

南开大学中文系古典文学教研室

意境纵横探



87
IO
211
2

意境纵横探

南开大学中文系

古典文学教研室

南开大学出版社



B 408522

意境纵横探

南开大学中文系

古典文学教研室

南开大学出版社出版

(天津八里台南开大学校内)

新华书店天津发行所发行

天津新华印刷四厂印刷

1986年10月第1版 1986年10月第1次印刷

开本 787×1098 1/32 印张:9.5

字数 200千 印数:5,000

统一书号:10301·27 定价:1.60元

目 录

佛的境界与诗的境界·····	孙昌武 (1)
意境——艺术中的心理场现象·····	陈 洪 (19)
意境辨说·····	刘大枫 (45)
试释两种意境美类型的含义 ——雄浑与冲淡·····	向以鲜 (69)
情景交融始于唐人说商兑·····	杨成孚 (97)
漫谈“文气”与“意境”·····	唐子奕 (113)
意境说 与陶渊明、权德舆·····	王达津 (125)
陶诗的意境与老庄的虚无哲学·····	朱家驰 (134)
王船山对诗歌境界问题的探索·····	刘 畅 (147)
方东树意境理论初探·····	肖占鹏 (166)
中国戏曲的意境美·····	宋绵友 (187)
严羽的兴趣论及其他·····	〔日〕横山伊势雄
	〔译者〕 梦 心 (212)
李商隐诗境面面观·····	〔美〕 刘若愚
	〔译者〕 詹子鹏 (225)
建国以来“意境”研究述评·····	张 毅 (241)
附录：建国以来“意境”研究重要论文目录	
探索“意境”的历程·····	刘 畅 (260)

佛的境界与诗的境界

孙昌武

一

自佛法输入中国，就逐渐深入地影响到中国文人的思想、生活与创作。其中的一个方面，表现在诗的意境的创造上，进而也表现在诗歌理论上。

我国古代以“境”论诗，从唐代诗僧皎然开始^①。自他以后，中、晚唐人普遍重视诗境。这一方面固然是唐代诗歌创作实践的发展在理论上的体现，但另一方面也不能不看到这种理论受到佛教，主要是慈恩宗所弘扬的法相唯识之学和禅宗的影响。

佛学是个庞大繁琐的宗教思想理论体系。它做为宗教义学，在基本观点上是唯心的、倒谬的、非理性和神秘主义的。但其中又包含着古代印度人民与其传播所及之处的各族人民世代积累的不少积极的思想文化成果。佛教理论的内含传统上分为境、行、果三个方面。行和果主要是宗教实践范畴的问题，而境实质上讨论的是主、客观的关系，涉及世界观和认识论等许多哲学问题。宗教哲学是为宗教实践服务的，但它又包含着一定的独立的理论内容。特别是发展到印度的瑜伽行派和传到中国形成的慈恩宗，对人的认识以及认识主

体与认识对象的关系、认识的相对性与绝对性等问题做出了非常细密的分析。这正是中国传统哲学较少涉及的方面，从而对中国人的理论思想产生了一定的影响。它的“万法唯识”的哲学，便给象禅宗这样的中国佛教宗派提供了理论基础。诗歌中的“境界”说与佛学理论的这种发展有直接关系。

文学的源泉是现实生活，文学理论主要是创作实践的概括。但也不能忽视意识形态的其它部门对它的作用。特别是在唐代，佛教势力膨胀，在思想界具有强大的影响，必然从各种不同渠道作用于文学，这种作用是很复杂的。主要的、主导的方面是消极的，但某些观点经过消化、改造过程却能转变成为积极的内容。涉及到具体问题要具体分析。佛学境的理论影响诗的“境界”说就是如此。

二

为了认识诗“境”的本来含义，首先要弄清这个概念所从出的佛学上的“境”的特定内容。

在佛学上，色、声、香、味、触、法称为“六境”，又称为“六尘”、“外六处”。它们是眼、耳、鼻、舌、身、意即“六根”、“内六处”的缘虑对象。六境加六根再加上六识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，统称为“十八界”。六境中的“法”指世间的一切事物与现象。关于是否存在独立的、客观的外境，在原始佛教和部派佛教时期有各种分歧的说法。到了龙树的大乘空宗，才确立了“法我空”的观念。《金刚经》中有一偈，说：

一切有为法，如梦、幻、泡、影，

如露亦如电，应作如是观。^②

这是用比喻说明一切事物都处于生灭流转之中，是虚幻不实、无自性的。龙树又立二谛以说明俗有真空的道理，《中论》中有一偈说：

众因缘生法，我说即是空，
亦为是假名，亦是中道义。^③

这即认为世间一切现象都是因缘和合而成，按真谛看是性空，按俗谛看是假有，认识其两面即是中道。《大品般若》有著名的镜花水月等十喻，也说明一切客观存在的事物都是虚妄的道理。到了无着、世亲的瑜伽行派，又提出“皆唯有识，无有境界”^④的观点。“无有境界”是说没有真境，只有妄境。这一派思想传译到中国，形成了慈恩宗，其基本观点是“万法唯识”。这一派建立了八识理论，主张第八阿赖耶识即一切种识、藏识含藏一切种子（习气、潜能），是产生宇宙万有的根本原因。它认为每一识体都有能缘虑的“见分”和所缘虑的“相分”，在认识发生时，不是主观反映客观，只是识体以自己的见分缘虑自己的相分而已。这样，在唯识之学看来，不但我、法双亡，而且外境也是“空”的。世亲《唯识三十论》有一偈说：

是诸识转变，分别、所分别，
由此彼皆无，故一切唯识。^⑤

“分别”即见分，“所分别”即相分，它们都是诸识的一部分。玄奘译《成唯识论》解释说：

……彼实我、法，离识所变，皆定非有；离能、所取，无别物故。非有实物，离二相故。是故一切有为无为，若实若假，皆不离识……或转变者，谓诸内

识，转似我、法外境相现。此能转变，即名分别，虚妄分别为自性故。谓即三界心及心所，此所执境，名所分别。即所妄执实我、法性，由此分别，变似外境、假我、法相。彼所分别实我、法性，决定皆无。⑥

这样，实我、实法即客观的外境是不存在的，宇宙万有都是诸识转变，是识体缘虑所产生的境相。由此，客观世界就消融在意识之中了。中国的禅宗主张万法皆在自心，在哲学上与唯识的观点是一致的。慧能主张“见性成佛”，而“万法尽是自性（性）见”⑦。洪州禅马祖道一说：“佛不远人，即心而证；法无所著，触境皆如。”⑧他们把一切归结为虚空的净心，这是把唯识的观点发展到极端了。

由此看来，在唐代，唯识学和禅宗所说的“境”，不是客观的，而是主观的，不是物质的，而是精神的。而文学是要反映现实生活的，所谓“睹物兴情，情以物兴”、“情以物迁，辞以情发”⑨，没有被反映者，就没有意识对他的反映。从这个角度看，佛家关于“境”的理论是与文学创作的客观规律根本对立的。但是佛家说外境空，并不是指外境无；它说万法唯识，意思是说一切不离识，都是识所转变，并不是说只有识而别无其它；它认为没有实我、实法，却承认有虚妄的外境相。它要论证外境的虚妄，就不得不承认这虚妄外境的存在。这样，它又承认认识中的能缘与所缘的关系，外境是认识的对象，是可以认识的。只不过它极端强调主观方面的作用，以致走向了绝对化，从而陷入谬误之中了。从这个角度看，这种理论与文学对现实的反映又有一定相通之处。因为文学作品做为一定现实生活的反映的产物，又是

作家的创造，要经过作家的头脑。文学创作是带有强烈主观性的意识活动。作家做为认识主体，他不是机械地复写认识对象，而要进行复杂的再创造。这种再创造是多种多样的，有时甚至可以采用似乎是完全游离于现实的主观的形式，表现的似乎是作家心造的幻影。特别是中国古代的抒情诗，主要是靠诗人主观感情的抒发来反映现实的。这样，唯识那种主观唯心的“境”的理论被诗论家所借鉴和发挥，也就不难理解了。

皎然论诗的重要概念是“取境”，他说：

夫诗人之诗思初发，取境偏高，则一首举体便逸，才、情等字亦然……^⑩

这显然是把“取境”视为创作成败的关键了。而“取境”这个概念正来自唯识学说。按唯识理论，想、思、受等心所（即具体的心理现象）能取种种境相^⑪，识正是依根（六根，认识器官）托境而生的。皎然用这个概念来论诗，强调诗人凭主观来对诗境进行选择、提炼、改造。所以他在具体论述取境方法时又强调“至难至险”的“精思”。^⑫皎然根据他宗教唯心主义世界观，主张取“高”、“逸”之境。他以及中、晚唐的诗僧们，多在青山、白云、松、鹤等自然风物中，象征性的抒写自己超凡脱俗、任运随缘的诗思。司空图的《诗品》形象地描绘了诗歌二十四种风格，总的精神也是倾向高简闲淡一途，其基本出发点也是肯定诗人的情思缘虑决定了诗境的格调的。

皎然还提出一个概念：“缘境”。他说：“诗情缘境发。”^⑬“语与兴驱，势逐情起”。^⑭佛家讲“空”，不象中国玄学的本无宗那样谈无中生有，它反对认为一切空无

的所谓“恶取空”。按照《大乘起信论》的说法，“三界虚伪，唯心所作”，心动则能见，“依能见则境界妄现”^⑮，心与境又是分不开的。按唯识说，依根缘境是识的功能。窥基解释色法，称“所依之根唯五，所缘之境则六”^⑯。唐代文学家、天台宗信徒梁肃说：“心迁境迁，心旷境旷，物无定心，心无定象。”^⑰拿这种观念来论诗，就会重视外境触发诗思的作用。禅宗主张法身遍一切境，因此在青青翠竹、郁郁黄花中探求禅理。王维也往往在山水田园的一机一境中表现禅意和诗意。在魏、晋玄学的影响下，出现了平典如《道德论》的玄言诗；但在佛学影响下，从王维到苏东坡，却能创造出情景交融、意兴充实的诗境。这是很值得玩味的现象。

既然“境由心造”，在诗的创作中也有一个“造境”问题。吕温说：“研情比象，遣境皆会。”刘禹锡论诗也是重“境”的。他讲“境生象外”，说“片言可以明百意，坐驰可以役万景”^⑱，这种象外之境是神驰意表而心造的。托名王昌龄的《诗格》论“诗有三境”：物境、情境、心境。其后二种也是心造的，所以他强调“视境于心”、“思之于心”。^⑲这就突出了诗歌创作中主观想象、幻想的作用。写诗可以从现实中取境，如白居易的“境兴周万象，土风备四方”^⑳，但也可以是出自虚构的。虚构的东西可以是“虚而非伪，诚而不实”^㉑者。浪漫主义多用“造境”。李白的奇险的蜀道、瑰丽的天姥山就是造境。就是现实主义诗人也要利用幻想、虚构。高适《燕歌行》一开始写军队出征，从榆门关写到瀚海、狼山，整个北部边塞都在诗人心中。艺术上“造境”，为表现内容提供了广阔的天地。

佛学的境界观是唯心主义的世界观和认识论的产物，但影响于诗歌，却使诗歌理论发展起重视主观情思构想的诗境理论。这种理论是与中国传统上占主导地位的言志缘情、感物兴情、道德教化的诗论不同的。“境界”说在创作活动的主观与客观两方面的关系上有重大发展，因此，它在丰富中国诗的表现内容和表现方法上是起了积极作用的。

三

既然外境是虚妄的，从一切妄境中解脱，就成了佛家修证的目标。这就形成了超脱现实的人生态度。

小乘佛教主张“人我空”，认为人是色、受、想、行、识等“五蕴”和合而成，没有实在的“我”。早期佛典四《阿含》提出十二缘生，分人生过程为无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二有支。无明缘行，行缘识，等等，前后支依次缘生。一个有生命的个体，在未“解脱”前，就在这十二有支的循环中生死流转。在十二有支中，无明与行是能引支，是生灭轮回的过去因。所以要求解脱，就得破除自无始以来造成愚昧的“无明”。到了大乘佛教，又讲“法我空”，不但没有实在的认识主体，而且整个客观世界都是因缘所生的。它主张是因为错误地认为有了实我，才产生了我执，这就是烦恼障；因为错误地认为有了实法，才产生了法执，这就是所知障。正确的认识，就要破除我、法二执，双离能、所，证得我、法两空。唯识讲由识体的污染种子产生妄境，因此要转识成智，修证到菩萨“究竟位”，就“出障园明”、“安乐解脱”了。所

以，佛家对外境是执否定态度的，它要求修证者在主观上对客观实在拒斥、抹刹、超离。（至于佛教做为宗教意识形态的一种，它本身产生于一定社会基础并积极为这个基础服务，那是另一回事。）

大乘佛学提出“六度”即“六波罗蜜”以为求得解脱、证得涅槃的途径，其中主要的两项是定与慧。慧并不是指世俗所说的智慧，而是“于一切法不着故，应具足般若波罗蜜”^{②③}，主要是指能解脱法执。定即禅那、禅定、思维修，指“不乱不昧故，应具足禅那波罗蜜”^{②④}，指专注一境、正审思虑的精神状态。怎么思虑？思虑什么？《大乘起信论》说：

若修止者，住于静处，端坐正意，不依气息，不依形色，不依于空，不依地、水、火、风，乃至不依见闻知觉，一切诸想、随念皆除，亦遣除想，以一切法本来之相，念念不生，念念不灭，亦不得随心外念境界。^{②⑤}

这是一种超脱见闻知觉、澄空凝寂的神秘的精神境界。后来，中国的南宗禅讲顿悟清净心，主张每个人的真心是绝对清净的，要求做到“无相无念”。无相即无外境，无念即无妄念，从而认识诸法性空的“真实。”这也是要求洗净客尘，求得解脱。

在佛家看来，“定心者若疏源而自得，逐境者犹理丝而又棼。”^{②⑥}它是排斥现实的，否定世俗的。但真正的艺术，却以现实为源泉。离开了生活，就失去了艺术的生命力。从这个角度看，佛家的“境界”观又是与文学创作根本敌对的。这一点，韩愈《送高闲上人序》一文已说得很清楚。高闲是个艺僧，善草书，韩愈赠他以序拿“草圣”张旭做对比。他说张旭写出好字，是因为“天地事物之变，可喜可

愕，一寓于书”，喜怒哀乐借草书发之；而高闲“不得其心，而逐其迹”。因此发出疑问：

今闲师浮屠氏，一死生、解外胶，是其为心必泊然无所起，其于世必淡然无所嗜，泊与淡相遭，颓堕、委靡、溃败，不可收拾，则其于书，得无象之然乎？^{②7}

这实际上是指出佛家超世的消极态度是有害于艺术的。潘德輿反对以禅意入诗，说：

诗乃人生日用中来，禅何为者？以妙悟言之犹可也，以禅言诗则不可。^{②8}

这也是强调了诗与人生的关系，批评佛家的人生态度不利于诗歌创作。

但是，具体分析到一些诗人的创作，佛家这种超离外境、泯灭人我的“境界”观在艺术表现上又不无某些积极作用。

韩愈和柳宗元曾为奉佛论争，柳为佛教辩护说“凡为其道者，不爱官，不争能，乐山水而嗜闲安者为多，吾病世之逐逐然唯印组为务以相轧也，则舍是其焉从？”^{②9}他在佛教徒身上，看到了对世俗利禄的鄙弃和对官场倾轧的厌恶。实际上，韩愈贬潮州与禅僧大颠交游，他在写信给友人孟简解释时，也提出了相似的看法。自六朝以来，确有不少僧侣热衷世务，嗜权干政，但也有不少人保持着乐住山林、鄙屣世事的精神。这种思想倾向，与自谢灵运以来直到王维、柳宗元、司空图这样一些诗人的山水诗创作有密切联系。王维晚年退居辋川，过着亦官亦隐的生活，礼僧奉佛。他所写的自然山水，正是恶浊现实的对立物。在他的诗中，佛教那种弃世的悲观思想却在生机蓬勃的自然景物中得到寄托。白居易

易的闲适诗中，常常表露他把琴、酒、诗、禅做为生活理想。这些诗在兼济与独善的矛盾中表现乐天知命的消极态度，但又常常流露出对世俗名缰利索的鄙视。这样，佛家那种超脱的人生观，又往往表现为对现实社会的某种批判。

佛家出离尘境的追求，在艺术表现上也产生了一定影响。皎然是提倡高逸境界的。受佛教影响较深的人往往在创作上走高简闲谈一途。后人评王维的作品，“浑厚闲雅，覆盖古今，但如久隐山林之人，徒成旷淡也”^⑩。王维写的那种恬静的田园景象，在景物中表现的心神冥冥的精神，与他的奉佛很有关系。柳宗元的《晨诣超师院读禅经》，被评为“至诚洁清之意，参然在前”，^⑪其中“汲井漱寒齿，清心拂尘服”、“日出雾露余，青松如膏沐”这样的句子，正是把禅趣表现在生动景物之中。。武元衡评刘商诗，说他“晚岁，摆落尘宰，割弃亲爱，梦寐灵山之境，逍遥元牝之门……著歌行等篇，皆思入杳冥，势含飞动，滋液琼瓊之朗润，濬发锦绣之浓华，触境成文，随文变胡”^⑫，也提出了诗人的佛、道信仰与创造诗境的关系。司空图《诗品》按诗歌风格品类分为二十四，其精神还是提倡超旷高逸的。他用形象方式写的诗境，也很有禅境的意味。山水诗不管如何超脱，也是现实的曲折反映。但佛家“境界”观中那种认识世界的方法，确实对形成这一派的诗风起了作用。这种风格偏向超脱、消极，但总是一种风格。

佛家的“境界”观还影响到创作方法。特别是南宗禅。主张诸法性空，也是要求解脱的。但它解脱的方法是追求悟得自身的净心。它不讲念经礼佛，也不信西方净土，主张心净土净、即心即佛。到了马祖道一的洪州禅以及晚唐的临济

宗，更主张触类而真，触境皆如，在一机一境中都有佛性。洪州一系的黄檗希运说：“凡夫取境，道人取心，心境双亡，乃是真法。”^③这里所要亡的是世尘污染的妄心。这种物我两空的状态表现在诗中，正是王国维所说的“无我”境界。曹洞宗主张“即事而真”，其思想渊源来自石头希迁。希迁读《肇论》“会万物为己者其惟圣人乎”，有会於心，著《参同契》，以说明事理参同回互，每一事中都有一切境界在。这也是王国维“以物观物”思想的一个渊源。象王维那样的诗人，或者在一个平凡的小景中写出灵心的微动，或在静谧的自然中表现轻安愉悦的心绪，那种意象超然的艺术美，明显受到禅宗的影响。

苏轼诗有云：“欲令诗语妙，无厌空且静。静故了群动，空故纳万境。”^④苏轼晚年创作，也很受佛家影响。他这几句话，很能说出“空”与“境”的辨证关系。佛家要求解脱尘境，主张诸法性空，实际上不能空无，仍有所表现。表现为超脱之境。这影响于诗，就形成了一种独特的内容、风格和方法。

四

中国传统文论中早就讨论过言、意关系问题。从孟子的“以意逆志”^⑤到范晔的“事外远致”^⑥，许多人都看到了语言和志意二者具体到作品中的矛盾。在玄学中，言意之辨更成为一个重大论题。但中国传统上讲言外之意主要有两种观点，一种讲“言在此而意在彼”，所谓比兴讽喻、以意逆志、微言大义都属于这种观点；再一种讲得意忘言，象外之

象，因为体现绝对真理的“道”深微不可测，非言语所可表达。但在大乘佛学中，对名言、境界以及体现佛家真理的绝对真实的关系进行了更加详密的讨论，它的观点也影响到诗歌理论，给诗歌表现“言外之意”的观点增添了新的内容。

在早期佛教所说十二有支中，名色共为一支。这表明是看到了概念与其所表诠的事物的关系的。名即名身，即名言、概念，其作用是“能诠自性”^{②7}。从佛家看来，在认识上有了虚妄差别才有名言，同时也就出现了外境。在这层意思上，名与色、言与境是一致的。但从另一方面看，断灭了虚妄境界也就没有名言了，所以，绝对真实即真如、实相，又是名言不能表达的。所以才说：“一切法从本已来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏，唯是一心，故名真如。以一切言语，假名无实，但随妄念，不可得故。”^{②8}

唯识学认为名言是一种假设、假说，它所表达的内容本是虚妄的。《深密解脱经》记载佛说：

善男子，言有为法者，唯是如来名字说法。所言如来名字说法者，惟分别言语名为说法。善男子，若惟分别言语名为说法者，常不如是，但种种名言聚集成是，故言非有为……名字说法者，是分别相，即言语相。善男子，言语相者，即是名字之所集法。名字集者，是虚妄法。虚妄法者，常无如是体种种分别……。^{②9}

这样说来，语言及其表达的差别境界是虚妄的，因此，所谓绝对真实就不能借助常人的思惟（语言只是思惟的外壳）来取得，而要用“无分别智”，“一心见道”的“现观”，达到“烦恼障净智所行真实”，“所知障净智所行真实”。破烦

恼障，则我空；破所知障，则法空。不仅“外我”不存在了，而且“已入善净，于一切法，离言自性、假说自性，平等平等，无分别智所行境界”^⑩。所以，当真正证入真如时，一切名言差别已不复存在。按唯识说，这就是转识成智；在禅宗说，就是悟得清净心了。

佛家的这套理论，在第一层，语言与境界的关系上，正确地看到了二者的统一，但却错误地建立在头脚倒置的、唯心的基础上；在第二层，境界与绝对真实的关系上，即事相与真理的关系上，却把二者隔断了，否定事相能反映真理，陷入非理性的神秘主义。因此，佛家讲“言语道断”“心行路绝”，“于一切法无言无说”，“乃至无有文字语言，是真入不二法门”^⑪。据说释迦当年以一音说一切法。禅宗又利用释迦拈花、迦叶微笑的故事制造以心传心的神话。但这里显然有一个矛盾，既然离言说相，不立文字，那么佛法如何传继？三藏十二部经又为什么写出？对这一矛盾，佛典中有不同解释。一种说法是不立文字并非不用文字，用《大乘起信论》的说法，离文字相也是要“以言遣言”的，仍需要用语言来否定言说的真理性，例如否定了虚妄境界才能使人理解真如。唯识学的三性说又有不同解释。它认为遍计执是执着虚妄境界的，因此要用名言来表达，而它与依它起，圆成实又是统一的。所以在虚妄的语言中就有着真实。这似乎已猜测到现象与本质的辩证关系。唯识学所讲因明中又从逻辑上立现量、比量之分。量是知识来源、认识形式和判定真伪的尺度。现量是知觉，是对事物属性的直接反映；比量是推理，又分做为自与为他。因明中说：

现量，谓无分别，若于正智，于色等义，离名、