

《禅宗修辞研究》

图书基本信息

书名：《禅宗修辞研究》

13位ISBN编号：9787532925438

10位ISBN编号：7532925439

出版时间：2008-4

出版社：山东文艺出版社

作者：疏志强

页数：280

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《禅宗修辞研究》

内容概要

《禅宗修辞研究》通过汲取和运用心理学、逻辑学、思维科学、认知科学、接受美学等相关学科的理论成果，来发掘禅宗修辞表达与接受(理解)双向互动的语言心理机制，对这些奇特的禅宗修辞现象予以全面的文化阐释和观照，从而多视角地透视我国古代禅宗的特殊的修辞现象背后所隐藏的种种鲜为人知的思维、心理乃至审美的奥秘，并以此为契机上升到一个语言哲学的理论高度，为正在兴起和蓬勃发展的文化修辞学和修辞文化学作出一定的理论总结和深入研究的铺垫。

《禅宗修辞研究》

作者简介

疏志强，安徽省安庆人，复旦大学博士，副教授，现就职于湛江师范学院中文系，主攻汉语修辞学，发表论文近一二十篇，参编《现代汉语知识大词典》、《交际文化学》，著作有《汉语修辞学》(合著)、《中国修辞史》(合著，全书三卷计一百五十万字，为国家重点项目，获首届“中国出版政府奖提名奖”)。

书籍目录

引论

第一章 禅宗的修辞观

第一节 禅宗修辞观概述

第二节 禅宗修辞观的理据

第二章 禅宗修辞的原则

第一节 中心原则：利于开悟

第二节 次原则之一：崇尚简洁

第三节 次原则之二：涵蕴机趣

第四节 次原则之三：适应语境

第三章 禅宗修辞特点

第一节 禅宗修辞的模糊性

第二节 禅宗修辞的非逻辑性

第四章 禅宗修辞方式（上）

第一节 禅宗修辞中的辞格运用

第二节 禅宗修辞中的问答方式

第五章 禅宗修辞方式（下）

第一节 禅宗修辞的非言语形式

第二节 禅宗修辞中的其他形式

第六章 禅宗修辞的理解

第一节 超越世俗语义

第二节 超越世俗语境

结语

参考文献

附录：《六祖坛经》修辞简析

后记

精彩短评

1、 大国学基金会于2010年6月19日捐赠

1、试论禅宗修辞的非逻辑性~疏志

强<http://www.shizhengru.com/fayufenxiang/bencandy.php?fid-19-id-393-page-1.htm>摘要:描写和分析禅宗修辞非逻辑性的几种主要表现形式,并从佛教思维与世俗逻辑思维相结合的角度阐释其修辞作用的机制。禅宗修辞是一种特殊的积极修辞,它在突破逻辑、违反逻辑——即非逻辑性方面比所有世俗语境中的修辞都更加突出、更加普遍,这是因为非逻辑性思维是禅者获得开悟的基本理路,其作用远远超过逻辑思维。关键词:禅宗;修辞;非逻辑性;逻辑;悟性思维逻辑是人类思维规律的体现,也可以说是一切事物的内在的必然联系的本质规定性。从发生学角度来说,它是人类自产生意识以来对自然、社会、人生、生命现象以及思维本身的观察和认识而形成的内在规律的成果体现。人作为生命个体和社会群体的成员的结合主体,其行为、思想和语言必然要受到这种逻辑规律的制约。尤其是人一旦踏入社会的交际领域,离开逻辑定会寸步难行。这种逻辑的制约性在语言交流过程中尤为突出。事实上,人类的语言本身就是逻辑的产物和载体。语言和逻辑是密不可分的--这已经是无可疑议的定论。可是,在特定场合、为了特定的交际目的以及为了达到特定的修辞效果,人们仍然会不顾逻辑的规定,说出种种不合乎逻辑的话语,比方各种矛盾的说法,比方各种荒谬不经的说法,我们把这种现象称为修辞的非逻辑性。但是,修辞的非逻辑性也并非坏事,亚里士多德早就说过,“诗文语句非同逻辑命题,无所谓真伪”;金岳霖明确指出,某些反逻辑的语言现象,“在普通谈话中时常发生,在逻辑上虽说不过去,在日常生活中,谈话有时因这种错误而发生兴趣”,这正是“文学一部分的兴趣所在”。[1]宗廷虎在《修辞新论》的“总论”中更明确地指出修辞与逻辑的关系,他认为:“形式逻辑在一定程度上是修辞运用的基础,消极修辞要做到明白通顺,必须遵守形式逻辑的多种规律;而积极修辞为了达到生动形象的目的,又常常要故意违反形式逻辑的某些规律……”[2]这些讲的都是世俗语境中的修辞现象。而我们在考察我国古代大量禅宗语录、灯录时,发现禅宗语言中的非逻辑修辞现象尤其突出。禅宗语言向以机锋转语、棒喝截流、呵祖骂佛而著称,它的目的只在于开启禅宗学人的悟性,从而获得菩提心智,最终了生脱死,臻于真如涅槃境界。因此,禅宗修辞不是无意于追求文句上“明白通顺”的消极修辞,而是为了达到某种特殊目的和特殊效果的积极修辞--而且这种积极修辞不同于一般世俗语境中的积极修辞,禅宗修辞是一种特殊的积极修辞,它在突破逻辑、违反逻辑--即非逻辑性方面比所有世俗语境中的修辞都更加突出、更加明显、更加普遍,这是因为禅宗修辞反映的常常是一种非理性的禅体验思维状态,这种状态处于潜意识或无意识的思维活动中。“在这种潜意识的活动中,由于外界事物干扰的排除,理性逻辑思维的中止、深层意识尤其阃外储存的印象的活跃,所以产生的联想是自由起伏、飘忽不定、无边无涯的,虽然它的转换、递进往往缺乏逻辑层次,也缺乏必要的中介,但是,平时以一般按部就班的程式推导不了的,在这里会得到豁然贯通,以一般逻辑联想不到的,在这里可以发生联想。”[3]就是说禅体验信息不是逻辑推导的结果,而是习禅者内心(即本具佛性的“自性”)体悟的结果,是悟性思维的产物,而悟性思维是超越普通逻辑的。可见,非逻辑性思维是禅宗获得开悟的基本理路,其作用远远超过逻辑思维。禅宗修辞作为禅宗思维的一种反映也就必然带上非逻辑性的色彩。日本著名禅学大师铃木大拙以其自身修行证悟体验,令人信服地指出:“禅与逻辑是不同的两回事。当我们不加以禅与逻辑的区分,而是寻求禅在逻辑上所给予的前后一致的和理智上所给予清清楚楚的解释时,就彻底地误解了禅的意义。”[4](P 25)当他谈到禅宗语言的“不合理性”时,指出:“所谓不合理性是指悟并非是推理作用的结果。悟不受一切理智作用的决定。对悟有体验的人,往往没有办法用逻辑的方法对它进行解释。如果用文字或姿态对它进行解释,会损害它的内容。”[4](P 119)可见,从某种意义上讲,禅体验信息跟逻辑推理是格格不入的,两者是相互离弃的,后者只能破坏前者的完整性。因而作为试图传达禅体验信息的禅宗修辞也必然被打上非逻辑的印记。英国宗教哲学家麦奎利在谈到宗教语言的非逻辑性修辞现象时说到:“这些说法包含着一些强烈的对比,以致根据严格的逻辑分析,它们将被贴上自相矛盾和无意义的标签。然而仍有许多人相信,这些说法表达了某些重要的东西,它们传播着某些可以理解的信息,不完全是表达某种主观的、情绪的、态度上的状态的复杂方法。而且完全可以断言,没有其他方法可以完全表达这些悖论所谈论的内容。”[5]禅宗比人类所有的宗教都更加张扬个体的独立性,从而也就更加反对人类的共同的理性和逻辑成分,因为后者必然对前者构成极大的破坏和妨碍。在禅宗修辞活动中,那种所谓的“自相矛盾和无意义的标签”比起在其它宗教语言里也就更加普遍而典型,这是因为禅宗的归趣在于禅体验和开悟状态,而禅体验的境界是一种“不涉理路,不落言诠”的精神状态,即它是超越理性思维和逻辑框架的产物。禅宗修辞的非逻辑性主要表现为以下几种情况: 一、突破二元对立的逻辑思维铃木大拙对禅的非逻辑性有很多精辟的论述,在

他看来：“其实，禅的方法之所以隐晦或不可思议是因为人类的语言无法充分地表达禅的深邃的真理。禅拒绝逻辑的解释，只是体会人的内心深处的经验。”[6](P 6-7)“禅不是建筑在逻辑分析基础上的哲学。禅恰恰与所有的具有‘二元’形式的逻辑的东西完全相反。”[6](P 11)可以说，铃木抓住了禅作为一种特殊的精神现象，之所以反对逻辑的本质原因。既然禅(包括禅体验、禅理念等)本身拒绝逻辑的分析和解释，那么必然意味着用以反映禅的语言也拒绝逻辑，亦即被打上“非逻辑性”的烙印。在禅宗修辞的非逻辑性上，表现得比较突出的当数对矛盾律的违反和超越。例如：问：“狗子还有佛性也无？”师(赵州禅师)曰：“无。”曰：“上至诸佛，下至蝼蚁，皆有佛性，狗子为甚么却无？”师曰：“为伊有业识在。”[7](P 204)如果我们对禅宗思想一无所知的话，一定看不出这段话违反了逻辑。但事实上它违反了形式逻辑规律。因为大乘佛教认为一切众生皆有佛性，“狗子”是众生之一，按照逻辑三段论来推理出的结论应该是：狗子也有佛性，现在有人问“狗子有没有佛性”，而禅师却回答“无”，这不是违背了“矛盾律”吗？因为“在传统逻辑里，矛盾律首先是作为事物规律提出来的，意为任一事物不能同时既具有某属性又不具有某属性。”也就是说，一方面按照佛教原理来说赵州禅师应该承认“狗子有佛性”，但他现在回答别人提问时又说“狗子没有佛性”，造成对同一事物既肯定又否定的逻辑错误。他后面的解释也是不符合逻辑的，因为他说“因为它(狗子)有业识在(所以它‘无’佛性)”，但是所有众生不都有“业识”吗？按照这样的逻辑反推理，则会得出“其他所有众生都没有佛性”的结论，而这又与佛教“众生皆有佛性”的观点相矛盾。因而可以说赵州的话语是违反逻辑的。但是，我们还应该明白，赵州这里的“无”其实并非是“没有”的意思，也就是说他并没有作逻辑上的“否定”判断，受话人不应该从字面上把它当成逻辑上的“否定”判断，因为“禅的否定不是逻辑意义的否定，禅的肯定也不是逻辑意义的肯定，因为‘本体’不能被人为了的思维规则、‘是’与‘否’的判断形式以及所谓认识论的诸般公式所束缚。但是，人们又往往以这些规则、形式、公式来分析禅，这样，禅也就只好是悖理的了，对禅的种种误解、讹传、恶意的嘲讽乃至冠以虚无主义的非难也便应之而生了。”[6](P 27)就是说，赵州的“无”并非真的“无”，当然我们也不能像有些阐释者把它解释为反义的“有”那样来理解它。事实上，在禅师看来，说“有”说“无”总是虚妄，因为当我们按照逻辑理性来分析推断终极的真如佛性时，我们就远离了佛性，佛性是超越人类理性、知性的逻辑范畴的，禅宗把这种理性、逻辑思辨视为“无明业识”，恰恰是阻碍心性获得光明的东西。所以，当赵州回答“无”时，无非要受话的学人跳出逻辑的藩篱，直接进入活脱脱的悟性思维的空间，只有这样才能真正领会和体悟佛性的终极意义。

二、违反现实语境的事理常情

禅宗修辞的非逻辑性还常常表现为禅师在诗偈中说出一些怪诞的言词语句，而这些语句所描写的现象严重违反现实语境下的事理常情，令人觉得不可思议，甚至觉得他在说胡话。其实，这也是禅师用来截断学人妄想情识的逻辑分别心识的一种常见手段，禅师用这种非逻辑性修辞来打破学人的惯性思维，引导学人注重体验的悟性思维去直触真如实体，因为“我们不能彻悟真理其原因往往便是过于坚持逻辑的解释。所以，如果我们想对真理、人生有所了悟，就必须放弃迄今为止依然被坚持的逻辑推理方法。也就是说必须从逻辑和偏颇的日常语法的压迫中解脱出来并获得新的观察方法。”[6](P 28)梁朝著名的居士傅大士有一首广为流传的诗偈，它的每一句都是违反常识和事理的，它是这样写的：空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流。[7](P 119)既然是“空手”如何又拿着锄头，既然步行又怎会骑水牛呢？明明是水在流却为什么说是桥在流而水反倒不流？这一切都是违反常识常理的，都是不符合事理逻辑的。傅大士为什么要说这些“胡言乱语”？其实，他是在传达一种彻悟后对世界对万事万物的新的观察角度和方法。因为“禅是为了洞见神秘的人生和玄奥的自然并能得到全新的观点才摒弃一般的逻辑推理方法。因为一般的逻辑推理方法在最深层的精神面前毫无作为。”[6](P 31)当一个人获得内心的彻悟后，他的心性就彻底自由了，他也就完全摆脱任何逻辑的惯性思维的束缚，他同时也超越了语言自身的逻辑性，因为对他而言“语言就是语言，语言不是它本身之外的什么东西，当语言同事实相脱离的时候，也就是舍弃语言、回归事实的时候”[6](P 32)。当一个禅者的心性完全自由，解脱一切世俗烦恼时，语言已经成了多余物，如果一定要用语言来表达什么，他必然超越任何逻辑的、语法的、语义的规约--因为这一切都还是知性的、理性的产物，而他已处在知性、理性之外，再也不受约束。请再看下列的一些诗偈语句：石牛长吼真空外，木马嘶时月隐山。[7](P 67)虚空驾铁船，岳顶浪滔天。[7](P 333)木鸡衔卵走，燕雀乘虎飞，潭中鱼不现，石女却生儿。[7](P 559)三冬华木秀，九夏雪霜飞。[7](P 845)大洋海底红尘起，须弥山顶水横流。[7](P 871)[7](P 119)这些偈句所表现、所勾勒的和前例一样也都是违背常理常规常识的现象，不符合人类的经验和逻辑，都带有“太阳从西边出来”的荒诞，令人困惑不已，以为禅师是在玩文字游戏，但是，“禅就是在这精神困惑的时刻、在语言无法表述精神境界的深层意义的时刻，象黎明的曙光突然地出现在我们面前。我们开始知道‘A’不再是‘A’，知道逻辑是褊狭的，并且知道所谓非逻辑的东西其结

果往往正是真正的逻辑的东西。” [6] (P 32) 此时一切概念都消泯了它的界限,用禅宗自己的话说,此时正是“虚空落地”,一切无拘无束,圆融无碍,任意逍遥,人类的心灵彻底摆脱理性、逻辑和日常经验的羁绊,达到一个全新的精神境界。禅者的禅定状态实际上就是为了消除“理障”、“所知障”和“语言障”,也就是为了超越逻辑的轨范,因为如果“把逻辑作为终极的思考方式时,我们被束缚了手脚,也失去了思想的自由,事实更是踪影无存。” [6] (P 32) 语言对于禅者来说充其量不过是在万不得已的时候而来临时充当“指月”的“手指”,一旦见月,它立即消隐。这是因为“禅所攫取的是事实,而不是语言的、逻辑的、抽象的东西。禅的精髓是直截简明,是生命,是自由。” [6] (P 33) 禅的意旨在于直触真如实相,所以禅者也就顾不得修辞活动中的逻辑性了。事实上,他们的修辞文本都是刹那间的心性流露,根本没有考虑合不合逻辑。也就是说禅宗的非逻辑性多数是无意间表现出来的,除非他们为了矫正弟子对逻辑惯性思维的攀缘心才有意为之。“禅师们所指出的,自然是不合习惯的、任意的和创新的。他们的眼光总是落在究竟之道上,所以,他们所能把握的一切,都是用来完成这个目的而不顾及其逻辑的条件和结果。这种对逻辑的忽视,有时是故意的,好让我们知道禅道是独立于理智之外的。” [4] (P 157)

三、摆脱世俗惯性的概念同一正常人的思维和语言表述要求概念保持前后同一。但对于禅师来说,概念A既是A又不是A,既是非A又不是非A,一个概念完全失去它的逻辑界限,它是它自己又不是它自己,因为禅师在悟性思维状态下根本顾及不了什么是概念--他此时完全处于逻辑之外,彻底摆脱世俗惯性的思维同一性。所以,当他们在修辞活动中,违反了概念内涵的前后同一规律也就不奇怪了。例如:一日师(惟俨禅师)坐次,石头睹之,问曰:“汝在这里作么?”曰:“一切不为。”石头曰:“恁么即闲坐也。”曰:“若闲坐即为也。”石头曰:“汝道不为,且不为个什么?”曰:“千圣亦不识。”石头以偈赞曰:“从来共住不知名,任运相将只么行。自古上贤犹不识,造次凡流岂敢明。” [8] (P 0311 b) 前后两“坐”表面上看似似乎是偷换概念--因为前面的“坐”用的是“不为”的范畴而后面的则是“为”的范畴,惟俨禅师表面看来犯了世俗的形式逻辑错误,但却符合禅宗自己的内在逻辑:因为“坐”本来是一种下意识的活动,是一种自自然然、原原本本的事,对于禅宗而言,对“坐”不应该执着,不应该投入意念之中,也就是说应该忘记“坐”这种状态本身,否则,就陷于概念名相之中。如果自己还意识到自己是在“坐”的话,就是“为”了而不是“不为”,所谓的“坐忘”正是一种“不为”而不是“为”,而所谓的“不为”是一种任意逍遥、无忧无虑的超然境界。对于修禅的人,所需要的正是这种境界,因而禅师的“若闲坐即为也”,并不是可以为了偷换概念违背逻辑而玩弄文字游戏,而是贵在点化学人,为他清扫“知障”,摆脱世俗惯性的逻辑思维而直入悟性思维的美妙境界。

四、逼入进退维谷的悖论死角禅师在修辞活动中有时表现为利用逻辑上的悖论来把学人的思维逼入到一个死角,让人既肯定不得又否定不得,最后不得不放弃逻辑的判断和推理的思维习惯而进入如如不动的禅悟境界,这是禅宗修辞中的另一种非逻辑性的体现。例如:上堂:“问即有过,不问犹乖。”有僧出礼拜,师便打。僧曰:“某甲始礼拜,为甚么便打?”师曰:“待汝开口,堪作甚么?” [7] (P 374) “问”有错,“不问”更错,到底是“问”还是“不问”,让人陷入逻辑的二难困境(即悖论)之中,“问”和“不问”在逻辑上构成一对肯定和否定的关系,禅师既不允许学人肯定也不允许学人否定,即所谓的“不在两边,也不在中间”,令人进退维谷,这也是禅宗修辞的非逻辑性的表现,目的在于斩断学人逻辑的攀缘心(即妄想情识的分别心识),取消世俗经验中二元对立的惯性思维所带来的“烦恼障”。再比如:僧问:“承古有言,若人见般若,即被般若缚。若人不见般若,亦被般若缚。既见般若,为甚么却被缚?”师曰:“你道般若见甚么?”曰:“不见般若,为甚么亦被缚?”师曰:“你道般若甚么处不见?”乃曰:“若见般若,不名般若。不见般若,亦不名般若。且作么生说见不见?所以古人道,若欠一法,不成法身;若剩一法,不成法身;若有一法,不成法身;若无一法,不成法身。此是般若之真宗也。” [7] (P 569) “见般若”和“不见般若”都是“被般若缚”,这也是“二难”的境地,因为按照世俗逻辑思维来推断,一个人要么“见般若”,要么“不见般若”,不是前者,就是后者,二者必居其一。但禅宗不允许你居任何“其一”,你选择任何情况都要被否定--总之,你不能陷入二元对立的逻辑判断之中,而应该超越“见”和“不见”之间的区别,如果学人还落在“见”或“不见”的意识之中,就意味着没有放弃执着心--而这与解脱烦恼的禅宗宗旨是大相径庭的。这种消泯“二元对待”的思维方式反映在禅宗修辞文本中必然表现为超越世俗经验和普通逻辑,亦即它是禅宗修辞非逻辑性特点的一种体现。参考文献:[1]张炼强 修辞理据探索[M] 北京:首都师范大学出版社,1994 2 [2]宗廷虎,邓明以,李熙宗,李金苓 修辞新论[M] 上海:上海教育出版社,1988 23 [3]葛兆光 禅宗与中国文化[M] 上海:上海人民出版社,1986 151 [4](日)铃木大拙 禅风禅骨[M] 耿仁秋译 北京:中国青年出版社,1989 [5](英)约翰·麦奎利 神学的语言与逻辑[M] 钟庆译 成都:四川人民出版社,1992 20 [6](日)铃木大拙 禅者的思索[M] 未也译 北京:中国青年出版社,1998 [7](宋)普济 五灯会元[M] 苏渊雷点校 北京:中华书局,1984 [8](宋)释道元 景德传灯录[M] 成都:成都古籍书店影

《禅宗修辞研究》

印,20002004年第1期第29卷(总第130期) 浙江师范大学学报(社会科学版)

《禅宗修辞研究》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com