

# 禅语问答的认知语言学观照

## ——以《景德传灯录》为中心

任 珊

**摘 要:**近年来,禅宗语言受到越来越多人的关注。对其进行语义、语法、修辞等各个方面研究的成果层出不穷。正如公认的语言系统是由组合和聚合两大关系推动的一样,禅语问答中也存在类似的系统,由此衍生出丰富的禅籍语录。本文以《传灯录》为研究对象,来描述禅语问答中的组合和聚合关系,并用二十世纪末兴起的认知语言学及其相关理论对禅语问答进行解释和探究。

**关键词:**禅语;问答;认知;隐喻;语用推理

**中图分类号:**H03      **文献标识码:**A      **文章编号:**1673-0186(2006)02-0062-07

**作者简介:**任珊(1980-),女,江苏溧阳人,浙江大学汉语史中心、语言与认知研究中心,硕士生(浙江杭州 310028)。

在近代,随着“禅宗热”的兴起,禅宗语言逐渐成为近代汉语史研究的一个热点问题。目前国内关于禅语的研究主要有语义、语法和语言哲学三个方面。对语义的研究大多是描述性的解释,缺乏理论体系,缺乏一般规律性的概括。当然也出现了用修辞学、语用学等现代语言学理论去研究禅语的论文,说明了禅宗的语言观及其在修辞方面的某些特点。“近些年来,语言学开始对语言的‘主观性’和‘主观化’给予充分的关注,这跟近来语言学‘人文主义’的复苏有关,特别是功能语言学、语用学、认知语法的兴起,使长期以来占主导地位的结构语言学和形式语言学所主张的‘科学主义’受到挑战。”<sup>[1]</sup>在认知科学的影响下,许多学者转向了话语的理解(utterance interpretation),从认知的角度看待自然语言的理解,认知语言学以及“关联理论”(relevance theory)和“语言的‘主观性’(subjectivity)和‘主观化’(subjectivisation)”等一系列和认知相关的理论应运而生。

认知语言学和禅宗语言之间相通处颇多。禅宗主张“不立文字”,打破二元对立的语言文字所设的障碍,“泯除拣择,截断意路,对逻辑性指义性的语言,采取了悬搁态度,以使人回到言语道断,心行处灭的前语言境域。”<sup>[2](P96)</sup>但是禅师接引学人的语录却数不胜数,那是“因为禅发现了用具体的问答方式对佛教进行研究的新方法,所以才产生语录这类特殊的资料。这表明,禅作为日常生活的宗教,早已经主体化了。今天,所谓禅语问答,几乎是一种不可解释的对话的代名词。”<sup>[3](P167)</sup>从这方面来讲,禅

宗又“不离文字”。表面上来看,“不立文字”和“不离文字”是互相矛盾的,但是从认知角度来看并不是这样的。认知语言学认为,认知的发展先于语言,并且决定语言的发展,语言是人类认知发展到一定阶段的产物,只有认识了的事物才能用语言表达。禅意属于前语言境域的认知,所以“不立文字”。瑞士心理学家皮亚杰认为,语言不能包括全部的认知能力,也不能决定认知能力的发展,但是能促进认知能力的发展。禅师正是希望借助语言能促进学人发展其认知能力,所以用逻辑语言暗示学人放弃其对二元对立的逻辑思维的执着,以“无分别心”去体验真如境界,所以“不离文字”。

禅宗提倡直觉思维,用直觉体验去参透玄奥的哲学思考和宗教领悟。禅师常常在日常生活中,以现实语境引导学人从中体验纯净无限的本觉真心,使学人“直下便会”。“问者讲究机锋,听者讲究妙悟,从问者来说,有话不能直接讲,而用隐晦曲折、含糊凝练的比喻或暗示,在拈花示众中启迪听众,在看似平常的话头中暗含深奥的哲理和不尽的余意;从听者来说,他必须迁想妙得,在妙语连珠的机锋中听出弦外之音、言外之意,从而领悟真谛。”<sup>[4](P173)</sup>由此通过实境表现“弥勒楼阁”,即时空互摄,理事无碍,物我两忘的圆满虚境。这种体验哲学类似于认知语言学的经验观。其经验观主张超越语言的逻辑分析,来研究语言非客观的意义及隐喻意义。语言超越逻辑推理和客观性是对所表达信息的选择和安排。禅语录中怎样问答是有安排的,用什么问答,也是有所选择的。而探索之所以如此安排和选择的

理据只能是认知。“认知语言学研究人对世界的感知、经验、观察事物的方式如何影响人们对语言的使用,特别是在同样符合语言规范的情况下如何选择不同的词与句子来表达非客观的意义,这就是目前认知语言学关于‘认知’的含义。”<sup>[5](P10)</sup>由此看来,禅语问答的形成和认知密切相关,用认知语言学来观照禅语问答也许更有解释力并且理解得更透彻。

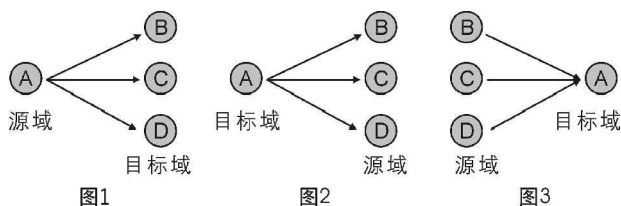
禅语录中交际主体固定,为教授方禅师和求道方僧人、居士或俗士;交际方式只有一种即问答方式;交际目的只有一个,即启发学人;交际效果只有两种,学人得悟即是成功的交际,不得悟即是失败的交际。可见,禅语录中的主要交际要素都比较单一,按理是没有太多变化可言。但禅宗何以有汗牛充栋的语录灯录流传在世?而且让后人看了摸不着头脑。笔者认为,关键的地方在于问答的安排和回答的选择,即怎样答和用什么答?正如公认的语言系统是由组合和聚合两大关系推动的一样,禅语问答中也存在类似的系统。所不同的是前者着眼于句子内部,后者着眼于句子之间,由此才做到以简驭繁。

本文以日本大正《大藏经》第五十一册所载《传灯录》为研究对象,通过归纳法把问答的方式称为组合方式,同一种组合方式的答句位置上可以互相替换的成分集合称为一个聚合。试图用认知语言学及其相关理论来解释和理解禅语录这样一种奇特的语言现象。由此希望为汉语修辞学、语用学等交际语言学提供一个个案研究,并且从语言学角度概括描述禅语录形成的某些规律,也使禅语理解变得不再神秘莫测。

## 一、问答相接

### (一)以喻对答

隐喻概念和意象图式都是认知语言学的研究对象。莱考夫(Lakoff)的隐喻研究立足于单一源域(source domain)指向多种目标域(target domain),即用同一种喻体投射(mapping)到多种本体,如图1所示。但这对于很多隐喻现象缺乏足够的解释力,因为“从另一个角度,一个事物可以有多种喻体,即一物多喻。”<sup>[6]</sup>“这也就是为什么我们说隐喻能够提供人们从不同的角度来看待某一事物的可能性。”<sup>[6](P85-86)]</sup>“一物多喻”在我国修辞学中早有谈及,也叫“博喻格”,即一个本体拥有多个喻体,只是修辞学对这种比喻现象仅止于描述。有的学者也指出莱考夫的这种隐喻认知模式“具有一个明显的劣势,即不能说明某一特定的目标域到底可能由多少个、什么样的源域概念来解释,进而多种多样的源域类型的组织模式也无从谈起。”<sup>[7]</sup>于是他提出“从单一目标域指向多种源域的反向映射认知模式,从而与莱可夫和约翰逊从单一源域指向多种目标域的单向映射认知模式构成双向互补关系。”<sup>[7]</sup>如图2所示。



笔者认为该学者的提法欠妥。因为“映射一般由源域向目标域进行,因此具有单向性的特点。”<sup>[8]</sup>这里的单向性指的是隐喻一般是从一个较具体的认知域投射到一个较抽象的认知域,通过具体来理解抽象,而不会相反,这符合人类的认知规律。该学者注意到了图1不能概括“一物多喻”是非常正确的,但是提出“双向”这个概念似乎容易引起对一般认知规律由具体到抽象的误解。其实莱考夫他们的模式只注意到了源域和目标域之间一对多的关系而忽视了多对一的关系,如图3,隐喻认知始终是源域到认知域的单向投射模式。禅语问答中的许多隐喻均是“一物多喻”即图3的隐喻认知模式。

意象是认知语言学的一个重要方面,是删除具体细节的有组织的结构,是客体或事件在大脑里的一种抽象类比物(abstract analogy)。一个命题或意象图式从某一认知域(源域)投射(mapping)到另一认知域(目标域)的相应结构上就形成隐喻模式。隐喻模式用来对抽象事物的概念化、理解和推理。人们认识事物通过各种感观的共同作用,这种共同作用的结果使人们在日常经验中发现不同事物如具体事物和抽象事物之间的相似处。禅意抽象且不可言说,禅师在日常生活经验中发现了用具体的或人们已知的事物来表示禅意的方法,所以禅语问答在某种程度上来说是一个隐喻文本。只是由于禅宗语言观的特殊性,隐喻的本体一般不会出现,要等学人自己领悟。下文按其目标域的不同分为几组讨论。

#### 1组:

问:“如何是正真道?”师曰:“骑驴觅驴。”(卷二一《福州白龙道希禅师》)

师即造于百丈,礼而问曰:“学人欲求识佛,何者即是?”百丈曰:“大似骑牛觅牛。”(卷九《福州大安禅师》)

玄则问:“如何是佛?”师曰:“丙丁童子来求火。”(卷一七《安州白兆山志圆禅师》)

“迷时即有窒碍,为对为待种种不同。忽然悟去亦无所得。譬如演若达多,认影为头,岂不是担头觅头?”(卷二五《金陵报恩匡逸禅师》)

师上堂谓众曰:“祖师西来特唱此事。自是诸人不荐向外驰求。投赤水以寻珠,就荆山而觅玉。所以道,从门入者,不是家珍。”(卷一六《抚州黄山月轮禅师》)

问:“迷头认影如何止?”师曰:“告阿谁?”曰:“如何即是?”师曰:“从人觅即转远也。”(卷二十《洪

州同乐丕禅师》)

“骑驴觅驴”、“骑牛觅牛”、“担头觅头”和“从门入者,不是家珍”好理解。“丙丁童子”是神话中专管火的童子。古人认为丙丁这天是火日,后世遂以丙丁代称火。“赤水多珠,荆山产玉”也是公认的事实。“迷头认影”源自《楞严经》卷四所载的一个故事:室罗城有个愚痴者演若达多。一天早晨照镜子,看到自己脸的映影非常高兴。但离开镜子却怎么也看不到自己的脸,便很怨恨。以为有鬼魅作怪而狂乱奔跑。后来就有了“迷头认影”的说法。以痴者的头喻真性即佛性,以镜中影像喻虚妄不实之相,说明世间愚人看不到自身真性,却认假相为真,以虚作实。这几句话分别构成六个认知域。这些认知域中相交的方面是:自己已有,近在身边,却向外求。禅宗认为“即心即佛”,众生皆有佛性,需“回光返顾”,不必向外寻求。这是以上诸隐喻共同的目标域。

隐喻不是任意的,而是源于日常经验的结构,同样的一件事情,一种情景,不同的人可以用不同的方式理解和阐释。如对于同样的目标域北方禅师爱说“骑驴觅驴”,南方禅师则说“骑牛觅牛”。以上一组隐喻的一种意象是:缺乏A,所以要找A;有了A就不需找A。禅师遇到学人来求佛法,正是基于这样的意象,认为学人自性具足,自身是佛,就不需再找佛。但是又不能直言,所以就用日常生活常见的一些认知域如“骑牛就不需再觅牛”投射到目标域“有了佛性就不需再找”。可是禅师还要再迂回一下,说学人这样做是“骑牛觅牛”,没有指出对错,让其自己领悟。另一种意象可以用图式表示:内-外空间图式。自身是佛,返观自心即是基于把身体和外界分为内部和外部的认知。这样的意象图式从具体认知域投射到目标域即产生“从门入者,不是家珍。”这样的隐喻。另外还说成“自家城郭”、“自家一片田地”等均指向同一目标域,即自身本具佛性,不需外求。

## 2组:

问:“如何是法法无差?”师曰:“雪上更加霜。”(卷一六《庐山怀祐禅师》)

师一日廊下逢见一僧乃问“时中事作麼生?”僧良久,师曰:“只恁便得么?”僧曰:“头上更安头。”(卷一四《水空和尚》)

问:“古人道‘毗卢有师,法身有主?’如何是毗卢师法身主?”师曰:“不可床上安床。”(卷一九《南岳金轮可观禅师》)

“迷人未了劝盲聋,土上加泥更一重。悟人有意同迷意,只在迷中迷不逢。”(卷二九《龙牙和尚居遁颂》)

问:“师登师子座,请师唱道情。”师曰:“瞎王开水道,无事设曹司。”(卷二三《襄州洞山守初禅师》)

以上诸例除了最后一例在形式上都很相似,它们都

是隐喻。禅宗认为教理名相都不能从语言上去解释,学人不识自性,执着于言词义理,是多此一举的行为或者说多此一问。禅师们用日常生活中经常接触到的具体认知域投射到这样的目标域中便形成了以上的隐喻。A上(下)加A的形式表示重复多余的意象,并不始于禅语录。南朝宋刘义庆《世说新语·文学》“庾仲初作《扬都赋》成……人人竞竞写,都下纸为之贵。谢太傅云:‘不得尔,此是屋下架屋耳。事事拟学而不免俭狭。’”“魏晋以来,所著诸子,理重事复,递相模效,犹屋下架屋,床上施床耳。”(《颜氏家训·序致篇第一》)只是这里“屋下架屋”、“床上施床”是隐喻重复他人所为而无创新。对于同样的A上(下)加A这样的意象,文人和禅师对其认知的侧重点各不相同。因为语言具有主观性,“说话人在说出一段话的同时表明自己对这段话的立场、态度和感情,从而在话语中留下自我的印记”。<sup>[1]</sup>文人注重原创,禅师强调自证心悟,执着义理毫无用处。因此在同一个认知域中前者取其重复义,后者取其多余义。A上(下)加A的形式表示重复多余的认知今天仍存在,如吴方言的某些地区仍用“河泥堆上掷拔头”表示多余义。同样“不需要做某事而做某事即是多余”这样的意象从具体源域投射到目标域中便产生了最后一例隐喻。

## 3组:

问:“十二时中如何降服其心?”师曰:“敲冰求火,论劫不逢。”(卷一一《陇州国清院奉禅师》)

僧问:“如何是大道之源?”师曰:“掘地觅青天。”(卷一三《汾州善昭禅师》)

问:“如何是自己?”师曰:“望南看北斗。”(卷一二《郢州芭蕉山慧清禅师》)

“若将有限心识作无限中用,如将方木逗圆孔,多少差讹。”(卷一七《洪州云居山道膺禅师》)

问:“如何是西来意?”师曰:“点额獬獬探月波。”(卷一七《洛京白马遁儒禅师》)

“但自怀中解垢衣,谁能向外夸精进?从他谤,认他非,把火烧天徒自疲。”(卷三十《永嘉真觉大师证道歌》)

认知语法也是认知语言学研究的一个重要方面。在认知语法中,兰盖克(Langacker)认为人们以不同的视角、选择不同的注意点和辖域、突显不同的方面来观察某一情景,形成不同的意象。由此可知,隐喻从一个认知模型到另一个认知模型的整个认知域的投射过程中常常只突显认知域的某个方面,即目标域和源域联系最突出的那个方面。该组诸例和上几组隐喻的目标域实质上是一样的,即众生皆有佛性,需自证自悟,不可向外寻求,从言句上理解禅宗名相是多余的、徒劳的,只会因小失大。只是1组隐喻突显了目标域中“向外寻求”的方面,2组则突显了目标域中表示“多余”的那

个方面。而本组隐喻突显的侧重点是什么要看目标域和源域在哪方面联系最突出了。本组前4例中的源域从极端违反逻辑的行为中得出的相交面是:方法完全错误,是徒劳的。后两例的源域亦是是不可能实现目的的行为中得出“徒劳”的认知。

多个不同的源域投射到相同的认知域是禅语问答里隐喻形成的主要认知模式。用“骑驴觅驴”、“骑牛觅牛”、“头上更安头”、“床上安床”、“敲冰求火”、“掘地觅青天”等等这些结构类似的不同源域表示其各自对应的相同的目标域,这不是偶然的。是禅师根据其不同的经验认知在相同的隐喻模式上类推(analogy)得到的。如第一组隐喻的模式为:目标域,学人自身具有佛性,却从言词义理上寻求;源域,已有某物却向外寻找。用形式表达则为A:B::C:D。禅师基于这样的模式,结合自己的实际经验,对于类似的问题,类推出无数的隐喻。这些隐喻集合到一起即是一个聚合,相互替换也不会影响语义。隐喻认知的理解需要听话人具有和说话人相同的认知能力。禅师希望通过语言促进学人的认知能力,即悟性,学人理解禅师的话,那么则具有了和禅师一样的认知能力即开悟了,这样才算一次成功的交际。

## (二) 语义变异对答

认知语用推理是认知语言研究的另一个方面,它涉及到“关联理论”(relevance theory)。该理论认为“语言交际是一个认知——推理的互明过程”,<sup>[9]</sup>“对话语的理解是将其语境化(contextualization)的过程,是将话语信息与在此基础上建构的相关语境相互作用的结果”。<sup>[5](P68)</sup>学人提问抽象教理的终极命题,禅师对这些命题的理解方法是将其现实语境化。选择现实语境的原因“借用德国哲学家海德格尔的哲学术语来说,即一切存在物的存在(Sein)意义都必须从人的时间性的此在(Dasein)领悟这一中心出发去解释。”<sup>[10](P36)</sup>

### 1 组:

僧问:“如何是和尚转身处?”师曰:“卧单子下。”问:“如何是道?”师曰:“凤林关下。”曰:“学人不会。”师曰:“直至荆南。”(卷二三《襄州谷隐智静大师》)

僧问:“如何是道中人?”师曰:“日落投孤店。”(卷一七《怀州玄泉彦禅师》)

问:“如何是清平家风?”师曰:“一斗面作三个饼。”(略)问:“如何是有漏?”师曰:“箴篱。”曰:“如何是无漏?”师曰:“木杓。”(卷一五《鄂州清平山令尊禅师》)

僧问:“如何是清淨法身?”师曰:“屎里蛆儿,头出头没。”(卷一五《濠州思明和尚》)

僧问:“如何是佛?”师曰:“土块。”(略)僧问:“如何是新兴水?”师曰:“前面江里。”(卷一一《洪州新兴严阳尊者》)

僧问:“如何是佛?”师曰:“胸题卍字。”曰:“如何是祖?”师曰:“不游西土,有人见壁上画。”(卷二三《韶州温门山满禅师》)

问:“如何是芭蕉水?”师曰:“冬温夏凉。”(卷一二《鄂州芭蕉山慧清禅师》)

僧问:“如何是密室?”师曰:“不通风。”(卷一一《明州雪窦山常通禅师》)

僧问:“如何是尘?”师曰:“不觉成丘山。”(卷十九《韶州林泉和尚》)

僧问:“如何是深深处?”师曰:“矮子渡深溪。”(卷一七《京兆白云善藏禅师》)

问:“如何是正法眼?”师曰:“拄杖孔。”(卷二十《袁州木平山善道禅师》)

学人所问均是抽象教理,禅师分别将其理解为“翻身处”,答以卧具下;“求道”之“道”理解为“道路”之“道”;“有漏”即有烦恼的事物,“无漏”即脱离烦恼的事物,禅师将其理解为有缝隙的箴篱和不会漏的木杓;“法身”在佛教中指佛身,禅师理解为凡物之身;“佛”指佛性,禅师理解为佛像;“新兴水”、“芭蕉水”均指新兴禅师和芭蕉禅师的禅门宗旨,禅师理解为自然之“水”;“密室”佛教指绝对之境界,禅师理解为四面关闭之室;“尘”在佛教中意为世间污染真性的一切事物,禅师理解为“灰尘”之“尘”;“深深处”指禅悟之深境,禅师解为“深浅”之“深”;“法眼”佛教中意为彻见佛法正理之智慧眼,禅师理解为“孔,洞穴”之“眼”。以上诸例,禅师均从生动鲜活的现实语境理解回答禅教义理。南宗禅把一念净心理解为平常心,“行住坐卧,应机接物,尽是道。”(《传灯录》卷二八《江西大寂道一禅师》)佛法就在此时此刻的现实生活中。“关联理论”认为在认知过程中要选择最佳相关的语境,以期对信息进行最优化的处理。禅师选择最寻常不过的现实语境和禅宗的“平常心”是最相关的了。同样,学人听到禅师这样的回答,也要遵循寻找最佳关联的原则去推理抽象教理和寻常现实语境中的关系,如果找到了两者间的关系,那么就明白了“存在即此在”,达到了和禅师一样的认知。

### 2 组:

问:“远闻九嶷,及至到来只见一嶷。”师曰:“阇梨只见一嶷,不见九嶷。”(卷一五《安州九嶷山和尚》)

僧问:“久向赵州石桥,到来只见掠约。”师云:“汝只见掠约,不见赵州桥。”(卷十《赵州东院从谏禅师》)

僧问:“久向灌溪,到来只见沅麻池。”师曰:“汝只见沅麻池,不见灌溪。”(卷一二《鄂州灌溪志闲禅师》)

(智岳)初游方至鄂州黄龙。问曰:“久向黄龙,到来只见赤斑蛇。”黄龙曰:“汝只见赤斑蛇,不识黄龙。”(卷二一《福州鼓山智岳禅师》)

上文提到语言是“主观性”的,话语中总含有说话人自我表现的成分。“‘主观化’(subjectivisation)则是指语言为表现这种主观性而采用相应的结构形式或经历相应的演变过程。”<sup>[1]</sup> Traugott认为主观化和语法化一样是个渐变的过程……强调说话人的语用推理(pragmatic inference)过程。语用推理的反复运用和最终的凝固化,结果就形成主观性表达成分。而语用推理的产生是由于说话人在会话时总想用有限的词语传递尽量多的信息,当然也包括说话人的态度和感情。<sup>[1]</sup>以上“九嶷”暗指九嶷山和尚,“一嶷”表示只有一个山峰,“赵州石桥”暗指从谏,“掠约”指独木桥,“灌溪”暗指志闲,“沕麻池”指臭水池,“黄龙”暗指黄龙晦机禅师。僧人均以禅师名字打趣,隐含的言外之义是讥讽禅师名不副实,含有强烈的主观色彩。表达这种主观性的结构为“久向A,到来只见B。”在长时间的使用中,语用推理得到凝固,用该结构表示对A感到失望。同样的禅师由于对该结构的语用推理感觉到了其中对自己讽刺的意味,便用“汝只见B,不见A。”这样的话语结构,来斥责学人的浅陋。

### 3组:

胡钉铰到参。师问:“汝莫是胡钉铰?”曰:“不敢。”师曰:“还解钉得虚空否?”胡曰:“请和尚折破,某甲与钉。”师以拄杖打之。(卷一二《镇州宝寿沼和尚》)

有一尼到参。师曰:“汝莫是刘铁磨否?”尼曰:“不敢。”师曰:“左转右转?”尼云:“和尚莫颠倒。”师便打。(卷十《衢州子湖利踪禅师》)

有儒士博览古今,时人呼为张百会。一日来谒师。师曰:“莫是张百会么?”曰:“不敢。”师以手于空画一画曰:“会么?”曰:“不会。”师曰:“一尚不会,什么处得百会来?”(卷一九《洛京南院和尚》)

长庆问曰:“汝名什么?”师曰:“明远。”庆曰:“那边事作么生?”(卷二一《襄州鹞岭明远禅师》)

学人拿禅师的名字打趣,禅师也会用学人的名字调侃。以上诸例均是禅师从字面义上拆解学人的名字,造成诙谐的效果。真如佛性,人人本具,禅师之教不过是叫人回光返顾,识得自我本来面目,而名字正可唤起对方对自身的关注与醒悟。

### (三)语音变异对答

时有僧问:“如何是大乘?”师曰:“麻索。”曰:“如何是小乘?”师曰:“钱贯。”(卷一五《鄂州清平山令尊禅师》)

问:“如何是禅?”师曰:“胡孙上树尾连颠。”(卷一五《鄂州清平山令尊禅师》)

僧问:“如何是梵音相?”师曰:“驴鸣狗吠。”(卷一三《汝州首山省念禅师》)

僧问:“如何是清净伽蓝?”师曰:“牛栏是。”(卷二

## 六《高丽灵鉴禅师》)

有一法师问:“如何是四谛?”师云:“圣上一帝,三帝何在?”(卷七《信州鹅湖大义禅师》)

“乘”和“绳”读音相近,禅师将“大乘”、“小乘”谐音为“大绳”、“小绳”,因而用“麻索”和“钱贯”回答。“胡孙上树尾连颠”即是“缠绕”之“缠”,与“禅”音同。“梵音相”音近“凡音响”,因而答之以“驴鸣狗吠”。“伽蓝”之“蓝”音同“牛栏”之“栏”。“四谛”指苦、集、灭、道,“谛”与皇帝之“帝”音同。以上诸例均是禅师用谐音方法把其对抽象义理的认知现实语境化了,在“存在即此在”中找到了最佳关联,对信息进行了最优化的处理。

### 二、答非所问

#### (一)以寻常事答问

问:“有人问和尚即随因缘答,总无人问和尚如何?”师曰:“困即睡,健即起。”云:“教学人向什么处会?”师曰:“夏天赤骨力,冬寒须得被。”(卷十《湖南长沙景岑禅师》)

问:“如何是和尚家风?”师曰:“有盐无醋。”(卷二十《襄州鹿门处真禅师》)

问:“如何是佛?”师曰:“勤耕田。”曰:“学人不会。”师曰:“早收禾。”(卷二二《广州龙境伦禅师》)

问:“如何是佛法大意?”师曰:“庐陵米作什么价?”(卷五《吉州青原山行思禅师》)

问:“如何是佛法大意?”师曰:“竹箸一文一双。”(卷二二《福州林阳志端禅师》)

僧问:“如何是佛法大意?”师云:“春日鸡鸣。”僧云:“学人不会。”师云:“中秋犬吠。”(卷八《潭州石霜山大善和尚》)

#### (二)以常识答问

僧问:“北斗里藏身意如何?”师曰:“月似弯弓,少雨多风。”(卷二二《益州香林澄远禅师》)

问:“如何是诸佛境?”师曰:“雨来云雾暗,晴干日月明。”(卷二二《福州报慈文钦禅师》)

问:“如何是妙觉明心?”师曰:“今冬好晚稻,出自秋雨成。”(卷二二《福州报慈文钦禅师》)

问:“北斗里藏身意旨如何?”师曰:“鸡寒上树,鸭寒入水。”(卷二二《随州双泉师宽禅师》)

问:“大悟底人为什么却迷?”师曰:“破镜不重照,落华难上枝。”(卷一七《京兆华严寺休静禅师》)

#### (三)以自然景观答问

问:“如何是石门境?”师曰:“孤峰对凤岭。”曰:“如何是境中人?”师曰:“岩中残雪处处分辉。”(卷二五《石门山绍远禅师》)

僧问:“如何是道?”师曰:“太阳溢目,万里不挂片

云。”(卷一五《澧州夹山善会禅师》)

问:“如何是西来意?”师曰:“飒飒当轩竹,经霜不自寒。”僧拟再问。师曰:“只闻风击响,不知几千竿。”(卷一六《澧州乐普山元安禅师》)

问:“如何是一藏收不得者?”师曰:“雨滋三草秀,片玉本来辉。”(卷一六《澧州乐普山元安禅师》)

以上三种答语看似与问句牛头不对马嘴,一方面是为了截断学人意路,破除其对语言的迷信,另一方面却是有深意的。和上文“语义变异对答”中一样,禅师把对佛教义理的认知现实语境化了,从“此在”中理解“存在”,揭示了真如本体的遍在性。所谓“佛法事在日用处,在你行住坐卧处,吃茶吃饭处,言语相问处。”(《传灯录》卷三十《魏府华严长老示众》)“担水劈柴皆有道,扫洒应对尽通玄”。从寻常小事中领悟大道理的生活哲学,可能是禅宗哲学最深入人心的一点。学人本着最佳关联的原则,进行语用推理,寻找禅师这些寻常话和宗教名相之间的相关处。“平常心”是道,“平常心”正体现在“困即睡,健即起”,顺应自然,物我合一的平常生活中。学人如找到了这一相关点,那么就领悟了禅意。

#### (四)以无义句答问

讲僧问:“三乘十二分教某甲不疑。如何是祖师西来意?”师曰:“龟毛拂子兔角拄杖。大德藏向何处?”(卷一四《漳州三平山义忠禅师》)

问:“如何是实际之理?”师曰:“石上无根树,山含不动云。”(卷一五《澧州夹山善会禅师》)

问:“如何是白马境?”师曰:“三冬华木秀,九夏雪霜飞。”(卷二十《兴元府青剡山和尚》)

有僧问:“如何是道?”师云:“山上有鲤鱼,水底有蓬尘。”(卷四《杭州径山道钦禅师》)

禅语问答中,禅师常常以一些违反逻辑的“胡言乱语”来回答抽象教理。如上两例以不可能出现的事物或事情答问。后两例则交错了事理常情,实际上应为“三冬雪霜飞,九夏华木秀。”和“山上有蓬尘,水底有鲤鱼。”这样回答佛教义理的方式在禅语问答中举不胜举,其原因可能是禅师基于这样的认知推理:“诸佛妙理,非关文字”,逻辑语言不能表示真如本体,那么就用违反逻辑思维的语言来表示。学人遵循关联理论逆向推理即可得出禅师此语的用意,即逻辑语言不能表示真如本体。由此让学人回到“言语道断,心行处灭”的前语言境域,即只有直觉思维的认知境域,去体悟至上妙理。

#### 三、异问同答

问:“牛头未见四祖时如何?”师曰:“英州观音。”曰:“见后如何?”师曰:“英州观音。”(卷二三《英州观音和尚》)

问:“古镜未磨时如何?”师曰:“古镜。”僧曰:“磨

后如何?”师曰:“古镜。”(卷二一《婺州国泰瑫禅师》)

僧问:“洪钟未扣时如何?”师曰:“绝音响。”曰:“扣后如何?”师曰:“绝音响。”(卷二三《随州双泉山道虔禅师》)

僧问:“混沌未分时如何?”师曰:“混沌。”僧云:“分后如何?”师曰:“混沌。”(卷二十《衡州育王山弘通禅师》)

禅语问答中几种格式固定的套语,一般是由两组问答组成。如该组问答用形式表示则为:

问:未A时如何?答:B。问:A后如何?答:B。这在逻辑上也是不可思议的。禅宗反对从逻辑言词语句上附会禅意,反对二元对立思维,提倡以一颗“无分别心”融入自然,体验世界。“一切二元相对的观念都是妄想,都是迷失。要获得开悟,必须超越各种对立。”<sup>[11](P297)</sup>这和认知语言学的经验主义认知观相似。经验主义和二元论的客观主义不同,这里的经验是指“由人的身体构造以及与外部世界互动的基本感觉——运动经验和在此基础上形成的有意义的范畴结构和意象图式。”<sup>[5](P33)</sup>禅者在平常的生活中与自然和谐共存,体验无分别的万事万物。对学人有分别心的提问,禅师不能直接回答,于是就采取了异问同答的方式,用相同的答语回答对立名相。这是渗透了禅师“无分别心”的主观性认知的表达结构。学人可以通过语用推理理解禅师的一片苦心。

#### 四、同问异答

问:“如何是父母不听,不得出家?”师曰:“浅。”曰:“学人不会。”师曰:“深。”(卷一九《衢州南台仁禅师》)

僧问:“佛以一大事因缘故出现于世。未审和尚出世如何?”师曰:“恰好。”曰:“作么生?”师曰:“不好。”(卷二五《润州慈云匡达禅师》)

僧问:“六识俱生时如何?”师曰:“异。”僧曰:“为什么如此?”师曰:“同。”(卷十《洛京嵩山和尚》)

国师问曰:“马大师以何示众?”对曰:“即心即佛。”国师曰:“是什么语话?”良久。又问曰:“此外更有什么言教?”师曰:“非心非佛。”(卷七《伏牛山自在禅师》)

僧问:“如何是无尽藏?”师良久。僧无语。师曰:“近前来。”僧才近前,师曰:“去。”(卷二三《鄂州大阳山行冲禅师》)

该组问答用形式表示为:

问:如何是A?答:B。问:仍然不会。答:不是B。对于相同的问题禅师答以完全相反的回答。在禅者看来“深”和“浅”,“同”和“异”等相反概念并不对立。“禅宗化解各种对立以获得主体精神无限超越的法宝是不二法门。”<sup>[12]</sup>禅师正是用“不二法门”化解了“深浅”、“异同”、“恰好”和“不好”等的对立,获得了主体精神的超越。这种同问异答也是一种表示禅师的“无分

别心”的主观性认知的表达结构。该组形式上与上组相反,但是表达的主观性认知是相同的。上组用相同答案回答对立名相,即为禅师被动化解对立;该组用对立的答语回答相同的问题,即为禅师主动化解对立。学人在认为禅师遵守“合作原则”的基础上,用语推理则可以了解禅师的意图,领会禅旨。

#### 五、结语

以上选择了《传灯录》中部分问答组合方式以及同一组合位置上的部分答语类型,并结合认知语言学及其相关理论对其进行了简单的解释。但这远远不可能完全捕捉住灵动的禅机。“因为任何文字所做的解释都不会使我们达到自己的本性。你越解释,它离你就越远,好象你想把自己的影子抓住似的,你在后追它,它却以同样的速度向前跑。”<sup>[13](P18-19)</sup>禅语问答是特殊的言语行为。禅宗旨在打破二元对立的逻辑语言的迷障,以“平常心”和“无分别心”达到物我合一的圆融境界。禅师用语言文字间接表示这一禅旨时采用了丰富多样的问答方式和答语类型,可谓煞费苦心。

#### 参考文献:

- [1]沈家煊.语言的“主观性”和“主观化”[J].外语教学与研究,2001,(4).
  - [2]吴言生.禅宗哲学象征[M].北京:中华书局,2001.
  - [3]柳田圣山.禅与中国[M].毛丹青译,北京:生活·读书·新知三联书店,1988.
  - [4]葛兆光.禅师与中国文化[M].上海:上海人民出版社,1986.
  - [5]赵艳芳.认知语言学概论[M].上海:上海外语教育出版社,2002.
  - [6]束定芳.隐喻学研究[M].上海:上海外语教育出版社,2000.
  - [7]黄华新,吴恩锋.论汉语“人生”的隐喻认知机制[J].浙江社会科学,2005,(4).
  - [8]束定芳.论隐喻的运作机制[J].外语教学与研究,2002,(2).
  - [9]何自然.推理和关联——认知语用学原理撮要[J].外语教学,1997,(4).
  - [10]周裕锴.禅宗语言[M].杭州:浙江人民出版社,1999.
  - [11]吴言生.禅宗思想渊源[M].北京:中华书局,2001.
  - [12]吴言生.禅宗的诗学话语体系[J].哲学研究,2001,(3).
  - [13]铃木大拙.禅风禅骨[M].耿仁秋译,北京:中国青年出版社,1989.
- (责任编辑:王黎明)

(上接54页)表明世界正是在死亡与新生的更替中不断发展,生生不息。

#### 四、简短的结论:《九歌》和屈原

“九歌”之名,古已有之,古代文献和神话传说中称其乃是夏代君主启“登天而窃以下”之“天乐”。《山海经·大荒西经》云:“……开(启)上三嫫于天,得《九辩》与《九歌》以下此天穆之野……”<sup>[14](P414)</sup>当然,《九歌》在南播而楚化的历史过程中,由于地域和时代的不同导致神谱的变化是完全有可能的,但是在楚地浓厚的巫风氛围中变异的新“九歌”却并未洗脱粗糙的形式外壳,打磨出文学艺术的光亮。屈原的贡献在于:在内容上,他把将自然力量归之于神性、还停留在文明初始阶段的原始信仰,一变而成为关注人的命运情感、在自然中寻求自我本质力量之确证的追求和创造;在形式上,他把原始的祭祀程序改造成更加精致的诗学结构。《九歌》正是因为带着楚民集体的文化智慧和屈原个人的审美智慧而闪耀出不朽的诗性光辉。

诸家对“九”的考释参见潘啸龙:《九歌六论》,见褚斌杰主编:《屈原研究》,湖北教育出版社2003年版,第436-438页;王德华:《屈原精神及其文化背景研究》,中华书局2004年版,第178-179页。

参见王泽强:《从战国楚墓祭祀竹简看九歌的属性》,见《淮阴师范学院学报》2003年第6期。

参见汤漳平:《出土文献与楚辞·九歌》,中国社会科学出版社2004年版。

#### 参考文献:

- [1][宋]洪兴祖补注,白化文等点校.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983.
  - [2][明]汪瑗集解,董洪利点校.楚辞集解[M].北京:北京古籍出版社,1994.
  - [3]过常宝.楚辞与原始宗教[M].北京:东方出版社,1997.
  - [4][清]蒋驥.山带阁注楚辞[M].上海:上海古籍出版社,1984.
  - [5]李学勤.十三经注疏·毛诗正义(标点本)[M].北京:北京大学出版社,1999.
  - [6]闻一多.楚辞校补·九歌·东君[A].闻一多全集:第2册[M].北京:三联书店,1982.
  - [7]杨义.楚辞诗学[M].北京:人民出版社,1998.
  - [8][汉]班固.汉书:第六册[M].北京:中华书局,1983.
  - [9][战国]吕不韦.吕氏春秋[M].二十二子[M].上海:上海古籍出版社,1986.
  - [10][苏]乌格里诺维奇.艺术与宗教[M].王先睿等译,北京:三联书店,1987.
  - [11]李学勤.十三经注疏·周易正义(标点本)[M].北京:北京大学出版社,1999.
  - [12][汉]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
  - [13][俄]巴赫金.陀思妥耶夫斯基诗学问题[M].白春仁等译,北京:三联书店,1988.
  - [14]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- (特约编辑:敖忠)