圭峰宗密与《楞严经》的前反思意识理论及理论批判

—— 以“知”的概念为线索

摘 要

前反思意识是当代哲学中一个重要讨论对象，而它也是中国禅宗的一个讨论对象。本文将立足于文本分析中国禅宗相关论域中前反思意识理论的相关内容。在禅宗中，圭峰宗密以非对象性的知作为其理论核心，但实际上非对象性的知的理论模型在《楞严经》中已经大体成型，其中这种非对象性的知实质上是对意识的非课题的意识，它涉及了与对象性意识、与世界建构之间的关系；但是在中国传统思潮的影响下，禅宗的前反思的意识理论难以脱离宇宙论的影响，最终使其走向形而上学独断论。在禅宗的相关讨论中，非对象性的知因其自身的特殊性质形成了一种理论上的悖论，这种悖论的产生是禅宗在世人面前难以理解的原因之一。

关键词：前反思意识理论；非对象性的意识；对象性的意识；知；

**Abstract**

The pre-reflective consciousness is an important object of discussion in contemporary philosophy, and it is also an object of discussion of Chinese Zen. This paper bases on the textual analysis of the relevant content of the pre-reflective consciousness theory in Chinese Zen sect. In Zen, Guifeng Zongmi takes the non-objective ‘Zhi’ as the core of his theory. However, the theoretical model of non-objective ‘Zhi’ has been formed in the Shurangama Sutra. In Shurangama Sutra, non-objective ‘Zhi’ is the consciousness of the ‘thematisch’ consciousness. The pre-reflective consciousness theory of Zen involves its relationship with objective consciousness and the construction of the world. Nevertheless, under the influence of traditional Chinese thought, the pre-reflective consciousness theory of Zen is inevitably affected by cosmology, and eventually fells into the metaphysical dogmatism. In the discussion of Zen, a theoretical paradox will form due to the special nature of the non-objective ‘Zhi’. Existence of such a paradox is one of the reasons why Zen is difficult to understand.

Keywords: pre-reflective consciousness theory; non-objective consciousness;

objective consciousness; ‘Zhi’;

目 录

[引言 4](#_Toc7449862)

[一、“知”字溯源 6](#_Toc7449863)

[二、“知之一字，众妙之门”——对“知”的含义的初次拓展 8](#_Toc7449864)

[（一）、什么是“知”——非对象性的意识活动 8](#_Toc7449865)

[（二）、什么是非对象性的“知”及其在《楞严经》中的特点 9](#_Toc7449866)

[1、宗密的“知”与《楞严经》的关系 10](#_Toc7449867)

[2、非对象性的“知”——一种对意识的非课题性意识 11](#_Toc7449868)

[3、《楞严经》中的对象性意识与非对象性意识的关系的讨论及相关文本的澄清 14](#_Toc7449869)

[4、非对象性的“知”与世界的关系及其宇宙论色彩 18](#_Toc7449870)

[三、“知之一字，众祸之门”——对“知”的前反思含义的完善 22](#_Toc7449871)

[（一）、将“知”理解为对象性的“知” 22](#_Toc7449872)

[（二）、建立型批判与前反思的认识活动的悖论 23](#_Toc7449873)

[（三）、对“知”的形而上学性进行的批判 25](#_Toc7449874)

[四、总结 26](#_Toc7449875)

[参考文献 27](#_Toc7449876)

# 引言

在《禅源诸诠集都序》中，圭峰宗密写道：

“心本自知，不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门。”[[1]](#footnote-1)

宗密作为荷泽宗的第五代传人，将自家的家风概括为“知”这一个字。其后禅宗各派都对这种以“知”为核心的理论提出了各种不同的批判。南阳慧忠将这种以“知”为要的学说批判为与外道无别[[2]](#footnote-2)，北宋的黄龙死心禅师甚至针对“知之一字，众妙之门”提出了“知之一字，众祸之门”的说法[[3]](#footnote-3)。其后又有禅师为“知”进行辩护，如博山无异禅师提出“知字亦不恶。”[[4]](#footnote-4)似乎我们可以将这桩与“知”有关的公案单纯的视为派别间理论上冲突的案例，但是事情也许并没有这么简单。正如倪梁康先生所言：“现象学和禅学……都在总体趋向上要求摆脱各种形式的中介而去直接诉诸实事本身。”[[5]](#footnote-5)如果这里我们不将关于“知”字的分歧看作纯粹理论建构上的对立，而将其视为一种以“回到实事本身”为态度的直观工作的完成度上的差异，我们会在这个问题上获得一个新的视角。以这种看法为前提，也许我们将会赢得澄清这一问题的希望。而这种研究思路也并非无的放矢，以现象学研究方法分析中国传统文化的相关论题的成果已经有许多了，比如倪梁康先生的《心的秩序——一种现象学心学研究的可能性》，以及其以意识哲学范畴注解唯识学的著作《新译八识规矩颂》，国际上的现象学研究者耿宁（lso Kern）先生的论文集《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》收录了多篇以现象学视角对理学与心学的分析，其《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》更是研究王阳明心学的专著，陈立胜先生的《宋明儒学中的“身体”与“阐释”之维》、《入圣之机：王阳明致良知功夫论研究》以及张任之先生的《心性与体知：从现象学到儒家》等等，都是在使用现象学方法研究传统论题的脉络下展开的。本文亦是追随着前人的脚步进行的相关研究，需要阐明的是，在此所言的“现象学”首先是一种方法，即“排斥中介因素，把直接的把握或这个意义上的直观看做是一切知识的来源和检验一切知识的最终标准”[[6]](#footnote-6)，因此本文本质上不是一篇以东西方思想比较为核心的文章，而仅仅只是试图阐明上述相关问题域中“知”的相关问题。

本文主要分为三个部分：

首先，由于汉语用语习惯、古汉语一字多义等原因，往往一个字会有多种意思，因此我们需要澄清在秦汉时期“知”字本有的含义：它本身至少包含了主体活动、客体、能力程度以及认识结果这四方面含义。

其次，通过分析圭峰宗密《禅源诸诠集都序》的文本，我们朝向了非对象性的“知”这个概念，并通过找出圭峰宗密与《楞严经》的思想关联，将线索导向《楞严经》，以此挖掘出非对象性的“知”的实指：对对象性意识的非课题性的（unthematisch）意识。并且通过《楞严经》及后人对其注释的文本，分析出非对象性的“知”与对象性意识在静态与生成上的关系。其后，通过相关文本的阐明，本文明晰了在禅宗论域中对象性意识与世界建构的一种意识哲学层面的生成关系，但是这种富有意识现象学色彩的生成关系受中国传统宇宙论思潮的影响，最终走向独断论。

最后，我们通过相关文本的考察明晰了三种形式的对圭峰宗密的非对象性的“知”的理论的批判，其一是将宗密的“知”视为对象性意识，而这是宗密明确反对的，这种批判与宗密的观点实际上一致；另一批判则实际上是出于一种功夫论上的考量，其实质是为了区分“对非对象性意识的对象性意识”以及“对非对象性意识的非对象性意识”，实际上是对圭峰宗密非对象性的“知”的理论的一种拓展。这两种批判并未从实质上与圭峰的非对象性的“知”的理论形成对立，相反却是对它的补充。最后一种批判针对非对象性的“知”的形而上学色彩，这种批判是切中了问题核心的。

# 一、“知”字溯源

在进行相关讨论前，对“知”原先具有的内容进行阐明是有必要的。在秦汉时期，“知”字就已经被广泛使用了，概括说来，“知”字至少有如下几种用法：

1、知道，懂得，理解，如《论语·为政》：知之为知之[[7]](#footnote-7)

2、知觉，如《荀子·王制》：草木有生而无知，禽兽有知而无义[[8]](#footnote-8)

3、知识，如《庄子·养生主》：吾生也有涯，而知也无涯[[9]](#footnote-9)

4、通“智”，智慧， 如《史记》:其仁如天，其知如神[[10]](#footnote-10)

5、掌管，管理，如《吕氏春秋·长见》：三年而知郑国之政也，五月而郑人杀之[[11]](#footnote-11)

可以看出，“知”字的含义主要侧重于认识方面，除了第五种政治方面的含义外，其他都与人的认识能力及其相关方面有关。

第一种含义是理解（understand，Verstand），这是一种知性层次的主动能力，需要我们动用自己的理性对上一阶段的材料进行处理才能完成。

而第二种含义是知觉（perception，Wahrnehmung），这则是一种纯粹的被动接受性的能力，以荀子的看法为例，他认为一切动物都有知觉能力，而植物和其他无情的事物都没有这种能力，这种能力的表现就在于被动的接受外界的刺激，它并不涉及知性能力，是纯粹的感性能力。前两种能力都是主体行为（act，Akt）方面的，用传统的话语体系表达即这种含义侧重于“能”的方面。

与其相对的，第三种含义——即知识(knowledge,Wissen)——侧重“所”的方面、对象的方面，它是我们认识的成果，可以说是第一种、第二种含义所指的能力的产物。

第四种含义，即智慧，则既可以是“能”的方面，又可以是“所”的方面，它可以指代人的认识能力的强大，也可以指代人所获得的知识的丰富渊博。

最后，第五种含义与认识本身关联不大，是一种引申含义，在此搁置。

为了方便比较，列表如下。

表1：“知”在秦汉时期的不同含义

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | “知”的含义 | 认识关系中的侧重 | 认识活动中的表现 |
| 第一种 | 理解，知道 | 能 | 主动，知性 |
| 第二种 | 知觉 | 能 | 被动，感性 |
| 第三种 | 知识 | 所 | 上述二能力结合的结果 |
| 第四种 | 智慧 | 兼能所 | 表能力或知识的程度 |

可以看出，“知”字本身内容极为丰富，它涉及认识能力的各个方面，当它被使用时如果不加详细辨别就容易产生错误的理解，因此当我们在下面讨论“知”的时候，澄清其所指的事物就是一个必须要进行的工作了。

# 二、“知之一字，众妙之门”——对“知”的含义的初次拓展

## （一）、什么是“知”——非对象性的意识活动

当我们重新回到上述的论域中——禅宗各派对“知”的讨论——，我们将面临这样一个问题：禅师们所关注的“知”的所指，是否是上面几种含义中的一种？这时我们所需要做的只能是“回到文本本身”，看看作为批判对象的宗密的“知”在宗密那里究竟是如何的，在《禅源诸诠集都序》第一卷中有如下的内容：

“故妄念本寂，尘境本空，空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门。”[[12]](#footnote-12)

“此言知者，不是证知，意说真性不同虚空、木石，故云知也。非如缘境分别之识，非如照体了达之智，直是真如自性自然常知。”[[13]](#footnote-13)

根据上述文本，我们至少可以归纳出圭峰所谓的“知”的以下几种特点：

1、这种“知”是属于广义上的“能”、主体能力方面的，而不是“所”方面的

2、这种能力是一种持续的、无始无终的能力：因为它“不藉缘生，不因境起”，意即它本身不需要任何条件，因此它是恒常的能力

3、它不是一种经过锻炼后获得的能力：因为它不是证知

4、它是一种认识能力（至少是一种感知性的能力）：因为它不同于虚空、木石，因此将这种能力命名为知，意为取其认识方面的能力

5、它是一种非对象性的认识能力：因为它“非如缘境分别之识”。

关于第5点中的“非如缘境分别之识”，我们需要对它进行一些澄清：

首先，在佛教中的“所缘”（ālamabana)一词在一般指的是认识的对象，所缘是认识活动产生的原因，并且被认识活动执取。“缘”（pratyaya）本义指原因、条件，缘作为动词也有“依……建立（found）”的意思[[14]](#footnote-14)。其次，“境”（viṣaya,gocara,artha)则有对象、现象、外界的存在等含义[[15]](#footnote-15)。最后，分别即分析了别，意指认识、使……被知道、被告知[[16]](#footnote-16)。

在这里，“缘境分别之识”的意思即以某物为对象的认识活动。在这种意义上，“缘境分别之识”是符合上述“知”字的含义的第一种与第二种——知觉与理解——的。但是我们需要注意，宗密在这里是以否定的形式提出这个概念的——“非如缘境分别之识”——也就是说，宗密的“知”，指的并不是一种以某物为对象的认识活动或能力。

结合上面第4点，即这个能力依旧是认识能力，我们可以得出这样的结论：这种能力是认识能力，但它并没有将什么东西作为课题化的认识对象。

从前的学者因此将这种能力判为一种神秘的能力、将其视作一种形而上学式的能力悬设。但是这种判断无疑是有悖于宗密本人的思路的，因为他明确提出“此言知者，不是证知”、“自性自然常知”，意味着宗密认为这是人类的某种平常自然就拥有的基本的能力，只不过我们从未对其留意而已。在上文的“表1”中，我们尝试对“知”的各种含义寻找到了其对应的现代用语以便对其阐明，在此我们尝试寻找一种符合宗密观点的认识能力以方便理解。

## （二）、什么是非对象性的“知”及其在《楞严经》中的特点

在这里我们首先需要澄清一组概念，即前反思的意识与反思的意识。

“根据萨特，意识有两种不同的存在方式，前反思的和反思的。前者是一种投身其中的非对象化的自身熟识，而后者则是一种超然的对象化的自身觉知，它（通常）引入了一种在观察者和被观察之物之间的现象学的区分。前者较后者更优先，因为它能够独立于后者而存在，而反思的自身意识则总是以前反思的自身意识为前提。”[[17]](#footnote-17)

这段材料中所谓的反思的意识是一种对象性的意识，即宗密以否定性的方式提出的“缘境分别之识”。于此相对的，前反思的意识是否就是宗密的“知”呢？前反思的意识是非对象性的，这是基本满足宗密对“知”的描述的，但宗密的非对象性的“知”是否就是前反思的意识，我们凭借《禅源诸诠集都序》难以找到更多的证据，因为其中难以找到更确切的对其“知”的描述，我们想要对“知”的描述不仅是“非对象的知是对对象性的知的单纯否定”，而且我们需要找到进一步的对非对象性的知与对象性的认识的关系的讨论，以此来发掘宗密的“知”到底是指的什么。

### 1、宗密的“知”与《楞严经》的关系

由于唐代灭佛的原因，宗密的作品流传下来的并不多，但有多本宗密对《圆觉经》所作的注解流传下来，其中有多处讨论对象性的认识与非对象性的“知”的关系，比如《圆觉经大疏释义钞》第五卷中：

“中间文云。为遣执心心所外实有境故。说唯有识。若执唯识真实有者。亦是法执。疏首楞严云若分别等者。彼经中。阿难先被佛推徵。心性在内在外。皆成过失。最后乃云世尊今徵我心。……据此众多过失。足明阿难所认未是真心矣。故今所引之。以证妄认分别而为心也。疏馀同前解者。如引唯识佛顶等文所证分别心想空无之义。皆同前也。”[[18]](#footnote-18)

宗密在这段中依旧还是主张对象性的认识“非真心”（即不是其主张的“知”）的观点。但值得注意的是，这里引用了《楞严经》的“七处征心”的内容。不仅如此，宗密还在他的其他著作的各个地方多次引用《楞严经》来佐证其观点：

“首楞严云：若分别心离尘无体，斯则前尘分别影事。尘非常住，若尘灭时，此心即同龟毛兔角。其谁修证无生法忍？故知缘影决定是空，若清淨真心本无缘虑。灵知不昧。无住无依。今认缘心诚为妄矣。”[[19]](#footnote-19)

这里也用了《楞严经》的“七处征心”的内容，与上文不同的是这里更进了一步，提出“清净真心”这一词，而这一词正好是《楞严经》里所使用的、来指代其真如真心的词语之一。宗密对《楞严经》中这个真心使用的描述是“本无缘虑、灵知不昧”，这个描述也正是宗密对其非对象性的“知”的特征描述。我们可以初步判断宗密本人认为《楞严经》中的真如真心就是他所说的非对象性的“知”。

但是单一的材料并不能完全证明宗密认为其“知”即《楞严经》的真如真心，我们还需要更多材料佐证，如《圆觉经大疏》第二卷中：

“故首楞严云：觉海性澄圆，乃至想澄成国土。知觉乃众生既本从觉海中起，即知全同觉海，觉海即性也。”[[20]](#footnote-20)

这里宗密引用了《楞严经》的关于“觉海”的内容，他认为“觉海即性”，而觉海则是《楞严经》中对真如真心的一个代称，而宗密的“性”即是非对象性的“知”。

更进一步的，在《圆觉经略疏钞》第一卷中，宗密写道：

“首楞严云：若有一人发真归源，十方虚空一时消殒。又云寂照含虚空，却来观世间，犹如梦中事。是以观推万法虗幻，如梦本空。显出心体即名圆觉矣。”[[21]](#footnote-21)

这里宗密引用了《楞严经》中论述觉悟者觉悟时发现自己的真如真心时的描述，宗密在此明确点出《楞严经》中的发现真心（发真归源）即是显出心体（非对象性的知）。

最后的一则材料来自《圆觉经略疏钞》第十卷：

“是以法华、华严约即体之照用，呼为如来知见。楞严经内名为妙明本明圆明。今此经文及诸论皆名为觉，或约体、或从用，各是一义，安立名相。”[[22]](#footnote-22)

这里宗密很明确的指出《楞严经》的妙明本明圆明即是《法华经》、《华严经》的如来知见，即是《圆觉经》中的“觉”，那么也就是其所谓的非对象性的“知”了。

到了这里，我们已经大致能够确定宗密认为其非对象性的知就是《楞严经》所谓的真如真心了。宗密语焉不详的非对象性的知在《楞严经》中作为主角出现，其文本对此有着细密的讨论[[23]](#footnote-23)，在此，我们将暂时放下宗密的著作，走向《楞严经》，以探求上文提出的问题：宗密的非对象性的“知”是否就是前反思的意识？这种非对象性的“知”到底还有什么特点?

### 2、非对象性的“知”——一种对意识的非课题性意识

 在《楞严经》卷四的末尾，佛陀为了向弟子指明什么是非对象性的知[[24]](#footnote-24)而做了两个分析，第一个即是对“听到钟声”这一现象的分析：

 “即时如来敕罗侯罗击钟一声。问阿难言。汝今闻不。阿难大众，俱言我闻。钟歇无声。佛又问言。汝今闻不。阿难大众，俱言不闻。时罗侯罗又击一声。佛又问言。汝今闻不。阿难大众，又言俱闻。佛问阿难。汝云何闻，云何不闻。”[[25]](#footnote-25)

 佛陀首先让弟子敲钟一下，问弟子们是否听到钟声，弟子们回答听到了。钟声停后佛陀再次询问是否听到钟声，弟子们回答听不见钟声了。佛陀于是叫弟子再次击钟，并且再次发问，弟子回答。这时佛陀问“汝云何闻，云何不闻。”这里佛陀实际上是在问“听见声音这件事是何以可能的。”而弟子们这样回答：

 “阿难大众俱白佛言：钟声若击，则我得闻。击久声销，音响双绝，则名无闻。”[[26]](#footnote-26)

 意即钟若被敲打了，我就能听到，钟声消失了，就听不到了。

 然后佛陀又再一次重复了上述的行为，并换了一个问题进行询问：

 “佛问阿难。汝云何声，云何无声。” [[27]](#footnote-27)

 这里的问题与第一个问题已经不同了，实际上是“声音何以可能”的问题，然而弟子们依旧是同样的回答：

 “阿难大众俱白佛言：钟声若击，则名有声。击久声销，音响双绝，则名无声。”[[28]](#footnote-28)

 在这样的情况下，佛陀开始进行讨论：

 “佛语阿难及诸大众。汝今云何自语矫乱。大众阿难，俱时问佛。我今云何名为矫乱。佛言：我问汝闻。汝则言闻。又问汝声，汝则言声。唯闻与声，报答无定。如是云何不名矫乱。阿难。声销无响，汝说无闻。若实无闻，闻性已灭，同于枯木。钟声更击，汝云何知。知有知无，自是声尘或无或有。岂彼闻性为汝有无。闻实云无，谁知无者。是故阿难。声于闻中自有生灭。非为汝闻声生声灭。令汝闻性为有为无汝尚颠倒，惑声为闻。何怪昏迷以常为断，终不应言。”[[29]](#footnote-29)

 这里实际上是指出弟子们混淆了“使得听见声音这件事情得以可能的条件”以及“使得声音得以可能的条件”。佛陀指出：“钟声更击，汝云何知。知有知无，自是声尘或无或有。岂彼闻性为汝有无。……声于闻中自有生灭。非为汝闻声生声灭。”对于钟声的意识的有无是源于声音的有无的，即对象性的意识是依赖于对象存在的，但闻性（非对象性意识）是不依赖于对象而存在的，它是对“对于钟声的意识”的意识，并且是在逻辑上使得对象性意识的可能性条件。整理一下相关内容会发现其中有三个层次，以表呈现如下：

表2 《楞严经》敲钟分析的三个层次

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 何者 | 何以可能 | 涉及问题 | 对应的概念 |
| 层次一 | 声 | 敲钟 | 声音何以可能 | 对象 |
| 层次二 | 知 | 声音和闻性为其提供可能性 | 听见声音这件事是何以可能的 | 对象性的知 |
| 层次三 | 闻性、闻 | 功能恒在 | 主体知道“听见声音这件事”何以可能 | 非对象性的知 |

这里我们不难联想到萨特在《存在与虚无》中所举的数香烟的例子：“然而，当我发现香烟是一打时，我对我的相加活动有一种非正题的意识。事实上，如果有人问我：“你在哪里做什么？”我会立即回答：“我在数”。这个回答，不仅针对我通过反思所能达到的这一瞬间的意识，而且针对未经反思而发生着的意识，针对我刚刚过去的永远不被反思的意识。”[[30]](#footnote-30)

对于数香烟的意识的意识与对于听钟声的意识的意识，这两个例子可以说是有异曲同工之妙的。

 《楞严经》中佛陀举出的第二个例子是某人睡觉做梦的例子：

 “如重睡人，眠熟床枕。其家有人，于彼睡时，捣练舂米。其人梦中闻舂捣声，别作他物。或为击鼓。或为撞钟。即于梦时自怪其钟为木石响。于时忽寤，遄知杵音。自告家人，我正梦时，惑此舂音将为鼓响。阿难。是人梦中，岂忆静摇开闭通塞。其形虽寐，闻性不昏。”[[31]](#footnote-31)

 这里是指出睡觉中依然存在着这种非对象性的意识，这种非对象性的意识构成了我们整个意识生活的背景，无论是在我们清醒的时候抑或是睡眠中。

 通过佛陀所举的这两个例子，我们可以说非对象性意识就是对意识的非课题性（unthematisch）意识，并且它为我们的意识生活提供背景。

我们将非对象性的意识解释为“对意识的非课题性意识”，但这种说法容易引起误解，因为在我们语言的习惯中“对……的意识”这种句式已经暗含了“将……作为对象”的含义[[32]](#footnote-32)。在日常中，“对……的意识”可以转化为“以……为对象的意识”。但是这里我们需要强调，在陈述“对意识（a）的意识（b）”中，意识a指的是对象性意识，而意识b指的是非对象性的意识，而句式“对……的……”在这里并不是指一种对象性的关系，而是一种非对象性的关系，借用海德堡学派关于自身意识分析的术语来说，这种关系标识着意识与意识对象间的一种亲熟性（Vertrautheit）[[33]](#footnote-33)。也就是说，非对象性的意识是以一种非对象性的亲熟来意识对象性意识的。

其次，非课题性指的是主体对于对象的不关注（Unaufmerksamkeit），它也表现了意识对象对主体的非课题状态（Unthematischsein）[[34]](#footnote-34)。也许一个生活中的例子可以让我们更好的明白这种非对象性的意识究竟指的什么：想象自己正在闹市里读书，我们的意识将书、书中的文字作为对象，我们的注意力专注于书本。但这时，我们的意识中并非只有书本、文字被给予给我们，同时存在于我们意识中的还有闹市中的各种声音：游人的说话声、汽车开过的声音、以及各种不知源头的杂音；我们可能同时闻到了摆在书桌上的花的香味等等。在我的意识中，我手中的书、书上的文字对于我来说是课题性的（thematisch），而其他的声音、味道等等都是非课题性的；我只关注我的书，而不关注其他的一切。其他的东西并非没有被给予给我，它们只是被非对象性的给予我——在我的非对象性意识中。

再回到我们对《楞严经》的分析中，通过其关于敲钟、睡梦的分析，我们已经挖掘出了宗密的非对象性的“知”的更深一层含义了：对于对象性意识的亲熟意识，并且它是在逻辑上使得对象性意识得以可能的的条件。

 但非对象性的知是否就是严格意义上我们说的“前反思”的意识呢？先前的分析只是提出它在逻辑上使得对象性意识得以可能，这是类似于胡塞尔的“静态现象学”的结构分析，但我们想要探究在“发生上”非对象性的知是否就是“前反思”的意识，那么我们需要进一步澄清《楞严经》对于对象性意识与非对象性意识的关系的探讨。

### 3、《楞严经》中的对象性意识与非对象性意识的关系的讨论及相关文本的澄清

上述的讨论中，我们已经澄清了非对象性的知的含义，下面我们将尝试深入探讨在《楞严经》及后人对其的注释中阐明的对象性的意识与非对象性的知的关系[[35]](#footnote-35)。

《楞严经》中与二种知的关系相关的段落如下：

“佛告阿难：一切众生从无始来种种颠倒，……皆由不知二种根本，错乱修习，犹如煮沙欲成嘉馔，纵经尘劫终不能得。云何二种？阿难！一者无始生死根本，则汝今者与诸众生，用攀缘心为自性者；二者无始菩提涅槃元清淨体，则汝今者识精元明，能生诸缘缘所遗者。由诸众生遗此本明，虽终日行而不自觉，枉入诸趣。”[[36]](#footnote-36)

这段的意思主要是：众生颠倒的原因在于不明白两种根本，第一种即是攀缘心[[37]](#footnote-37)（即以某物作为对象的意识）；第二种此处说是“无始菩提涅槃元清淨体”[[38]](#footnote-38)，非对象性的意识活动被描述为“能生诸缘”，后来被遗忘，因此众生才会颠倒。至于这两者的关系，文本的处理比较暧昧，根据文本我们可以作出三种理解：

1、非对象性的意识活动为反思的攀缘心提供材料，因为反思的意识活动是“攀缘心”，而非对象性的意识活动“能生诸缘”，非对象性的意识活动生出诸缘来为攀缘心提供材料。这种解释就将两个意识活动区分开来，二者是两个独立的功能。

2、非对象性的意识活动转变为反思的意识活动，即反思的意识活动本身就是非对象性的意识活动，只是众生“不自觉”;只要众生“自觉”,反思的意识活动会变回非对象性的意识活动。这里实际上是认为二种意识本质上是一种功能，这种解释存在一个巨大的困难，即从非对象性的意识活动如何转变为反思的意识活动。

3、非对象性的意识活动生成了反思的意识活动，即反思的意识活动本身不是非对象性的意识活动，反思的意识活动生成后，非对象性的意识活动即被遗失了。

为了方便比较，我们将非对象性的意识活动标记为a，反思的意识活动标记为b，并列表如下：

表3：《楞严经》中非对象性的意识（a）活动与反思的意识活动（b）的关系

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | 内容 | a与b本质关系 | 解释的核心 |
| 解释一 | a与b共同存在，a为b提供材料 | a≠b | 二元论 |
| 解释二 | a转变为b，a到b的转变即是a被遗失的过程 | b=a | 一元转化论，实体a改变了自身 |
| 解释三 | a生成b，随着b的生成，a被遗失 | a≠b | 一元生成论，实体a产生出了实体b |

第二种解释与第三种解释间的区别就在于反思性的意识活动（b）是否存在独立性的问题，在三中它是一个被非对象性的意识活动（a）生产出的独立的能力，但在二中我们可以说反思性的意识活动（b）只是非对象性的意识活动（a）的一种变种，它的原初形态即非对象性的意识（b）。这种独立性的问题看似繁琐无用，但其实质涉及到佛教对非对象性的意识活动的看法：它的存在是否必要、甚至它在觉悟者那里是否存在的问题。

《楞严经》的文本给我们提供了至少三种解释的方向，那后世对《楞严经》的疏注中一般是怎样理解非对象性的意识与对象性的意识的关系的呢？至今对《楞严经》的注解数不胜数，在此取两个有代表性的注释来分析：

首先是圅昰的《楞严经直指》：

“审知攀缘之心。与生缘之心。无二无别。止争迷悟耳。迷则不能发挥诸缘。为缘所转。遂使识精元明常在终日而当下错过。是可知悟者之日用矣。庞居士云。日用事无别。惟吾自偶谐。偶谐之旨。当人自知。未易指注也。”[[39]](#footnote-39)

这则材料可以看出作者认为反思性的意识活动就是非对象性的意识活动，即反思性的意识活动没有独立实在性。它们俩的区别只在于“迷悟”，但他也肯定非对象性的意识活动是常在的（“常在终日”），只不过我们由于“迷”而往往“当下错过”。

再来看子璿的《首楞严义疏注经》的相关讨论：

 “则汝今者识精元明能生诸缘缘所遗者。第八梨耶。于诸识中。最极微细。名为识精。此微细识有二种义。一者觉义。二者不觉义。觉义即是此文元明。元明者本觉也。不觉即是无明生灭。谓不生不灭与生灭合非一非异。名为识精。从此变起根身种子器世间等。名生诸缘。识相既现。元性即隐。名缘所遗者。遗失也。故下文云。一切众生从无始来迷已为物失于本心。对法经云。无始时来界。一切法等依。由此有诸趣及涅槃证得。斯之谓矣。”[[40]](#footnote-40)

这则材料就更明晰了，认为存在一个超越的实体“第八梨耶”，它有两重功能，第一重即前反思的意识活动，第二重即反思性的意识活动。在作者看来，二者的关系无非是一体两面罢了。

可以看出在后来的注释家中，一般采取的是上述所言的第二种解释或结合了第二种与第三种解释[[41]](#footnote-41)。这是可以理解的，因为《楞严经》整体思路上是一种一元生成论，并且这种理解也契合经文后面的内容：

“觉海性澄圆，圆澄觉元妙；元明照生所，所立照性亡。 ”[[42]](#footnote-42)

这则内容就描述了非对象性的意识活动如何转变为有对象的意识活动：“觉海”即非对象性的原初意识，它本身是圆满的，无对象的，但之后这种“没有对象的意识活动”由于“照”就生了对象“所”，有了对象后“照性”就亡了（即无对象的、非对象性意识就被遗失了）。

通过上文的讨论我们发现，在前反思的意识活动和反思性的意识关系的问题上，作为话题源头的《楞严经》文本是暧昧的，可以作出多种解释，这几种解释都是以“非对象性的意识活动恒常进行”为前提的。区别只在于反思性的意识活动是否拥有独立性。《楞严经》整体思路偏向非对象性的意识活动生成了反思性的意识活动。然而这一过程到底是如何进行的，文本并未给出令人满意的回答。

 后世历代对相关文段的注解侧重于认为反思性的意识活动没有独立存在性，它就是非对象性的意识活动的一种不正常形态，但是在这一思路下他们将面临着这样一个问题：通过修行得道的人是否还拥有反思性的意识活动，如果有，那么这种意识活动将以什么样的身份、什么样的性质、什么样的地位出现。

可以确定的是：在反思性的意识活动生成后，非对象性的意识活动一定依旧在进行。并且我们也能得出这样一个结论：非对象性的意识活动一定为对象性的、反思性的意识活动提供基础，至此，我们可以说非对象性的知就是前反思的意识。[[43]](#footnote-43)

分析到这里，我们可以初步得出一个结论：前反思的、非对象性的“知”并不属于本文开头所列举的几种关于知的含义，知的含义在此进行了初步的拓展：它指一种非课题化的、前反思的、不以某物为对象的意识活动，它与对象性的意识活动存在密切关系。

### 4、非对象性的“知”与世界的关系及其宇宙论色彩

“知”作为前反思的意识活动或能力，不仅关联着对象性的知，而且与世界有着密切的联系。西方哲学中前反思的意识活动的发现与认识论转向有很大关系，但是在中国思想的传统中却缺乏根本的认识论转向：玄奘的唯识学虽然严格的遵循认识论的原则，但它很快就被其他思潮淹没；禅宗虽然强调人的自身认识，但它却脱离不了宇宙论的影响——在这种大环境中，“知”也带上了形而上学的宇宙论的色彩。

#### （1）、与世界的构建的关系——非对象性的知为意识的奠基

前反思的“知”不仅关涉到对象性的反思，而且它与世界存在密切的关系。这一点近代佛学研究者吕澂先生已经明确指出了[[44]](#footnote-44)，他将以宗密为例的“知”的理论概括成“本觉说”：

“现在即从《起信论》所说，可以了解中国佛教有关心性的基本思想是：人心为万有的本源，即此所谓‘真心’。它的自性‘智慧光明’遍照一切，而又‘真实识知’，得称‘本觉’……”[[45]](#footnote-45)

这里值得注意的是：“人心是万有的本源”。在吕澂所言的《大乘起信论》的原文中，关于心与世界的关系为如下：

“是故三界虚伪唯心所作，离心则无六尘境界。……当知世间一切境界，皆依众生无明妄心而得住持。……”[[46]](#footnote-46)

这里明确的提到了众生的心生成了世界，这里的“无明妄心”即指上文的攀缘心、我们所说的对象性的意识。而讨论意识与世界的关系更为详细的还是《楞严经》：

 “阿难！一切众生轮迴世间，由二颠倒分别见妄，当处发生当业轮转。云何二见？一者众生别业妄见；二者众生同分妄见。云何名为别业妄见？阿难！如世间人目有赤眚，夜见灯光别有圆影五色重叠。……云何名为同分妄见？……如彼众生同分妄见，例彼妄见别业一人，一病目人同彼一国，彼见圆影眚妄所生，此众同分所现不祥，同见业中瘴恶所起，俱是无始见妄所生。”[[47]](#footnote-47)

 这则材料阐明了世界与意识的关系：首先文本将意识分为两类，一类是个别的意识（众生别业妄见），一类是交互主体性的集体的共同意识（众生同分妄见）；此处文本主张世界的生成是在这两种意识的共同作用下形成的。根据我们上文的分析，《楞严经》整体趋向一切意识最终都奠基于前反思的意识。因此我们可以做出这样的判断：前反思的意识为上述两种意识奠基，在此基础上世界被建构起来。

 对于这两种意识，文本并没有给出明确的定义，而只是分别举了两个例子，个别意识的例子是假设人有眼疾，那么他将看到与别人不同的现象；共同意识的例子举的是某国人或者某个地区的人会共同发现某种现象，这种现象是别国或别地区所无法看见的。值得注意的是，共同意识的例子受佛教世界观的影响，可能无法被今人所接受，但我们能够明白文本想阐明的道理。我们更能接受的是文本给出的另一个例子：“例彼妄见别业一人，一病目人同彼一国……”[[48]](#footnote-48)——交互主体性的共同意识就像一群有眼疾的人，他们会看到共同的现象。为了方便理解，将相关内容列表呈现如下：

表4:个人与众生意识的相关关系

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| 最终的奠基 | 构成世界的两种意识 | 《楞严经》中两种意识的本质 | 举例 |
| 前反思的意识（真如真心） | 个别的意识（众生别业妄见） | 对象性的意识（攀缘心、妄见） | 个别的眼疾 |
| 交互主体性的集体的共同意识（众生同分妄见） | 区域性眼疾 |

 单独从这则文本看，《楞严经》对世界的看法是非常有价值的，用西方哲学的术语来说，即：不存在独立于心灵表现的世界，任何人对世界的理解均处于个体意识下或者交互主体性的意识框架下，甚至我们所说的世界本身就是个体意识与交互主体性意识构建的产物。

#### （2）、前反思的意识活动与诸现象的关系及其形而上学化

 我们前面也分析到，《楞严经》是在“一切世间现象及心理现象都是由个体意识、共同意识构建而成”的这个前提下进行的，那么我们此时可以提出这个问题：前反思的意识活动与诸多现象的显现有什么关系呢？

 《楞严经》给出的答案是：非和合又非非和合。这里出现了一个以“非A,非非A”为框架形成的概念，单纯看来，这种“非A非非A”结构似乎是自相矛盾、故弄玄虚的，但这种结构更多源于古代词汇的匮乏[[49]](#footnote-49)，我们需要知道此处的“非和合又非非和合”所反对的是什么，才能理解它究竟想表达的意思，那如何理解“和合”、这种关系的实质又是如何呢？

 首先经文先反对了前反思的意识活动与诸现象是“和合”的观点

 “阿难！……而犹未明如是觉元，非和合生及不和合。阿难！……证菩提心和合起者，则汝今者妙淨见精，为与明和？为与闇和？为与通和？为与塞和？若明和者，且汝观明，当明现前，何处杂见？见相可辨，杂何形像？若非见者，云何见明？若即见者，云何见见？必见圆满，何处和明。若明圆满，不合见和，见必异明；杂则失彼性明名字。杂失明性，和明非义，彼暗与通及诸群塞亦复如是。”[[50]](#footnote-50)

 这里的逻辑思路是：我们看到的光明就是光明本身，如果它掺杂了其他东西，那它就不应该称为光明。我们可以看到这里的“和合”的意思是两个物体以一种类似物理上的方式融合成一个物体的意思。

 其次，经文又反对了“非和合”的观点：

 “汝今又言觉非和合。吾复问汝。此妙见精非和合者，为非明和？为非暗和？为非通和？为非塞和？若非明和，则见与明必有边畔。汝且谛观，何处是明？何处是见？在见在明自何为畔？阿难！若明际中必无见者，则不相及，自不知其明相所在，畔云何成？彼暗与通及诸群塞，亦复如是。”[[51]](#footnote-51)

 此处的论证思路是：如果两物不是和合，那它们必然有可以区分的边界，但实际上我们无法找到这个边界。

 在我们看来，意识与对象一定发生了联系，但又不是丧失了二者的本性、形成了一种新的东西，而是能各自保持自己，其中“知”是属于主体的、同一的。在这里，我们抛开《楞严经》，尝试用哲学术语来概括这种关系：一种贯穿的同一性，前反思的意识活动总是作为同一个东西而与一定的表象相关联。

 但是《楞严经》本身并未按照这样的思路走下去而得出结论，而是得出了一个非常怪异的结论：

 “阿难！汝犹未明一切浮尘诸幻化相，当处出生随处灭尽，幻妄称相，其性真为妙觉明体，如是乃至五阴、六入，从十二处至十八界，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，殊不能知生灭去来，本如来藏常住妙明，不动周圆妙真如性，性真常中求于去来、迷悟、死生，了无所得。”[[52]](#footnote-52)

 总结一下就是：世间一切物理现象以及心理现象其本质都是妙觉明体（前反思的意识活动），它们最终都可以被还原为前反思的意识活动[[53]](#footnote-53)。

 这个结论的得出完全违背了经文先前的一些思路，比如反对前反思的意识活动与诸现象是和合的时候，经文强调“杂则失彼性明名字、杂失明性”时，暗含的需要保持事物本性的前提。如果事物的本性就是妙觉明体（前反思的意识活动），那么又将面临各个事物的区别如何而来的问题。

 从此处开始，《楞严经》就进入了一种独断论的形而上学的行列，明确将前反思的意识活动当作一个恒常的实体，并用其解释宇宙生成的问题。

 比如下面这段：

 “性觉必明，妄为明觉；觉非所明，因明立所。所既妄立，生汝妄能；无同异中炽然成异，异彼所异因异立同，同异发明，因此复立无同无异。如是扰乱相待生劳，劳久发尘自相浑浊，由是引起尘劳烦恼起为世界。”[[54]](#footnote-54)

 此段大意是：前反思的意识活动因为“明”而有了对象，因此就有了对象性意识“能”，在本来没有同异差别的情况下区别了彼此、有了差别，在有差别的基础上就产生了共同点，其后又有了不同点和非不同点。在这种纷扰的运动中前反思的意识活动“生劳”而“浑浊”，产生了烦恼就形成了世界。

 这一段的风格完全区别于前面类似现象学分析式的风格，将前反思的意识的无条件性无限拓展，使其能够于个人、世界在时间上独立存在。受到《楞严经》的影响，后人也大多在独立实体意义上理解前反思的意识。

 至此，我们可以说，禅宗论域中非对象性的知的理论不仅是对反思意识的意识，而且还是涉及自身、涉及世界、并最终走向形而上学独断论。令我们惊奇的是，对知的这些含义的拓展仅在《楞严经》一本书中就已经具备。

# 三、“知之一字，众祸之门”——对“知”的前反思含义的完善

在对“知”的含义及属性进行了基本的阐明后，我们需要回到我们的问题域中。我们将再次面对这样的问题：禅宗各派对圭峰宗密的“知”的态度究竟是一种纯粹理论上的冲突，还是一种在以“回到实事本身”为态度的直观工作的完成度上的差异。

在宗密写成《禅源诸诠集都序》并以“知”为理论核心后，禅宗各派不同程度上对“知”进行了批判。这种以“知”为理论核心的观点在其对手处一般被称为“能知痛痒”、“昭昭灵灵”、“识神”。这种批判一共分为三类，为了彻底澄清“知”的相关问题，我们有必要对相关各类有代表性的文本进行仔细分析。

## （一）、将“知”理解为对象性的“知”

这种批判主要以批评为主，下面我们具体分析几个有代表性的文本：

首先是《祖庭事苑》中对“知”与“不知”的讨论：“道不属知、不知，知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚廓然，岂可强是非耶？”[[55]](#footnote-55)

 这一则文本提出了“知是妄觉”，即错误的认识觉察，但又提出“不知”也不对，认为道（至理）不在知与不知的范畴中。

其次是玄沙师备甚至认为“知”是修行的最大阻碍：

 “更有一般。说昭昭灵灵。灵台智性。能见能闻。向五蕴身田里作主宰。……我今问汝。汝若认昭昭灵灵是汝。为甚瞌睡时又不成昭昭灵灵。若瞌睡时不是。为甚么有昭昭灵灵时。汝还会么。这个唤作认贼为子。是生死根本。妄想缘气。汝欲识根由么。我向道昭昭灵灵。祇因前尘色声香等法而有分别。便道此是昭昭灵灵。若无前尘。汝此昭昭灵灵同于龟毛兔角。”[[56]](#footnote-56)

这一则材料则进行了理论论证：“知”（昭昭灵灵）是有条件的，在睡觉时我们并没有这种昭昭灵灵的“知”。并阐明了这种“知”产生的条件：“前尘色声香等法”，即先前的境界对象。值得注意的是，这里认为这种“知”正是“生死根本”，也就是说，这里讲的“知”正是修行必须要解决的最大问题。

 这里总结一下上述两则材料的几种观点：

 1、“知”是有条件的，它在睡眠时停止活动

 2、“知”是清清楚楚的感知

 3、道不属于知或不知，“知”非但不是应该追求的对象，而是修行必须首先解决的对象。

 我们可以看出，这里的“知”并不是宗密所提出的“知”（前反思的、非课题化的认识活动），而是宗密以否定性方式提出来的“缘境分别之识”（对象性的、反思的认识活动）：首先，前反思的认识活动是在睡眠时也在进行的，例如我睡眠时，有人喊我的名字我会马上惊醒。如果不存在前反思的认识活动，就不可能有“把人叫醒”这一事实存在的可能，而只有“自然醒”这一种可能。其次，能知痛痒的感知是指的本文开头的“知”的几种含义中的知觉（perception，Wahrnehmung）含义，并不是指向宗密的前反思的认识。

 也就是说，其实反对宗密的“知”的一些观点并不是真正的指向宗密提出的前反思的意识活动，而是恰好与宗密一样，对反思性的意识活动进行了批判，认为其是“生死根本”。

## （二）、建立型批判与前反思的认识活动的悖论

 第二种类型的批判与前面的略显不同，它还基于了一种实践上的，亦或是修行上的考虑。众所周知，禅宗是一个以解脱为指向的修行宗派，因此它的每一个理论的提出都与方法论、功夫论有关。宗密认为“知之一字，众妙之门”，就暗含了我们需要把握这种“知”、以“知”为工具进行修行的意思[[57]](#footnote-57)。在这种认识前提下，我们开始分析下面两则材料：

 首先是雪窦石奇禅师的批判：

“欲修行者。多受一种外道邪魔荼毒。便不肯真参实悟为究竟。秪认个识神。穿衣喫饭。行住坐卧底。叫做本来人。无说无言。便是西来大意。诚可怜悯。……则知生死皆如梦幻。于一切境上如行云流水。总无住著。无住著亦不住著。到得如此。方可说前恁麽话。不然是大愚痴人。徒自取戾。古人云。学道之人不识真。只为从前认识神。无量劫来生死本。痴人唤作本来人者是也。……”[[58]](#footnote-58)

与纯粹批判型的批判相似，这则材料也批判了对象性的、反思性认识，即“识神”，但是我们需要注意的是，随即这里就提出了一个功夫论，这个功夫论区别于“把握‘知’”、“以‘知’为工具”进行修行。而是“无住著”。“无住著”的意思即不把某物作为固定的对象。这里暗含了对把握“知”为修行的方法论的批判：修行不应该把握宗密的前反思的“知”。

 这一点在下面这则宗宝道独的材料中表现的尤为明显：

“欲究无上大道。知之一字。最为亲切。然知之一字。成却多少人。败却多少人。不可菽麦不分也。凡有所知。皆是缘虑心。苟有个道理存在胸中。亦是缘虑心。假如一切放下。但守个知字。亦是缘虑心。连者个知字都放下。单单守个无知。亦是缘虑心。缘虑心者。生死根本也。灵知者。无上大道也。祖云。不见一法存无见。大似浮云遮日面。不知一法守空知。犹如太虗生闪电。亦云。幻知知无。真知无知。到者里。不许有知。不许无知。又异于木石。且道。是个什么。若向者里信得及。许你有个见处。山僧恁么举似。须是急著眼始得。”[[59]](#footnote-59)

总结一下上述的材料：

 1、凡有所知，皆是缘虑心、对象性的意识活动；

 2、修行不能有任何“守”、即长时间保持性把握的行为；

 在这里，我们就明白了一些禅师努力批判宗密的“知”的良苦用心：一旦将宗密的前反思性的认识活动上升为一种功夫论，那我们势必就要“去把握这种前反思的意识活动”，这相当于将“前反思的意识活动”作为对象进行把握，此意识活动行为本身实际上是一种“反思性的意识活动”。这里就涉及到了“对于意识的意识”的两种区分：我们前面提到，前反思的意识活动是一种对对象性意识的非课题化的意识。实际上对象性意识也能够被对象性的把握：比如在我们的回忆（Erinnerung）中，我们能够将之前的所思所想作为对象进行把握，而这种把握也是一种“对于意识的意识”，但与前反思意识不同的是，它是一种对于对象性意识的对象性意识。而如果我们把“把握前反思的意识”作为一种功夫论，先不论这种前反思的意识能否被对象性的把握[[60]](#footnote-60)，这种把握本身就是一种对象性的意识，而这种对象性意识是被禅宗大多数派别所排斥的，因此与其目的是背反的。与“前反思的认识活动”相匹配的功夫论就是不把某物作为固定的对象、不能有任何“守”（即长时间保持性把握的行为），这种功夫论就是我们经常说的不执著。

 有趣的是，“尝试保持前反思的意识活动”这一行为本身构成了一个悖论：既然我们尝试做某事，就相当于尝试将某事作为我们的对象，因此这一活动就难免成为反思性的意识活动，这就形成了一种自毁的逻辑。在这种悖谬的逻辑下，禅宗的祖师们只能说出许多人看来荒谬的话：“无门为法门”（即修行的方法是不用修行）；但是说“不用修行”也涉及到了一种将“不修行”作为对象的趋向，因此禅宗的祖师们会说：“开口即错”，于是只能闭口无言。我们知道，“前反思的意识活动”的特点是人人本有，因此禅师们提倡自然、无为，比如“君不见绝学无为闲道人，不除妄想不求真”等等类似道家的思想。我们可以说禅宗在功夫论上是与道家相似相通的，但道家是否存在“前反思的意识活动”这一理论维度，笔者是取存疑态度的。

## （三）、对“知”的形而上学性进行的批判

第三种批判则不同于上述两者，它指出了“知”字理论的形而上学色彩，并对其进行了批判，其中有代表性的就是南阳慧忠国师的批判：“师（南阳慧忠国师）曰。若然者与彼先尼外道无有差别。彼云。我此身中有一神性。此性能知痛痒。身坏之时神则出去。如舍被烧舍主出去。舍即无常。舍主常矣。审如此者。邪正莫辨孰为是乎。……若以见闻觉知是佛性者。净名不应云法离见闻觉知。若行见闻觉知是则见闻觉知非求法也。”[[61]](#footnote-61)

这一则认为以“知”为核心的理论是一种外道异端理论，根据南阳慧忠国师的言论，我们可以概括出他所指的外道理论的特点：1、以神性（灵魂）为核心；2、此灵魂有感知的能力；3、此灵魂与肉体分离、恒常存在；4、并且他引用了《维摩诘经》（即“净名”）“法离见闻知觉”即道不在见、闻、知觉上。

我们将上述三点换一种表达方式，即：1、以认知实体为核心；2、此实体有有感知的能力；3、此实体与肉体分离、恒常存在；4、引用佛典来反对道在感知上。

南阳慧忠的批判实际上有两层：首先他批判了将感知作为核心的理论，其次他批判了这种感知理论的形而上学色彩，认为这种感知实体不能恒常存在。南阳慧忠并没有区分非对象性与对象性，因此他的第一重批判我们认为非对象性的知是有规避空间的。但是他的第二重批判，即批判这种感知实体的恒常性，本文的非对象性的知的理论是难以逃脱的。根据上文我们进行的分析，非对象性的知的理论受到了宇宙论的影响而形而上学化，无论是《楞严经》还是圭峰宗密的理论、抑或是其后的中国佛教主流思想中，“知”都可以被理解为一种可以脱离其他的超然的实体。而恒常性也是这种“知”的理论在近代中国佛学界被猛烈批判的原因。[[62]](#footnote-62)我们可以看到，早在南阳慧忠所处的时代就有对这种形而上学化思想进行批判的声音了。

# 四、总结

就像本文前面所讨论的，想要把握前反思的意识活动难免会落入一种悖谬，而古今中外总是不乏投身于其中进行研究的学者，其魅力可想而知。正如本文开头所说的，本文只能算作一种尝试——关于中国佛教的前反思的意识理论的考察必然还需要包含对自我、自身问题、自身意识问题的发掘，而相关内容在本文中只算是浅尝辄止的提到了，佛教自创教以来就离不开对自我问题的探讨，而澄清中国佛教的前反思的意识理论以及其关于自我、或者说是自身的讨论，可能是我们接下来需要谨慎进行的工作。

# 参考文献：

[1] 圭峰宗密：《禅源诸诠集都序》，大正藏 第48册

[2] 圭峰宗密：《圆觉经大疏释义钞》，卍續藏 第9册

[3] 圭峰宗密：《圆觉经大疏》，卍续藏 第9册

[4] 圭峰宗密：《圆觉经略疏钞》，卍续藏 第9册

[5] 吴汝钧：《宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究》，收入《佛教的概念与方法》，世界图书出版公司，2015年

[6] 吴汝钧:《佛学大辞典》，商务印书馆,1992年

[7] 倪梁康主编：《面对实事本身 现象学经典文选》，东方出版社，2006年

[8] 倪梁康：《心的秩序——一种现象学心学研究的可能性》，江苏人民出版社，2010年

[9] 倪梁康：《新译八识规矩颂》，三民书局，2016年

[10] 倪梁康：《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》，商务印书馆，2002年

[11] 耿宁: 《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》,商务印书馆,2012年

[12] 陈立胜：《宋明儒学中的“身体”与“阐释”之维》，商务印书馆，2019年

[13] 陈立胜:《入圣之机：王阳明致良知功夫论研究》生活·读书·新知三联书店 2019年

[14] 张任之：《心性与体知：从现象学到儒家》商务印书馆 2019年

[15] 丹·扎哈维：《主体性与自身性——对第一人称视角的探究》，上海译文出版社，2008年

[16] 萨特著，陈宣良等译，杜小真校：《存在与虚无》，生活·读书·新知 三联书店，2014年

[17] 道元撰：《南阳慧忠国师语》，《景德传灯录》第二十八卷附，大正藏 第51册

[18] 居顶撰：《黄龙悟新禅师语录》，《续传灯录》第二十二卷，大正藏 第51册

[19] 博山无异：《无异禅师广录》, 卍续藏 第72册

[20] 睦庵善卿:《祖庭事苑》，卍續藏 第64册

[21] 玄沙师备：《玄沙师备禅师语录》，卍新续藏 第73册

[22] 雪窦石奇：《雪窦石奇禅师语录》，嘉兴大藏经 第26册

[23] 宗宝道独：《宗宝道独禅师语录》，卍新续藏 第72册

[24] 梁译《大乘起信论》，大正藏 第32册

[25] 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，大正藏 第19册

[26] 圅昰：《楞严经直指》，卍新续藏 第14册

[27] 子璿：《首楞严义疏注经》，大正藏 第39册

[28] 周贵华：《唯心与了别》，中国社会科学出版社，2004年

[29] 周贵华：《唯识 心性与如来藏》，宗教文化出版社，2006年

[30] 周贵华：《“批判佛教”与佛教批判》，中国社会科学出版社，2018年

[31] 吕澂：《吕澂集》，中国社会科学出版社，1995年

[32] 印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2010年

[33] 窥基:《金刚般若论会释》，大正藏 第40册

[34] 亨利希：《自身关系：关于德国古典哲学奠基的思考与阐释》，中国人民大学出版社，2017年

1. 圭峰宗密：《禅源诸诠集都序》第一卷，大正藏 第48册 [↑](#footnote-ref-1)
2. 道元撰：《南阳慧忠国师语》，《景德传灯录》第二十八卷附，大正藏 第51册 [↑](#footnote-ref-2)
3. 居顶撰：《黄龙悟新禅师语录》，《续传灯录》第二十二卷，大正藏 第51册 [↑](#footnote-ref-3)
4. 博山无异：《无异禅师广录》第一卷, 卍续藏 第72册 [↑](#footnote-ref-4)
5. 倪梁康主编：《面对实事本身 现象学经典文选》，东方出版社，2006年，第19页 [↑](#footnote-ref-5)
6. 倪梁康：《现象学运动的基本意义——以此纪念现象学运动一百周年》（收入《面对实事本身 现象学经典文选》） [↑](#footnote-ref-6)
7. 杨伯峻译注：《论语译注》，中华书局，2012年，第25页 [↑](#footnote-ref-7)
8. 王先谦撰，沈啸寰、王星贤整理：《荀子集解》，中华书局，2012年，第162页 [↑](#footnote-ref-8)
9. 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，中华书局，2011年，第63页 [↑](#footnote-ref-9)
10. 司马迁：《史记》，中华书局，2011年，第14页 [↑](#footnote-ref-10)
11. 高诱注，毕沅校，徐小蛮标点：《吕氏春秋》，上海古籍出版社，2014年，222页 [↑](#footnote-ref-11)
12. 圭峰宗密：《禅源诸诠集都序》第一卷，大正藏，第48册 [↑](#footnote-ref-12)
13. 圭峰宗密：《禅源诸诠集都序》第一卷，大正藏，第48册 [↑](#footnote-ref-13)
14. 吴汝钧:《佛学大辞典》，商务印书馆,1992年，514页a [↑](#footnote-ref-14)
15. 吴汝钧:《佛学大辞典》，500页a [↑](#footnote-ref-15)
16. 周贵华：《唯心与了别》，中国社会科学出版社，2004年，第386-387页 [↑](#footnote-ref-16)
17. 丹·扎哈维：《主体性与自身性——对第一人称视角的探究》，上海译文出版社，2008年，第27页 [↑](#footnote-ref-17)
18. 圭峰宗密：《圆觉经大疏释义钞》第五卷，卍續藏 第9册 [↑](#footnote-ref-18)
19. 圭峰宗密：《圆觉经大疏》第一卷，卍续藏 第9册 [↑](#footnote-ref-19)
20. 圭峰宗密：《圆觉经大疏》第二卷，卍续藏 第9册 [↑](#footnote-ref-20)
21. 圭峰宗密：《圆觉经略疏钞》第一卷，卍续藏 第9册 [↑](#footnote-ref-21)
22. 圭峰宗密：《圆觉经略疏钞》第十卷，卍续藏 第9册 [↑](#footnote-ref-22)
23. 虽然《楞严经》的真伪问题历来都有争议，但没有人能够否认其在中国佛教中的地位，这里我们抛开《楞严经》的真伪性问题，单纯将其视为一部理论论著来进行考察，关于其真伪性问题，可见吕澂：《楞严百伪》（收入《吕澂集》，中国社会科学出版社，1995年）与周贵华：《“批判佛教”与佛教批判》，中国社会科学出版社，2018年，第36页-第73页 [↑](#footnote-ref-23)
24. 即《楞严经》中所言的“真如真心”，为了方便阅读，在下文讨论中都使用“非对象性的知”代指，有特殊情况会特别标明 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第四卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第四卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第四卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第四卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第四卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-29)
30. 萨特著，陈宣良等译，杜小真校：《存在与虚无》，生活·读书·新知 三联书店，2014年，第11页 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第四卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-31)
32. 而“对……的意识”也正好是宗密所谓“缘……之识”，因此在此处需要进行澄清 [↑](#footnote-ref-32)
33. Dieter.Henrich:*Selbstverhältniss*. Reclam. 2001. 106. [↑](#footnote-ref-33)
34. 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释（增补版）》，商务印书馆，2016年，第233页。值得一提的是，此处引用的“对于对象的不关注”和“其可能对象对主体的非课题状态”是倪梁康先生对胡塞尔的视域（Horizont）概念的部分解释。视域意识是一种非对象性的意识，但非对象性的意识并非只有视域意识，自身意识（Selbstbewusstsein）也是一种非对象性的意识。在本文所进行的分析中，禅宗并没有明确区分视域意识与自身意识，而是将两者混用。但依侧重点来说，在《楞严经》中，非对象性的知更多的是一种视域意识（虽然它也包含了自身意识），在宗密与禅宗其他流派中，他们对非对象性的知更侧重于一种自身意识。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 需要注意的是《楞严经》不仅将意识活动看作一种活动或功能，还将其看作一种实体，在这样的前提下我们才能理解下文中的许多讨论 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第一卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-36)
37. 经文使用的“攀”字形象的表现出意识将某物抓取作为对象的特点，攀即抓取；如果将“攀缘心”中的“缘”理解为一个名词，那么这个“心”（意识活动）就是以缘为抓取对象的意识活动，如果将“缘”作为动词理解，那么这个意识活动就是以抓取对象为功能的意识活动。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 此即本文所言的非对象性的知，《楞严经》用各种不同的名称来称呼这种非对象性的意识，比如本明、妙明心、识精元明，包括上文所提到的真如真心等，经周贵华先生统计多达数十种（参见周贵华：《“批判佛教”与佛教批判》，中国社会科学出版社，2018年，第73页），下面引用的文字若未特别标明，皆指非对象性的知 [↑](#footnote-ref-38)
39. 圅昰：《楞严经直指》第一卷，卍新续藏 第14册 [↑](#footnote-ref-39)
40. 子璿：《首楞严义疏注经》第一卷，大正藏 第39册 [↑](#footnote-ref-40)
41. 实际上在笔者有限的阅读范围中，没有发现第一种解释及其类似的解释模式 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第六卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-42)
43. 至此开始，下文所用前反思的意识活动即指非对象性的知 [↑](#footnote-ref-43)
44. 但是吕澂先生在总体上是以批判的态度指向本文所论及的“非对象性的知”的，详见吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》、《佛性义》（收于《吕澂集》，中国社会科学出版社，1995年） [↑](#footnote-ref-44)
45. 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，收于《吕澂集》，中国社会科学出版社，1995年，第104页 [↑](#footnote-ref-45)
46. 梁译：《大乘起信论》，大正藏 第32册 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第二卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第二卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-48)
49. 这种“非A，非非A”的结构在佛教中有许多，比如“非想非非想”，“非有非非有”，“非无非非无”等，这种结构看似违反逻辑规律，实则标志了一种状态，此状态并不是A也不是非A，非A在这种结构中并不是单纯的对A的否定，而只是一个实体或状态，因此A与非A的总和往往并未不是世界万有，而仅仅只是两个实体。具体可见窥基《金刚般若论会释》第一卷，大正藏 第40册 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第二卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第二卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第二卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-52)
53. 这种观点类似现代哲学中胡塞尔、弗雷格等人所反对的心理主义的立场，详见胡塞尔：《逻辑研究》第一卷（商务印书馆，2015年）与靳希平、吴增定：《十九世纪德国非主流哲学——现象学前史札记》（北京大学出版社，2004年） [↑](#footnote-ref-53)
54. 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第二卷，大正藏 第19册 [↑](#footnote-ref-54)
55. 睦庵善卿:《祖庭事苑》第七卷，卍續藏 第64册 [↑](#footnote-ref-55)
56. 玄沙师备：《玄沙师备禅师语录》第一卷，卍新续藏 第73册 [↑](#footnote-ref-56)
57. 实际上宗密本人主张的方法论并不是把握“知”，而是“故不可起心修道。道即是心。不可将心还修于心。恶亦是心。不可将心还断于心。不断不修任运自在。方名解脱”（见圭峰宗密：《禅源诸诠集都序》第一卷，大正藏 第48册） [↑](#footnote-ref-57)
58. 雪窦石奇：《雪窦石奇禅师语录》第九卷，嘉兴大藏经 第26册 [↑](#footnote-ref-58)
59. 宗宝道独：《宗宝道独禅师语录》第五卷，卍新续藏 第72册 [↑](#footnote-ref-59)
60. 关于这种前反思的意识能否被把握的讨论，在禅宗的相关语境中，这种意识本来就是本己的，因此在功夫论上提把握就是有问题的，而在认识论上对其的讨论也采取诗化的态度，具体可参见智昭：《人天眼目》，大藏经，第48册。而现代哲学中对其的相关讨论的总结可见丹·扎哈维《主体性与自身性——对第一人称视角的探究》，第90页-第122页 [↑](#footnote-ref-60)
61. 道元撰：《景德传灯录》第二十八卷，大正藏 第51册 [↑](#footnote-ref-61)
62. 具体可见周贵华：《唯识 心性与如来藏》，宗教文化出版社，2006年；《“批判佛教”与佛教批判》，中国社会科学出版社，2018年；印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2010年；《大乘起信论讲记》，中华书局，2010年 [↑](#footnote-ref-62)