



論禪之根本思維的現代意義

馮朝霖

(續完)

(五)

「空手把鋤頭，步行騎水牛。」

——傅大士

宇宙進化到「意識」是個跳躍，到人的意識，發現了「自己」，德日進 (Pierre Teilhard de Chardin) 稱人爲「意識的平方」，因爲人的反省意識使它對自己懷疑，如同兩面相對的鏡子，「重重無盡」，陷入難堪的游離之中，又極力欲返回合一，人註定是「把自己趕出伊甸園，又千方百計想回去」的動物。不幸，他所追逐的永遠是自己的影子，如同蠢驢望著懸在尾巴上的蘿蔔繞跑，「看得到，吃不到」，這令沙特 (Jean Paul Sartre) 感到「噁吐」。而人又豈堪長期饑餓與昏眩，「畫餅充饑」於是成爲人類維持平衡的「必要適應」。康德雖然費了一大半生的勁道破了人類一向「自欺欺人」的本事，却不得不承認這是「人性」。人是那麼飢渴，而假使人又能滿足於「畫餅充饑」那又何妨，於是他又應允人「應該有」、「必需有」那三個「大餅」。人類的理性既然有那種超越經驗的自然傾向，而超驗理念又是「不可抗拒的幻相」 (Irristabile illusion)，則這種屬於自然的驅力是很難改正的。祇好承認它的「合法性」。康德的目的有二，其一在理解「做爲一種自然傾向，形上學是如何形成的？」 (How is metaphysics Possible as a natural disposition?) 及其二，「形上

學可能是一種科學嗎？」 (Is metaphysics possible as a Science?) 合法性的運用在：就把「自我」、「宇宙」、「上帝」都當做「像真的」 (As-if) 一樣去生活。

康德的成就，首在破斥「自我」、「宇宙」、「上帝」之經驗上的「真實統一性」，顯示其虛妄性，次在給予人們對此三大超驗概念的合法性運用。就像極了佛法「眞俗二諦」 (Paramârtha-samvritâtayau) 之成立，法華宗「空假」二觀的發明。佛法以特殊的思維路數，彰顯萬有之「緣起性空」，破斥人心對於任何「獨立、永恆」之「自性」的執著 (這種執著不外康德所指的三種，因此佛法講「人空」、「法空」、「畢竟空」)。却又因緣起法而成立「俗諦」，隨順世間，方便衆生，故「衆生說有，我亦說有，衆生說空，我亦說空，衆生與我爭，我不與衆生爭。」

然而，康德的界限在於否定人之能有「智之直觀」 (Intellectual intuition)，所以他無法提供吾人超越「超驗之幻相」之道，而無可奈何地地使用它，因此他無法超越「不可知論」 (Agnosticism)，及「現象主義」 (Phenomenalism) (但非相對主義，因爲人的認識能力條件與限制一樣)。他停留在「識心之執」的現象世界，而佛學則顯然在隨順衆生識心之執的方便俗諦上，更開有「智之直觀」而直透法性「物如」的「眞諦」——第一義諦、勝義諦。亦即是說，佛法提供了化解康德認爲無法消彌的「形上幻相」的可能。而在禪，此種進路更爲明顯與突出。

康德的整個系統建立在一個非常「自發」、非常不易發現疑

問的前提之上，那即是：知識之產生，從主觀「感性」開始接收外在「資料」時，即顯然已是「主觀——客觀」的二元對立。康德不會懷疑在那「刹那之前」還有什麼？我們可以說這就是「禪之思維」與「邏輯思維」的分際。禪學上可以說那「起心動念」的一刹那，人的思維就落入「分別識執」，而習於無止的分別中，終至不免要產生種種虛妄的形上幻相。所以說「起心動念，至乖法體」。鈴木大拙如此形容：「從意識產生之後，我們就過於依賴以推理的方式來了解「真如」，我們有一種傾向，想把語言文字及觀念當做是事實本身，而這種思想方式已經深入我們意識的結構。……」又，「在感官與智力世界，我們應用分別識；這個世界的特色是二元性，因為有見者與被見者之分，這兩者是對立的，在般若中，這個分別却不存在；見者與被見者是同一的……」

顯然根據這種主客對立，二元結構的直線式思考，人無法達到一種「自足」的知識，所以就像三段推論的不斷上昇，而想尋求那最後的無條件前提。康德已指出它的虛妄性。海德格（Martin Heidegger）根據康德的看法，認為傳統形上學的思維為「表像之思維」（Representative thinking），它是無法達到形上學之「根源」的。要達到那種根源，也就是形上學要有「可能」，那就需要另外一種更「根本的思維」，它是非邏輯的，非理性的。「它不再是上昇，而是後退」，後退至那起心動念（感性與悟性運作之前）的刹那之前，而指向那個「一直被畧去的領域，而真正之本質之所以最先變得值得思維，亦是從此領域而來。」

這種「根本思維」即是禪所顯示之在「揚棄主體性思維」（無智亦無得，遠離能所）揚棄分別識心所執之二元性概念思維、在康德之所謂時空直覺（感性）與範疇形式（悟性）運作之前，「存有與思維」未分之際的「一念」——無念之念。海德格所尋求的亦是此一切主客二分之前的「分殊之根源」，於其中，存有與思維是同一的。此統一是那「敵對者的共同歸」（Zusammengehören）。此中是「言語道斷，心行滅處」，若有所言，則是海德格之「無言之言」（Sagenden Nichtsagens），六祖惠能說

：「起心即是妄」。所以，有一次兩個僧人見風吹旛動，一僧就說是風動，一僧却說是旛動，議論不已，六祖進曰，不是風動，不是旛動，仁者心動，當下破了大眾起於二元性對立概念思考的諍論。

六祖會說：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」此段話可說道盡了禪之根本思維的主要特色，超越主客二元對立之「直觀」為禪之本心，而無二元概念思考即無康德所言由範疇所形成的種種「名相」，無種種名相對立即不會執着於概念與觀念而生苦惱。所以唐朝中宗派內侍薛簡往請入內時，薛簡問：如何是「大乘見解」？（亦即大乘佛法的思考究竟）惠能答曰：「明與無明，凡夫見二。智者了達，其性無二。無二之性，即是實性。實性者……不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外。不生不滅，性相如如。常住不遷，名之曰道。」顯見在一般人意識中之思考都是「見二」，而禪者之「根本思維」則超越二分而「無二」。因「無二」而於一念當下體冥萬有，不去不來。亦即海德格之「向那能範圍者之入住釋放（In-dwelling-releasement）」，「往萬物釋放，向奧秘敞開」。禪的體驗（根本思維）因此乃非概念、非分解的，所以空手把鋤頭，步行騎水牛。人在橋上過，橋流水不流。「此在平常意識的概念思考中是「不可能」的。然而六祖總教人「不思善，不思惡時，恁麼時如何是明上座本來面目？」超越概念思考是「用功」的地方？禪之體驗之不立文字，離四句，絕百非，即在於「當禪的體驗被概念化時，它便不再是體驗本身……它變成見他事物。」關於此，鈴木在「佛教中的理性與直觀」有較多的說明。

佛教二大派別中之中觀派（mādhymikāh）對起於分別識執的形上思維已指取「否定辯證」的後退路數，龍樹菩薩（nāgārjuna）根據般若經的緣生空義造諸論書，在中觀論（mūla-madhyamakakārika）之「八不中道」中深顯此義，觀因緣品中說：「不生亦不滅（anutpāda - anirodha），不常亦不斷（asās - vata, anuccheda），不一亦不異（anekārtha, anānārtha），不來亦不出（去）（anāgama, anirgama）……能說是因緣，善滅諸戲論

，我稽首禮佛，諸說中第一。「可見其否定辯證的勝義。金剛般若波羅密經 (vajra-cchedikā) 有諸多類似的辯證否定，如「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」。「如來說一切諸相，即是非相，又說一切眾生，即非眾生。」「如來說一切法皆是佛法，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

禪宗根據此一「杜絕」二分對立，分別識執思考的原則而演化成各種「善巧方便」的教學方式。雖然禪的教學方法一直在演變而「無有定法」，但總不離此原則。有趣的例子如：百丈懷海跟隨馬祖道一到野外散步，一群野鴨子從頭上飛過，

馬祖：那是什麼？

百丈：野鴨子！

馬祖：何處去也？

百丈：飛過去也！

百丈的鼻頭「立刻」被馬祖扭歪了，百丈負痛大叫，馬祖放手說道：又道飛過去了？百丈通身大汗而大悟。

六祖壇經附囑品記載，六祖即將入滅，喚諸門人，告以說法要領，不失本宗，說「先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性，忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。」這裏重要的是那兩句「出沒即離兩邊，究竟二法盡除」。所以「問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。」

假使分別識執的起心動念之前沒那最「根本思維」的可能，禪之體驗即沒意義，所以六祖說：「自性能含萬法，名含藏識。若起思量，即是轉識……」在此處顯現禪之與瑜伽唯識學的關係。中觀派哲學所處理的全是就一切思維所呈現的妄相予以破斥，而不論究人之心意識的內在歷程結構。瑜珈行派 (Yogcāra) 則從事人之心意識的全體活動與結構之分析，而建立「流轉緣起與還滅緣起」論，即「識的轉變與識的轉依」，顯示染淨二門，真俗二諦實是佛法的特色。禪之教學目的，亦無非在轉「有漏分別染識」成「清淨無分別智」(Nir-Vikalpa-jñāna)。六祖說「若於轉處不留情，繁興永處那伽定」。

(六)

盧梭 (Rousseau) 認為「最初的語言都是詩的語言，理性思考是人類很久以後才想到的事。」而創造詩語言的心靈是最接近自然、最原始的心靈。人本主義心理學家稱此心為「穩喻的心」(metaphoric mind)。此心為理性的、直線式的、邏輯的思考之根本，而就像小孩般，理性之心總為見「根本心」之展現而困惑 (The metaphoric mind includes rationality, linearity, and logic - for it created them, but like some children, the mind often seems embarrassed by the presence of its parents - from "The metaphoric mind" Bod samples. 1972. p. 60)。習於概念思考的「文明人」很難在理性上接受「非邏輯」的表達。而六祖說：「自性能含萬法，名含藏識。若起思量，即是轉識。生六識，出六門，見六塵，如是一十八界，皆從自性起用。」接受東方文化啓示的人本主義心理學家不再把人看成那樣直線、那麼「平面」，而希望以「人之全體」視人。意識心理學家 (The psychology of Consciousness) 歐因斯坦 (Robert Ornstein) 說：「我們首需開擴現代科學探討之界限，擴展吾人「人之可能」的觀念。」

禪，視為人類文化上之成就，則已提供人類尋求「更完整」的人之想像。自然與文化、理性與非理性……種種的兩難都將在禪之根本思維中得到釋放。對於處處「非人化」(Dehumanization) 的現代文明，及習於二分性計較的理性思考所造成之嚴重「疏離」(Alienation)，如何根據禪之根本思維的暗示，而於教育(本質與方法上)及一般文化上作一種改變和統整，乃是現代人的要務！謹錄詩人詩一首的忠告結束此文：

Rationalist, Wearing square hats,

Think, in square rooms,

Looking at the floor,

Looking at the ceiling,

They confine themselves,

To right-angled triangles,

If they tried rhomboids,

(下轉第13頁)

如」。〕這樣一來，使語文的風格很不一致了。以著者語文修養的造詣來說，這些次要的毛病（就哲學論著而言）本應是可以避免的。再從用辭的角度看，某些地方也頗有商榷餘地，如「Vijñāpimātra」一辭，捨傳統的「唯識」而不用，而別立「唯表」新辭，這便是最顯著的例子。因為世間所施設的「我」與「法」既唯是「識」（所）轉化」，故用「唯識」一辭，其義明確而易懂，用「唯表」則覺含渾而難明（「表別狀態的存在」義不明確故）；且「識轉化」又有三：一是「異熟轉化」，二是「思量轉化」，三是「境之表別轉化」，如此很容易使人誤解「唯表」是指一切法唯是前六識的「境之表別轉化」非餘，那便有弄巧反拙之病。且取捨「唯識」一辭，宜顧及文化傳統（如書名也沿用了「三十唯識釋」，序文及釋文亦多處用「唯心」、「唯識果」等辭彙），而其「唯表」義，實可於註文中申述辨析明白。再就本頌來看：

玄奘譯：是諸識轉變，分別所分別。

由此彼皆無，故一切唯識。

本書譯：識轉化分別，彼皆所分別。

由此彼皆無，故一切唯表。

奘譯，前言「識變」，後言「唯識」，前後關聯，「故」字的因果義得顯；霍譯，前言「識轉化」，後言「唯表」，「表」字從上文全無線索可尋，則「故」字的作用便要落空，前後無所聯繫故。

上文所述，祇不過是大醇裏的小疵，就整部著作來說，這根本是瑕不掩瑜的。東方的宗教哲學，其宗趣雖在「受用」與「成教」，不過思想不明，理路不清，亦談不上「受用」與「成教」。原典學是一條新路，透過這條新路，我們可以澄清佛典傳譯上所遺下來的一些問題，也可以提供研究上的一切新資料，替「受用」與「成教」增添了不少的資糧。今天，我們已經有了一個很好的開端，有了一個很好的嚮導，還樹立了一個鮮明準確的里程碑；祇要走的人多了，我們不但可以趕上他人，而且更新，更多的路自然也會走出來的呢。

（上接第34頁 論禪之根本思維的現代意義）

cones, waving lines, ellipses . . .

As, for example, the ellipses of

the half - moon . . .

Rationalists Would Wear Sombreros,

——Wallace Stevens——

* 本文寫就匆促，內引文未作詳註，僅列參考文獻：

1. Copleston, F. A History of Philosophy vol. 6. Modern philosophy - Kant 1972. 台北：馬陵出版社。
 2. Heidegger, M. Existence and Being. (With an introduction and Analysis by Werner Brock), Chicago: Henry Regnery Company, 1947.
 3. Korner, S. Kant. (蔡坤鴻譯，康德，台北：長橋書局，民六七)。
 4. Leach, E. Levi - Strauss (Fontana / Collins, 1970) (黃道琳譯，結構主義之父——李維史陀，台北：華年出版社，民六五)。
 5. Samples, B. The Metaphoric Mind, A celebration of Creative Consciousness, Mass.: Addison Wesley Publishing Company, 1976.
 6. Toynebe, A. A Study of History. (陳曉林譯，歷史之研究，台北：桂冠出版社，民六七。)
 7. 謝幼偉，黑格爾以後的辯證法，香港：新亞書院學術年刊第七期。
 8. 望月佛教大辭典（十冊），台北：地平線出版社，民六八。
 9. 六祖壇經。
 10. 景德傳燈錄。
 11. 葉阿月，唯識論上的還滅緣起之意義，哲學與文化第十期。民六五年六月。
 12. 張鍾元，海德格的根本思維與禪宗思想，引自同上。
- （原載東方文化第十一期）