



# 禪與西方思想

(續完)

阿部正雄著  
王雷泉譯

在與亞里士多德的實體形而上學截然相對這一點上，龍樹的「空」觀與康德主體性的「應當」立場具有共通之處，但即使如此，康德的見解與龍樹的見解還不是一回事。的確，在另一層意義上，「空」的學說甚至與作為康德「應當」的「理」也是截然相反的。

理的概念亦常見諸佛教。它通常意指不受生死變化影響的普遍和永恒，與表示經受生死變化的個別現象的事對峙。在這限定的意義上，理事關係就與西方思想中把這兩個詞用來指涉普遍與特殊有所不同。不管怎麼說，即便理一詞表示普遍、永恒等等，它的內容也與西方思想中的「普遍」明顯不同。因為在西方思想中，普遍是諸如柏拉圖的理念和康德的純粹理性那樣的某種本體的和理性的東西，而在佛教中，盡管理表示事物不變的性質，實際上意指如 (tathata)，即萬物真實地如其本然。如無非就是法性 (Dharmata)，即諸法(各種特殊現象)的普遍性質，的另一名稱而已。此外，普遍的如和法性在佛教中被認識為非實體性的和非理

論性的「空」。由於理或普遍在佛教中是非實體性的空，它與個別的事就完全是非二元性的。在這一意義上，理作為佛教的普遍，就根本不同於西方思想中的普遍。在西方，由於普遍的超越性質和實體性質，它與特殊是二元性的。

日文裏的理性一詞，雖然它非佛教的含義是「reason」(理性)，但在佛教裏則如方才所說，意指「法性」或「真如」。它並不意指 nous、ratio、Vernunft 或人的「reason」<sup>⑫</sup>。在佛教裏，最接近西方思想史上 ratio、Vernunft 或人的 reason 等概念的，大概是「識」(vijñāna)、「想」(manana) 和分別 (vikalpa 或 parikalpa)。它們總是被帶有貶義地理解為全然不能認識真理的虛妄東西，是為達到真正的智慧要加以推翻或放棄的東西。即使是真正直觀到超感覺的神聖真理，在西方被認作一種能力的 nous (理性) 和 intellectus (智力)，仍帶有一種客觀性(或者說，它們依然是理智上的)。在此限度內，它們可以被理解為是由龍樹的畢竟空理論所否定的東西

，龍樹的理論嚴厲否定一切實體性和客觀性的思維，不管它們是與存在有關還是與非存在有關，故這一理論建立在**主體性**的無分別智(nirikalpana)的基礎上。

持否定一切實體性思維的**主體性**的空的立場，意味着既要否定由nous和ratio所代表的人類的理性能力，也要否定由nous和ratio所獲得的觀念實體。顯然，這裏並沒有把它們視為肯定性原則的意味。再者，由龍樹的真空觀（一切人工施設於焉蕩除，「萬物如其本然存在」於焉證得）所代表的大乘佛教，可被認為處於與康德純粹道德上**應當**的主張（即作為普遍道德律令根據的絕對的**應當**，它無條件地命令「你應當如此去做」）對峙的一極。不用說，龍樹「空」的概念和大乘「自然」的學說，全然不同於作為基督教的公義的神聖的理。

總之，龍樹所代表的大乘佛教「空」的立場，把證悟自由、**主體性**的立場作為中心主題，通過從根本上超越存在與非存在的對峙張力而擺脫之，才獲得上述立場。在整個佛教中，上述理事間的對峙張力，是通過在說一切有部<sup>⑬</sup>裏把「存在」當作終極或在中觀學派<sup>⑭</sup>的《般若經》裏把「無」或「空」當作終極等做法而得到解決的。但是，「存在」或「無」雖因此被看作終極原則，但理並未過於得到強調。事實上，在西方當作一種普遍原則的理——人的理性，理智實在，宇宙法則，以及根據應當而得出的個人道德原則——決不能被當作一種終極原則。它總是被理解為某種次要的東西。

## 七

我們終於到了處理禪與西方思想關係問題的時候。當然，哲學思想並不能窮盡禪。即使我們可以把禪宗稱作宗教，它也不是像龍樹的中觀學派或天台、華嚴等宗派那種意義上的宗教。禪宗把這類佛教稱作「教門」，把自己建立在「教外別傳」的原則基礎上

。強調這一點，就意味着禪宗與一切教門佛教不同。禪宗不依賴於任何經典(sūtras)，他不為任何信條所束縛。它「直指人心」<sup>⑮</sup>。禪宗認為「人心」就是產生一切經典的基本源泉，是使任何教義成其所以的真理基礎<sup>⑯</sup>。

「人心」——當佛陀本人堅信自己就是真正的真理時，「心」就在佛陀身上得到最初的覺醒——是經教的源泉和根據，也許不只是禪宗，甚至教門的佛教各派，只要是佛教徒，都會承認到這一點。但是，教門佛教企圖通過依賴經典，即通過（被認為是）由佛陀所闡述的言教，而達佛陀所證悟之心。還以此方式企圖獲得最初為佛陀所證之心。與此相反，禪宗力圖不用經教就達到同樣為佛所證之心，並堅持認為只有以此方式才能真正地證得心。（教門佛教各派依靠的經教是否由佛陀直接闡述，在此並非主要問題。關鍵在於，不管這些經典可能會有什麼來源，這些宗派是否都把這言教當作可信的真理來使用。）

使用「言教」意味着使用「心」得以表達的「言語」。這種做法是以假定達到心或為使心得到傳遞為先決條件的，「心」必須被轉變為「言語」，即使「心」在這裡被認為根本不能在以心傳心的範圍外傳遞，原則上仍未必是一種從心到心的直接傳遞，而是以言語為中介，即通過言教的傳遞。佛陀開悟後闡發了種種言教，但正如他「四十九年我未嘗說一字」這段名言所暗示的，說在佛教里始終是未說。在佛教里，「言語」——不管具有多麼根本的意義——本質上包含着一种自我否定。當然，教門佛教並非沒有注意到這點。確切地說，教門佛教儘管堅持說始終是未說的立場，但仍是依賴於說，從而仍按言教辦事。但與其他佛教派別不同，可以說禪宗基於說始終是未說的立場，其立足點在非說一邊，從而處於「教外」。

但禪宗的見解走得更遠。即使教門佛教基於說從而基於言教，儘管認識到說始終是未說，當它把自己認識為通過以言教為基

礎並使用言教而努力遠到「心」時，心即意指喬答摩佛之「心」，即為喬達摩佛所證之「心」①⑦。當然，因為它是佛的心，對於已獲得此心者言，佛的心就是他自己的心，亦即**自心**。但這裏採用的根本前提是，證悟**自心**是通過喬答摩佛的心的中介而實現的。**喬答摩佛的心**作為中介的必要性，說明了「使用言教」概念的根本意義。

與此相反，以「未說」為基礎從而處於「教外」的禪宗，儘管認識到說始終是未說，並不意味着通過喬答摩佛的心的中介而證悟**自心**。禪的立場毋寧表明讓自己和佛陀一樣成為佛。所以，禪宗處於佛的「言」和教之外。禪的立場是，個人的「**自心**」必須直達「**自心**」本身的自證。當個人自己的**自心**照這樣而徹悟他的**自心**時，個人就開始意識到他的**自心**完全與喬答摩佛的心一樣。「教外別傳」意指「直指人心」和「見（本）性成佛」，原因即在於此。「心」在禪宗里之所以稱作「人心」而不稱作「佛心」，原因也在於此。

由**自心**本身而直接自證**自心**，無非就是對「空」的證悟。當自心直接醒悟到**自心**本身時，世界也就同時被醒悟為世界本身，故世界萬物皆按其實相（或無相之相）得以揭示，被認識為自身，而不是被認識為對象化的東西。這就是真「空」被看作「妙有」、「真如」和「事事無礙」的原因。故顯而易見的是，禪宗同處於《般若經》、龍樹的**真空觀**及華嚴「事事無礙法界」核心教義的傳統之中。但是，禪宗並未耽於「**真空妙有**」和「事事無礙」這些概念。毋寧說甚至連這些概念都消解而直致自己的證悟。確實，禪宗經常只是用「揚眉瞬目」、「搬柴運水」、「坐弧峯頂」或「十字路頭救人」等話來直接表達自己。

所以，必須說是禪超越「**存在**」(Sein)、「**應當**」(Sollen)和「**無**」(Nichts)這三個基本範疇中的任何一個。正因為此，禪堅持「離四句，絕百非，說什麼佛法」①⑧！也正是這一原因，在回答「如何是佛？」的問題時，會答以「乾屎橛」①⑨。或會反過來抓住提問

者本人，答以「汝是慧超」②⑩。但是，若要對這禪用的認識根據給予哲學說明，那必須說它是建立在上述三大基本形而上學範疇的「**無**」的基礎上的。

## 八

由龍樹確立並構成禪宗哲學背景的「**無**」或「**空**」的立場，超越了實體性存在和虛無主義的理論。但是，在其克服實體性存在理論的歷史過程中，它幾乎不能說與亞里士多德在超越柏拉圖的「**理念**」時所絕對認識的「**存在**」觀點相比。古希臘所獨一無二、絕對地把握的亞里士多德的**存在**概念，尤其是作為純粹現實性的**存在**，可說龍樹在討論「**空**」時是不會知道的。在這歷史的意義上，亞里士多德的「**存在**」具有超出龍樹的「**空**」觀的重要意義。

然而，龍樹所代表的大乘佛教的「**空**」觀，具有在根本上超越亞里士多德「**存在**」的相反意義。對亞里士多德而言，不是普遍**理念**，而是現存的存在，亦即個體，是真正的實體，並被看作是實在的。這種亞里士多德的「**存在**」乍看與大乘佛教的「**妙有**」似乎彷彿。其實並非如此。因為大乘佛教「**真空妙有**」的立場是通過完全推倒亞里士多德意義上的「**存在**」而確立的。

現存的存在決不是純粹存在。純粹存在是一個抽象概念。因為存在(Sein)或**有**總是與非存在(Nichts)或**無**相關。存在之為存在只在於它與非存在相對照。現存的存在總是面臨消失之非存在。現存的存在同時就是存在和非存在。故存在和非存在是相互關係、密不可分的概念，現存的存在始終是存在與非存在在其中密不可分的存在。(在佛教意義上就是有無密不可分。)

當然，古希臘也理解這種現存的存在的基本性質。柏拉圖把這種存在與非存在的聯理解為現象分有(Methexis)了**理念**。亞里士多德把它理解為運動(Kinesis)，作為潛能的質料在這運動中與形式相聯系，並在現實(energeia)中得到實現。在這兩個實例

中，非存在（無的西方對應詞）都被視作存在的喪失或不存在，遂導致存在優先的二元論觀點。當然對亞里士多德來說，作為這種運動極點的神就是超越存在與非存在的二元性的絕對「存在」。神即超越一切質料的純粹形式，是實現了一切質料的隱得來希（entelechy）。但這種絕對「存在」的觀點，是通過柏拉圖所闡述的存在先於非存在的二元論立場領會到極致而獲得的。所以，它既有克服存在先於非存在的二元性的性質，又有存在自身圓滿實現的性質。就其克服的性質言，亞里士多德的「存在」擺脫了存在先於非存在的二元性，但就其圓滿實現的性質言，它同樣又對存在先於非存在作了絕對肯定。這表明亞里士多德絕對「存在」的概念，是通過把無看作非實存的最終結記，完全消除「非存在」（無）而獲得的。

這個問題在亞里士多德之出發點的柏拉圖哲學中已經存在了。柏拉圖根據理念的分有來把握存在與非存在的關係性質，在這種關係中，現存存在始終面臨着消失的非存在，這樣存在始終先於非存在。但柏拉圖的結論是不可接受的。因為存在（有）與非存在（無）的關係性質是一種存在與非存在哪一方都不在的相互矛盾的關係。

某些象保羅、蒂利希這樣的西方思想家會堅持不可說存在與非存在的相互矛盾，因為從邏輯上和本體論上說，非存在是依賴於存在的，而存在並不依賴於非存在。因此，存在先於非存在<sup>②1</sup>。但是，我們必須談到有和無的這種相互矛盾，因為它們實際上是相互依賴、相互否定的。有和無的相互矛盾不僅在邏輯上是真的，在本體論上也是真的。（有）存在先於（無）非存在，無論是對一般的事物還是對特別的人來說，都不能從本體論上得到合理的證明。這就是佛教所持的立場。我們在此可以此可以看到，西方與東方（尤其是佛教所例示）在理解存在（包括人的生存）的否定性上的根本差異。<sup>②2</sup>

佛教「空」的思想，對於內在於現存存在中有和無的相互矛盾提供了一種解決方法。

龍樹所表達的大乘佛教的立場，把這種對現存存在的認識作為自己的出發點。對於龍樹，現實性並非被當作出發點的、可藉以追求超越和真實實在的某種肯定性的東西。毋寧說，現實性是某種否定性的東西，在這意義上，它不能被當作出發點。正因為此，龍樹首先堅持「八不」的學說<sup>②3</sup>。通過把存在與非存在的關係性質把握為相互矛盾，龍樹否定了現實性本身，也由此否定了虛無主義觀點。在這雙重否定中實現的正是真「空」的立場。因此，這是絕對現實性的立場，現存存在通過雙重否定而自證為真如。故超越性並非某種彼岸的東西，而是直接存在於此時此地。正是由於這經雙重否定而獲得的絕對現實性的立場，「空」才被表達為「中道」、「妙有」和「事事無礙」。

從這種「空」的立場來說，必須說在古希臘尚未認識到現存存在中的存在與非存在對峙的絕對矛盾性。因此，也必須說，在亞里士多德那里，即使個體是真正的實體，它們也不是經雙重否定而被認識到的絕對實在。亞里士多德的「存在」似乎是一種無法忍受存在與非存在相互否定的現實性的由人心企畫的虛構。換言之，只要不認識到存在與非存在的絕對矛盾，現實性就只能被這種存在優先的二元論立場把握為其出發點。所以，亞里士多德的觀點看來也是為獲得真正的實在，即「妙有」而不得不因那個出發點本身所推翻的虛假的觀點。

當我們進而考慮到亞里士多德的「存在」在根本上與一種目的論理論有關時，這一點就更清楚了。在亞里士多德那里，宇宙是一個運動的過程，作為潛能的質料在這過程中通過作為目的（telos）的形式的動力而作為現實實現（energeia）。可以認為它處於一個目的論關係之中，作為純粹形式的神是最高目的。但是，這個觀點豈不說出了同樣的情況，即他的實在的實體——「存在」的

立場——仍然沒有徹底貫徹為像在「事事無礙」這句話中所表達的那種絕對現實性的觀點。因為個體雖然是一個本身包含形式的實在的實體，在從潛在性向現實性運動時，却尋找自身之外的一個更高層次的形式。

禪反對根據目的論來探索實在的基礎。《信心銘》云：「莫逐有緣，勿住空忍。一種平懷，泯然自盡。」大珠慧海教導說：

求大涅槃者是(造)生死業。(舍垢取淨是生死業<sup>24</sup>)。有得有證是生死業。不脫對治門(熄滅邪欲的修行)是生死業。<sup>25</sup>

涅槃通常被理解為佛教生活的目的。即使如此，如果只是把涅槃當作目的來追求，人就勢必陷入生死輪回之業。因為在以克服輪回而把涅槃當作目標的追求中，在以消除邪欲而證悟的期冀中，人就不能擺脫區分輪回與涅槃、情欲與悟的二元性。涅槃或悟在這種探求中被對象化和概念化了，從而造下了業。真正的涅槃不可能被對象化，也不應從目的論上去追求。它是在當下證得的絕對現實，超越了手段與目的、主體與客體、存在與非存在的二元性。

禪宗堅持徹底克服二元性、包括存在與非存在的二元性，這亦可以下述論為證：

有無一切無故，我實相中種種法門。說有無皆空，何以故？若無有亦無無，是故有無一切無。<sup>26</sup>

因此，這超越存在與非存在的絕對無，不僅僅是一個否定性的空無。正如六祖慧能所云：「無一物可得，萬物乃立。」對絕對「無」的證悟，實乃自由創造性活動的主體性根源。

認識到存在和非存在絕對矛盾的「空」和禪的觀點，立於一種絕對現實主義或超越了它的徹底實在論上，因此是通過徹底推翻亞里士多德「存在」的立場——這種立場由於把存在優先的二元論性質作為其出發點，從而具有一種目的論的性質——而建立的。禪是完全「無相」(Formlessness)的立場，它摧毀了哪怕是純粹

本質(ousia)的形式。因此，它表示一種對「存在」的徹底否定。但這樣一種否定其實同時也是對「思維」的否定。因為「存在」總是與「思維」相聯係。只要存在繼續存在，「思維」就存在。在這一方面，我們可以回憶起這與龍樹有關，也就是說，龍樹對存在觀點和非存在觀點的雙遣，表示了一種對把存在與非存在實體化的實體化思維的否定。實體或存在的觀點，根本上與把事物對象化和實體化的實體化思維有關。禪宗否定存在的觀點，立於非思量(Non-thinking)的基礎上。

非思量是一種超越相對性的思與不思的立場。正因為此，禪的非思量是不受束縛的根本思量。故它超越了通常意義上的思量。這並不意味着它缺乏在思想方面的見解。毋寧說，它基於對主張人的思維根本上是一種實體性思維的思維本質的根本批評上。但在禪宗因此否定思維時，豈不是說它沒有充分認識到在古希臘和西方世界廣泛考慮的思維的肯定性方面業在自然知識、形而上學、科學、法律、道德等領域所取得的進展而放棄人的思維嗎？在禪宗那裏，人思維的肯定性和創造性方面被忽視了，只有思維的二元性和區別性方面才被清楚地認識為應加以克服的東西。

在此我們可以看到，為什麼西方意義上的理，在佛教和禪宗那裏總是被理解為一種否定性的原則。從根本上說，非思量的立場應當可以說具有給予在西方發展的人思維的肯定性方面以生氣的可能性。但這種可能性尚未成為現實。正是這種可能性的現實化和實存化，必須成為東方傳統中「空」立場在未來的主題。

## 九

當我們考慮康德純粹實踐理性的律令所代表的道德「理性」的觀點時，禪宗消除思量(thinking)的態度就成為一個更加嚴重的問題。

如前所述，康德把亞里士多德時代以來整個「存在」的形而上

學傳統拒斥為獨斷論。這里包含否定根據存在優先的二元論來把握存在與非存在關係性質的這種觀點。他抨擊亞里士多德「存在」的形而上學的出發點。必須說亞里士多德的立場本身基於一種隱蔽的假設，即一種尚未得到批判的獨斷論假設。康德的批判哲學，敏銳地認識到隱藏在「存在」的形而上學根基上的獨斷論假設。康德的抨擊焦點，可說是一種對於關於存在的思維根據，亦即實體性思維本身的批判。康德把握住存在與非存在關係的矛盾性質，反對企圖根據存在優先的二元論去設想這種關係。由於這個原因，康德在**主體性**上而不是在實體上確定了他的批判。

同時，這意味着，康德當然不是通過用在龍樹的「八不否定」中實現的那雙重否定超越了存在和非存在相互矛盾的性質而走向「無」和「真空妙有」的觀點，而是走向「純粹理性」的觀點。我們前面已稱它是理之理或「原則之原則」的立場，即先驗的道德原則的法理性律令(rationis)的根據。康德通過否定亞里士多德實體而牢固確立的**主體**立場，並不是見諸大乘佛教的**無的主體**。它毋寧是在純粹理性本身能決定意志意義上的道德原則(理)的**主體**。因為康德通過批判與存在相關聯的實體性思維的根據，倡導純粹理性完全超越了與存在關係的觀點。此外，通過限定其理論的、客觀的作用，他認為形而上學只在其實踐的**主體性**作用上才是可能的。這就是康德理性自律、實踐自由的立場，它把至善看作道德的先決條件。

我們前面已提到，禪宗通過否定存在和思維而採取**非思量**的立場，可能是拋棄了在西方發展的人思維中肯定性方面而不覺。康德基於純粹理性的道德的和主體性的純思維(它只有通過推翻實體思維的根據才能實現，並且只在其實踐的、主體性的使用上才能考慮到形而上學知識的可能性)的觀點，必須說與禪宗**非思量**立場了不相干。康德要求為義務而履行義務的道德「原則」之「原則」的立場，在其成爲一種揭示了既非亞里士多德的實體性存

在亦非禪宗的**主體性**「無」的第三向度的形而上學的立場意義上，必須說對於禪宗來說是一無所知的。

但這並不意味着禪與善惡問題了不相干。《七佛偈》所指示的「諸惡莫作，眾善奉行」，亦始終為禪宗尊崇。這偈的頭二句可概括為第三句：「自淨其意」。

《頓悟入道要門論》一文有云：「念善念惡，名為邪念。名念善惡，不為正念。」在禪宗那裏，區分善惡並在這種區分基礎上考慮事物，這本身就是惡或妄想。醒悟到「心」——因為它擺脫並從根本上居於這種區分之前，無視它們的差異——就是真正根基。「心」亦稱「正念」、「清淨心」、「直心」、「一心」、「無心」等。所以「諸惡莫作，眾善奉行」這二句話也不是在善惡對立的道德範圍內執為貶惡揚善，而是根據超越包括善惡這種區別的任何分別的「直心」或「無心」行事。偈的第三句「自淨其意」，即表明這意思。

禪在必須超越善惡對立這一向度上與康德一致。康德也幾乎不是把道德律令聚集在相對的善惡對立這一向度上。但在如何超越這善惡對立的向度上，禪則完全與康德分道揚鑠了。康德把這善惡問題視作意志決定的問題。為導求使意志成爲善的意志這個基本原则，他確立了超越一切經驗的純粹實踐理性的律令。這就是我們所稱的**康德主體性的「原則之原則」**立場。與之相反，禪並不把善惡問題看作是一個自由意志問題，而是看作劃分善惡二維的分別心問題。禪倡導說，我們自己必須醒悟到超越一切分別的**無心**。這就是**禪主體性「無」**的立場，它並非是理。

故在禪宗那裏，善惡問題當然是一個現實的問題，但它不是被看作一個道德意志及其律令的問題，而是被看作分別心問題，並歸根結底被看作規定二元性的客觀性——實體性思維的問題。與生死問題一樣，善惡問題在自身擺脫了分別心的**非思量**中得到超越。這意味着康德的「應當」(理)，在斷然處理道德律令的問題

並闡明其先驗基礎的意義上超出禪宗「無」的立場。然而，由於非思量的立場，禪宗亦同時具有超越康德「應當」的意味。但這是在什麼意義上呢？

在「理性」本質上是實踐的和形而上學的「說法」中，康德並不像亞里士多德那樣，持把世界看作朝向純粹形式的運動過程的沉思立場，而是把他的立場奠在實踐的「應當」基礎上，絕對命令式的「你應當去做」永遠回響在處於感性與理性永無休止鬥爭的人生存的根基上。亞里士多德的「存在」的客觀性和非主體性於此被超越。但在康德那里，即便以純粹的「應當」表達的一種深刻的主體性方式把握住先驗的主體根據，亦不能說已完全克服了客觀性。因為康德的「應當」仍是某種外在的東西，故在「應當」是一種強加於我們存在的無條件的道德命令的意義上，它仍是某種客觀性的東西。作為純粹的「應當」，他的立場是最主體性的，但同時也是非主體性的。當我們考察康德的批判哲學時，這一點也許就更清楚了，儘管它嚴厲拒斥亞里士多德的目的論，却建立了自己的目的論類型，它不是一種宇宙論上的目的論，而是一種道德上的目的論。

通過超越任何「應當」，禪宗堅持「無為」、「無事」<sup>⑲</sup>的基礎。它說：「不求真，不斷妄，了知二法空無相。」<sup>⑳</sup>又說：「無明實性即佛性，幻化空身即法身。」<sup>㉑</sup>它進一步說：「即凡心而見佛心」<sup>㉒</sup>。禪宗打破了以為佛心是某種「應當」在此岸之外被追求之物的常人見解。通過超越這種追求某物（從外部去追求某物）的立場，它回復到自我「內在之內在」的絕對現實性。這一不可能是「應當」的「無為」觀點，無非就是「不思善，不思惡」，於焉顯露「本來面目」<sup>㉓</sup>。「這里展現出作為禪宗修行根源的「無住本」立場，通過從根本上推翻一切修行上的目的論而擺脫任何道德律令及道德原則。這是異乎尋常的、自由簡易的、敞開心扉的「獨立無羈的大用」狀態。這也是「衆生無邊誓愿度」<sup>㉔</sup>這一被永恒表白的誓愿之

基礎。

因此，禪宗「無為」和「無事」的立場超越了「應當」的立場。但是，這並不必然地自覺觸及在西方理智傳統中被如此尖銳地認識的道德上和倫理上的「應當」，故禪宗經常隱含着喪失自己真正的自由，陷入一種非批判的淺嘗輒止和墮於一種非倫理或反倫理的危險，人們對此事實切勿掉以輕心。如果禪宗感到作為一個真正「世界宗教」的使命，那麼以一種開放的心靈面對為康德所認識的道德「原則」之原則的立場，面對包含在那里的諸如自由意志、理性自律、先驗道德律令的實現、根本的惡之類問題，必須說是無可避免的。

## 十

在代表西方哲學思想的亞里士多德的「存在」和康德的「應當」中，我們發現了客觀性，不是通常意義上的客觀性，而是在作為一種非立體性那種深刻意義上的客觀性。這可見諸以下事實：這兩種觀點儘管各自的意義不同，却都具有一種目的論性質。它們依然具有一種客觀性（即使不是通常意義上的客觀性），而且也是目的論的，這意味着這些觀點依然具有某種形式，即不是完全無相的。它們具有的「形式」意味着「存在」和「應當」都未擺脫思維亞里士多德的「存在」與康德的「應當」之差別在於一個是實體性的而另一個是主體性的，但兩者都在根本上與「思維」聯係在一起。為超越任何客觀性，站在真正主體性的基礎上，必須到從思維本身中解放出來。這意味着「存在」（有）和「應當」（理）的立場的根本轉換。

基於非思量的禪宗立場本質上具有這樣一種意義。非思量，按行為來說，就意味着無執。所以，它就是萬物由此得以建立的「無住本」。因為它是貫通一切思量（thinking）並超越與有和理相關的客觀性的主體性的立場，它純粹而自由地思量，而且意志和

行為完全不受任何東西束縛。因此，它是不帶任何目的論意味的主動性，在事物所處的既定環境中創造性地運作。正因爲此，臨濟說：「你且隨處作主，立處皆真，境來回換不得」，又說道：

如主客相見，便有言論往來。或應物現形，或全體作用，或把機權喜怒，或現半身，或乘師子，或乘象王。<sup>③③</sup>

只要我們執着於思維的立場，我們無論怎樣使其淨化和內在化，都無法避免從外部來看自我，也就是說無法避免某種客觀性或非主體性。眼睛盡管能看到的任何別的東西，却不能看到自己；同樣，思維盡管能想到任何別的東西，只要它不超出思想的立場，就不能思維這思維本身。一旦它企圖這樣做，它就必不可免地陷入一種自縛中。只要思想拘執於這思維的立場，那麼這種思想無法擺脫的自我局限就不會爲思維本身所認識。這種自縛正是一種盲點的表現，思維具有這種盲點只是因爲思維就是思維的功能。

把關於現存存在者的實體性思維貫徹到底，亞里士多德遂辨別出使現存事物如此存在的「存在」概念。他在此發現神就是思維自身的思想(*noēsis noēseōs*)。但是，神既是每一現存存在者的終極根據，然而同時又被看作要達到的最高目標，這意味着「思維自己的思想」依然是被以某種方式思想，也就是被看作思維的一種對象，儘管這並不是在通常的意義上。

通過理性的自我批判，康德清楚地認識到通貫亞里士多德「存在」的形而上學和亞里多德以後所有形而上學的盲點。其結果就是在他的學說中，物自體被說成是理論理性所無法達到的東西。康德所謂純粹理性的二律背反，揭示了無意識地隱含於形而上學領域里的實體性思維的自縛。通過批判，康德遂把形而上學所以可能的根據從實體性(理論的)思維轉換到主體性(實踐的)思維。就形而上學而論，與「存在」關係的思維被分開，與主體性「應當」(sollen)關係的思維得以建立。在這一點上，他確立了從與「存在」的客觀聯係中擺脫出來的主體性立場。所以，康德敏銳地認

識到隱含於亞里多德確立下來的西方形而上學的關於存在的實體性思維的自縛和盲點。但也可以料想康德並不一定認識到思維本身所具有的自縛和盲點。至少，他可能已想到通過把思維徹底提昇爲純粹理性的立場，實即主體性的純粹理性的立場，可以避免這自縛和盲點。

在西方思想中，清楚認識到思維本身困境的第一個哲學家，看來還是尼采。這與尼采是西方理智史上第一個以一種肯定的意義，即以一種積極的虛無主義形式領悟「非存在」的哲學家這一事實不無聯係。衆所周知，尼采推翻了根置於柏拉圖主義和基督教的傳統西方價值體係，並宣告了虛無主義的來臨。在哲學思想上，他把由傳統形而上學確立的整個「真實世界」視作一個虛構。他不僅摧毀與存在相關的思維，也摧毀與理想(應當)相關的思維，並把「生命」和「力的意志」作爲自己的立場。

隨後，海德格爾在某種意義上把尼采的立場推向極致。尼采推翻思維本身的立場，把他的攻擊集中在與理或應當相關的思維上——所以其對柏拉圖主義和康德的倫理學說的批判尤引人注目；與尼采相比，海德格爾試圖通過特別攻擊與有或存在的思維，從而摧毀西方形而上學的基礎，來普遍地超越傳統的西方思維。海德格爾同尼采一樣(實際上比尼采更激進)，專注「無」的問題，從而展示了一個極爲接近禪宗的立場。這可說源於他追溯由亞里士多德和康德所代表的傳統西方思想隱秘根源的意圖，這就是說，現有一種目的論性質的西方思想本身不能避免某種非主體性。海德格爾把西方形而上學史看作是「存在」的遺忘史，他力圖詢問「存在」自身(*Sein selbst*)的意義，它是通過對「無」的認識，超出亞里士多德的「存在」直達其本源而揭示出來的。但與此同時，他並未背離思維本身，而是一直力圖堅持一種思維——一種內在於海德格爾意義上的存在的思維(*Denken des Seins*)。就此而言，須說他仍與基於非思量的禪宗異趣。的確，似乎海德格爾的意圖



毋寧是順着西方形而上學的傳統路徑顯示出一條新路徑，而不背離這種思維的立場，使被遺忘的「存在」真正作為「存在」本身呈現自己。

基於**非思量**的禪不受**思量**(thinking)與不受**思量**(not-thinking)的束縛，然後又任運自在地運用這兩者。但正因為這種**非思量**的立場，禪實際上並未充分認識到業在西方得到獨特發展的思維的肯定性與創造性方面及其意義。基於實體性、客觀性思維的邏輯的和科學的認識，以及基於**主體性**、實踐性思維的道德原則和倫理認識，在西方是非常明顯的。與此相反，這些事物的某些方面在禪的世界里則是模糊的或者缺乏的。因為禪宗（至少是迄今為止的禪宗）尚未充分認識到人類思想中的肯定性和創造性方面，其**非思量**立場總是隱藏着墮入只是不思量的危險。實際上，禪宗經常墮入這一立場。禪宗當今缺乏處理現代科學的問題及個人、社會和國際的倫理問題的綫索，可以認為部分是因此之故。

如果禪宗想要在正在到來的「單一世界」中作為一種新「世界宗教」而成為人類世界一支崛起的歷史力量，它必須把已在西方世界得到改善和確立的實體性思維和**主體性**思維放入它自己**非思量**的世界中，使它們在「無住本」中發揮作用，在萬物的特殊性上建立起種種事物，以此作為自己的歷史任務。但是，為實現這一任務，正如西方的「存在」和「應當」等概念通過當前禪與西方思想的對話正被迫從根本上進行再考察一樣，禪也必須把曾對它是陌生的西方「存在」和「應當」的觀點包容於內。並且必須重新把握和復興它自己的「非思量」立場，以便能真正使它的**非思量**在當今的歷史時代得到具體化和實現。<sup>③④</sup>

(完)

### 註釋

- ①《新約·哥林多前書》第1章第2節。  
②同上，第2章第7節。

③《舊約·詩篇》第98至99篇。

④把阿奎那的神學立場界定為「存在」或有的神學，可能仍會有種種異議。近來有一部分熟悉日本哲學界現狀的西方神學家和哲學家，嚴厲批評在日本流行的下述觀點：把基督教看作是一種「存在」或有的宗教，佛教則是一種「無」的宗教。我們有心要恭聽他們的批評。我個人認為，最好是盡可能避免這種把佛教與基督教類型化的做法。但歸根到底，這種類型化方法也許是不可避免的，因為基督教方面的批評所關心的，是把基督教立場定為西方標準中的「存在」是否得當，却依然未從佛教的本義上去考慮佛教的「無」或「空」。但在日本，早先用這些術語表明的東西却是以佛教的「無」或「空」為標準的。一早我們把佛教的「空」當作一種標準，即使那些在西方標準中不一定被認為是「存在」的立場，我們仍有理由將其確定為「存在」。也正為此，我在本文中論述托馬斯、阿奎那時，也是權且使用這一非常成問題的「存在」概念的。

另外在本文中應加理解的是，涉及到基督教，理用來表達基督教人格主義的性質，而有或「存在」則用於表達其本體論的性質。

⑤古爾森(E. Gilson):《上帝與哲學》(約黑文，耶魯大學出版社，一九四一年)，第63至64頁。

⑥這並非意味着在基督教思想里從未注重過「無」。這可見諸下述經文：「虛空的虛空，凡事都是虛空」(《舊約·傳道書》第1章第2節)；或者說上帝創的造是「從無中創造」；或如耶穌說(為強奪的)，「反倒虛已，取了奴僕的樣式」(《新約·腓立比書》第2章第7節)；等等。然而，「無」在這里顯然並未被認識為是一個基本原則。

⑦「絕待中」，闡述中道實相的四種中道之一。《三論玄義》指

出針對認識上的不同弊病有「對偏中」、「盡偏中」、「絕待中」、「成假中」四種對治方法。在去除偏執「斷常」和「中」這兩層弊病之後，連中亦不立，非偏非中，是否「絕對中」。三論宗，中國佛教宗派。以主要研究龍樹的《中論》、《十二門論》、提婆的《百論》而得名。由隋代的吉藏(549至623)創立。——譯者。

⑧「圓成實性」，刮不空性的存在唯識所起的「三自性」之一。據《成唯識論》解釋，世人妄分主客，執經驗層面的種種現象為各有自性差別的客觀實在，是為「遍計所執性」；其實一切經驗對象皆由主體心識的種子根據一定條件而轉化為現行，是為「依他起性」；在「依他起性」上，消除「遍計所執性」的謬誤，顯示雙遣「人我」、「法我」的眞如實性，即為「圓成實性」。唯識宗，中國佛教宗派。以分析法相而表達「唯識眞性」得名，又名「法相宗」。由唐代的玄奘(600至664)和窺基(632至682)創立。——譯者

⑨「空假中三諦圓融」，天台宗對絕對眞理——「諸法實相」的把握。據《摩訶止觀》解釋，認識世界有三個層次：一切現象由因緣和合而成，空無自性，是為「空諦」；空性的萬有依一定「假名」而表現，呈現種種差別，是為「假諦」；在否定「空」「假」片面性的基礎上綜合「空」「假」，是為「中諦」。實相是「能所尚一」、「境智冥一」，「即空即假即中」，是為「三諦圓融」。天台宗，中國佛教宗派。以發源於浙江天台山，故名。由陳隋之際的智顛(538至597)創立。——譯者

⑩「事事無礙法界」，說明對世界不同認識次序的「四法界」之一。據《華嚴法界玄鏡》，有「事法界」(特殊差別之事物)、「理法界」(作為事物共性的理法)、「理事無礙法界」(差別之事物與平等之理體，一體不二)、「事事無礙法界」(萬物溶融無間，一切即一，一即一切)。「事事無礙法界」是佛

智達到的最高境界。

華嚴宗，中國佛教宗派。以《華嚴經》為主要經典而得名。由唐代的法藏(643至721)實際創立。——譯者

⑪見本書第2章《道元論佛性》和第10章《佛教的涅槃》。

⑫ nous, ratio, Vernunft and reason, 分別是希臘文、拉丁文、德文和英文中的「理性」。——譯者

⑬說一切有部(Sarvastivada), 佛教部派之一。形成於釋迦牟尼逝世後三百年初。以阿毗達磨論書為主要依據。主張作為世界一切事物和現象的要素「法體」和過去、現在、未來「三世」皆為「實有」。——譯者

⑭中觀學派(Madhyamika), 佛教大乘兩大派別之一。約三世紀由龍樹、提婆所創。以《般若經》為主要依據。主張名言同實相、眞諦與俗諦、世間與涅槃的辯證統一，不執兩邊，而取「中道」。——譯者

⑮「直指人心」這句話中的「心」，根本不同於通常意義的心。它指的是對人來說的根本佛性或法性，它遠遠超出了心理學或哲學意義上的心和意識。

⑯久松眞一：《禪宗：它對現代文明的意義》，《東方佛教徒》第1卷，第1期，第24頁。

⑰在大乘佛教的各種發展形式中，除禪宗外，亦存在一些毋需喬答摩佛中介的實例。為喬答摩佛所證之「心」在此重新得到深刻的領悟，並被解釋為種種理佛(如毗盧遮那佛和阿彌陀佛)和建立在這些理佛基礎上的各種新學派或宗派。故喬答摩佛的心不再是關鍵因素。即便如此，由於「心」——它被解釋為種種理佛——是通過「言」和「教」傳遞的，而且由於這些理佛發揮了一種根本的中介作用，那就必須說它們在根本上與禪宗不同。正因為此，它們皆被禪宗稱作「教門」佛教。

⑱「離四句，絕百非，說什麼佛法」這句話，要求研究者不用任何概念化或範疇化來表達佛陀的真理。見上浦一州等《禪塵》（紐約：Harcourt, Brace & World, 1966年），第269頁。

⑲僧問云門：「如何是佛？」云門云：「乾屎橛」（《無門關》第21則）。

⑳僧問法眼禪師：「慧超咨和尚：如何是佛？」法眼云：「汝是慧超。」（《碧岩錄》第7則）。

㉑保羅·蒂利希：《存在的勇氣》（紐黑文：耶魯大學出版社，一九五七年），第40頁。

㉒見本書第5章「非存在與無」。

㉓八不由四對否定構成：不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去。在這四對概念中，沒有一個概念優先於另一個概念。在龍樹那里，存在的真正性質（如）是在消解生滅這類僵固概念後才顯出自身的。因此，八不與中道是同義的。

㉔據《信心銘》原文補。——譯者

㉕《景德傳燈錄》卷6。

㉖《百論》卷下「破空品第十」，《大正藏》第31冊，第181頁。

㉗無為和無事都是禪宗術語（盡管無為亦見諸道教），它們不可能被準確地譯成任何一種歐洲語言，因為在西方思維方式中沒有任何與它們相當的東西。

禪強調說，從外部去探求**實在**（法或佛性）是虛妄的，因為**實在**對於禪就是當下。無為和無事表明，以實現這種虛妄去探求實在的做法應當完全停止。（因為內在探求仍蘊含着「外在」，不管是內在的還是外在的，必須放棄這種探求活動。）然而，只有在總體上、存在上領悟到這種探求活動的虛妄性後，才能完全達到無為和無事。根本的不是

撤消「探求」，而是克服「探求」。在兩者都是表示這種領悟，即**實在**（法）就在當下發現自己的意義上，這立即意味着無為和無事不是否定性的，而是肯定性的。通過這種認識，人們擺脫了二元的（即真實的與不真實的）和虛妄的生命觀。

因此，無為和無事構成了在本體論上先於價值與反價值二元性的生存的基礎、能動的根據，為自己也為他人的創造性活動於焉自由涌現。然而這些活動對於作這些活動的人來說則是「無為」，在這些活動中他從事的則是「無事」。

㉘《證道歌》。

㉙同上。

㉚《碧岩集》第62則。

㉛當六祖慧能被惠明法師問什麼是禪時，他說：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」（《壇經》）《大正藏》第47冊，第349頁；亦見鈴木大拙《禪佛故論集》第1集，倫敦：雷德出版社，第208頁。

㉜這是作為佛教徒生活根本的「四弘誓願」中的第一句。它們是：

衆生無邊誓愿度，煩惱無邊誓愿斷；法門無邊誓愿學；無上佛道誓愿成。

（見鈴木大拙：《禪佛教指南》，倫敦：雷德出版社，一九五七年，第14頁）

㉝《臨濟錄》（《古尊宿語錄》卷4）。

㉞與上述討論相關，禪與基督教之間的問題當然不應被忽略。但因它們是超出本文所能處理範圍的大問題，筆者擬把它們放在別處討論。見第5章「從佛教觀點看蒂利希」和第9章「自我覺悟與信仰：禪宗與基督教」。

——譯自《禪與西方思想》（Zen and Western Thought）