



高校社科文库
University Social Science Series

教育部高等学校社会科学
发展研究中心资助出版

中国禅宗美学的 思想发生与历史演进

The Origin and History
of the Chinese Zen Aesthetics

刘 方 © 著

241

 人民出版社



高校社科文库
University Social Science Series

教育部高等学校社会科学
发展研究中心资助出版

中国禅宗美学的 思想发生与历史演进

刘 方 ◎ 著

 人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国禅宗美学的思想发生与历史演进 / 刘方著. —北京:人民出版社,
2010

(高校社科文库)

ISBN 978-7-01-008827-3

I. 中… II. 刘… III. 禅宗—美学思想—研究—中国—
古代 IV. B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 058997 号

中国禅宗美学的思想发生与历史演进

ZHONGGUO CHANZONG MEIXUE DE SIXIANG FASHENG YU LISHI YANJIN

刘 方 著

策划编辑:刘智宏

责任编辑:张 旭

封面设计:阳洪燕

出版发行:人民出版社

地 址:北京市朝阳门内大街 166 号

邮 编:100706

邮购电话:(010)65250042/65289539

印 刷:北京京都六环印刷厂

经 销:新华书店

版 次:2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月北京第 1 次印刷

开 本:730 毫米×970 毫米 1/16

印 张:15.5

字 数:260 千字

书 号:ISBN 978-7-01-008827-3

定 价:33.00 元

著作权所有 侵权必究

目 录

CONTENTS

导 论	1
第一节 禅宗美学研究的范型与方法 / 2	
第二节 禅宗美学的性质与基本特性 / 16	
 第一章 中国禅宗美学思想的发生	
——以支遁佛玄美学思想为核心的考察	23
第一节 诗性气质的人生与诗化哲学特征的思想 / 24	
第二节 审美境界:从精神世界落实到现实人生 / 30	
第三节 “支理”:逍遥游新论 / 37	
 第二章 禅宗思想的建立与禅宗美学的雏形	43
第一节 拈花微笑的文化史与美学史意义 / 43	
第二节 达摩禅法的美学启示 / 45	
第三节 弘忍“东山法门”的美学意味 / 49	
 第三章 南能北秀:禅宗美学思想的成熟与分化	51
第一节 神秀禅学美学的基本倾向 / 51	
第二节 惠能《坛经》:南禅美学的根本确立 / 55	

第三节 惠能禅学美学的转向	/ 65
第四节 禅宗美学的人间化	/ 67
第五节 顿、渐的分别及其美学影响	/ 72
第四章 神会的禅学与美学思想新贡献与禅宗美学的士大夫化	85
第一节 神会的历史地位与禅学思想	/ 85
第二节 神会禅宗美学思想的新贡献	/ 89
第五章 皎然禅宗诗歌美学思想初探	101
第一节 皎然的禅学与诗学	/ 101
第二节 苦思与适度	/ 110
第六章 齐己《风骚旨格》的诗学理论架构初探	117
第一节 齐己的禅学与诗学	/ 117
第二节 势与式:齐己诗学的理论创新	/ 123
第七章 诗性栖居的永恒感、可能性与日常化:禅宗美学对中国美学的 丰富与深化	129
第一节 生死问题与超越途径	/ 129
第二节 士大夫的普遍参禅与生死解脱	/ 131
第三节 人生诗意化与生死的审美解脱	/ 136

第八章 唐宋文化转型与禅宗美学的新特色与新发展	140
第一节 洪州宗:马祖道一对于彻底本土化禅宗美学的建构 / 140	
第二节 分灯禅:晚唐五代后禅宗美学的发展嬗变 / 146	
第三节 从宗教禅到美学禅:两宋禅宗美学的新发展 / 150	
第九章 圆悟克勤的禅宗美学思想.....	157
第一节 圆悟克勤与宋代禅宗思想的美学化 / 157	
第二节 禅门公案的美学性质、特征与价值——以克勤《碧岩录》为核心的考察 / 165	
第十章 大慧宗杲禅宗美学思想的新发展	185
第一节 大慧宗杲“妙悟”说的美学意蕴及影响 / 185	
第二节 大慧宗杲禅学思想所体现的人格美、精神美思想初探 / 194	
第三节 大慧宗杲“看话禅”的美学新贡献 / 202	
第十一章 宏智正觉的禅宗思想及其美学意蕴	209
第一节 宏智正觉的禅学思想及其美学意蕴 / 209	
第二节 宏智正觉关于“游”的美学思想 / 219	
参考文献	227

导 论

中国禅宗美学,一方面构成了中国古典美学思想的一个重要部分,另一方面其自身又是一个相对完整的,有着其自身起源、发展、演变的独立的美学分支体系。但是长期以来,我国学术界对于中国古典美学思想的研究多侧重于儒道美学思想,而忽略了禅宗美学思想的研究。随着 20 世纪 80 年代文化热与禅宗热的兴起,禅宗在西方世界盛行这一现实极大地刺激了禅宗产生国度的学者。于是禅宗思想的研究在中国学术界再次得到重视,禅宗美学思想的研究也被重视起来。不可否认,禅宗美学在短短的二十几年间取得了比较丰富的研究成果,并且这一研究还在不断拓展与深化。但是,目前为止的研究,主要还集中于禅宗思想对中国古代美学和艺术的启示与影响,基本是属于“外部研究”^①,而对于禅宗思想自身所包蕴的丰富美学思想、美学命题与美学范畴,及其基本特征与历史发展等“内部研究”,却处于基本空白的状态。尤为突出的是如何研究作为宗教信仰的思想体系中所蕴涵的禅宗美学思想这一方法论的重要问题,至今仍未能上升为理论意识而受到真正的重视。这也必然影响和局限了研究的思考范围、理论视野与研究思路。而正由于“内部研究”的欠缺和方法、范型思考的缺如,少量涉及诸如禅宗美学特征、性质的文章,也往往充满私人性想象和

① 此处“外部研究”及下文“内部研究”,乃借用韦勒克术语(韦勒克、沃伦著,刘象愚等译:《文学理论》,北京:三联书店 1984 年版)而将研究禅宗思想对中国美学、艺术的影响称为“外部研究”,将研究禅宗思想自身的美学意蕴、特征、性质等,特别是研究禅宗思想代表人物的美学思想,称为“内部研究”。

大而无当的叙述、言说。自然,我并不是指责前人的研究,而只是希望通过对前人研究的探讨、考察和批判,来思考和尝试如何建构禅宗美学研究的范型,并在此范型构架下来展开全面深入的禅宗美学思想的“内部研究”。因而,这里首先就不得不对禅宗美学研究的范型与方法问题进行思考与反省。

第一节 禅宗美学研究的范型与方法

随着禅宗思想近年来成为一个全球性的热门话题,从学者到普通民众都大感兴趣,连带着也引起了学者们对于禅宗美学研究的兴趣。近年来有意识地研究禅宗美学的人多了起来,有关的著述,如禅宗与美学一类也有了几部,单篇的文章就更多了。然而这些著述也好,文章也罢,绝大多数只不过是在做禅宗美学的“外部研究”工作,只是不停地触及禅宗美学思想的边缘,所以几乎都是以“禅宗与××”的模式写成的。往往是依据一本《坛经》和少量的禅宗语录,既没有接触大量的禅宗文献,又对禅宗思想的复杂演变摸不着头脑,因而,知识性的硬伤和过于随意的举证更是在所难免。而真正对禅宗美学思想的“内部研究”,比如在不同时期,不同禅师那里,禅宗美学思想的具体内容与发展演进情况等都少有人涉及。

由于禅宗美学的“内部研究”尚处于开创阶段,禅师们自己并没有过专门的美学著述,而禅宗史上不同时期、不同禅师的思想又是那样复杂和具有差异性,而如何进行研究尚无典范可以依据。因而,从事禅宗美学研究,只能从禅宗美学所涉及的两方面:美学与禅宗的历史研究范型上寻求帮助,并将其作为理论资源。关于中国美学史研究的方法,叶朗先生曾在其《中国美学史大纲》中谈到中国美学史研究的对象与范围时,认为主要是研究美学范畴、美学命题产生、发展、转化的历史。^①而目前出版的美学史也基本是这样写就的,即从一个美学家的理论到另一个美学家的理论的串联起来的美学史。当然也有一些范围更广泛一些的研究审美意识发展历史的著述,比如李泽厚的《美的历程》,两种写作

^① 参见叶朗:《中国美学史大纲》,上海:上海人民出版社1985年版。

方式各自的优点与局限都是明显的,而由于前一种写法结构上的方便与范围上的相对狭小,所以成为绝大多数美学史著述的写法。^①

然而,当福柯的一系列研究思想史的著述开创着新的研究范型,当法国年鉴学派,比如布罗代尔的关于资本主义的研究的皇皇巨著摆放在我们面前,建构起新的研究范型时,我们便不得不对这种习惯性的美学史的写法投去质问与怀疑的目光。福柯在《知识考古学》中提出思想史的不连续性和形成历史的“断裂”的思想观点,他指出:

那些传统分析老生常谈的问题——在不相称的事件之间建立什么样的联系?怎样在它们之间建立必然的关联?什么是贯穿这些实践的连续性或者什么是它们最终形成的整体意义?能够确定某种整体性或者只局限于重建某些连贯。

习惯于寻求起源并不断地沿着以前建立的谱系追溯,习惯于重构历史传统,习惯于沿着进化的曲线前行,习惯于将目的论投射于历史,习惯于不断地重复生活中的隐喻。^②

因而,正是靠了福柯所揭出的这种传统的研究方式,其特征是将连续性、整体性以及连贯的脉络成为历史研究的追求目标,从而使那些在思想史上孤立的、四散分离的现象、思想、事件被组织起来,逻辑地编织进思想演进的历史大网之上,使其似乎都朝着某种规律性或目的性在演进或进化。使用生物学的模式,演化甚至进化的概念,在单一、有条理的原则下把一系列支离破碎的事件聚合起来,融贯成一个连续发展的统一性的思想理路。然而,这并非人类思想历史的真实面貌,而无疑是研究者通过逻辑编织的,通过话语符码化构成的一幅臆想的整体性思想历史的发展图景。

而在福柯看来,在将来的历史学观点的观照下,“历史不再是不断完善的历史,不再是其理性不断增强的历史,不再是逐步走向抽象化的历史,相反,断裂

① 关于目前中国美学史研究范式所存在问题的详细讨论,参见刘方:《中国美学的基本精神及其现代意义》第二章《中国美学研究范型与方法的省思》,成都:巴蜀书社2003年版,第8~21页。

② [法]福柯著,谢强等译:《知识考古学》,北京:读书·生活·新知三联书店1998年版,第2、14页;译文参用《重新解读伟大的传统》,北京:社会科学文献出版社1993年版,第109页。

现象似乎在不断地增强与出现”,因此,历史研究应当寻找“非连续性”,也即所谓“断裂现象”。这使我们对于美学史中那种从一种理论到另一种理论的清晰的发展脉络产生疑义。而布罗代尔的典范性研究,又使我们不得不怀疑这种只剩下几条理论命题的美学思想家们使用的美学史研究方式,能否真实地反映出美学思想实际的历史发展过程,这迫使我们不得不思考一部真实的美学史到底应该如何来写。

虽然我们未必要全盘照收福柯等人的观点,但至少他们的思想史研究的新的范式让我们质疑那种连续性、进化论式的思想一脉相承的演化描述的历史真实性,令我们思考思想史的断裂现象发生于何时、何处,如何发生,又产生何种效应和影响,令我们对思想史的发展有更为复杂的思考,在思想的连续与断裂的交互作用下发生的思想史的过程中,寻索其可能的线索与理路。

以一种整体性、连续性加以叙述的思想史,还存在着另一方面的问题,这就是无论是依据何种“元历史”假设所建构起来的思想演进的历史,虽然其描述内部也可能会包含着矛盾、差异、斗争等复杂因素,但由于其本质主义的思想倾向与特征,即把同质性、整一性看做思想史的发展的内在景观,思想史家们也总想为种种思想的历史寻找一种一元化的解释框架,从而把握住某种本质,概括出某种规律,因而,使其研究具有强力话语的巨大整合能力。而其结果,也就使得远为复杂的,充满矛盾与悖论的,缺少目的性与发展向度的思想史的原生状态被轻而易举地抽象掉、整合掉了,从而体现出一种对于思想史上的异质性和无法整合到其叙述理论框架中的思想事实与现象的排斥、压抑、遮蔽的强烈趋向。比如禅宗美学,至今大多涉及外部的影响研究,而对于难以纳入美学主流叙述框架的禅宗美学本身的“内部研究”,则仍然被遮蔽着。

在我们的美学史研究中,能轻易地找到不同的对于研究对象与范围的看法与争论,却很难找到可资借鉴的研究方法。这也表明在美学史研究领域中,研究的方法论问题,始终是一个没有引起注意,但却进入到我们的思考范围,形成问题意识的理论盲点。而实际上,无论是美学史还是禅宗史以及种种的不同门类的研究,文献资料选择、安排、考据与运用,理论研究框架的设置,思想阐释的方法等都是各种思想史研究中绕不开、回避不了的理论问题,只不过对于大多数研究者而言,尚未上升到明确自觉地反省这一重要理论问题的层面,而将从

观念到方法都潜存着诸多问题的研究方式,当做可以不证自明的前提接受下来罢了。对于如何研究的理论问题的明确反省,在禅宗史的研究中,两个开创研究范型的人物倒是给我们提供了许多有益的理论思考。

胡适对禅宗史研究的贡献,不仅仅体现在他对敦煌文献中禅宗史料的发掘与考证,对早期禅史的历史真相的揭示,等等,更重要的还在于他所创建的治禅史的新方法与新观念,以及在其指导下形成的研究成果,这些方法与观念成为中国禅宗思想史研究的一个新的“范式”。1934年,胡适在题为《中国禅学的发展》的讲演中提出他对以往禅史研究的批评意见:

凡是在中国或日本研究禅学的,无论是信仰禅宗或是信仰整个的佛教,对于禅学,大都用一种新的宗教的态度去研究,只是相信毫不怀疑,这是第一个缺点。其次是缺乏历史的眼光,认为研究禅学,不必注意它的历史,这是第二个缺点,第三就是材料问题……以前的人,对于材料的搜集,都不注意,这是第三个缺点。^①

胡适自己研究禅史的思想与方法,也便在批判中显露了出来,这便是怀疑的学术态度、历史发展的学术观念与资料搜集考掘的方法。而他的禅宗史研究所体现的恰恰是现代学术的主要特征。^②

在禅史研究中,与胡适所建立的新范式相对的另一种研究范式,则是铃木大拙所建立的。铃木大拙(1870~1966)是日本著名禅宗研究专家,享有国际盛誉,他的禅宗史研究的观念与方法与胡适不同,并由此而曾展开学术论战。由于胡适指责铃木的看法是以为“禅是非逻辑的、非理性的,因此也是非吾人知性所能理解的”,因而,胡适认为这种方法是“非历史的和反历史的”,^③而大多数人也也就轻信而接受了胡适的观点。其实,在禅史研究上,铃木大拙在胡适所强调的几个方面上都具备相应的观念与素质,铃木与胡适的根本立场的差异决非

① 胡适:《中国禅学的发展》,载《胡适集》,北京:中国社会科学出版社1995年版,第232~233页。

② 关于现代学术特征,参见刘梦溪:《传统的误读》,石家庄:河北教育出版社1996年版;关于胡适学术研究的现代特征及范式意义,参见陈平原:《中国现代学术之建立》,北京:北京大学出版社1998年版。

③ 胡适:《禅宗在中国:它的历史和方法》,载《胡适集》,北京:中国社会科学出版社1995年版,第209页。

宗教家与史家立场的不同,也决非反历史主义与历史主义的对立,而是根本上代表着深受西方现代学术两种不同思潮影响而形成的学术研究范式之间的对立与差异。也即是铃木代表的人本主义思潮与胡适代表的科学主义思潮的对立。简要地说,胡适研究的着眼点在于历史,在研究的方法与观念上,推崇科学、逻辑与理性,目的在于揭示禅宗历史发展的事实;铃木的着眼点在于思想,在研究的方法与观念上,推重的是直觉与体验,要揭示的是历史上禅宗的思想及对现代人生的意义与作用。可以更明确地将两人学术立场的差异表述为追寻历史与追寻思想之间,强调实证与强调体验之间,关注历史事实与关注现代意义之间的尖锐对立。这两种范式影响都很大,代表了禅宗史研究的两种主要类型。^①

胡适与铃木两种范型之间的矛盾,使我想到冯友兰先生所指出的“照着讲”和“接着讲”的区分,哲学史家是“照着讲”,哲学家是“接着讲”。前者是“我注六经”式的,后者是“六经注我”式的。而葛兆光则把这种思想史研究中两种范型的矛盾区别为“倒着写”与“顺着写”之间的矛盾以及体验与实证之间的矛盾,而提出应“避免了当代情势与情绪干扰的,以古人的思维方式还原了古人的观念形态与操作手段的顺着写”的方法。^② 葛兆光对禅史研究范型的理论思考集中体现在他的《中国禅思想史》的一段文字中:

为我的课题提出一些问题,希望能在对这些问题的探讨中建立一个禅思想史研究的框架,在这个框架中重建禅思想史的研究范型。这些问题是:第一,历史文献的考据在禅思想史研究中应当如何地接近事实与尽量公正,而禅思想史研究又该怎样正确理解历史文献的考据

① 参见刘方:《中国禅宗思想史的研究与转型》,载《自贡师专学报》1998年第3期。

关于胡适与铃木之争,半个多世纪以来,讨论得很多。最普遍的看法是视为历史学家与宗教学家之间的区别。而较近的看法,则是龚隽《禅史钩沉》(北京:三联书店2006年版)中所介绍的几位西方学者的看法。但是笔者认为由笔者在十几年前所提出的科学主义与人文主义之间的差异,至今仍然是一种比较合理的解释。而如果从现代性角度来看,则这场争论的背景和深层还牵涉到关于传统思想、信仰的现代转化问题,以及它们如何并且以何种方式参与到现代性的建构之中。当然,胡适与铃木之争的明显分歧在知识与信仰之争,而这仍然至今是一个更为复杂和更为细致的论争的一个问题。参见[美]埃文斯:《历史证据与基督教信仰的关系》,载[美]斯图沃德编,周伟驰等译:《当代西方宗教哲学》,北京:北京大学出版社2001年版;[美]阿尔文·普兰丁格著,邢滔滔等译:《基督教信念的知识地位》,北京:北京大学出版社2004年版。

② 葛兆光:《考槃在涧》,沈阳:辽宁教育出版社1996年版,第197~201页。

结果?第二,禅思想史的内在理路究竟应当怎么清理,是否应当建立一种必须遵循的思想框架,而这种框架又怎样保证它不是主观臆构而是思想史的事实?第三,阐释与解读怎样与禅思想史的叙述水乳交融,这些解释的前提也就是理解的视角究竟应当是“现实”还是“历史”,是随意的还是有限制的?最后,在一部禅思想史中,历史考据,理路追寻,思想阐释这三者究竟如何融合为一,换句话说,就是怎样撰写一部资料、叙述、阐发兼容而又和谐的禅思想史并建立思想史的新范型。^①

之所以引述这一大段文字,实在是因为这段文字不仅仅是提出了关于禅宗史研究范型的思考,而且提出了各种人文学科史的写作与研究都应当认真思考的理论问题。葛兆光的倾向是侧重在“顺着写”,但这种写法我以为仍然是成问题的。葛兆光在历史考据方面强调“不存偏见地公平对待”,将历史文献梳理出次序。然而,正如海登·怀特所指出:“事件固然是在时间中发生,但把它们整理为特定时间单位所使用的编年代码却不是自然形成的,而具有特定的文化意义”。^②在理论追寻上,葛兆光强调“用古人的理路来描述古人的思想”。然而我们对历史的任何研究、解释都不可避免有着解释者的“前理解”(海德格尔)或“合法的偏见”(伽达默尔),而根本不可能“消解历史上的各种现成语境”。在思想阐述上,葛兆光强调“历史阐释”才是“合理的阐释,因为它有它的依据,这就是历史”。^③然而,为何历史的就合理的,可以不证自明的?难道历史不

① 葛兆光:《中国禅思想史》,北京:北京大学出版社1995年版,第365~366页。

② [美]海登·怀特:《描绘逝去时代的性质:文学理论与历史写作》,载科恩主编,程锡麟等译:《文学理论的未来》,中国社会科学出版社1993年版,第54页。怀特思想的系统表述,参见[美]海登·怀特著,陈新译:《元历史:十九世纪欧洲的历史想像》,南京,译林出版社2004年版;[美]海登·怀特著,董立河译:《形式的内容》,北京:文津出版社2005年版。

③ 本段引文引自葛兆光:《中国禅思想史》,北京:北京大学出版社1995年版,第4、41、40页。当然,葛兆光在后来的著述中,改变了这种看法:

传统的思想史依据的是怀有某种意图的官方或控制着知识和思想话语权力的精英的历史记述,这些历史记述并不一定切中思想世界,尤其是一般知识、思想与信仰世界的本相,在任何一个时代的档案和史书中,都可能存在“有组织的历史记载”和“有偏向的价值确认”,正是这种价值赋予记载以某种意义并把它放置在某个位置,经过筛选、省略、简化,使我们在不经意中就站在他的立场上观察历史,并通过我们的写作把这种价值与意义延续下去。(葛兆光:《中国思想史》第一卷,上海:复旦大学出版社1998年版,第17页。)

也是人类文化的一种观念吗?我们至今有过对“历史”的一致性理解吗?^①

强调实证,以历史为依据,要求“顺着讲”,可以说代表着为数不少的追求纯学术研究的学人的学术研究理路。因而,许多的理论问题就不得不加以挑明和作出辨析。

首先,我们考据、寻觅、顺着讲出了历史的事实,是否就道出了历史的真实?在历史的事实与历史的真实之间是否存有一段距离?也许在某些时候还是一段不小的,难以弥合的距离。两千多年前古希腊的亚里士多德便在《诗学》中提出了一个令所有诗人都备感荣耀的观点:

诗人的职责不在于描述已发生的事,而在于描述可能发生的事,即按照可然律或必然律可能发生的事。历史家与诗人的判别不在于一用散文,一用“韵文”,希罗多德的著作可以改写为“韵文”,但仍是一种历史,有没有韵律都是一样;两者的差别在于一叙述已发生的事,一描述可能发生的事。因此,写诗这种活动比写历史更富于哲学意味,更受到严肃的对待;因为诗所描述的事带有普遍性,历史则叙述个别的事。^②

在这里亚里士多德强调诗的价值高于历史的价值,诗的真实高于历史的事实。诗更富于哲学意味也就意味着更能揭示真理。

思想史研究中的困难与复杂性,不仅在于如何准确地把握其所研究的思想史对象的真实内涵,更在于我们所研究的目的确定,思想史研究可以有两种态度,认识论的与价值论的。认识论的思想史研究,是考察思想史的事实,是真实地确定思想史的事实形态。它着眼的是事实如何,而非对人意味着什么价值。而价值论的思想史研究要求的不是把历史文化还原为思想史事实,而是使历史事实中所蕴涵的意义彰显出来。正如刘小枫所言:

意义的追寻是人类文化活动的本质。人正是通过文化的建构活动来超越给定的现实,修正无目的的世界,从而确立人自身在历史中

① 对葛兆光《中国禅思想史》建构的中国禅思想史研究新范型的详细讨论,参见刘方:《中国禅宗思想史的研究与转型》,《自贡师专学报》1998年第3期。

② [古希腊]亚里士多德著,罗念生译:《诗学》,北京:人民文学出版社1962年版,第28~29页。

的价值意义。^①

因而,在笔者看来,虽然认识论的研究有其价值,乃是构成价值论研究的基础,缺少了这一层面的研究,价值论研究便失去其根基。然而,我们对思想史,自然包括禅宗美学思想史的研究更重要的在于价值论的研究,在于意义的追问,这一层面的研究才是更为根本、更为重要的。

这就需要解决思想史阐释的合理性与尺度、依据问题。

从胡适到葛兆光,虽然研究范式上有差异,但在坚信历史、将历史作为思想阐释合理性依据上则是相同的。葛兆光讲:

思想史的阐释应当是历史的阐释,前面我们所说的一开始就潜在在历史叙述中的阐释指的就是它。无论它如何冷峻与严酷,我们都应当承认它也是一种合理的阐释,因为它有它的依据,这就是历史。它的“尺度”、“理论”、“标准”来自历史的感觉而不是像意义阐释出自当下的需要。^②

这种观点可以说代表了学术界相当一部分人的观点。然而,且不论诸如何谓“历史的感觉”?历史自身又是如何感觉?它又如何可能成为标准、尺度、依据来衡量正误?这一系列问题,这种观点本身实质上就是将历史的实然,当做了必然,将曾经出现过的事实,误认作了必然会产生规律,所以才坚信不疑,并引以为合理性的思想阐释的依据。“无论它如何冷峻与严酷”都是合理的,对于这种历史理性主义的观点,刘小枫的揭示、分析与质问无疑是相当有力的:

事实性显然不能成为我们接受历史文化的无条件的根据,否则我们就得准备接受虚妄。并非所有的文化历史的事实都蕴涵着真实的价值。某种东西,并非由于它是历史事实,就拥有至高无上的权力,有权迫使我们非接受它不可。划定意义与非意义的界限的力量,不是由历史的事实独占的。历史的事实是一回事,历史事实中的价值意义是另一回事。如果研究历史文化只是为了无条件地接受历史事实,那就意味着我们同意接受这些事实中实际存在的愚蠢、谬误、荒唐和

① 刘小枫:《拯救与逍遥》,上海:上海人民出版社1988年版,第11页。

② 葛兆光:《中国禅思想史》,北京:北京大学出版社1995年版,第40页。

虚妄。^①

刘小枫对历史理性主义的解构是十分锐利的。他深刻地指出,若奉历史为有权“说明一切,证明一切”的绝对尺度,则真理与价值也就被贬为相对的了。因为“没有任何真理和价值能够逃避历史的条件,当然也就消除了超历史的真理和价值的存在”。这将势必导致“在历史时期中哪怕产生了最野蛮、最荒唐的思想,都可以以历史自身得到合理说明”。所以,葛兆光以为即使它“如何冷峻与严酷”都是合理的。因而,“质问历史就像质问自然规律一样可笑,向历史要求正义、自由、爱,就是多愁善感的人的愚蠢”,其恶果便是“历史的不以人们的意志为转移的理性脚步可以理直气壮、问心无愧地踩碎每一颗脆弱的心灵”。^②因而,历史,决不能成为思想阐释的合理性的绝对依据。

因此,禅宗美学思想的研究便应当在还原历史之上追寻其价值与意义,在注重实证的基础上,体验凝固在历史文献中古人心灵的顿悟与精神血脉。禅宗美学研究还是应当向“接着讲”倾斜,而非向“顺着讲”倾斜,这不仅是有前述价值论研究方式的学理上的原因,还有一个禅宗美学研究的特殊原由,即:禅宗思想家们并没有留下任何关于美学的专门的文献资料,我们对于禅宗美学思想的研究,无论如何,都只能是按照今天人们的理解,在现代美学作为前理解及研究者个人的美学倾向作为合理的偏见的前提条件下,对禅宗思想资料加以研究、发掘、整理、分析出来的。这种观看是通过福柯所谓的“权力的眼睛”,只有不同程度不同意义上的“接着讲”的差异,而没有纯粹“顺着讲”的可能。

由此,也就涉及一个阐释的限度问题。首先,阐释时,“接着讲”或“倒着讲”决非是任意的、没有任何限制前提的。因而,“接着讲”决非是掩盖对禅史的无知而任意发挥,而是基于对历史文献的考据,并以联系其历史语境和整个文化背景为前提的。其次,这种阐释的界限在哪里?从伽达默尔与德里达、哈贝马斯、赫施等思想家之间自20世纪60年代以来激烈的论争,^③一直到90年代

① 刘小枫:《拯救与逍遥》,上海:上海人民出版社1988年版,第12页。

② 同上书,第62页。

③ 参见[美]霍伊著,兰金仁译:《批判的循环》,沈阳:辽宁人民出版社1987年版。

艾柯与罗蒂、卡勒等人之争,^①充分说明了这一问题本身的极度复杂性。本书无法提供一种具体的正确答案,只能在研究过程中尝试,重要的是,我们“在思的道路上”。^②

因此,在确定了禅宗美学思想研究的总的理论框架、原则之后,运用以下具体的研究方法则是必要的:

首先是以现代的美学思想去观照、反省、考察传统禅宗史料。现代美学积累了极为丰富的内容,形成了众多美学流派,特别是发展出了众多新的美学方法论,为我们研究、审视传统美学思想提供了多维的视角。保罗·德·曼曾十分精辟地指出,批评家只有借助某些盲视才能获得洞见。在这个意义上,德·曼以为洞见建立在洞见所驳斥的假定之上,洞见寓于盲视之中,^③不同的美学思想、方法论都有其局限与盲视区域,但同时也使我们能够由一个独特的视角中产生洞见。因此,尽量去吸收、借鉴现代多种美学思想及其多种方法论所提供给我们的多维视角,去挖掘深蕴在禅宗历史文献之中的禅宗美学意蕴,便十分必要了。正如当代德国比较文化与哲学学会主席 R. A. 马尔所说的:“危险的错误仅仅在于有限目光的排他性”。^④

然而,现代眼光决不意味着将传统禅宗美学思想理解为当代西方某些新的美学思想或流派的古代体现,而把某种西方新的美学思潮或学派的理论简单地套到中国禅宗思想上,剪裁和改铸中国禅宗的美学思想。因而,掌握文献学、文字学、训诂学等传统小学工夫,对资料文献加以慎重的考辨等便是必要的和不可缺少的。对禅宗文献作出不脱离历史文化语境及语汇特定内涵的解释,以避免在对禅宗文献的阐释上的望文生义、以今训古等在禅宗史与美学史研究中存在的弊病,从而在尊重历史与运用现代眼光之间达到一种伽达默尔所讲的视界的融合。

此外,还有一个在研究中难以回避而又很难处理好的问题便是:由于文化

① 参见[英]柯里尼编,王宇根译:《诠释与过度诠释》,北京:生活·读书·新知三联书店1997年版。

② [德]海德格尔著,孙周兴译:《在通向语言的途中》,北京:商务印书馆2005年版。

③ 参见[美]保罗·德·曼著,李自修等译:《解构之图》,北京:中国社会科学出版社1998年版。

④ [德]R. A. 马尔:《现代、后现代与文化的多元性》,载《国外社会科学》1995年第2期。