

禅宗诗学的本真修辞与海德格尔的解蔽说

赵宝明*

摘要：禅宗主张通过见性之悟抵达超越性的本真境界，认为语言的理据性是对自性的遮蔽。为了降低语言理据性，超越语言的遮蔽而抵达本真之境，禅宗以语言游戏改造语言，以反常荒诞的修辞方式启悟学人。禅宗的本真修辞对诗歌、音乐等艺术形式产生了重要的影响，与兴起于 20 世纪的达达主义、超现实主义思潮有异曲同工之妙；禅宗诗学超越语言之真的修辞与海德格尔的语言观、艺术观有一定契合之处。本文从符号理据性入手，以文化符号学的相关方法将二者加以比较，希望能为禅宗诗学乃至禅文化提供一个新颖的观照维度。

关键词：自性 存在 修辞 解蔽 妙悟

Abstract: Zen advocates arriving transcendent true state through the realization of meeting with self, and holds that language motivation is the barrier to self. In order to reduce the motivation of language and transcend the barrier of it, Zen transforms language expressions by language game and enlightens disciples by anomalistic rhetoric. Authenticity rhetoric of Zen poetics has an important influence on many art forms such as poetry, music and so on. At this point, Zen is very similar to some art schools such as Dadaism and Surrealism rising in the 20th century. There are many similarities in this re-

* 赵宝明（1989 -），四川大学符号学 - 传媒学研究所助理研究员，主要研究方向为禅宗诗学和元叙述。

gard between the authenticity rhetoric surpassing language barrier of Zen poetics and Heidegger's view of language and art. This paper focuses on sign motivation and compares the two by methods of cultural semiotics, hoping to provide a new view for Zen poetics and even Zen culture.

Key words: Self; Being; Rhetoric; Demasking; Miaowu

一 自性与存在：两种本真状态的对话

禅宗倡导顿悟，顿悟的关键在于见性。这里的“性”即真如本心、自性、佛性。《坛经》里说“不识本心，学法无益，识心见性，即悟大意。”^①所谓“见性”，就是“人对自己本来具足、清净不染的本性的发现”^②。“佛性常清净，何处惹尘埃”^③，在惠能看来，人的本性是清净、自然、圆融的，人们不了解这一点，却往往向外求取，这就是“迷”；只有整体观照、直觉把握，摒弃执见妄念，才能彻见自己的本来心性。发现本来心性之后，就会圆融无碍、举重若轻，打开通往本真存在之门，走上了自我超越的道路，“于自性中，万法皆见”^④，真正领悟“正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门”（《五灯会元》卷一《释迦牟尼佛》）。

禅宗反对“迷名滞相”，主张通过见性活动由“迷”入“悟”，这与西方现象学“存在论”哲学的精神有契合之处。现象学主张“回到事实本身”，通过明澈的“看”即本质直观穿越符号与逻辑的牵绊到达事物之本质，意义之起始；海德格尔的存在哲学则主张由遮蔽存在的存在者转向对存在本身的领会。虽然它们产生的背景大不相同，但是其对事物本质的把握、对本真存在的追寻、对由“迷”入“悟”的痴迷是极其相似的。

在禅宗这里，自性是不可言说，无法定义的，只能领会其意义，而不能回答它到底是什么。自性是本来面目，是无位真人，是父母未生时、六根未分时不可思议和不可分析的纯粹的绝对的本体，是最本原的那个“我”。我们的一切思想，一切感觉，都是从本体这块大地上生长起来的，

① 郭朋《坛经校释》，中华书局，2012，第18页。

② 李壮鹰《禅与诗》，北京师范大学出版社，2001，第8页。

③ 郭朋《坛经校释》，中华书局，2012，第18页。

④ 郭朋《坛经校释》，中华书局，2012，第48页。

但是我们自己被大地上生长的这些杂草、葛藤所遮蔽和羁绊，忘记了大地本身，因此迷而不悟，不能领会佛法妙义。禅宗大师就是要用各种方式引导学人拨开杂草，透过乌云看见自性这轮明月，这样才能把握世界的真实。有学者认为禅宗把握真理的方法是减法，即刘除各种情识和知见，回到“洪钟未击”、智慧未开的伊甸园时代。《庄子·应帝王》中有这样一则故事“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰‘人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”^①居于中央之地的混沌，本无七窍，处于六根未分的本然状态，被凿通七窍即走向死亡。人之自性，就像混沌一样，非北非南，非暗非明，非无非有，蒙昧至淳，按照世俗常理，强行凿窍以区分，就“乖混沌之至淳”，“是以不终天年，中途夭折”^②。

海德格尔认为，存在也是不可言说不可定义的。他在《存在与时间》里也没有给存在一个精确的定义，“在海德格尔看来，寻找精确的定义恰恰回到了抽象的理论迷思中去了，也堵塞了‘存在’作为鲜活的、具体的生成形态和生存形态的显现”^③。海德格尔终其一生在突出存在问题的重要性，但他只是用“澄明之境”、“无蔽之境”、“神秘”、“开放状态”等词语来描述存在，存在是生存的根据，是照亮存在者的光，是我与世界的共在。同自性一样，存在是鲜活、生动、本真的，是不能以一个概念来框定的，只能在生存中领会。古希腊人对存在有着真切的领会，后来在主客二分的二元论思维的主导下被存在者遮蔽。对存在的重新发现和追问意义类似于禅宗对自性的发现和顿悟。

禅宗认为，作为本体的自性是人人本有而清净不染的，发现自性是一种纯粹的个人化的直觉体验活动，不依赖理智分析，也不依赖思索玩味。海德格尔认为存在是通过存在者而敞显、澄明的，“不妨说，就是要从存在者身上来逼问出它的存在来。但若要使存在者能够不经歪曲地给出它的存在性质，就须如存在者本身所是的那样通达它”^④。为了探讨存在，他发明

① 成玄英《庄子注疏》（应帝王第七），中华书局，2011，第167~168页。

② 成玄英《庄子注疏》（应帝王第七），中华书局，2011，第167~168页。

③ 朱立元、王昌树《遮蔽“存在”的存在论批判——评董学文等先生对海德格尔存在论思想的误读》，《马克思主义美学研究》2010年第1期。

④（德）马丁·海德格尔《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，生活·读书·新知三联书店，2014，第8页。

了一个特殊的存在者，即此在。此在是存在的前提，“此在是存在通过人展开的场所和情景”^①；此在即人的“在此”，人寓于世界之中，在自己的生活之中领会着存在的本真意义。“从存在论上来说，作为‘揭示着的’那个‘是真（真在）’又只有根据在世才是可能的”^②，这与禅宗的精神也是相通的。禅修不拘于形式，不要求枯坐读经，“饥来吃饭，困来即眠”，“率性之为道”，吃饭睡觉，行住坐卧，担水劈柴，都是在体验着鲜活的禅法，当下即是，触处皆真。由此可见，禅宗与存在哲学都主张在生命、生存的展开中领会存在，悟见自性，到达本真。

二 不立文字与不离文字：语言理据性与本真存在的背离

禅宗认为，语言这个人类最大的表意符号系统是与自性相排斥的，“本性自有般若之知，自用智慧观照，不假文字”^③。长期以来，禅宗的语言观就是“不立文字”，目的在于扫除文阻理障。非此非彼，非无非有，人人都有却人人各异的自性，需要以反常的修辞，以大智慧，如闪电一般直击心底，一念顿悟，即心是佛。语言却因其理据性就像给我们的思维铺上了轨道，既成义理的缠绕，对立意识的分化，使我们纠结在文字的窠臼中，一味向外求索，远离自性、本心。

禅宗修辞要凸显的自性是“天上地下，唯吾独尊”（《五灯会元》卷一《释迦牟尼佛》）的，而语言是靠约定和拣择来保证意义传递的，是第二性的、非自然的。“对我们来说，语言不只是思想交流的系统而已，它是一件看不见的外衣，披挂在我们的精神上，预先决定了精神的一切符号表达形式”^④，想要通过语言来传递佛理，彻见自性，无疑是为混沌凿窍。人类发明语言，创造概念，是为了使混沌世界趋于规整化，这样无疑对认知世界和把握世界提供了极大的方便。但是，在语言的长期使用过程中，人们很容易认为语言就是实在的反映，是世界的复本，一个词就对应着一个确定

① 陈嘉映 《海德格尔哲学概论》，生活·读书·新知三联书店，1995，第56页。

② （德）马丁·海德格尔 《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，三联书店，2014，第263页。

③ 郭朋 《坛经校释》，中华书局，2012，第54页。

④ （美）爱德华·萨皮尔 《语言论》，商务印书馆，2007，第198页。

的对象——即使是一个心像，因此语言就带上了与实在相联系、相一致这一理据。人们沉浸在语言的“谎言”中无法自拔，下意识地信任语言反映世界的的能力，自然而然循着语言的理路思考。

禅宗的符号观与现象学和存在哲学很相似。倡导回到事实本身的现象学主张“将符号的抽象操作思维溯回其前符号的直观，它使我们仅仅关心表达式背后的活生生的经验”^①，认为直观行为为符号行为奠基，直观行为是本真的，符号行为是非本真的，因而符号是第二性的。“整个符号世界，无论多么系统与精确，都不具严密性，它们不过是一些表达式的集合而已，它们至多只具有中介的意义，它们的真实意义则必须通过‘激活’而给‘兑现出来’。”^②

语言表达的工具性、对象指向性所形成的认识上的语言、思维、存在的同一，正是海德格尔反对的西方形而上学传统所导致的“符合的真理”，认为这种二元论的思维方式导致把存在者当作存在，从而遮蔽了存在，远离了真理。因而海德格尔在《存在与时间》中说“把语法从逻辑中解放出来”^③，他在《人道论的信》中又说“把语言从语法中解放出来”^④。可见，海德格尔认为语言处在逻辑、语法的规范之下就是一种异化，失去了其根本上的诗意和本真，在此面对这种异化的语言也会陷入沉沦，不能显现存在。

确实，语言的发明，概念的确定，也意味着整体的切割和二元对立观念的兴起，意义发现的同时也意味着意义的遮蔽。“词不只是钥匙，它也可以是桎梏”^⑤，通过语言来把握世界很容易形成禅宗所谓的“边见”。《坛经》记载惠能初见五祖弘忍。五祖责备惠能“汝是岭南人，又是獠獠，若为堪作佛！”惠能答曰“人即有南北，佛性即无南北；獠獠身与和尚不同，佛性有何差别！”^⑥ 岭南、獠獠这些概念的指向，无疑影响了人们对于岭南人的认识，五祖或许是故意用这些对立、分化的修辞方式勘验惠能，惠能却超越了这些词外向所指的对立，翻转向内，以佛性人人本有来回答。此

① 陈立胜 《现象学与禅宗合参》，《东方论坛》1995年第4期。

② 陈立胜 《现象学与禅宗合参》，《东方论坛》1995年第4期。

③ (德) 马丁·海德格尔 《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，生活·读书·新知三联书店，2014，第193页。

④ 转引自陈立胜 《现象学与禅宗合参》，《东方论坛》1995年第4期。

⑤ (美) 爱德华·萨皮尔 《语言论》，商务印书馆，2007，第15页。

⑥ 郭朋 《坛经校释》，中华书局，2012，第9页。

时,惠能已是听闻金刚经开悟之后“于相而离相”“于念而不念”^①,语言、概念已不能影响他对自性的整体观照和真切体悟,但对于普通学人来说,难免循语言而动心起念。各种对立庞杂的观念即起,一味分析义理,向外求索,与即心是佛,不假外求,着意内求的禅宗渐行渐远。

从这个意义上来说,语言面对自性,面对存在,无能为力且只会添乱,必须用特殊修辞化解语言理据。通过语言不仅不能抵达禅理,领会存在的意义,而且像葛藤一样纠缠在思维上,只能把我们引向固有的累积意义,而不能抵达鲜活的原初本心;只能把我们引向分化对立,而不能导向整体把握;只能把我们引向外在而不能返归内心。因此,禅宗一直把语言视为最大的理障,认为禅是不可说的,“说似一物即不中”(《景德传灯录》卷五《南岳怀让禅师》)，“言语道断,心行处灭”。海德格尔也反对工具性、对象性的语言,认为这种实用性的语言具有对存在的遮蔽性,“在其本质中并非一个有机体的表现,亦不是一个生物的表达。所以语言也绝不能从符号特性方面得到合乎本质的思考,也许甚至不能根据含义特性得到合乎本质的思考。语言乃是存在本身的澄明着-遮蔽着的到达”^②。但是,语言几乎是我们思维的唯一途径:为了指示门径、续道接宗,离开语言是不可能的;为了领会存在的意义,离开语言也是不可能的。因此,禅宗与海德格尔“存在论”哲学都面对着一个悖论,“心非形相,非离言语,非不离言语”(《景德传灯录》卷二十八《越州大珠慧海和尚语》)与“语言乃是存在本身即澄明着又遮蔽着的到达”之间存在着对话的可能。

三 语言游戏与诗意言说:两种解蔽方式的共同“意图定点”

面对语言理据性对于自性和存在的遮蔽,存在哲学和禅宗修辞以不同方式解决了这一悖论。海德格尔论述了语言的本质是诗意的、本真的,语言的本质即为“人言”奠基的“道说”,通过在生存之中对“道说”的聆听和领悟才可以抵达存在者之无蔽状态,即存在;禅宗则故意以荒诞反常的方式显露语言的非本真性,打破学人心中语言、思维、存在的对应关

① 郭朋《坛经校释》,中华书局,2012,第39页。

② (德)马丁·海德格尔《在通向语言的途中》,孙周兴译,商务印书馆,1997,第383页。

系，在意义慌乱中逼出为语言奠基的本真的自性。前者从根基上给予语言诗意言说的自由，后者则从使用中赋予修辞超逻辑、超规范、随意组合的权利——二者以不同的方式把语言从逻辑、语法之下解放出来，殊途同归地把语言作为存在和自性的敞显之所。

海德格尔为人所熟知的名言“语言是存在之家”，字面上看起来，海德格尔是从本体论上肯定语言具有最终的确定性、本真性、奠基性，其实海德格尔这里所说的“语言”并非一般意义上的实用语言，而是使存在者作为存在者而敞开的“语言的本质”。“语言之本质因素乃是作为道示的道说。道示之显示并不建基于无论何种符号，相反，一切符号皆源出于某种显示；在此种显示的领域中并且为了显示之目的，符号才可能是符号。”^①可见，源出于道示所显示的符号才是一般意义上的符号，一般意义上的语言，海德格尔称这种语言为“人言”，即人用语言说话的语言；而“道说”是为“人言”奠基的语言，是语言用人在说话。海德格尔之所以认为“诗乃是存在者之无蔽状态的道说”^②，就是因为诗超越了一般语言表达的工具性、对象性而指向美与真的意义世界；诗中保存了“道说”，人通过诗意言说，即对“道说”的聆听与回应，才可以抵达存在的“澄明之境”。

不同于海德格尔从本体上论述语言的本质给出存在，禅宗是在语用方面以语言游戏的修辞方式显示出语言作为实用性的“人言”所具有的荒诞虚妄性，进而促使学人摆脱逻辑和语法束缚下的异化语言，返归内心，探求本真。禅宗语言游戏之机智多样，不下于海德格尔对语言本质之深奥繁复的论述。翻看禅宗语录，棒喝机锋，出语惊人，荒诞言句，冲突背反……修辞成为禅宗游戏、实验的场所以及曲折抵达禅理的工具和途径。

其一，以“喝祖骂佛”解构“死语”。禅宗首先要面对“佛”、“道”、“禅”、“祖师”等高度理据而具有象征意义的词语，按照存在哲学的观点，这些词语明确与存在者对应而遮蔽了存在，对本心之悟是严重的障碍。这些词语就是禅宗所谓“但参活句，莫参死句”（《五灯会元》卷一四《芙蓉道楷禅师》）中的“死句”，为防止死于句下，禅宗掀起了一场轰轰烈烈的打倒偶像崇拜、扫荡固定意义的解构运动。

这种解构活动常见于禅师与学人之间的问答。有僧问“如何是佛”，云

①（德）马丁·海德格尔《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，1997，第216页。

②（德）马丁·海德格尔《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2001，第61页。

门文偃禅师的回答是“干屎橛”(《景德传灯录》卷一五《云门文偃禅师》),洞山良价禅师的回答是“麻三斤”(《景德传灯录》卷二二《随州双泉师宽禅师》),林溪竟脱禅师的回答是“十字路口”(《五灯会元》卷一五《林溪竟脱禅师》);有僧问“如何是祖师西来意”,南院慧颙禅师的答案是“五男二女”(《五灯会元》卷一一《南院慧颙禅师》),首山省念禅师的答案是“风吹日炙”(《五灯会元》卷一一《首山省念禅师》),天睦慧满禅师的答案是“三年逢一闰”(《五灯会元》卷一五《天睦慧满禅师》),沩山灵祐禅师的答案是“大好灯笼”,香林禅师的答案是“坐久成劳”(《碧岩录》卷二第十七则《香林久坐成劳》),赵州和尚的著名答案是“庭前柏树子”(《五灯会元》卷四《赵州从谏禅师》)。

这些回答要么是八竿子打不着的随意之物,要么是腌臢恶心的极卑贱之物,但其对应物却是“佛”、“祖师西来意”、“清净法身”等事关佛教宗旨的高度理据化的词语。赵毅衡提出两个测定理据性的方法^①,第一法是替代——这些答案可以以任何随意、卑贱之物代替,因而理据性降至最低,实现了对这些高度理据化词语的解构;第二法是解释——受问答语境的压迫,这些极随意腌臢之物与极崇高的“佛”、“祖师西来意”、“清净法身”等的奇异对应必然搅乱学人固有的思维习惯,从而解释出超越性的意义,“这种凸显有利于引导弟子发现矛盾,并进行深入思考,以达到‘悟’的目的”^②。禅宗正是借此手段来击中学人内心,使其放弃对这些崇高意旨的拘执,返归内心,一念顿悟,万象澄明。

其二,以语言游戏破除语言逻辑、语法。海德格尔“把语法从逻辑中解放出来”、“把语言从语法中解放出来”的主张在禅宗这里得到了切切实实的操作。观《五灯会元》卷四《赵州从谏禅师》学人问禅“问‘柏树子还有佛性也无?’师曰‘有’。曰‘几时成佛?’师曰‘待虚空落地时。’曰‘虚空几时落地?’师曰‘待柏树子成佛时。’”“成佛”与“虚空落地”互为前提,形成循环,使得逻辑判断、推理分析统统失效。还有:“问‘如何是佛?’师曰‘殿里底。’曰‘殿里者岂不是泥龕塑像?’师曰‘是。’曰‘如何是佛?’师曰‘殿里底。’”明知所问为抽象的神圣之佛,故意以泥塑木雕之佛像应对,利用语词之多义性,从对象层跨跳至

① 赵毅衡《符号学原理与推演》,南京大学出版社,2011,第251~252页。

② 焦毓梅、于鹏《禅宗公案话语的修辞分析》,《求索》2006年第12期。

元语言层，实现对问话的回避和语词所指的瓦解。

禅宗还罔顾语言的逻辑、语法规则，故意把对立的语言概念组合在一起，把语言的人为规定性、非自然性撕开给学人看，促使他们认识到语言的虚妄性质，在见月之后及时亡“指”，登岸之后及时舍“筏”。如“有僧问‘如何是佛法大意？’师曰‘虚空驾铁船，岳顶浪滔天。’”（《景德传灯录》卷一七《泐潭神党禅师》）“僧问‘如何是道？’师云‘山上有鲤鱼，水底有蓬尘。’”（《景德传灯录》卷四《杭州径山道钦禅师》）这两位禅师的回答故意混淆了虚与实、高与低、山与水这几对概念的对立，充分体现了禅宗对二元对立的破除。

另外，禅宗还利用动作语的任意性、多样性、诡秘性来破除语言的理据性，如著名的德山棒、临济喝、伸拳踢腿、扬眉瞬目的作势和画圆相、俱胝一指等；沉默也是禅宗大师应对学人的重要手段。无独有偶，海德格尔也认为“沉默应和于那具有着—显示着的道说的寂静之音”^①。沉默是超越“人言”，聆听大道之说的方式。

通过以上的论述，可以看到，禅宗这种“不按常理出牌”的诡异修辞就是故意制造一个谜团，让学人在这个谜团里摸索半天，或者陷入自相矛盾之中，或者进入多重意义世界无所适从，或者步入意义怪圈，循环往复、周而复始，或者任由符号无限衍义下去直至意义的洪荒……任你绞尽脑汁、苦思冥想也找不到一个明确的意义，于是转而明白构成谜题的语言符号本身即是束缚与羁绊，灵光闪现间心底大彻大悟。用符号学文化研究中的一个关键术语来说，就是禅宗修辞放弃了“意图定点”——这个“意图”是指语言符号指向的明确意义。其实禅宗在放弃此“意图”的同时也在追求另一个“意图定点”，即逼迫学人在符号的无限衍义中迷途知返，在追寻语言的明确所指无果后的迷惘慌乱中实现突破，由遮蔽进入敞开，由执迷升入开悟。因此，禅宗修辞的意图在于把存在送到人那里，把自性即人自身的存在送到人那里，可见这类似于海德格尔眼中的诗——在其诗中，“存在物的存在被形而上学地规定为世界性现身”^②。

这种奇诡神秘的修辞方式使得禅宗文化的艺术气质愈加浓厚，难怪自其产生以来吸引了大批文人士大夫的追随。其实这也是中国文化甚至东方

① （德）马丁·海德格尔《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2001，第269页。

② （德）马丁·海德格尔《诗·语言·思》，文化艺术出版社，1991，第121页。

思维的特征,禅宗植根于中国文化土壤,并进一步加强和升华了这种诗性思维性质。海德格尔的诗性哲学为了摆脱西方根深蒂固的形而上学传统的束缚,明显也受到了老子和禅宗思想的影响。关于这点已有多篇文章论及,此不赘述。在禅宗与海德格尔的对话中,明显可以看到二者不约而同地把诗性思维作为切近本真存在的途径。正如宗白华所说“我已从哲学中觉得宇宙的真相最好是用艺术表现,不是纯粹的名言所能写出的,所以我认将来最真确的哲学就是一首‘宇宙诗’,我将来的事业也就是尽力加入做这首诗的一部分罢了。”^①

四 禅境妙悟与诗意的栖居: 审美活动 中的本真之悟

禅宗利用语言在使用中的理据性滑动,使语言理据性降至最低而取得常规语言所无法获得的表达能力,又利用随意组合的荒诞的表达方式所取得的反讽效果以击中学人内心,使其摆脱义理的束缚,自性得到凸显,心灵获得自由。禅宗的语言交流是一种诗性交流,“在这种交流中,说者、符号和听者构成的是一个让自我呈现的对话,完全不同于现实中一般的出于功利的交流”^②。这种创造性运用语言,超越语言表达的功利性,求取言外之意和本心之悟,借助语言直抵生命本源的修辞方式,反映了或者其根源是禅宗文化的诗性思维性质。禅宗的顿悟思维方式是一种诗性思维,“诗性思维不同于理性认识,它不是把事物当成一个既定的存在者,A是A地看待事物”;“诗性思维是一种超越性思维,即自由思维。它在本质上能够揭示人和自然、人和社会、人、人、人和神在存在关系中的超越维度的特点和关联”^③。所谓一花一世界,一叶一菩提,即是此理。俱胝一指,就有万象万物寓于其间。

中国古人早就发现了禅宗文化的诗性思维特征,中国文论中“以禅喻诗”的传统就是明证。严羽作为“以禅喻诗”的集大成者在其《沧浪诗话·诗辨》中提出了妙悟说,“大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟”,“唯悟

① 宗白华 《艺境》,北京大学出版社,1999,第13页。

② 李建春 《禅宗公案中的符号自我与美学意味》,《符号与传媒》2015年第10辑。

③ 孙迎光 《海德格尔的壶之虚空与中国诗性文化的会通处》,《江苏社会科学》2007年第4期。

乃为当行，乃为本色”。他提出了诗歌的鉴赏标准，即“所谓不涉理路，不落言筌者，上也”。诗与禅一样，“与书无关”、“与理无关”，排斥理智识见和经典言句，落入理智羁绊与语言窠臼就失却其第一义，故不是真正的好诗；真正的好诗乃是“惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求。故其妙处透彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷”，这样没有理路可以探寻，没有踪迹可以把握，朦胧多义，似明似暗，浑然天成，圆融一体的妙诗借助言句分析、义理拆解是无法把握其妙处的。诗歌的艺术特色只有借助禅宗一样的顿悟，以整体心、直觉意把握才可以领悟其“兴趣”。通过妙悟，主体与客体间的鸿沟一瞬间得以逾越，审美主体与审美对象亲密交流，相互渗透，融为一体。当妙悟开启时，作为对象的诗歌文本由僵硬的符号组合转化为有生命的存在，超越了符号的指涉，呈现出对象的存在本身。人通过妙悟，对世界、生命有了超越性的理解，在一瞬间把握其本质。

海德格尔的思想更是诗性的，这体现在他对艺术作品的认识中。海德格尔认为艺术作品不同于实用性的器具，一双农鞋穿在农妇脚上或者摆在我们面前，都是单纯地使用工具或者对象，没有其他的意义；而在梵高的油画里，面对我们的凝视，这双鞋却向我们显示着大地的存在，回响着大地的召唤，建构起一个存在的世界。“艺术作品以自己的方式开启存在者之存在”^①，艺术作品“解蔽”存在，显现真理，艺术的本质就是“存在者的真理自行设置入作品”^②。面对艺术作品，我们就会摆脱把存在者作为对象来审视的遮蔽状态，而是领悟存在者如何存在，设置入作品的真理也就与我们相遇，真理就是“把存在者从晦蔽状态中取出来而让人在其无蔽（揭示状态）中来看”^③。一切艺术在本质上都是诗，唯有诗意能使这样的真理发生。这就回到海德格尔关于语言本质的观点上了，“诗就是以词语的含义去神思存在”，一切无蔽的东西面对诗而敞开。语言就是原始的诗，语言在根本上是诗意的，存在者通过语言进入敞开、澄明之所。海德格尔进一步论证了人的栖居也是以诗意为基础的，他引用了他喜爱的诗人荷尔德林的诗句“人诗意地栖居在大地上”，人类写诗，读诗，通过诗意的言说显示自

①（德）马丁·海德格尔《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2004，第25页。

②（德）马丁·海德格尔《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2004，第21页。

③（德）马丁·海德格尔《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，生活·读书·新知三联书店，2014，第251页。

己的本真存在。

王维的诗歌常被认为颇具禅味,如其《辋川集》之第十八首《辛夷坞》:“木末芙蓉花,山中发红萼。涧户寂无人,纷纷开且落。”题为“辛夷坞”,却并非写景;实为咏物,其实也并非咏物,只是在咏物之存在。诗之语言平淡自然至极,语调克制质朴至极,无须斟酌吟咏,无须苦思冥想,芙蓉花或开或落的本然状态呈现在你眼前,自然而然地与你相遇,令人一瞬间即进入物我消融的“无我之境”,当下即是,触摸到生命的内核和世界的本真。正如胡应麟所说“读之身世两忘,万念皆寂”(《诗薮》内编卷六),语言在这里失去了表意功能,只剩下向存在敞开的诗意言说;而人作为聆听者和应和者,入于禅境,达于存在的“澄明之境”。

再如日本著名禅者铃木大拙在其《禅与心理分析》中提到一首禅意浓浓的日本俳句“当我细细看/啊,一棵荠花/开在篱墙边!”短短两三句,陈列了一个事实,没有特别的诗情,没有详细的分析,但是有一种超越性的意义溢出语言之外,使人心体透亮。正如铃木大拙所说“这位诗人在每一片花瓣上都见到生命或存在的最深奥秘。芭蕉可能自己并没有意识到这个,但是我可以确定,在那个时候他心里跳动的一种感情,颇为近似于基督徒所称为的神圣之爱,这种爱伸至宇宙生命的最深深渊。”^①

为了超越语言“对现实的冷漠指涉”^②,禅诗主张以“不存心机”的平常语入诗。几乎所有的禅诗都有一个共同的特点——朴素,这样就打破了读者心目中诗歌语言应优雅、精致的惯性认识,破除了体裁认知上的理据性,调动读者的主体性去领悟潜藏于俗字俗语之中的本真诗意和自行开启的真理,“诗的‘陌生化’与禅的‘平常语’之间的悖离”^③也借助于这种反讽的力量在某种程度上得到了解决。

另外,禅诗中继承了禅宗反常以合道的修辞方式,于是随意组合语言、故意背离正常逻辑的禅诗也产生了。例如这两首禅诗“焰里寒冰结,杨花九月飞。泥牛吼水面,木马逐风嘶”[(宋)释普济《五灯会元》卷13,第

① (日)铃木大拙〔美〕弗洛姆等《禅与心理分析》,孟祥森译,海南出版社,2012,第5页。

② 转引自孙金燕《诗之“禅味”与“反讽”——从禅的“平常语”与诗的“陌生化”之悖离说起》,《符号与传媒》2012年第5辑。

③ 孙金燕《诗之“禅味”与“反讽”——从禅的“平常语”与诗的“陌生化”之悖离说起》,《符号与传媒》2012年第5辑。

787页]：“空手把锄头，步行骑水牛。牛从桥上过，桥流水不流”〔（唐）楼颖录《善慧大士语录》卷3《颂古二首》其一，见《续藏经》第120册，台北新文丰出版公司1976年版〕。这样违反常理、矛盾重重的修辞，要想遵循理智、通过言句意义和逻辑分析去悟解是根本不可能的。诗人就是要用这样荒诞奇诡的陌生化行动，促使读者跳过语言的指向，越过语言对存在者的描述实现对存在的领会。

按照雅各布森的审美文化符号学的观点，禅宗诗歌作为一个符号文本，其“指向意图被省略”。其所指向的事物在现实中不存在，“符号与所指对象因为缺乏同一性而阻止了二者的自动化联系”^①，切断了符号与现实世界的理据性，就促使了符号自指的发生，符号的诗性功能成为主导。那么，学人面对这种诗歌，就会放弃对字句的拘执，转向诗意的领悟。

正是由于禅宗文化的诗性思维方式及禅宗修辞的本真追求，因此对诗歌、小说、戏剧、音乐、绘画等艺术形式产生了深远而广泛的影响，禅诗、禅剧、蕴含禅意禅味的小说、音乐至今仍是艺术家和欣赏者痴迷而津津乐道的作品。中国禅宗诗人对语言任意性的发掘和运用，就与千年之后的西方达达主义、超现实主义艺术家的做法不谋而合。兴起于20世纪的达达主义和超现实主义思潮“主张放弃逻辑、有序的经验记忆为基础的现实形象，而呈现人的深层心理中的形象世界，尝试将现实观念与本能、潜意识与梦的经验相融合”^②。表现在文学中，就是随机记下诗人头脑中的直觉感受甚至是幻觉，随意组合粘贴语言，不考虑语言规范和意义。于是他们“自动写作”而来的诗歌中就出现了这样的句子：“脉管里起航的船”、“海鸥在盐血的海风里飞翔”、“手掌峡谷里的鸟鸣”、“你的气息将在干涸的血河中”、“请听我的炮弹的歌喉”、“酿蜜的月亮有两片疯子的嘴唇”……超现实主义诗人企图通过这样任意大胆的表达呈现潜意识中的神秘世界，他们认为这个世界比正常语言所指涉的现实世界更真实。

禅宗摒弃言句概念、突破迷妄、诉诸直觉、释放生命自由的思维和表达方式，也见于许多其他种类的现代艺术之中。劳伦斯的小说反对理性而注重对生命本能、直觉的表达，意识流小说摒弃常规逻辑，通过思维的自由跳跃来揭示神秘的潜意识世界，这都是艺术中的“见性”修辞。常年禅

① 江飞《“第四种符号”：雅各布森审美文化符号学理论探析》，《符号与传媒》2014年第9辑。

② 谭春雷《达达主义与超现实主义的异曲同工与同途殊归》，《青年作家：中外文艺》2011年第2期。

修的美国歌手伦纳德·科恩贯彻“‘扫除文障，直指心地’的‘平常语’美学”^①写诗作曲，成为英语歌坛的常青藤。另一位深受禅宗影响的美国作曲家约翰·凯奇曾经在庄重的音乐厅里上演了石破天惊的《4分33秒》，以沉默的音乐来打开听众的听觉，无所演奏而正演奏着一切。正如他所说的颇具禅意的话“我无话可说而我正说着，这就是我所需要的诗意。”或许他的诗意就是沉默是对大道的应和，“大道之道说为无声之大音”。

禅宗以解构精神消解固定意义，以修辞游戏破解语言牢笼，解放心灵，直抵生命本身，与海德格尔出于对现代技术的担忧而提倡诗意的栖居不谋而合。如今，这个信息大爆炸的时代对人类的异化更甚于海德格尔的时代，面对外在的纷扰，人类很容易沉溺于乱花渐欲迷人眼的物质、符号消费中而无法啜饮生命的源泉，禅式智慧无疑可以给“娱乐至死”、深陷迷茫的人类以当头棒喝，促使人类穿越物质的尘嚣和文化的虚无，进而发现自己的本性，看到自己的本来面目，贴近生命内核，“妙悟”到生活的诗意和存在的本真。禅是普遍的，正如铃木大拙所说“事实上，因为禅是生命的本身，所以具有构成生命的一切东西：禅是诗，禅是哲学，禅是道德。只要有生命活动的地方，就有禅。”^②在这个意义上来说，禅宗文化的智慧宝藏需要我们进一步地开发、提炼和利用。清楚的是，在与异质文明的比较、对话中无疑能够清楚地看到禅文化的高明之处，而符号学正是探矿找宝的利器和搭建对话平台的桥梁。

① 陆正兰《皈依佛法的浪子：伦纳德·科恩和他的歌词艺术》，《外国文学评论》2009年第4期。

② (日)铃木大拙《禅与生活》，刘大悲译，上海三联书店，2013，第220页。