



# 禪是什麼樣的哲學

阿部正雄著  
王雷泉譯

人們很難深入細微地了解宗教，禪宗亦不例外。在某種意義上，禪宗可說是種最難以爲人理解的宗教，因爲它沒有一種可藉理智的方式系統表述的禪宗學說或神學體系。於是，在那些文化與宗教傳統迥異於禪宗故鄉却又熱衷於禪的西方人中，出現形形色色對禪的膚淺理解甚至誤解，也就不足爲奇了。

## 一、

在禪宗中，我們經常會遇到諸如：「柳青花紅」，「火熱水涼」之類尋常的表述。被公認爲日本曹洞禪①創始人的道元②，他從中國返國時，曾說道：「我空手還鄉，我在中國識得的，不過是眼橫鼻直而已。」這類話都是如此自明和尋常，倘若認真計較，倒反會使人感到糊塗。

不過，禪宗亦有「橋流水不流」，「青山恒走，石女生子」和「李公喝酒張公醉」這一類背謬的說法。的確，禪宗充滿了諸

如此類的說法，與上面引述的那些自明的話相比，這類說法完全是違反邏輯、不可理喻的。故而自明的和反邏輯的這兩種表達方式皆爲禪宗所用。禪因此常被說成是「不可思議的、超出知性分析的東西」。它遂被視作一種反理智主義或膚淺直覺主義的形態，尤其當禪的頓悟被解釋爲一種電光石火般的直覺時，就更是如此。

再者，禪宗常說「饑來吃飯，困來即眠」。禪因而被誤解爲某種非道德的、受欲望或本能支配的東西，如同動物一樣，不思善惡。最好的也不過是稱禪爲「東方神秘主義」。但是，若以這種指稱來回答「禪是什麼」的問題，那簡直是什麼也沒說。

顯然，禪不是一種哲學。它超越了言語和知性，不像哲學那樣是一種規定思想和行爲的學問，也不是一種調節人與宇宙關係的原則或律法的理論體系。就禪的實現而言，修行才是絕對必需的。雖然如此，禪既不是反理性主義的，也不是一種膚淺的直覺

主義，更不是去鼓勵達到一種動物式的自發性。更確切地說，禪擁有一種深奧的哲學。雖然知解不能替代禪悟，但修行若無適當合理的知解形式，往往會誤入歧途。知解若無修行則弱，修行若無知解則盲。所以，我寧願說禪同樣可能擁有一種哲學。

中國唐代禪師青原惟信③的一段話，為我們進入禪宗哲學大門提供了一把鑰匙。他說：

「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。

及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。

而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。」

然後他問：「大眾，這三般見解，是同是別？④這一問題是他全部說法中的關鍵。

這裏所述的第一階段見解，強調「山是山，水是水」。這是禪師在研習禪之前的見解。可是，當他習禪若干年後達到一種洞察時，他領悟到「山不是山，水不是水」。這是第二階段見解。但當他開悟時，他清晰地認識到「山只是山，水只是水」。這是第三階段也是最後的見解。在第一階段的見解中，惟信把山與水加以區別，「山不是水，而是山；水不是山，而是水」，從此將兩者判然相分。從而他肯定了山是山而水是水。於是，我們在此既有區別性，又有肯定性。然而，當他達到「山不是山，水不是水」的第二階段見解時，既沒有區別性又沒有肯定性，只具有否定性。最後，當他達到「山只是山，水只是水」這第三階段也是最後的見解時，我們又再次獲得了區別性與肯定性。

## 二、

在上述這段說法中，包含着許多重要的命題。在第一階段見解中，惟信區分並肯定了山和水是兩種不同的存在物。同時，他把山作為客觀化的山，把水作為客觀化的水，由此達到對這兩者的清晰了解。故在第一階段見解中，除區別性與肯定性外，還有

# 內明

## 第一一八一期目錄

譯稿	阿部正雄著 禪是什麼樣的哲學……王雷泉譯	3
中國歷史中的佛教(續)	(美) Arthur F. Wright 吳琦、幸譯	15
筆譚	談修不放逸與精進……智銘	21
特稿	肇論淺釋(續)……單培根	23
	從人體藍火自焚醫學紀錄推論 「佛家火焰三昧」(續)……馮馮	27
法海拾貝	藏族文化經典的寶庫 ——四川德格印經院……蔡惠明	31
特載	「大智度論」集粹之六十二 菩薩一念具萬行……智銘	33
佛教文藝	永懺樓隨筆之八十七 章陀菩薩三重彩虹奇觀……馮馮	36
	虛雲和尚(續)……馮馮	40
佛教消息	……編輯室	45
畫頁	封面：摩尼觀音 面裏：普陀山多寶塔 底裏：蓮花池中御碑亭 封底：普陀山法雨寺	



着客觀性。

如果有人問他：「是誰把山與水區別開來？」他當然會回答：「是我。我把山與水區別開來，我肯定山是山而水是水。」於是，在第一階段，山之所以被理解為山，是為他或我們的客觀化所致，而不是為山本身理解為山的。山矗立於彼處，我們則站立在此處，出於自己優越的地位而眺望着它們。「山是山」，僅僅是出於我們的主觀性觀點而被客觀地觀察，並非是被山本身所把握。它們是從外部，而不是從內部被把握的。在這種見解中存在着主觀與客觀的二元性。在把山、水及一切構成我們世界的其他事物區別開來時，我們也就把我們自己與其他事物區別開來了。我們遂說：「我是我而你是你；我不是你，而是我；你不是我，而是你。」在區別山水這一見解背後，存在着將自我與他物區別開來的這樣一種見解。簡言之，在本來密不可分的山、水和其他客觀現象之間、以及自我和他物之間，產生了分別。此中，「我」是這一分別的基础，「我」把自己置於萬物的中心地位。

讓我們把這種「我」稱作(我)(ego-self)。通過把自己與其他人的自我區別開來，(我)遂在與其他人的自我比較中了解自己。(我)因此處於與一切其他人的自我對立的位置。所以，(我)必然會向自己發問：「我是誰？」這對(我)是一個很自然的、必然會發生的問題，因為(我)把包括自己在內的萬物都客觀化了。但對這一問題，我們必定會問：「是誰在問、我是誰？」(我)也許會答：「是我在問，我是誰。」但在這個回答中，却出現了兩個「我」：一個發問的「我」和一個被問的「我」。那麼，這兩個「我」究竟是同一的，還是有區別的呢？它們想必是同一的，却又互相區別，因為發問的「我」是問的主體，而被問的「我」則是問的客體。自我被一分為二。換言之，這裏「我」正在問「我自己」，在這一情況下，「我自己」就不是主體，而是被我問的客體，這一「我自己」就不是真正的「我」，因為它已經被客體化，而一個客體化的自我決不可能是一個活潑潑的、真正主體性⑤的自我。這個活潑潑的、運作中的、主體性自我就是正在發問的「我」——即真(我)。

可是，我們怎樣才能把握這個「我」呢？我們怎樣才能認識我們的真(我)呢？倘若如此，我們也許會產生這樣的問題「是誰在問；誰在問：我是誰？」現在，另一個「我」作為一個新的主體出現了，直到完全轉換為另一個問題的客體。亦即說，會為前一問題的主體的「我」，現在又被客體化了，轉為新的問題的客體。這意味着，作為真正主體性、作為真(我)的「我」，必須永遠站在「背後」，永遠逃逸出我們的把握。因而，我們依然是永遠與我們的真(我)疏離，永遠飽嘗焦慮的折磨，永遠不可能達到安寧。

自我疏離和焦慮並非(我)的偶然附加物，而是內在於其機制中的。不管文化、階級、性別、民族或所處時代如何，是人就有他自己的問題。人，意味着是一個(我)；(我)，意味着與其自身和其世界分離；而與其自身和其世界分離，則意味着處於不斷的焦慮之中，這就是人類的困境。這一從根本上割裂主體與客體的(我)。永遠懸蕩在萬丈深淵中，找不到立足之處。

當然也有人否認這種基本焦慮的存在。縱然如此，他們却擺脫不了這種焦慮。雖然人們普遍逃避或抑制這種焦慮，但若作一嚴格的自我省察，我們不得不承認，這樣一種「道路」是徒勞無益的。檢查一下我們的生活，人人都有困惑徬徨之處；不是對陷入死亡深淵的無名恐懼，就是對行為的不潔而時常興起的內疚。這種恐懼或內疚，撕去了以力圖逃避或抑制我們的基本焦慮而可能得到的表面安寧。所以，除非我們首先克服(我)並醒悟到我們的真(我)，否則人心深處的基本焦慮和自我疏離就永遠不可能得到克服。

但是，真(我)却因我們反復詢問自己而逐步後退。這一過程永無止境——這是一個無窮的後退。然而，在不斷被驅使於這一無窮盡捕捉過程中，我們同時也被迫認識到：這個可能被捕捉到的東西，無非是一個客體化的、僵死的自我。

正是因為這個原因，在涉及對真(我)的認識時，南泉才會說：「人心無住處，蹤跡不可尋。」⑥臨濟也說：「覓著轉遠，求

之轉乖，號之爲秘密。」⑦這種蘊含在「客體化方法」中的無窮後退，表明這種方法的徒勞無益和必然失敗。

因此，無論我們如何孜孜以求，作爲真正主體性的真(我)，不可能通過這種方法獲得。所以，面對着無窮的後退，我們不得不認識到，真(我)是得不到的。無論我們可以多少次反復詢問自己，我們的真(我)總是站在「背後」；它決不會在我們「面前」出現。真(我)不是某種可得到的東西，它是不可得的。一旦它在存在上被我們以全部生命認識時，(我)也就破除了。這就是說，我們在存在上認識到，在僵局中不可能得到真(我)，這一突破導致(我)的崩潰，從而達到對無我的認識。而當(我)消失時，「客觀化」的世界也隨之消失。這意味着處於第一階段見解上的主、客二元性，現在已被消解。結果就是山不是山，水不是水。建立在客體化基礎上的山水區分，現在得到了克服。換言之，投射於山水之上的主觀幕帳，現在被揭去了。同時，在無我的認識中，自他區分也得到了克服。隨着這種無我的認識，我們到達第二個階段。

### 三、

在第二階段，有着對第一階段見解的否定，我們認識到，這裏不存在任何分別、任何客體化作用、任何肯定性和任何主客體二元對立。這就是說，萬物皆空。爲揭示最高實在，這種否定性認識是重要的，也是必要的。⑧但如果僅停留在這種否定性認識上，將產生虛無主義。所以，雖在第二階段克服了山水、自他的分別，但依然蘊含着另⑨無分別(第二階段)的否定性認識，對於最高實在的揭示(第三階段)是必要的，但這並非意味着，在第二階段與第三階段的認識之間必須有一時間差(time gap)。在禪修中，「第二階段」的無分別或無我的否定性認識，與「第三階段」的真正分別或真(我)的肯定性認識，可以是同時發生的。「大死」一番才有「大活」，按嚴格意義上說，這無非表明是在第二和第三階段同時發生的認識。可是，正如惟信在他的說法中所清

楚表明的，他所經歷的第一、第二、第三階段是前後相繼的。這樣一種逐步深化的禪悟過程的明確記錄，在禪宗文獻中是罕見的，以至現代作者在分析惟信的禪修體驗時，只能沿着這條逐步深化過程的綫索。但是，這種分析並不排除在(禪悟)中第二、第三階段的認識同時發生的可能性。實際上，正如筆者在本章後半部份中所闡述的，在真正的(禪悟)中，第三即最後階段包含了前兩個階段，甚至連「階段」這一用語亦不甚恰當，因爲(禪悟)是在存在上對最高「實在」的「覺悟」，它超越了否定性和肯定性，也超越了任何漸進的方法。

一種形式的分別。這是更高層次上的分別，即在第一階段的分別和第二階段的無分別之間的分別。作爲只是對分別之否定的「無分別」，依然陷入一種差別中，因爲它與「分別」正相反對。爲認識真正的、無差別性的、同一的最高「實在」，我們必須克服隱於「無分別」背後的更高層次上的分別性。即便是「無分別」、「非客體化」，也必須否定，並超越第二階段，否定性的觀念也必須被否定。空必須空掉自身。如是我們就到達了第三階段。

在這方面必須注意的是，第二階段具有雙重的含義：

(一) 第二階段表示對第一階段所含問題的一種終結或解決。它只有通過如下途徑才能達到：認識到(我)在「客體化方法」中的無窮後退，認識到真(我)的不可得。因爲這種對後退之無窮和真(我)之不可得的認識，必定是一種總體上的存在上的認識，而不是那種片面的和概念化的認識，(我)的焦慮和不安遂在這意義上得到克服，當這種探索的徒勞無益和必不可免將(我)逼迫到一種無法維持「客體化方法」的極限狀態時，(我)的主客結構遂以對真(我)不可得的痛苦揭示而崩潰。關於這一點，我們必須指出，爲使第一階段的(我)實現爲第二階段的無我，(我)——當(我)的停留在或從事於企圖解決「客體化方法」的困境時——僅僅只是感覺到或在理智上直觀到真(我)之不可得，就遠遠不夠了。如果只是這樣認識到真(我)不可得，那麼(我)將處於更爲絕

望的困境中，因為它唯一的目標和希望就是要獲得自己的真（我）。這種絕望正是（我）仍未擺脫執著的一個標誌。相反，為克服這種極端的絕望形式，（我）有必要以全部身心完全認識到後退之無窮和真（我）之不可得，迫使（我）進一步把自己逼進僵局、進而崩潰。認識到真（我）實際上不可得，即認識到真（我）就是空和非存在。這意味着從第一階段到第二階段不存在一條連續不斷的通道，毋寧說這裏是一種只有通過飛躍才得以克服的間斷，在這一飛躍中，（我）被迅速而徹底地冲破，故實現無我，需要從（我）和內在於（我）的焦慮中解脫出來。於是，對「真（我）不可得」的真正認識，不再是絕望的根源，而是對不安寧的解脫，因為在這種認識中不再有不可得的真（我）了。自我及自我與世界的聯系遂在超然中得到把握。這就是為什麼惟信在第二階段所說「我悟入禪的真理」⑩。在這種洞察中，洋溢着心靈的平靜和安寧。

（二）然而，如前所述，即使在第二階段的「無分別」中，仍蘊含着一種隱蔽的分別形式——即「分別」與「無分別」、（我）與無我間的分別——故仍未完全擺脫差別性。故人們仍偏向於把無我客體化，把無我執著為有別於（我）的某物。在第二階段所認識到的「超然」中，仍潛存着一種隱蔽的、消極性的執著形式。這樣一種對無我的執著，導致一種對自我與世界漠不關心和虛無主義的觀點。對人們的生活和行為沒有積極的基礎。在這意義上，還不能說第二階段已擺脫了隱蔽的焦慮形式，就是「安寧」亦未完全地從隱蔽的不安寧中脫穎而出。故必須克服第二階段，並突破到第三階段。為醒悟到真（我），就是連無我及對它隱蔽的執著和焦慮也必須被否定。這種否定同樣必須是總體上的和存在上的，而不是片面的和概念化的。此外，由於從第二階段到第三階段沒有連續性的通道，必須有一個飛躍以達到這個最後階段。

當我們達到第三階段時，遂有一種全新的分別形式。這是一種通過對「無分別」的否定而被認識到的「分別」。在此我們可以說：「山只是山，水只是水」。山水在其總體性和個體性上揭

示了自身，不再從我們主觀性立場上被作為客體。

在第二階段上的否定，必須在第三階段上再有一個否定。從邏輯上說，我們遂有否定之否定。但什麼是否定之否定？作為完全的否定之否定，實際上就是一種肯定。不過它不僅僅只是一種肯定、即一種相對意義上的肯定，而是一種絕對意義上的肯定。它是一種名副其實和絕對的肯定。現在，在第三也就是最後階段中，山和水按它們的本來面目被真正地肯定為山和水。空掉自身的空成為不空，亦即真正的「大全」。在這裏，一切形式的焦慮和執著——公開的和隱蔽的清晰的和隱晦的——都完全得到了克服。

隨着山和水這種名符其實的肯定，我們獲得對真（我）的認識。只有通過對無我的否定，才能認識到真（我），它緊接着對（我）的完全否定。在另一方面，完全的否定之否定，必然因名符其實的肯定而獲得真（我）。人們不僅可以將肯定性的東西客體化，同樣可以將否定性的東西客體化。人們也可以把「無我」像（我）一樣加以概念化。為達到最高（實在）並醒悟到真（我），克服一切可能存在的客體化作用和概念化作用，必須對「客體化方法」進行雙重否定。為澄清對真（我）的認識，下面一段論述必須予以注意：

「客體化方法」中固有的無窮後退，結果使我們終於認識到真（我）不可得；於此產生了從（我）到無我的飛躍。雖然對無我的認識（一種對真（我）不可得的認識）是必須的和重要的，但它仍是不定性的和虛無主義的，無我作為與（我）相反的某物，仍擁有一種二元論的觀點。只有當無我在存在上被克服，真（我）才能醒悟到自身。從認識（A）真（我）不可得——到認識（B）——不可得本身就是真（我）——的這個運動，是一個關鍵的轉折點。

#### 四、

我們不妨以一堵牆的比喻來解釋這一觀點。持「真（我）可得」的（我）（第一階段），建立在類似於一堵不透明牆的意識模式

基礎上，阻礙了（我）的視野，從而阻礙了對（實在）的觀察。與此相反，持「真（我）不可得」的對無我（第二階段）的認識（A），建立在類似於一堵透明牆的意識模式基礎上，通過它可以暢通無阻地見到（實在）。從第一階段到第二階段的轉化，必須排除這不透明牆阻擋一切色與光的性質。因而第二階段的牆完全變得透明。如同在第一階段對色與光的阻擋性質一樣，在這一階段甚至不可能瞥見到事實；只有突破到第二階段，才能完全掃除障礙，通過這透明的牆，（實在）現在為無我所清晰地看見。

因此，隨着對無我的認識，「我」似乎把牆的透明性與牆的消失混同起來，因為當牆完全透明時，它看起來也就不復存在了。於是，「正在見」到（實在）的「我」，遂錯以為自己已與（實在）圓融無礙地合為一體。通過透明的牆看到（實在），與全然不能瞥見到（實在），這兩者無疑有着極大的差異。不過，只要牆依然存在，「我」就依然與（實在）分離。所以，在第一和第二階段中，即使客體化的方式從肯定性轉變為否定性，就像從不透明牆轉變為透明牆所譬喻的一樣，自我的基本存在方式及其永遠提出的「客觀化方式」，還是沒有得到改變。

但是，自我的基本任務並非是排除不透明牆阻擋色與光的性質，藉以使牆透明而見到（實在）；毋寧說，為了徹底克服「見者」與「被見者」、「我」與「實在」之間的差別，它要突破牆的本身，不管這牆是否透明。通過對牆本身的摧毀，遂突破到認識（B），在此人們認識到不可得本身就是真（我），這就是第三階段的見解。

通過對這堵牆的摧毀，（我）（為不透明牆所阻之自我）與無我（為透明牆所阻之自我）皆得到克服，最高（實在）無分別的同一——亦即當下最清晰的分別——得到揭示。在這裏，「不可得」或「空」不再被視作「他在」（over there）的東西（即便是通過透明的牆），而是直接被認識為真（我）的基礎。這不是僅僅把肯定性的客體化模式轉變為否定性的，而是一種更加徹底而根本的對自我基本存在方式的轉變。

如同用牆作譬喻一樣，我們還可以用邏輯分析的方法，說明從認識（A）——真（我）不可得——到認識（B）——不可得本身就是真（我）——的轉變。如把這兩個認識看作邏輯「命題」，認識（A）和認識（B）皆可看作主語和謂語所構成，由系詞「是」加以連結。不過，在認識（A）中所表述的命題之主謂語，皆可完全代入認識（B）中。在關於「真我」的命題所表述的認識（A）中，「不可得」被視為「真我」的謂語。由於謂語（即「不可得」）是否定性的，該命題所表述的認識（A）也是否定性的。這一命題可以重新表述為：「我作為真（我）是空的，或不存在的。」相反，在關於「不可得」這一命題所表述的認識（B）中，「真我」被視為「不可得」的謂語。雖然在這一命題中，主語帶有某些否定性意味（如「不可得」），由於謂語是肯定性的（即「真我」），故無論是從邏輯上還是從價值上的意義看，該命題所表述的認識（B）都是肯定性的。這一命題可以重新表述為：「空本身就是作為真（我）的「我」。」

對認識（A）和認識（B）的這種邏輯分析，也許有助於理解從認識（A）飛躍到認識（B）的存在上的意義。

在認識（A）亦即第二階段的認識中，真我被認作某種否定性的東西（「不可得」或「空」），從而在此意義上擺脫了客體化的作用，因為真（我）在這裏被理解為不存在的。不過，在這一理解中，真（我）仍帶有一些概念化和客體化的痕跡，因為即便破除了（我），認識到無我，真（我）仍作為「不可得」的或「空」的某物而處於外在的地位，從而尚未完全地擺脫實體性（somethingness）。真（我）依然在客觀性上被表達（儘管其否定性意味多於肯定性），它因在此中充當「真（我）不可得」這一否定性命題中的主語而被客體化或實體化了。同時，「不可得」在認識（A）中亦從外部被客觀地表達，從而也不是在總體上和存在上被認識為真正的「不可得」。它僅僅只是被理解為真（我）的屬性。

簡言之，即便以一個否定性的謂語（「不可得」）作真（我）的屬性，只要它是在真（我）的屬性範圍內充作一個謂語，那就只

能說它已被概念化了。故在認識(A)和作為真(我)的「我」之間，存在着一道鴻溝。所知與能知仍被二元割裂了。

然而，當我們進入認識(B)，即認識到不可得本身就是真(我)時，無論是「真我」還是「不可得」，都絲毫不被客觀地表達了，因為在這一認識中，「不可得」本身被認作「我」——認作真(我)。換言之，在認識(B)中，不是「我即空」，而寧可說是「空即我」。通過克服「我即空」這種否定性的觀念，空遂在主體性上和存在上被認作「我」——認作真我。於是在認識(B)和「我」之間不再有任何鴻溝。所知即是能知，而能知即是所知。在以關於「不可得」的命題所表述的認識(B)中，真(我)在屬性的意義上被理解為一個謂語。這裏，「不可得」不再被理解為真(我)的屬性，故不再是不可得的某物，它就是「不可得」本身；它被認識為積極的(主體)。另一方面，作為謂語的真(我)完全擺脫了實體化和客體化的作用，按其本來面目在存在上得到認識，因為它不再被理解它本身的某種屬性，並從實體性中擺脫出來。它本身作為真(我)而真正非客體化地得到醒悟。

於是，在認識到不可得本身就是真(我)的認識(B)中，一切可能的概念化和客體化作用——不管是肯定性的還是不定性的——都得到徹底的克服。在第二階段仍帶有某些概念化的空，現在得到徹底的空；空的純粹主動性在於永遠空掉自身，這就被認識為真(我)。如此則徹底而根本地轉變為自我的基本存在方式。這一轉變並不僅僅在於從第一階段對自我的肯定性(雖然是成問題的)理解，轉到第二階段對自我的否定性理解。就第一和第二這兩個階段而言，自我都被置於中心位置上，盡管在第二階段中這自我是在否定性意義上被理解為不可得或空的。更確切地說，在這一轉變中必須將「不可得」或「空」理解為真正的心，以取代將自我作為中心。真(我)的醒悟與「不可得」或「空」相伴隨——它無限地擴展到整個宇宙——以此作為它的基礎和根源。

隨着對真(我)的這一醒悟，最高存在遂得到全面的揭示，這

裏，自我疏離與焦慮得到根本的克服，因為「不可得」不再被認作某種否定性的或虛無性的東西，而是被肯定地認作「真我」。臨濟的意思中，「父母未生你前之本來面目」和「無位真人」，無非就是這個「不可得」的真(我)。

當後來成為禪宗二祖慧可的神光<sup>①</sup>向菩提達摩<sup>②</sup>詢問如何安心時，菩提達摩說：「將心來，與汝安！」

神光回答(可能過了些時間之後)：「覓心了不可得。」

然後菩提達摩說：「我與汝安心竟！」<sup>③</sup>

在這一段著名的故事中，假設神光這些話意謂認識(A)的話，那麼他的心是不可得的，菩提達摩就不應該接受神光「覓心了不可得」這一回答。只是因為神光表達了認識(B)，主張不可得本身就是他的心，所以菩提達摩才給予印可。

## 五、

現在，讓我們回到惟信在他說法結束時提出的問題上，即：「大眾，這三般見解，是同是別？」從表面上看，第三階段類似於第二階段，因為兩者都表達了山與水的確定性和差異性。但實際上它們是根本不同的，因為在第二階段的否定之前，第一階段僅僅提出一種不加批判的肯定，而第三階段則道出一種名符其實的肯定，它是第二階段中否定的必然結果，又超越了這一否定。第二階段顯然迥異於第一和第三階段。因而每一階段都不同於其他兩個階段。但是，它們僅僅是不同於其他階段嗎？這必須加以仔細考察。

第一階段不可能包括後兩個階段，第二階段也不可能包括第三階段。相反，第三即最後一個階段却包括了前兩個階段。這意味着第二階段不可能包括第一階段的基礎，而第三階段則容納了前兩個階段的基礎。這裏不存在由低向高的連續性，也不存在從低級階段到高級階段的橋樑。如前所述，在每一階段之間，完全是一種間斷或不連續性。為達到更高的階段，必須有一個巨大的

飛躍。對間斷性的克服，這裏就表示爲完全的否定或空。第二階段起始於對第一階段的否定或空。第三階段則起始於對第二階段的否定或空。簡言之，第三階段只是通過完全的否定之否定才得以實現，亦即通過對前兩個階段的絕對否定或雙重否定。如前所述，絕對否定其實也就是一種絕對肯定。它們是動力學上的同一。於是，第三階段不只是從低到高漸次達到的一種靜止的終極，而是一種動態的整合，它包括了絕對的否定和絕對的肯定。在這動態的整合中，你和我相融無間，它包容了一切。

因此，我們可以回答惟信關於這三般見解是同是別的問題：「它們是別，同時又是同；它們是同，同時又是別。」

這裏面，有三點必須注意：

(1) 雖然以上對三個階段間關係的解釋頗具邏輯性，我們却不能把他們僅僅看作邏輯上的問題，而寧可把它們當作一個緊迫的問題來看待。否定，作爲克服高低級階段間「不連續性」的手段，不只是一種邏輯上的否定，而是在最高的存在意義上的一種「棄絕」、「自我否定」或「自制」。

換言之，通過對第一階段（我）的否定，在第二階段（無我）中實現的必須是一種在總體上、存在上的對（我）的自我否定。它必須不是（我）對某些外部事物的外在否定，甚至也不是對作爲客體的（我）的自我否定，更確切說是使（我）本身得到否定和摧毀——包括任何通過對陷於「客體化方法」中無窮後退及真（我）不可得的認識而成爲主觀否定者的自我。這就必須使（我）死去。同樣，通過對第二階段（無我）的否定，第三階段（真我）也必須被認作對無我的一種總體上的、存在上的自我否定，在這一否定中，通過對其自身的隱藏焦慮和固有執著的完全認識，無我遂得以冲破。因此，作爲否定之否定的「絕對否定」，必須在最根本的和存在的意義上被理解爲：對無我的完全自我否定，必然是對（我）作完全自我否定的結果。這一根本的雙重否定，構成對「自我」最根本基礎的一種完全回復，一種比（我）的「原始」狀態更

爲原始的基礎，原始真（我）通過這種根本回復而被覺悟。於是，作爲否定之否定的「絕對否定」，當下即成「絕對肯定」。在這意義上，「絕對否定」涉及到打破（我）與無我、生與死的「大死」。若無這樣一個「大死」，作爲復活的「大活」就不可能發生。

(2) 在「山只是山，水只是水」的第三階段見解中，看來似乎是一種對山水的純客觀認識。但這並非在自我中去客觀地談論山水。恰恰相反，是真（我）在談論自己。進一步說，這並不意謂真（我）祇是把山水當作它（自我）的象徵來談論，而是真（我）把山水當作它自身的（實在）來談論。在「山只是山，水只是水」這一陳述中，真（我）是同時把自己和山水作爲它自身的（實在）來談論的。這是因爲在第三階段中，完全克服了主——客二元對立；主體就是客體，客體就是主體。

對主——客二元對立的這種克服，只有通過第二階段「山不是山，水不是水」的認識才有可能，與這一認識密切相關的，是「我不是我，你不是你」這一認識。因此，無論禪宗與自然神秘主義或泛神論可能有多麼相似，兩者不應該混爲一談。因爲後者缺乏一種從主客體否定的清晰認識。

(3) 雖然我們在分析惟信的說法時使用了「階段」一詞，但這詞並不恰當，甚至會產生誤解，以爲是理解他說法之真正含義的一個輔助手段。因爲如前所述，「第三階段」並不是一種從低級階段漸次抵達的靜止的終結，而是一個動態的整合。它包容了肯定性的和否定性的兩個低級階段。它遠非第三或最後階段所能涵蓋。正是從這一立場出發，過程的概念，甚至是「階段」的概念，以及它們所涉及的時間順序都得到了克服。「山只是山，水只是水」是從完全非概念化的方式，在絕對現在中被認識的，它超越了過去、現在、未來，而又包容了過去、現在、未來。這一包容所有三個階段的動態整合，正是在這絕對現在中被認識到的。從這一觀點出發，建立在「階段」概念基礎上的方法是虛幻的，因爲這是與「階段」概念相聯系的暫存性概念。



在禪宗中，山水（以及與之相關的宇宙萬事萬物）的完全真實，是通過對蘊含於「階段」概念中的時間順序的雙重否定而實現的。通過對蘊含於「第二階段」中的非暫存性及蘊含於「第一階段」中的暫存性的否定，絕對現在得以完全揭示。

於是，對萬物如其本然的認識——這認識發生在絕對現在——就不只是一種客觀方法在時間中的最後階段或終結，而是超越了時間，是客觀方法能賴以確立的根源或原始基礎，從這基礎出發，時間順序才能合理地開始。在時間中的「三個階段」以其缺乏絕對現在的基礎而虛幻不實，它們只有在這一認識中才能復原為真實的東西。絕對現在也是萬事萬物賴以認識它們本來面目的根源或基礎，在這基礎上，萬事萬物既沒有失去它們的個性，也沒有互相對抗和妨礙。

故在惟信所獲的（禪悟）中，一方面，山在本質上就是真正的山，水在本質上就是真正的水，也就是說世界萬物皆如其本然；但在另一方面，每一事物與其他任何事物都任運無礙，萬物都是平等的、相互交替和相互融合的。從而我們可以說：「山就是山，水就是水。」就在絕對否定即為絕對肯定這樣一種（覺悟）中，禪宗才說：「橋流水不流」，「李公喝酒張公醉」。也正是在這樣一種（覺悟）中，禪宗會說：「饑來吃飯，困來即眠」。這並不是一種可見諸「第一階段」中的本能的、動物般的行爲。相反，吃與眠依賴於對無窮盡虛無的認識。當你飢時，除飢之外別無他物，無非是饑而已。當你吃時，也沒有超出吃這件事，吃就是那時的絕對行爲。當你眠時，除眠之外別無他物，無夢無魔，無非就是眠而已；眠是那時的徹底的實現。故在這種（覺悟）中我們可以說：「我不是我，所以我是你；正是因為這一理由，我是真正的我。你不是你，所以我；正是因為這一理由，你是真正的你。」在我們之間沒有任何妨礙，故任何人皆有完全的個性。這之所以可能，是因為真（我）就是無我。因為除我們之外別無他物，我們每個人都完全是他或她的本來面目，故每一個人都與其他任何人圓融無礙。於是，「李公喝酒張公醉」，「橋

流水不流」。這並不是一種文字遊戲，而是對禪之圓融無礙的一種表述，正如在「柳綠花紅」、「眼橫鼻直」中所表述的，它把每一個人、動物、植物和事物的獨立性和個性都不可分離地聯繫起來。

## 六、

這就是在禪宗中所認識的哲學。有人也許會覺得這與黑格爾哲學並無多大差異。的確，在黑格爾哲學和禪宗所蘊含的哲學之間有着很大的相似之處，尤其就否定之否定即為名符其實和絕對的肯定這一點而言，更是如此。但是，我們不應該忽視它們之間的根本差異。黑格爾在解釋辯證法時，把「否定」作為一個極其重要的概念而強調，他通過否定之否定而辯證地把握住萬事萬物。黑格爾的辯證法過程，被理解為作為最高（實在）的絕對精神的自我發展。例如，在他的「歷史哲學」中，歷史的意義被理解為絕對精神在時間中通過一系列諸如凱撒和拿破侖這樣的世界歷史人物的經歷而得以實現。對黑格爾來說，由於精神的本質是自由的，人類的現實歷史被理解為是在絕對精神的逐漸展開中人的自由的發展。雖然黑格爾主張一切歷史事件都是通過個人的意志和私欲而發生的，但他將其歸諸「理性的狡計」（List der Vernunft），是它把這意志和私欲作為工具去實現自己的目標，在這一過程中，個別的歷史代理人並不是清楚地認識到這一點。雖然他對個人在歷史上作用的解釋是相當辯證的，但是「理性的狡計」這一概念，表明個人並不能完全地把自己當作個人來把握。為使個人真正地把自己當作個人來把握，他必須與絕對辯證地同一。因為，假如個人與絕對即使被認為有些微分離，那麼前者的個性就不可能完全地相應於後者的絕對性。反之，假如絕對與個人發生某些分離的話，那麼它的絕對性也不可能完全實現，衆所周知，個人與絕對在某種意義上是根本不同的。然而，由於個人要成為真正的個人，他就必須與絕對（辯證地）同一；同時保持他作為個人的完整性。另一方面，由於絕對要成為真正的絕對，它就必須與個人（辯證地）同一；同時保持它絕對的特性。這種個人與絕

對的辯證統一，不可能從客觀上得到充分理解，只有從非客觀性和存在意義上才能得到理解。

只有當絕對在非實體性意義上被把握——只有在不存在什麼隱於個人背後或超於個人之上的「絕對」，這種實體性東西時，個人才有可能與絕對辯證地同一。在黑格爾中；個人不能被充分地把握為個人，因為對黑格爾來說，絕對並非是絕對（無），而是在最終分析中的實體性東西絕對精神。說黑格爾的絕對精神概念只是實體性的東西，也許是不確切的，因為它是一個極其辯證的概念，只有通過否定之否定才能實現。正因為如此，它就不能說是實體性的。可是，按照禪宗對絕對（無）或空的認識，黑格爾絕對精神概念的實體性質就昭然若揭了。進而考慮到他那「理性的狡計」這一概念，人們就不得不認為在個人背後有着某種東西，個人在某種程度上受到某種東西——即絕對精神——的擺佈。

相反，絕對在禪宗中被把握為絕對（無），這完全是非實體性的，故個人得以與絕對辯證地同一，從而個人也就完全得到認識。不存在任何隱於個人背後或超於個人之上的東西。沒有任何東西可以擺佈或控制個人——不管它是絕對精神還是上帝。在禪對絕對（無）的認識中，個人絕不受制於任何東西。絕不受制於任何東西，意味着個人在本質上完全取決於自己，它是完全自主的，無需任何超在的決定者。這一事實對任何人都同樣成立的。因此，通過並超越「山不是山，水不是水」（第二階段）這一否定性的認識，遂具有對「山只是山，水只是水」（每一事物的絕對個性）和「山是山，水是水」（每一事物都可相互交融）這兩者的肯定認識。更確切地說，通過第二階段的否定性認識，遂在禪的頓悟中具有一種肯定性的認識，它包括了每一事物的絕對個性和每一事物的相互交融性。個性和交融性被認為只是唯一的和同一的動態（實在）的兩個方面，作為一個動態整合，它是完全不可對象化和非實體化的。

雖是最高的辯證法，但與禪的絕對（無）概念相比較，黑格爾的絕對精神概念並未完全擺脫「實在性」。作為其結果，否定之

否定在黑格爾中並未被認識為完全的自我否定之自我否定，而是在絕對精神自我發展的框架內被認識，那自我發展的辯證過程又如何可能呢？但在禪宗中不存在這樣一種框架。一切皆空。萬物在無限的開放中被認識。（空）就是（實在），在這裏，「否定之否定」的辯證性質——完全自我否定之自我否定——遂得以充分實現。「否定之否定」（真正的空），同時就是肯定之肯定（不思議存在的真正大全）。在一種非概念化的、存在上的方法中，真正的（空）與真正的（大全）得到辯證的統一。兩者絲絲入扣，絲毫無間。正是這樣一種（實在），在絕對現在中被認識為一種動態的整合，在這一整合中，空間上的個人存在和他們在時間中無窮發展的關係被徹底把握住了。

上述黑格爾與禪宗間的差異，與它們對哲學與宗教的理解無關。在黑格爾中，哲學代表絕對知識（*Absolutes Wissen*），在其形態上尚未擺脫信仰（*Glaube*）上帝模式（*Vorstellung*）的宗教，只能處於從屬於哲學的地位了。哲學位於宗教之前，這在黑格爾那裏是按照絕對精神的自我發展進程而被理解的。與之相反，建立在對絕對（無）的認識基礎上的禪宗，在黑格爾思想的意思上，則既非哲學，亦非宗教。在禪宗中，宗教並非如黑格爾那樣視作哲學的附屬；亦非如基督教那樣，認為哲學從屬於宗教。在表述為「山只是山，水只是水」的動力學認識中，兼容着智慧與慈悲，哲學與對人類困境的宗教解答。這就是為什麼禪既不是絕對知識也不是上帝拯救，而是（自我覺悟）的原因。在禪的（自我覺悟）中，每一個體存在——不管是人、動物、植物還是物——都如「柳綠花紅」所表述的，在其特殊性上顯示了自身；然而，又如「李公喝酒張公醉」所表述的，每一事物又都和諧地相互貫通。這當然並非目的，却是一個我們的生命與活動必須藉以完全建立其上的基礎。

## 七、

禪宗會說：「佛說法四十九年，不會動他「廣長舌」。」又說道：「一落言詮，即失其旨。」禪宗沒有須用語言或理論來解

釋的東西，也沒有當作神聖教條來學習的東西。事實上，禪的核心就是「不可說」。因此，當一位僧人問：「如何是佛法的大意？」時，臨濟立即答以「喝！」但是，由於禪宗與真正的不可說有關，它不僅反對說，也反對寂默。所以，德山<sup>⑭</sup>在其說法中，會揚棒說：「道得也三十棒，道不得也三十棒！」<sup>⑮</sup>首山<sup>⑯</sup>有一日舉竹篋問其弟子：「喚作竹篋即觸，不喚作竹篋即背。喚作什麼？」<sup>⑰</sup>禪總是以單刀直入的方式，表達那超出臧否語默的「不可說的」（實在），通過「道！道！」的命令逼迫我們去理解這個（實在）。

但禪宗並非單單以斷絕一切可能性（語或默、臧或否）的方法來指出這「不可說」，如前述德山與首山的例子中，這些可能性亦可用於弟子。如臨濟「喝」，雖是一種絕對的否定，它切斷了提問者每一種所想像得到的回答；但它同時又是對「不可說」的極度肯定。對「不可說」的這種肯定，在禪宗裏是極其重要的，它也是一種單刀直入的表達，就像下述對話中所表示的：

石築<sup>⑱</sup>問西堂<sup>⑲</sup>：「汝還解捉得虛空麼？」

堂曰：「捉得。」

師曰：「作麼生捉？」

堂以手撮虛空。

師曰：「汝不解捉。」

堂却問：「師兄作麼生捉？」

師把西堂鼻孔拽，堂作忍痛聲曰：「太煞！拽人鼻孔，直欲脫去。」

師曰：「直須恁麼捉虛空始得<sup>⑳</sup>。」

這一切例子清楚地表明，禪宗的目標永遠在於把握住生命中活潑潑的（實在），而這不是一光憑知性分析就能完全捕捉住的。但正如前面所述，這並非就一定要被當作反理性主義來看待。禪雖然超越了人的知性，但並沒有排除知性。所謂一旦從知性或哲學

上去把握和表達，禪的「認識」（悟）就衰退或消失的說法，必須說這從一開始就是虛假不實的。真正的禪悟，即使它應當經過嚴密的知性分析和哲學反思，也決不會被毀壞；相反，分析將有助於闡明這種認識，並使它更確定地證實自身，進而人們能把這種認識的精微之處傳達給其他人，而這正是通過語詞的中介。

有下述四句偈詞可以表達禪宗的基本特徵：

不立文字，

教外別傳，

直指人心，

見性成佛。

不過，「不立文字」並非象甚至有些修禪者所誤解的，僅僅表示排除語言或文字，毋寧說它表示了不拘執於語言文字的必要性。只要不拘執於語言文字，人們就能在禪的領域裏自由無疑地運用它們。正是這一理由，解釋了盡管強調「不立文字」，禪宗却產生了豐富的禪宗文獻和像道元這樣具有深刻思辯性的思想家這一事實。

禪宗說過：「未開悟者應參透（實在）的意義，已開悟者應將這（實在）用言語表達出來。」亦曾說：「開悟是容易的，自由而不拘執地說出這悟就難了。」禪是一把雙刃劍，既斬去語言和思想，同時又賦予它們以生命。禪雖然超越了人類的知性和哲學，却是它們的根本和泉源。

當藥山<sup>㉑</sup>坐禪時，有一僧問道：「兀兀地思量甚麼？」

師曰：「思量箇不思量底。」

曰：「不思量底如何思量？」

師曰：「非思量。」<sup>㉒</sup>

禪並非把自己建立在不是思就是不思的基礎上，毋寧說是建立在無思的基礎上，它超越了思與不思。當不思被當作禪的基礎

時，反理性主義就會變得猖獗。當思被當作禪的基礎時，禪就會喪失其真正的基礎，蛻化成單純的概念和抽象的冗詞贅語。然而，真正的禪把無思當作它的最高基礎，從而容納了思與不思，並通過它們而任運自在地表現自身。臨濟喝，德山棒，南泉斬貓<sup>23</sup>，俱胝豎指<sup>24</sup>，這一切都包含着無思的哲學。如果禪不停留在禪院中，如果禪充分地運用這種哲學，那麼正是這種哲學，將能有效地處理流行於當今世界上的許多使人煩惱的問題。禪並非一種反理性主義，也不是一種膚淺的直覺主義，更不是一種動物式的活動，而是擁有一種深奧的哲學，雖然禪本身並不是一種哲學。

——譯自「Zen and Western Thought」

## 註釋

① 曹洞禪，即佛教禪宗五家之一曹洞宗。開創人是唐代洞山良價和其弟子曹山本寂。南宋嘉定十六年（1223）日僧道元入宋，在天童山從洞山第十三代如淨受法，向日本傳入曹洞宗，以永平寺（在今福井縣）為中心傳教。

② 道元（1200—1253），全稱「希玄道元」，日本佛教曹洞宗創始人。

④ 『五燈會元』卷十七。

⑤ 在日本中，主觀的和主體的兩詞皆可譯成英文主體性(Subjective)一詞。『主觀的』相當於認識論意義——是在如何理解、思維或認知意義上使用的——英語中的反義詞即『客觀的』(Objective)。『主體的』則更多地涉及在動力學上的、存在上的承擔責任的自我，具有道德上、倫理上或宗教性質上的自決能力。這表明在存在上承擔義務的立場，這一立場超越了在認識論意義上的主客二分法。為表明這種區別，本書用(主體性)表達這層意思。

⑥ 見『五燈會元』卷三。

⑦ 見『古尊宿語錄』卷四。

⑩ 原文為『有個入處』。

⑪ 神光（487—593），即禪宗二祖慧可，北魏、北齊時僧人。

⑫ 菩提達摩（Buddhaharma, ?—528），南天竺僧人。被稱為『西天』（天竺）禪宗第二十八祖和『東土』（中國）禪宗初祖。

## 稿約

- ☞ 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- ☞ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ☞ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ☞ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ☞ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ☞ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ☞ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ☞ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- ☞ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ☞ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ☞ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

⑬ 見『五燈會元』卷一。

⑭ 德山，即唐代青原系禪師宣鑒（782—865）。

⑮ 『五燈會元』卷七。

⑯ 首山，即宋代臨濟宗禪師省念（926—993）。

⑰ 『五燈會元』卷十一。

⑱ 石築，即唐代禪師慧藏，為馬祖道一（709—788）弟子。

⑲ 西堂，客居禪寺的他山退隱之長老，以西是賓位之故。故名。

⑳ 『五燈會元』卷三。

㉑ 藥山，即唐代青原系禪師惟儼（751—834）。

㉒ 『五燈會元』卷五。

㉓ 南泉，即唐代南岳系禪師普願（748—834）。斬貓，「師因東西兩堂年貓兒，師遇之，白象曰：『道得即救取貓兒，道不得即斬却也。』眾無對，師便斬之。」見『五燈會元』卷三。

㉔ 俱胝豎指，禪宗公案。唐婺州金華山俱胝和尚因天龍和尚豎一指得悟。自此凡有學者參問，唯舉一指，無別提唱。見『五燈會元』卷四。