

[文章编号] 1671-881X(2010)04-0433-05

作为心灵显现的时间 ——禅宗时间观初探

刘广锋

[摘要] 禅宗认为,佛性即是自性即是自心,佛性本无生无灭,外在的时间只是假象,禅宗所证悟的时间只是心灵自身的显现。心灵常会执著于外物而产生种种迷误,执著于外在的时间便会有对时间的迷误。破除执著的法门是“无念”,在无念的状态中,心灵复归清净,并勘破时间的假象,从而达到时间的觉悟。禅宗和儒、道对时间及对时间的超越都有不同的理解,但禅宗对时间的超越尤为彻底,这从逻辑上宣告了“感物伤时”诗学传统的终结。

[关键词] 心灵的显现;迷误的时间和觉悟的时间;时间超越

[中图分类号] B83-0 [文献标识码] A

禅宗未将时间作为思考的主题,但其哲学观点中内在地包含着丰富而独特的时间思想。与之前中国哲学对时间的各种认识不同,禅宗所思考与证悟的时间是内在时间,即与人的心灵相关的时间。在其“即心即佛”的哲学宗旨下,时间不是能离开人的心灵而独立存在的实体。人心有觉悟与迷误两种状态,在此两种心灵状态下所观照到的时间也是截然不同的。禅宗的这种思考时间的进路明显区分于中国传统思想中的儒家、道家。

一、时即心灵

作为中国化的佛教,禅宗(本文主要就南禅思想而谈)思考的主题是“人如何成佛”,六祖慧能对此问题给出了前所未有的新思考,这首先在于他将佛性理解为“自性”,如其所言:“佛是自性作,莫向身外求;自性迷佛即众生,自性悟众生即是佛。”^[1](第341页)“自性”是成佛之根据,但“自性”作为生命的本质仍带有抽象意味,于是,慧能又更进一步把“自性”同众生的“自心”或“本心”统一起来,认为自心即是自性,如慧能言:“自心自性真佛。”^[1](第345页)自心、自性不同于抽象的佛性和真如,这种观点就“把传统佛教作为本体的‘真心’变成众生当前现实之心,或更准确地说,把众生当前现实之人心与作为本体的真心统一起来”^[2](第62页),这种佛性理论的转变对禅宗发展有重大意义,故有“六祖革命”之说。

禅宗的理论基础是其独特的“心性——佛性”论,对“心”的理解和论述成为其所有哲学思想的出发点和落脚点。在禅宗看来,自性的特征是“空寂”,如慧能在解释“大智慧到彼岸”时讲:“解义离生灭,着境生灭起,如水有波浪,即名为此岸;离境无生灭,如水常通流,即名为彼岸。”^[1](第350页)这即是说,人的“佛性不是如同一个物是存在于时间和空间之中的,因此,它并不具备任何时间和空间性。相反,自性就是涅槃妙心。涅槃不是死亡或者圆寂,而是不生不灭。这里的不生不灭不是将灭止生,以生显灭,而是本无所生,也无所灭”^[3](第84页)。按照这种主张,所谓的觉悟即是证悟到自我不生不灭的真如本性,以此般若之智去除种种妄念便可顿悟成佛,故《坛经》云:“当起般若观照,刹那间妄念俱灭,即是自真正

善知识,一悟即知佛也。”^[1](第 340 页)

从顿悟是对妄念的去除这个角度讲,禅宗所着重思考的问题便是如何引导人心的种种不断之念。慧能绝不主张人应该不思不想,不起心念,“若只百物不思,念尽除却,一念绝即死,别处受生,是为大错。”^[1](第 353 页)绝念就意味着死亡,但活动的人心涵容万法,《坛经》云:“心量广大,犹如虚空。莫定心座即落无既空,能含日月星辰大地山河一切草木,恶人善人恶法善法天堂地狱尽在空中,世人性空亦复如是。性含万法是大,万法尽是自性见。”^[1](第 339 页)“自性”含藏万物就是心灵对外物的认识活动,这表现在“前念,今念,后念,念念相续,无有断绝”^[4](第 38 页)的意识流动状态中。念念相续便体现出时间性,但此处的时间却非人们所感受到的绵延不绝的日常时间之流,它不是一种外在的时间,而是意味着人心对外物,包括日常时间的超越。对心灵而言,外物的生灭变化,过去、现在、未来的分别只是时间的假象,禅宗所理解的时间乃是念念之流不相断绝的转续变换,是心灵所观照到的外物迁流变换的过程。

禅宗中有个著名的公案曰:“时有风吹幡动,一僧曰风动,一僧曰幡动,议论不已;惠能进曰:不是风动,不是幡动,仁者心动。”^[1](第 349 页)依据上面的阐述,此公案意味着:万事万物有运动就会有时间上的绵延,但对人的本真心灵状态而言,不是风使幡动,亦不是在讨论幡自身在动,要义乃是人的自心涵容外物,心动则有外物动,并显现为不断绝的念念之流。可以看到,禅宗并不关注人心之外的物自身,而一切从自我本心出发,这否定了心外有所谓客观时间的存在。简言之,外物的生灭变化并非时间,所谓时间只是心灵自身的显现。

二、时之迷误

如前所述,自性真如本不生不灭,即具有超时间性,这是对觉悟的心灵而言。但未觉悟者依然难逃生灭轮回,其原因在于未觉悟者的心灵会因“着境”而生妄念,从而导致自性难以显现,以致无法成佛,如《坛经》所言“解义离生灭,着境生灭起。如水有波浪,即是于此岸”,也就是说,着境的心灵仍在此岸,仍处于未觉悟状态。

“境”为佛学的重要概念,意为眼、耳、鼻、舌、身、意“六根”所对之区域对象。因有六根,故有六境,《坛经》基本单就“意境”即人心、意念所攀援游履之对象而言。《宝积经》云:“是故诸法说名意境界,大王,眼入对色者往瞩取着,此眼三种碍:照瞩顺境生于爱想;若睹违境生于恚想;瞩中容境生于舍想。如是诸余耳鼻舌身皆亦如是,其意瞩法亦复如是。若缘顺境生于爱心,缘于违境则生瞋恚,于中容境生愚惑心,如是境界是意所行意遍行,故名意境界。大王,彼意行于顺色生于贪欲,行于违色则起恚怒,行中容色起于无明,如是声香味触意所缘法,亦行三事起贪瞋痴,谓意缘顺境意法生于贪欲,意缘违境意法生于瞋恚,意缘中容境,意法生于无明,起于愚痴,大王,应当如是知,于诸根犹如幻化。”^[5](第 417 页)可见,六境常会引人执迷于外物从而蒙蔽本心,这便是禅宗所批判的“着境”,即人的心灵执著驻停于外物,为外物所牵引从而迷失清净本性,如同浮云遮盖了青天:“于外着境。被妄念浮云盖覆自性,不得明朗。”^[1](第 354 页)

就时间而言,人的心灵一旦于外着境就远离了无生无灭的本真状态,无法达到智慧的彼岸,而且,心灵在外物的变化中感受到时间的假象,但心着于外境会带来时间实有的观念,会将时间当做事物发展变化的外在形式和框架,进而有所谓过去、现在和未来的三际之分。人的心灵若为外在的时间所牵引,便会随其流转而丧失本性,如《坛经》云:“念念之中,不思前境。若前念今念后念,念念相续不断,名为系缚。”^[1](第 353 页)如前所言,禅宗不主张取消人的思维活动,但需做到“念念之中,不思前境”,也就是说“对于这世界种种的事物都不要住着,要如水过鸭背一般,过了便算,不要滞住于心”^[6](第 166 页),不然,心灵滞碍于外物便会产生诸多妄念,而心系外物,随物流转的念念相续中所显出的时间感便是迷误的时间。

执著于时间的最明显的表现就是将时间细化为若干段落并以之规范自己的行动,使心灵完全为“时间”所框定。如人们不但有过去、现在、未来之分,还更进一步有一天十二时辰的区分,诸如此类的划分越是细致,加在人心灵上的束缚就越多,正如同下面的公案所揭示的:“问:十二时中如何用心?师(赵州)曰:汝被十二时辰使,老僧使得十二时。”^[7](第 206 页)在此问答中,问者认为一日十二时辰之分是毋庸置疑的事

实,但殊不知在人心之外并不天然就有一个“十二时”需要人去照章行事,“十二时”的观念显然是未参破时间假象时的迷误。迷误于时间的心灵便会为时间所驱使,故赵州反诘问者是“被十二时使”。

除了划分时段,时间迷误的另一个表现是区别先后。禅宗公案中多处以“莲花出水”为话头的公案颇可说明问题,如“僧问智门:莲花未出水时如何?智门云:莲花。僧云:出水后如何?门云:荷叶。”^[1](第161页)在日常经验中,莲花未出水时和出水后是判然有别的两个阶段,故僧有先后之问,但区别先后就背离了禅宗“念念之中,不思前境”的宗旨,因此就是时间的迷误,而智门禅师的回答有意颠倒莲花和荷叶正常生长出现的顺序,为的便是以看似有悖常理的情境来暗示问者尚处迷误之中。其他禅师对此问题的回答则更加颠三倒四:“问:莲花未出水时如何?师曰:猫儿戴纸帽。曰:出水后如何?师曰:狗子着靴行”^[8](第484页),再如,“问:莲花未出水时如何?师曰:穿针嫌眼小。曰:出水后如何?师曰:终日展愁眉。”^[8](第510页)其用意也在于提醒问者的迷误。

时间迷误的第三种典型表现是执著时间的长短。如“年多少?僧曰:七十二。药山曰:是年七十二么?曰:是。药山便打”^[8](第336页);再如,“可谓应时纳佑庆无不宜,尽大地人皆添一岁,敢问诸人?且道那一人年多少?良久曰:千岁老儿颜似玉,万年童子鬓如丝”^[8](第581页)。年岁的多少关乎时间的长短,但长短之分只是方便之说,若执著于年岁的多少和时间的长短便是迷误,故药山的棒喝和后一个公案中答者有意淆乱千岁老儿和万年童子年龄特征的做法皆是对迷误者的暗示,他们的言行反证出:在觉悟者的心灵观照中,本无所谓时间的先后和长短问题。

三、时之觉悟

因为“迷人于境上有念,念上便起邪见。一切尘劳妄念,从此而生”^[1](第353页),所以由迷误到觉悟的法门就是要“外于一切境上念不起”,如此便能使人的心灵复归于清净。对此问题更具体的表达则是《坛经》中的“三无”之说:“从上以来,先立无念为宗,无相为体,无住为本。无相者,于相而离相;无念者,于念而无念;无住者,人之本性,于世间善恶好丑,乃至冤之与亲,言语触刺欺争之时,并将为空,不思酬害;念念之中,不思前境。若前念今念后念,念念相续不断,名为系缚。于诸法上念念不住,即无缚也,此是以无住为本。”^[1](第353页)

“三无”之说相互关联,而要义仍在“无念”。“无念”不是断绝心灵的一切活动,而是“于一切境上不染,名为无念,于自念上离境,不于法上生念”^[4](第38页)。这样,禅宗一方面承认并容许念念相续,从而不排除时间性,另一方面又主张念念不住,即断绝了对时间的执取。这种即念而又非念的主张就要求人们的心灵既不能执著于过往,也不可期待于未来,因为不管是对过去的念想还是对未来的期待都会有使心灵因着境而生妄念的危险。人的心灵只能活动于当下:“为了达到无念的完美境地,早期禅宗表现出要驱除一切精神意念的强烈倾向。禅宗强调当下的纯粹体验,之所以排除记忆是由于它有一种非思量性的观念:禅悟不是柏拉图式的记忆,也不是普鲁斯特式对过去的回想。”^[9](第184页)需要指出的是,该观点对禅宗“驱除一切精神意念”倾向的理解并不准确,但就对“无念”的论述而言,禅宗的确十分强调对“当下”的体验。从“无念”的理论看来,“当下”同样不能为心念所执,故心灵对当下的体验也要处于显隐交接、生灭转续的流动状态。因此之故,禅宗甚至也反对沉思默想,在这一点上南宗禅显示出与北宗的差异,“北宗所持的基本上是传统禅法,往往用‘坐禅’、‘看心’或‘坐身住心入定’来概括。”^[10](第173页)但很显然,在南宗禅看来,“入定”、“看心”一类的禅法恰恰会将人的心灵引向对某一物的执著,因此,慧能有意误读了传统的“坐禅”观念:“善知识,何名‘坐禅’?此法门中,无障无碍,外于一切善恶境界,心念不起,名为‘坐’;内见自性不动名为‘禅’。”^[1](第353页)按照慧能的这个解释,所谓的“坐禅”,不过就是“无念”的别称罢了,这是对传统禅法的彻底反叛。南禅的这种精神为慧能的后继者所继承发扬,著名的有南岳怀让以“磨砖作镜”点化马祖的公案^①等。

如果心灵不执著于过去、现在、未来的任何一点,便能摆脱对日常时间的粘着,如此,心灵就能来自自由、通达无碍,如《坛经》所云:“内外不住,来去自由,能除却心,通达无碍,心修此行,即与般若波罗密经

本无差别。”^[1] (第 340 页)不记过去,不思未来,不执现在,日常所谓的三时分际化解在禅修者于念而无念的心灵过程中。“菩萨心如虚空,一切俱舍,所作福德皆不贪着。然舍有三等,内外身心一切俱舍,犹如虚空无所取着,然后随方应物,能所皆忘,是为大舍……过去心不可得,是过去舍;现在心不可得,是现在舍;未来心不可得,是未来舍。”^[1] (第 382 页)禅宗的智慧很大程度上是舍的智慧,舍便是不执著,不执著故烦恼无从生起,人心也就去除妄念而复归其清净无弊的本真状态,这即是说,在对无念的贯彻中,时间不再是限制、规范心灵的外物,人从时间的束缚下解放了出来:“洞山云:和尚住此山多少时?师云:春秋不涉。洞山云:此山先住,和尚先住?师云:不知?洞山云:为什么不知?师云:我不从人天来。”^[7] (第 185 页)在此公案中,问者迷于时,故时间对于他而言有先后、长短之分,但答者觉于时,他的回答表明:就觉悟的心灵而言,人与外在的时间并不关涉,人心不是在时间中运转,而是反过来,心灵在对本真状态的复归中超越了时间。

时间觉悟的最明显表现是对诸多日常时间观念的嘲弄和颠覆,如有意混乱日常时间序列:“问:如何是禅?曰:今年早去年。”^[7] (第 490 页)再如:“问:院中有三百人,还有不在数者也无?师曰:一百年前,五十年后看取。”^[7] (第 299 页)这类“时时日日,日日时时,七颠八倒,孰是孰非”^[11] (第 965 页)的时间错乱正是禅宗借以勘破寻常时间壁垒的独特语言策略,它逼使人们走出时间的迷误,以达到心无挂碍的状态。

宋代无门慧开禅师有一首著名的诗偈曰:“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。”^[1] (第 295 页)这首诗生动地表达了时间与心灵的关系。春夏秋冬作为日常的时间序列本身无所谓好与不好,但对迷误者而言,却常常因执著而对四季有喜恶爱憎之种种烦恼妄念,因此被时间束缚了心灵;诗的第三句主张不要有闲事挂心,无闲事挂心即意味着心念无执著,无执著即是觉悟,以此觉悟之心灵观照春夏秋冬则莫不是人间好时节。春夏秋冬如此,每一天每一日亦复如此,有一则公案讲得好:“(云门文偃)曰:十五日已前不问汝,十五日已后道将一句来。众无对。自代曰:‘日日是好日’。”^[1] (第 928 页)十五月圆之日在禅宗中意指圆满和觉悟,在这个公案中,文偃禅师让弟子述说悟道之后的情况,众人无言以对,文偃的回答是“日日是好日”,也就是说,对于觉悟的心灵而言,外在的时间假象消失了,并转化为心灵对当下的观照。

四、时之超越

在禅宗之前,孔子“逝者如斯”的慨叹和庄子“吾生也有涯,而知也无涯”等言语都表现了时间性与永恒之间的矛盾,但两者面对此一矛盾却有不同的态度。儒家从时间的流逝中激发出奋进惜时能动性,试图以人的社会价值的最大彰显去抗衡生命的有限;道家则渴慕达到“忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟”^[12] (第 106 页),以及“与物无终无始,无几无时”^[12] (第 774 页)的境界。就时间而言,后者所诉求的乃是一种“齐寿夭”和无生无死的状态,但在道家哲学中,只有“道”才是真正超时间和空间的,而能达到“与道为一”境界的只有“不知说生,不知恶死”的“真人”,成为“真人”的途径则是“心斋、坐忘”:“已外生矣,而后能朝彻,朝彻而后能见独,见独而后能无古今,无古今而后能入于不死不生”^[12] (第 217 页),即只有通过“堕肢体、黜聪明”式的“忘己”才能与道为一。可见这种时间超越之理路难以在人伦日常中所贯彻。

较之儒道两家,禅宗时间思想的独特之处在于它以心灵的觉悟作为处理心物关系的理论旨归,认为觉悟的心灵即是证悟到无生无灭、勘破时间为幻象的心灵,如有学者即认为,禅宗“从生灭的现象中看到无生无灭的本质。生灭是短暂的,无生无灭是永恒的,从悠悠生死中了悟无生,就是在短暂中体认永恒,消除短暂与永恒的隔阂”^[13] (第 227 页)。这样禅宗就倒转了儒道认识时间的思路,否认外在的时间而主张作为心灵认识过程的时间,因此不再是时间规定心灵而反倒是心灵“生出”时间。

这种否定心外有时,将时间归于内心的理路在源头上来自佛教的自我与万法均无自性而空的基本思想。佛教认为,万法皆为心念之起,而心念旋生旋灭,故万物的变迁以及表现出来的时间性就只是一种假象,正如僧肇所言:“今而无古,以知不来,古而无今,以知不去。若古不至今,今亦不至古,事各性住于一世,有何物而可去来”^[14] (第 151 页)禅宗承接这种时间滚动只是假象的思想,并进而以“三无”之说

细致地论述了“无念”对勘破时间假象的意义,而慧能的继承者则将无念的理论更加精致化了:“只如今截断一切有无声色流过,心如虚空相似。……只如今于一境法都无受染,亦莫依住知解,便是自由人。”^[11](第3页)心灵如能念念不住,便可“截断众流”,便是“自由人”,这样当然不复有时间的焦虑存在。

禅宗时间思想从诗学上讲深深影响了“感物伤时”的文艺传统。中国古代诗作中多有伤春悲秋的作品,其原因或正如刘勰所总结的:“春秋代序,阴阳惨舒,物色之动,心亦摇焉。”^[13](第548页)伤春悲秋的情感反应源自“春秋代序”的时间流逝感,即“感物伤时”文艺思想的哲学基础正是一种日常的、实体性时间观。从某种意义上而言,佛学的兴起尤其是禅宗思想从逻辑上宣告了此类诗学传统的终结,因为在禅宗时间思想的影响下,自然景观的变迁不再摇动人的心灵,观物者的情感态度从先前的悲哀伤感一变而为对自然物象的纯然静观,如:“问:‘和尚年多少?’曰:‘始见去年九月九,如今又见秋叶黄。’”^[7](第552页)再如:“问:‘和尚年多少?’曰:‘秋来黄叶落,春到便开花。’”^[7](第845页)再如,“问:和尚在此多少时?师曰:只见四山青又黄。又问:出山路向什么处去?师曰:随流去。”^[7](第146页)对万事万物的变迁不起恋往追来的伤感,而只注重当下的纯粹体验,这便是禅宗对时间的超越。最终,禅宗的思想将人们对时间的焦虑化为以平常心做平常事的超然,如:“问:生死到来时如何?师曰:遇茶吃茶,遇饭吃饭。”^[11](第655页)

禅宗哲学的出发点是人心灵的本性,落脚点则是实现妙道与平常心的融合,在这个思想的过程中,时间问题具有标尺的作用,因为,究竟是心灵在时间中存在还是时间成为心灵自身的显现,是判断人是否觉悟的标准。对于前者而言,心灵仍受到外在时间的限制,故而仍是不自由的;而后者则意味着人的心灵成为时间的主宰,这时,所谓生命的流逝,万物的生灭便不能再扰动人的心灵。心灵为外界及其变化建立法则,在某种意义上,这可以作为对中国哲学自禅宗开始的心性思想的简要概括,但对这种特征的把握如果没有禅宗时间思想作为背景,很多问题都是难以理解的,这正是禅宗时间观的意义所在。

注 释:

- ① 此公案为:开元中有沙门道一,即马祖也。在衡岳山常习坐禅。师知是法器,往问曰:“大德坐禅图甚么?”一曰:“图作佛。”师乃取一砖,于彼庵前石上磨。一曰:“磨作甚么?”师曰:“磨作镜。”一曰:“磨砖岂得成镜邪?”师曰:“磨砖既不成镜,坐禅岂得作佛?”见普济:《五灯会元》,北京:中华书局1984年版,第127页。

[参 考 文 献]

- [1] 《坛经》,载《大正藏》第48册,北京:中华电子佛典协会2002年版。
 [2] 赖永海:《中国佛教与哲学》,北京:宗教文化出版社2004年版。
 [3] 彭富春:《禅宗的心灵之道》,载《哲学研究》2007年第4期。
 [4] 《六祖坛经:敦煌〈坛经〉读本》,邓文宽校注,沈阳:辽宁教育出版社2005年版。
 [5] 《大宝积经》第73卷,载《大正藏》第11册,北京:中华电子佛典协会2002年版。
 [6] 吴汝钧:《中国佛学的现代诠释》,台北:文津出版社有限公司1995年版。
 [7] 普济:《五灯会元》,北京:中华书局1984年版。
 [8] 《续传灯录》第3卷,载《大正藏》第51册,北京:中华电子佛典协会2002年版。
 [9] Faure, Bernard. 1993. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of The Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
 [10] 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,南京:江苏人民出版社2008年版。
 [11] 贇 藏:《古尊宿语录》,北京:中华书局1994年版。
 [12] 陈鼓应:《庄子今注今译》,北京:商务印书馆2007年版。
 [13] 方立天:《寻觅性灵——从文化到禅宗》,北京:北京师范大学出版社2007年版。
 [14] 《肇论》第1卷,载《大正藏》第45册,北京:中华电子佛典协会2002年版。
 [15] 陆侃如、牟世金:《文心雕龙译注》,济南:齐鲁书社1995年版。