

禅宗“空观”视域中的审美 直觉与审美境界

文 / 周靖鸿

在佛教中，所谓“空观”，即指通过观想诸法，悟得诸法皆空之观法。佛教认为，一切诸法皆由因缘所生，法无自性，因而空寂无相。观此空寂无相之理即为“空观”。佛教各宗派皆阐说“空”之教义，亦立“观空”之法门。禅宗初祖达摩“观壁安心”，“达摩以观壁教人安心：外止诸缘，内心无惴；心如墙壁，可以入道”。从“空观”的哲学视角进行分析，“观”空即是在直觉层面上非逻辑、非对象性的将心灵楔入所观之物，直到体悟一切和自我有关的感受皆为因缘所生念念不住，不可以恒久视之。而“心”作为功能性本体，可作为安定入道之所依。由此而“观”便可把握到“象”之外的终极本质。无独有偶，在哲学美学理论中，“美感”所能形成的条件和特性之一即是“一触即觉，不假思量计较”，这其实就是说美感是一种审美直觉。禅法“空观”的哲学原理正契合了美学中审美活动中“美感”的超理性、超逻辑的特点。铃木大拙说：“悟，只是把事物中的逻辑分析的看法，掉过头来重新采用直观的方法，去彻底透视事物的真相。”显然，禅宗的“空观”美学亦是如此。而其所能抵达的境界，即是如冯友兰所说的，禅宗的“悟”，能够使人达到一种“超乎自己之境界”，在此境界中“觉自己与大全，中间并无隔阂，亦无界限”，“其自己即是大全，大全即是自己。”这是禅宗审美境界的第一层“超越”境界，即是青原惟信禅师所云“见山是山，见水不是水”的状态。从超然的“出世间”与“世间”的分离回归于世俗的生活世界，“境”与“色”达成圆融无碍，这是禅宗审美境界更高层面的“归复”与“和解”，即是“看山是山，看水仍是水”的状态。

一、“顿豁本心”：审美直觉的当下即成

在美学中，审美活动所把握的“真”不是逻辑上把握的“真”，而是通过美感的感性直接性表达出的当下生成的审美意象，这是一种审美直觉。它脱离了原始感性直接性和超越认识对象的直觉和直接性，是心灵当下刹那间的升华。禅宗哲学中有“不立文字”之说：因文字无“自性”，自身不能决定自身存在之性质，只会随“有”“无”而摇摆不定，

随言说主体作出相对主义的虚诞注解。只有不堕文字，超越文字，超越言说，才可跳出“有”“无”的陷坑，把握“义”之本体。因此对于禅宗美学来讲，审美体验必然着重于凭借审美直觉的“空观”。“空观”依托空净的心体，而非是语言文字乃至逻辑，将自我置于时间性之外，获得当下即成的“超出”。

1、直下承当，顿豁本心

灵隐清耸禅师云：“且如今直下承当，顿豁本心，皎然无一物可作见闻。若离心别求解脱者，古人唤作迷波讨源，卒难晓悟。”

“本心”是解脱之道的依托，无需外求，直截了当地去观照开发。其所体现的审美形式则暗含着解脱式的自我观照之审美，而不是意图去制造对外物的支配和改造，将通往清净本心之路隔绝。这种禅观之所以改变了人寻常的审美认识结构，是因为否认了人以先天之妄念于外部制造幻相、并不断与其所制造出的五浊恶世为敌的审美悖谬。正如天台德韶禅师所作佛偈云：“通玄峰顶，不是人间。心外无法，满目青山。”心是敞开的、可容纳万法的本有之物，心性的层峦若构建，那满目皆是青山。

海德格尔本人曾在后期（1964年）的“哲学的终结与思的任务”一文中对“无蔽—蔽开—澄明—光—显现”做了梳理和说明，以此来“更其原始地去构成《存在与时间》的课题”。他谈到哲学的事实“如何自发为地达乎显现，并因此成为当下。”他的回答是：“这种显现必然在某种‘光亮中进行’，‘光亮却又根植于某个敞开之境、某个自由之境’，并且在其中游戏运作。”因此，“只有这一敞开心才允许思辨思维的道路通达它所思的东西”，他也把这种“允许某种可能的显现和显示的敞开性称作‘澄明’”，“澄明乃是一切在场者和不在场者的敞开状态”。海德格尔的“澄明”和“敞开”的状态与禅宗的顿豁本心之“空”具有相似性。对于美学来说，当下“澄明”的状态是需要通过直觉和灵冥获得的，对于禅宗美学来讲获得“澄明”的方式就是直下承当的“空观”，

而澄明的心体便是获得审美直觉的功能性依托。

2、审美时间性的“超出”

“忽然瞥起一念，了知如幻如化，即流入过去佛。过去佛且不有，未来佛且不无，又且不唤作未来佛。现在念念不住，不唤作现在佛。”

“据我禅宗中，前念且不是凡，后念且不是圣；前念不是佛，后念不是众生。所以一切色是佛色，一切声是佛声。”

“念”是个体之意识所具备的思虑功能。常人之意识随着“过去—现在—未来”的时间之流而流动不止。但“过去佛”已逝，如幻如化，不可把握；“现在佛”念念不住，正在流逝；“未来佛”虽然不能说无，但总是还未来到。在时间之流中升起“觉”与“迷”、“善”与“恶”的分别之念，这是造成“烦”的根源。于是否定时间意识之流的内在逻辑便成为生命机体之存在意义上的解脱之道。如何否认？即要做到“无念”。“无念”是将个体之意识的念念不住之不定转化至一念不生的“灭尽定”。不执于“前念”也不执于“后念”，即是跳出了绵延不止的时间意识之流。切断凡与圣、佛与众生之间演进的时间意识之流，便消除了次第等级、生命伦常中的执取之念，尔后定于一心。这个心已非那个妄念不住的个体之心，而具足一切清静的心性本体。以此心观一切色皆是佛色，听一切声皆是佛声，以至于万事万法皆归于一心。

张祥龙在介绍胡塞尔“现象学时间”的思想时说：“绝对不可能有一个孤立的现在，因而也就不可能有传统的现象观所讲的那种孤立的印象；任何现在必然有一个预持（前伸）或在前的边缘域，以及一个保持（重伸）或在后的边缘域。

它们的交织构成具体时刻。”胡塞尔说：“直观超出了纯粹的现在点，即：它能够意向地在新的现在中确定已经不是现在存在着的東西，并且以明证的被给予性的方式确认一截过去。”

与此不同的是，禅宗“空观”对时间性不仅是理性层面的超越更是非理性层面的新的、更高阶段的“无意愿生活”。与现象学将世界作为有“意义”的对象不同，禅宗空观对时间意识之流的所做的是中断和舍弃。在佛教概念中，时间中没有不变的实体和自性，即无自性，因而禅宗在对欲念和意念的放弃后跳脱出时间的意识之流。在这里正如胡塞尔所说，佛教“在理性和非理性之间的所有对立都消失了，自我返回到自己，生活在有意的无意愿性中，生活在理论的和实践的出世状态中”。

这种对时间的超出反映在美学中，即是如朱光潜所说：

“在观赏的一刹那中，观赏者的意识只被一个完整而单纯的意象占住，微尘对于他便是大千；他忘记时光的飞驰，刹那对于他便是终古”。由此“空观”的状态可以形容为：将繁杂之物观“空”，排除历史性、时间性、因果的干扰，与所观照的审美意象念念相合，心照不宣，获得直承当下的“超出”状态，一种非对象化的、人与物心念的冥合。

二、“藉境观心”的境界：对生活世界的审美归复

佛教的终极实在是对象界的舍弃与超越，在一种“直接体验”的过程中展现它最原初的状态。佛教正是通过在生命机体主义的活动本身之中，深入反观自己内在状态，在修行解脱之路所特有的“过程性”体验方式中展开的，通过这



种直接体验而获得超越境界之“实相”。

在对超越境界追求之中，就不免造成“出世间”与“世间”的二元区分。如果说“世间”是因果的集聚，离开缘起的虚妄之“空”求涅槃解脱，便意味着只有对“世间”的舍弃，才能求得“出世间”的终极实在。

此种出世间的哲学理念反映在佛教美学中便是，对世俗审美主义持否定态度。世俗人追逐虚幻不实的“美色”“乐事”是造成痛苦的根源。《大智度论》卷二十一指出，人之眼、耳、鼻、舌、身、意所感受的世间美好幻象——色、声、香、味、触、法之六境，其中对应的是“六欲”，生出了贪着和爱染。这就先天判定了世俗之美为丑。

“《楞伽师资记》‘藉境观心’。即在任何‘境界’中都可以观心性之空净。与壁观安心、坐禅看心、念佛静心一样，藉是禅宗的方便法门之一。但它与诸观心方便不同之处在于，引进自然作为外‘境’——‘一切土木瓦石’。‘安心’与‘境’或‘境’中得‘安心’，‘空寂’之本心与自然境相方可合一。南宗禅有‘即烦恼而菩提’之说，慧能亦有‘行、住、坐、卧，常行直心。’在美学视角下，藉成就了北宗禅的审美感性经验。”

禅宗虽主张扫相、破相，但又不能完全抛弃相，通过扫相达到超越性的实相，待悟得“一切色法，本来是心，实无外色，”再回到境相，以空寂之心与境界交相呼应，但无住无念，不受其所制所扰，得到的只是超越性的审美“高峰体验”，这是一种中道的圆融境界。在这里，审美中的“相”不但不是制造痛苦的虚妄假象，而是启发引导人觉悟的意象世界，激发出当下即时领悟的审美直觉。而这个意象世界正是由存在者所立足当下自然之域的生活世界。

审美境界的“出世”与“入世”的统一，“空观”的审美直觉成为连接，一种通达的方式。也就是说，当达到一定的境界，佛性审美可以在任何境界中展开观照自我的空寂状态，正所谓“不起灭定而现诸威仪”“不舍道法而现凡夫事”。对审美经验也是俯拾即是，不许假借那些刻意的和人为的安排，而是在顺遂自然的缘起之态中虚寂悠然。境界不高者只“空”，讲对世俗审美的舍弃，所谓“美色淫声，皆是苦本”，要与生存世界的审美主义相隔绝，以求得“出世”的超脱。但达到一定境界，处处皆是佛道，观心观空，一切境界皆如佛境，世俗审美也可入佛境。

“出世间”对现象界的破除和超越，如何能与世俗的虚妄“境界”达成和解？

五祖弘忍曾借《维摩经》之言说：“自性清净，清净者，心之源也。”慧能多次言“心性本净，为妄念故，覆盖真如”，“心但无不净，西方去此不远。”“菩提本清净，起心即是妄。”“世

人性本净，万法在自性。”“自性常清净，日月常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。”神秀之“心如明镜台”亦言心性本自清净，须“时时勤拂拭”无让妄念所染。百丈怀海同门大珠慧法师亦言“自性本来清净”等。“清净”是心之“本源”“本性”。《坛经·行由品》：“一切万法，尽在自心中。”“不是风动，不是幡动，仁者心动。”《坛经》：“真如自性起念，六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在”“世人性本自净……为浮云盖覆，上明下暗。”黄檗希运《传心法要》“即心是佛，无心是道”“心本是佛，佛本是心”“无心者即无一切心也。如如之体，内如木石不动不摇，外如虚空不塞不碍；无能所，无方所，无相貌，无得失……”“心自无心，亦无无心者”“但直下无心，本体自现”。

从以上禅师的论述我们可以看出，心体根源性地位的确立，能为个体在世俗世界展开自身而得到当下超越提供一个直接的依托，这为进入世俗世界创造了可能。但这个心体并不是西方哲学中所谓之“本体”概念。这是一种生命机体主义的动态生成，是可修可证，最终需被舍弃的空性之心。这非常贴合美感在感性层面生成的体验。这种空性的审美体验是机缘性的随境而安，通过忘却功能性设立的心体，化解外境对心灵体验的阻碍。

【参考文献】

- [1] 祁志祥. 新编·佛教美学[M]. 上海: 上海人民出版社, 2017:301.
- [2] 皮朝纲. 静默的美学[M]. 成都: 成都科技大学出版社, 1991,06:169.
- [3] 冯友兰. 新知言·三松堂全集·第五卷[M]. 河南: 河南人民出版社, 2000:228.
- [4] 张节末. 禅宗美学[M]. 北京: 北京大学出版社, 2006,07:115.
- [5] 张祥龙. 当代西方哲学笔记[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005:193.
- [6] [德]胡塞尔. 现象学的观念[M]. 上海: 上海译文出版社, 1986:56-57.
- [7] 倪梁康. 缘起与实相——唯识现象学十二讲[M]. 北京: 商务印书馆, 2019:252.
- [8] 张世英. 哲学导论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2002:336.
- [9] 朱光潜. 文艺心理学·朱光潜文集·第一卷[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1982:17.

【作者简介】

周靖鸿(1997—)，男，汉族，河北沧州人，西北师范大学哲学学院在读硕士研究生，主要研究方向：中国哲学、中国古典美学。