或意韵深永而名垂千古的作品来。至于禅之所以为现代西方某些学者所注意和研究,则在于它在帮助人们反对高度异化的现代资本主义社会生活(如机械化、抽象化、标准化等等),摆脱人成为资本、商品的奴隶以及科技工艺的知性奴隶和消费色情等感性奴隶,使个体自我获得启悟、不被淹没等方面,能有一定启发的缘故。

庄玄禅正是在这个一定意义上可以陶冶、培育和丰富人的精神世界和心灵境界。它可以教人们去忘怀得失,摆脱利害,超越种种庸俗无聊的现实计较和生活束缚,或高举远慕,或怡然自适,与活泼流动盎然生意的大自然打成一片,从中获得生活的力量和生命的意趣。它可以替代宗教来作为心灵创伤、生活苦难的某种慰安和抚慰。这也就是中国历代士大夫知识分子在巨大失败或不幸之后并不真正毁灭自己或走进宗教,而更多是保全生命、坚持节操却隐逸遁世以山水自娱、洁身自好的道理。

另一今天更应注意的是以庄禅为范例的直观思维方式。庄子是哲学,但它较少运用逻辑论证或形式推理以获取固定的结论。相反,它常用多层形象的类比和寓意,只指示某种真理的方向。禅宗就更是这样了。与讲究分析、注重普遍、偏于抽象的思维方式不同,中国思维更着重于在特殊、具体的直观领悟中去把握真理。庄子与惠施的濠上辩论,前述禅宗的种种机锋,都显示它们讲求的是创造的直观,亦即在感受中领悟到某种宇宙的规律。这种思维认识方式具有审美的特征,它是非概念非逻辑性的启示。例如在科学研究中有时便可以突然感受或领悟到某种普遍形式的客观规律性,如某种简单明洁的自然程序性的突然呈现……,这正是我们今天在美学上要深入探究的“以美启真”的问题。一些著名的物理学家常说,美感似乎在抽象的符号中指引他们;如果要在两种理论——一种更美些,一种则更符合实验——之间进行选择的话,那么他宁愿选择前者,等等,这些说法是值得重视的。它在冲破精确而僵硬的概念抽象,提供活泼的感性启示,使科学思维艺术化,予复杂图景以简洁处理,或直观地把握住某种尚非概念语言所可传达的意蕴,等等,都是值得研究的。禅的激烈机锋在打断钻牛角的逻辑束缚,否定认识和知识的任何固定化等方面,更有启发、震醒作用,使人们在某种似乎是逻辑悖论或从一般知识或科学看来是荒谬和不可能的地方,注意有某种重要的真实性或可能性。而所有这些,又与中国从孔学开始重视心理整体(如情感原则),而不把思维仅当作推理机器的基本精神,是一脉相通的,即不只是依靠逻辑而是依靠整个心灵的各种功能去认识、发现、把握世界,其中特别重视个体性的体验与领悟(这与每个个体的先天素质后天经验各不相同又有关系)。我以为这在今日的思维科学中有重要的借鉴意义。因为这种非分析非归纳的创造直观或形象思维正是人不同于计算机器,是人之所以能作真正科学发现的重要心理方式。

总之,无论庄、禅,都在即使厌弃否定现实世界追求虚无寂灭之中,也依然透出了对人生、生命、自然、感性的情趣和肯定,并表现出直观领悟高于推理思维的特征。也许,这就是中国传统不同于西方(无论是希伯来的割裂灵肉,希腊的对立感性与理性)的重要之处?也许,在剔除了其中的糟粕之后,这就是中华民族将以它富有生命力的健康精神和聪明敏锐的优秀头脑踏入世界文化作出自己贡献时,也应该珍惜的一份传统遗产?先别忙于肯定或否定,想想,再想想。

(原载《中国社会科学》,原题《漫述
庄禅》,1985年第1期)