



自我覺悟與信仰——禪與基督教

阿部正雄著
王雷泉譯

在過去十多年中，禪與基督教之間的對話已經變得越來越認真和引人注目。躬與其事的我們為此進展而歡欣鼓舞，因為我們認為，這種對話對增進東西方的相互理解是完全必要的。

為使這種對話有效和富有成果，我們必須非常坦率、開誠佈公和真誠。坦率地講，我以為與其闡明基督教與禪之間的相同處，不如指出兩者間的差異更有必要。因為，這對旨在闡明這兩種宗教之異同的對話來說是十分必要的。指出基督教與※禪宗之間的相同處相當容易，因為兩者本質上同為宗教。所以存在某些相同處是很自然的。但是，強調相同處雖然重要，却不能必然地創造出新東西。相反，如果恰如其分地揭示其差異，則能促進和刺激相互理解，鼓舞這兩種宗教進一步探求自身的內在發展。我在這次談話中把重心放在差異上，希望不至於被認為從禪宗的觀點反對或排斥基督教，或專橫地把禪宗置於基督教之上。我的觀點是要達到一種真正的和有創造性的相互理解。不過，我對基督

教的理解是非常膚淺和有限的，希望諸位多加指正，我的討論完全接受諸位的批評。

為使將要討論的課題，「自我覺悟與信仰——禪與基督教」，簡潔明瞭，我將試圖比較基督教與禪之間的幾個中心主題：

基督教：上帝 信仰 救

禪宗：無 悟 自我覺悟

基督教與禪宗之間的差異，可以用上帝——無、信仰——悟、拯救——自我覺悟的對比加以闡述。

一位禪師曾說：「『佛』之一字，所不喜聞。」中國唐代禪師臨濟說：「逢佛殺佛，逢祖殺祖……始得解脫，不與物拘，透脫自在。」你們從這些話可以理解到，禪宗反對或拒斥佛的概念，強調非佛或無佛的概念。因此在這一意義上，禪宗不是有神論的，而是無神論的。

有一個著名的禪宗話頭：「萬法歸一，一歸何所？」禪宗並不

以超越任何特殊性和二元性形式的一爲終極，而是以這一問題爲

出發點：一歸何處？這裏強調的是甚至連一都必須放棄。禪宗不僅超越了二元論，而且也超越了一元論和一神論。其本質是「不執一」。超越這絕對的一，意味着歸於無。絕對的一必須轉爲絕對的無。

在禪中，認識到絕對無，就是認識到人的眞我。因爲認識到絕對無，展現了人主體性的最深基礎，它超越了包括所謂神人關係的任何形式的主客二元性。只有認識到超越任何形式二元性的絕對無，才能開悟。這不是對神的仁慈的信仰，也不是依賴外在神力的拯救，而是**自我覺悟**——眞我的**自我覺悟**。在對絕對無的認識中，**眞我**悟到了自己。這個**自我覺悟**，不是在將來某時或在你之外某處去尋求的東西，而是你本來具足，當下現成的。假如這悟是在你之外或在將來被尋求的東西，這所謂的悟就不是真實的。它就不是絕對無，而無非是超出此時、外於此地的、將被認識的某種有。所以禪總是強調，你本來就在悟中。你已與**自我覺悟**不可分離。

另一方面，假如我沒有誤解的話，對上帝絕對的唯一性的肯定，在基督教的思想中被認爲是當然的。當一位猶太教的律法學家想知道耶穌是否與聖經教義一致時，他問耶穌甚麼是律法中最大的誠命來試探他，耶穌在回答時引述《舊約》中關於盡性、盡意、盡力去愛上帝的話，並提及經典性的《聖經》自白書：「以色列阿，你要聽：主，我們神，是獨一的主。」①那律法學家對耶穌說：「夫子說，神是一位，實在不錯。除了他以外，再沒有別的神。」②在基督教中，上帝是獨一無二的、活生生的神。他是父親、創造者、宇宙和歷史的審判者和統治者。

禪宗爲甚麼不接受這唯一、絕對的神，相反却強調無呢？禪宗強調絕對無的教義基礎是甚麼呢？如所周知，佛教的基本概念之一是緣起。它的梵文名詞pratitya-samupāda以不同方式被譯

譯稿

自我覺悟與信仰——

禪與基督教……王雷泉譯……

王雷泉譯……

特稿

關於順治皇帝出家問題……幻生……

論讀佛典之難……呂沛銘……

轉載

臨終的救度法

生於憂患·死於安樂……許志明……

印度佛教思想史……宇井伯壽作·印海譯……

特載

再論原始佛教及其聖典集成……蔡惠明……

佛教文藝

韋陀菩薩是誰？（續完）……馮馮……

虛雲和尚（續）……馮馮……

畫頁

封面·銅鑄日光菩薩像 日本奈良藥師寺

面裏·目犍連尊者 日本奈良藥師寺

底裏·阿難尊者 日本京都大報恩寺

封底·須菩提尊者 日本京都大報恩寺

內明

第二三期

目錄

封面·銅鑄日光菩薩像 日本奈良藥師寺	37
面裏·目犍連尊者 日本奈良藥師寺	42
底裏·阿難尊者 日本京都大報恩寺	42
封底·須菩提尊者 日本京都大報恩寺	42

爲「緣起」、「聯繫」、「相關性」、「互爲起始」、「互爲原因」等等。

佛教的緣起觀指出，任何事物都毫無例外地依賴於其他事物。不存在任何獨立的或自存的事物。這一觀點通常這樣表達：「此有則彼有、此無則彼無；此生則彼生、此滅則彼滅。」這裏的「此」與「彼」是完全可以互換的，並且是相互依賴的。這一觀點不僅適用於宇宙內的一切事物，而且必定適用於宇宙之外的一切事物。它也同樣適用於內在性與超越性、人與神之間的關係。

基督教宣稱一切人在上帝面前平等。所以人全體應該是互相關聯並互相依賴的。但上帝並不依賴人，而人却必須依賴上帝。所以我們能以充分的理由說，只有上帝存在時，世界才能產生。當上帝不存在時，世界就不復存在。然而，這是否可以說：當世界存在時，上帝才開始存在呢？或者說，當世界不存在時，上帝也就不再存在呢？至少，這後一句話在基督教思想中是不可能的。沒有上帝，世界不可能存在；但沒有世界，上帝却可能存在。因爲上帝是自有的神，上帝可以，或就是不依賴於任何其他事物而獨自存在。

針對基督教這一基本觀點，禪宗可以發問：上帝怎麼能夠自存呢？上帝自有的基礎是甚麼呢？上帝對摩西說：「我是自有。」像博門(T.Boman)博士和艾里格(T.Ariga)博士這樣的神學家說過，希伯來語“hayah”是“ehyeh”(Iam)的詞根，它並不單單指是(to be)，而且也指成爲(to become)、活動(to work)、發生(to happen)。因此上帝的存在就是他的活動，反之亦然。關於上帝存在的這一動態特徵，強調了他的獨立性。他的存在不能用緣起來理解。

從佛教的觀點看，這一自足的上帝概念是極不充分的，因爲佛教徒看不到這唯一的和自足的上帝的本體論基礎。佛陀反對傳統的《奧義書》把梵看作宇宙終極力量的觀點，並宣稱萬物都是轉瞬即逝、沒有任何東西是永恒不變的，原因也就在此。萬物瞬息

變幻的觀點，與緣起觀不可分割地結合在一起。因此，從這一觀點出發，我們可以再次發問：唯一上帝的基礎是甚麼？我們怎麼會接受唯一上帝爲宇宙和歷史的統治者？基督徒可能會以強調信仰上帝的重要性來回答這一問題，這信仰無非就是「所望之事的實底，是未見之事的確據。」^③

不過，在討論信仰的概念之前，我必須回到基督教關於上帝的概念上。如果我沒有弄錯的話，在基督教裏，上帝作爲一個活生生的神的真實性，比作爲一個唯一的真神的真實性更爲明顯。作爲一個活生生的，人格化的神，上帝通過福音召喚着人，人必須對他的福音作出回應。這樣，人神關係就是我——您(I-thou)的關係。

這種我——您關係，在耶穌基督中得到最深刻、最明顯的實現。耶穌是人與神之間的中介。他具有本體同一^④的性質，內在性與超越性在此被整合爲一個二律背反的統一體。因此，耶穌基督可以說相應於佛教相互聯繫或互爲原因的觀點。佛教徒毫無疑義把耶穌視爲佛或覺者。通過死亡，在他身上明白無誤地實現了新的生命。

但是，根據信仰的觀點，基督教關於我——您關係的觀念，雖是相互依賴和相互聯繫的，却不完全是對等的。懷着對耶穌基督的信仰，基督徒相信，我們若與他同死，就必定與他同活。所以基督徒參與了耶穌基督的死亡與復活。他是救世主，我們是得救者；他是救贖者，我們則是被救贖者，這一關係不能倒過來說。

在信仰中，耶穌基督和我，說到底並非處於相互依賴的因果關係中。因爲在基督教裏，人們深切地認識到自己是罪孽深重，人生短暫有限。信仰耶穌基督，與認識到人的罪孽深重緊密相連。對基督徒來說，死亡不過是「罪的工價」。根據基督教這一觀點，禪宗「遇佛殺佛……始得解脫」這一說法，恐怕是可以被認爲

瀆神的。禪宗關於人本來就是佛或覺者的說法，也可以被認為是傲慢自負或自欺欺人的。而且，佛教徒只是在短暫無常的意義上認識到人的有限性，看來也是非常不充分的。

不過坦率地講，根據禪宗的觀點，基督徒在罪孽深重的意義上認識到人的有限性，從而通過耶穌基督才能得救的觀點，看來完全不足以達到終極實在。人在罪孽深重意義上的有限性，真能通過信仰而完全得到克服嗎？我們的死亡和罪可以得到救贖，這一信仰和希冀的基礎又是甚麼？人的有限性，就是那種可藉信仰而克服的有限性嗎？對禪宗來說，這些問題意味着人的有限性是如此深刻和根本，它根本不可能通過信仰來克服，甚至也不可能通過外在神力的活動而克服。因此，必須認識到絕對無。

讓我通過對善惡問題的考慮，進一步展開這一問題。在一般佛教和特定的禪宗中，善與惡如同其他的事物一樣，都是相互依存的。沒有離惡之善，也沒有離善之惡。怎麼可能有離惡獨存之善呢？在佛教裏，善與惡完全是相互依恃的。不存在揚此抑彼之事。

聽衆提問：假如你已開悟，這本身豈不就是善高於惡了嗎？

答：悟並非是有別於惡的那種相對意義上的善。悟就是認識到先於善與惡的二元對立的我的存在。

問：但那種認識本身就是善的，是否我們談話的用詞各不相同？

答：當你說那種認識本身就是善時，你是根據甚麼觀點來談論善惡的？恐怕你一開始就從二元論觀點來談論善惡的。善並不優於惡。善優於惡是道德上的誠命，而不是人的真實狀況。以人來說，善惡具有同等的力量：我不能說我的善強於我的惡，雖然我應該努力用善克服我的惡。佛教徒亦具有保羅的思想，我們越是努力用我們的善去行善，我們就

越是意識到自己身上的惡。我們生命中這一善惡兩難困境是非常深刻，不可能用善的力量去解決的。在對至善的上帝的信仰中，這一兩難困境被認為可以希望的形式在將來得到解決。但是，這不是在當下徹底解決這一困境，而是把解決推到無窮盡的將來。這一善惡兩難困境是如此地根本，縱然到將來我們也無法逃避。這並非說我具有善惡的兩難困境，而是說我就是這兩難困境。這並非說我具有歧疑，而是說我就是這歧疑。正是在這對善惡兩難困境最終和最深刻的認識中，我的自我結構崩潰了，我終於認識到我既非只是好亦非只是壞。我不好也不壞。我甚麼也不是。然而這種認識並不消極，而是積極的，因為圓滿證到無時，我們得以從善惡、生死的兩分法中解放出來。我們此時悟到先於二元性意識的自己的真實本性。這就是禪宗常要求我們見自己「本來面目」的原因，因為這一本來面目先於任何善惡分別。悟正是使人徹見他的「本來面目」。

回到我的討論上，實事求是地說，我無法以善的力量去克服惡。這不僅適用於非宗教的人文領域，也適用於超驗的宗教領域。善惡兩難困境之所以如此強烈和徹底，是因為善惡相互依存，都具有同等的力量相互否定。所以，即使通過信仰至善的上帝，也不可能克服這一困境。如果上帝是至善的，那麼人和世界中惡的起源又是甚麼呢？

蒂利希說：「對上帝來說，征服惡不是靠毀滅，而是不去實現。惡是在有限的世界中實現的，而不是在無限的存在基礎上，即在上帝身上實現的。」^⑤這意味着惡的現實性決不在上帝身上，但惡却作為一種可能性留在上帝身上。我想，這可看作關於惡之起源的一種神正論。^⑥上帝創造了萬物，但他並不對邪惡的現實性承擔責任。因此，在基督教中，說在永恒中惡被降低到僅是可能性時，善惡的二元對立就被征服。基督教這一觀點，恐怕

是一種虛假的無限。把惡的問題從現實性轉到可能性，從一段時間轉到永恒，却沒有一個確定的解決。

你要不受制於善惡二元論，只要認識到你就是這善惡的兩難困境，你自己就可當下立即實現這一點。一旦你徹底認識到你就是善惡兩難困境，就可以突破這一困境，而臻於無善無惡的見地。因而從禪宗的觀點來看，根本點不是信仰上帝，而是證無，悟到人真實的本性。這是佛教的緣起論必然產生的結論。不僅是善惡，就連生死、神人都是相互依存的。所以，為了證得我們自己真實的本性，得到自我覺悟，一旦佛被理解為超出人之外的東西，那就必須被「殺」。

雖然對照了禪與基督教的差異，我要強調：說禪宗建立在無的基礎上，而基督教則以上帝的存在（與無相反）為基礎，那就未免失之過簡。果真如此，那麼禪與基督教就毫無共同之處了。

根據我的理解，當基督教強調唯一的上帝是宇宙和歷史的主宰，他是至善和永恒的生命，能夠服克死亡和邪惡等時，這只是一個本體論的問題，而毋寧說是一個價值論的問題。在基督教裏，最重要之點不是有和無的問題，而是我應該做甚麼樣人的問題。正義的觀念非常重要，盡管正義必須作為愛的一個方面才能實現。基督教的愛的觀念中總是包括正義的觀念。沒有正義，也就沒有正真的愛。在這一意義上，「應當」或「神聖的誠命」是重要的。當基督教徒信奉上帝為唯一、自有的神時，並不是因為他首先是唯一的神，而是因為他是主宰全宇宙並要求人服從他命令的人格神。在佛教中，特別是在禪宗中，「應當」所表示的正義觀念，非常缺乏，至少是非常淡薄，而有無、生死的觀念，却是非常強烈的。

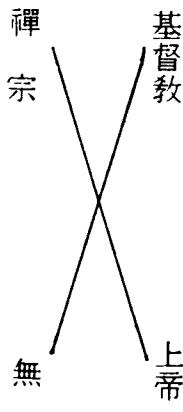
基督教關於唯一上帝的觀念，不應該只是從本體論上來理解，也應該從價值論上來理解。那麼，基督教對唯一尊神的信仰，與其說是關於上帝存在的本體論問題，不如說是關於正義和

愛的問題。在這一點上，禪對基督教唯一上帝觀念的批評，是基於佛教的緣起論，未必有一定擊中基督教的要害，也不公允。

在禪宗和基督教中，本體論和價值論這兩方面都是密不可分的。但在禪宗中，關於有無、生死這一本體論問題，遠比善惡問題更為重要。相反，在基督教中，善惡問題則比存在與非存在問題得到更大的強調。

因此，我們可以試劃兩條線，從禪宗及其對無的本體論見解，到基督教在價值論上強調上帝之「應當」的信仰之間，可以發現其中的交叉點。見圖

禪宗的優點，在基督教中就成了
缺點；反之亦然。基於對這些各自優缺點的認識，我們必須進入
對話。



討 論

布雷女士：我有一個非常實際的問題：禪宗是如何處理人們內在的有罪感以及贖罪或寬恕的明顯需要的？

阿部教授：佛教可能沒有和基督教相同的有罪感，不如說具有一種苦、業感。人生是苦，這是佛教及禪宗的基本認識。

土井教授：能否說這種罪包含於苦與業的感受中？

阿部教授：是的，您可以這樣說。在佛教裏，苦被理解為生、老、病、死等不同形式。從根本上說，這是人的一個本體論問題。罪看來更多地關涉人際間的道德關係。在佛教裏，它並不像基督教那樣具有決定性的意義，即使並不把它排除在外。

布雷女士：這次討論會上三次演講的三個主題，屢屢用到「禪宗」一詞，但「佛教」一詞却從未出現在這些講演的題目中。禪宗與禪佛教的關係是甚麼？您是提及佛教的第一個人。

阿部教授：經常有人問起禪宗是不是佛教的一種形式。我的

回答：是，同時又是否。從歷史上說，禪宗是佛教的一種形

式；它產生於中國，並進一步在中國、朝鮮和日本與其他各種佛教形式並肩發展起來。所以禪宗可說是佛教的一種形式——禪佛教。

但是，禪宗又有點超越佛教，因為它不是建立在任何佛教經典的基礎上，而是直接復歸到一切佛教的根本源泉——悟——中。這是禪宗教外別傳的基本特徵之一。在這一點上，禪宗與所謂傳統佛教都是有些區別的。

土井教授：在日本有這麼多的佛教宗派。當您將禪宗與淨土宗作比較時，您也許會發現，它們之間的差異，有如在基督教教義中一位論派⑦與五旬節派⑧之間的差異。

德韋爾特神父：我在研讀佛教時，始終感到困惑不解的是無的概念。正如在您的演講中所說的，「人若認識到無，也就認識到他的眞我」及「我就是無」。如果這在本體論上或現實生活中都是真實的話，那麼討論又有甚麼用處呢？如果我們是絕對的無，我們在這一生中能做甚麼呢？我們怎樣才能改善這同樣是無的社會呢？

阿部教授：您認為這自我是某種東西嗎？

德韋爾特神父：如您所說，為了認識自己的眞我，我們必須認識絕對的無。那意味着我就是絕對的無。如果這是眞的話，無論在本體論上還是在現實生活中，我們在這世界上的情況又如何呢？如果我們是人的話，我們人生的意義是甚麼呢？如果社會存在的話，我們能為這個社會做些甚麼呢？

阿部教授：我想反問一下；您是否認為人本身是某種東西？

德韋爾特神父：教授，我想是的！

阿部教授：那麼在想您自己是某種東西的又是甚麼呢？

德韋爾特神父：是我所意識到的某種存在着的東西，某個人。並且我相信，我周圍的人是現實的，這個屋子是現實的，這個宇宙也是現實的。我在心中意識到這一切。

阿部教授：具有這樣一種意識的是甚麼呢？

德韋爾特神父：人。

阿部教授：是一般的人嗎？

德韋爾特神父：是每個人！不過很難說意識是在人的頭腦裏還是在人的心中——我不知道。但作為一個人，我具有那種意識。

阿部教授：正在說「我」是一個人的是誰？是甚麼東西具有那種意識？

德韋爾特神父：許多人都在談論他們自己。每一個人都在談論他自己和其他人。

德韋爾特神父：那麼正在談論您自己和其他人的是甚麼呢？

德韋爾特神父：喏，這裏的這位女士，那裏的那位先生。我們每一個人都這樣談。每個人的人格都在思想他或她自己，並與其他人談論自己。

阿部教授：我的問題是；那個正在談論您自己和其他人的甚麼？

德韋爾特神父：我對我自己的意識，以及與其他人的關係的意識。

阿部教授：我能否再問您一下，正在談論您自己的意識的又是甚麼？

德韋爾特神父：我想說，這就是我的人格。

阿部教授：我恐怕，德韋爾特神父，當您談您自己或您的我意識時，您總是把你自己的對象化了。每當我問你「正在這樣說話的是甚麼」時，您總是說那是您的意識、您的自我意識、您的人格，等等。於是您就使您自己的意識、您自己的存在、您自己的自我對象化了，並在這樣一種方式中，你自己一步步後退。當您以這種方式回答我的問題時，您總是在後退，力圖提出某種更內在地包含在您「自我」中的東西。然而，您真正的自我決不可能

在這樣一種方式中呈現，因為它總是站在您的呈現「的後面」，站在您的後退「的後面」。

當然，您可以把你的「自我」對象化。但一個對象化的自我，不是真正的自我。眞我必須是超越對象化的真正的主體性。「自我」是不可象對化的。一旦自我被對象化，它就成了「某物」。但眞我因不可對象化。無論如何不是「某物」，只能是超越對象化的「無」。在這意義上，「無」決不只是消極性的，而毋寧說是積極的，因為它指出了人進行對象化活動的根源是人們眞正的主體性。

土井教授：這是否就是西谷啓治博士說的在總體上直接體驗到自我的？

阿部教授：是的。它直接認識到自我之爲自我——即自覺到自我。在我們的思維中，我們使萬物對象化，包括自己在內，而在這對象化過程中，我們總是後退，一步步向後退去。當然，我們可以想到我們的自我，也可以想到我們正在想我們自我的自我。然而，一旦這樣做，我們就永無止境地步步向後退却。在這樣一種無窮後退中，我們老是失去我們的眞我，我們眞正的主體性。所以，這樣，我們對自我以及自我對宇宙萬物的關係的理解，並沒有表明整體。這個理解變成了部分而不能達到終極實在。通過自己的思維，我們只能在它們被對象化的意義上去理解自我及其與世界的關係。爲達到終極實在或完全理解實在，我們必須超越思維和對象化。這就是非概念化地、直接地認識自我。因此關鍵問題是：如何才能使我們不向後退而立即把握住我們的自我？

爲闡明這個觀點，讓我說得再具體些。我正站在這裏，而且一定有一個我現在所站的地面。假如你要我顯示我所站的地面，我可以後退一步以指出這一地面。然而，那已不是我現在所站立的地面，而是我以前會站立的地面了。爲了顯示我現在正站

立的地面上，我可以再次後退把它指出來。但這依然只是我以前會站立的地面上。我怎樣才能顯示我現在正站立着的地面上呢？這個地面不能用後退的方法客觀地予以指出。您正站立的地面上並不是可用客觀的方法被指出的「某物」。它決不是任何可以被對象化的東西。它是不可對象化的。故它被稱作「無」。但它不僅僅是與有相區分的無。與有相區分的無仍是一種「有」，只不過稱作「無」而已。因此，眞正的「無」超越那種單純的無，即僅僅與有相區分的否定性的無。它既非有，亦非無。它是眞正的無，即肯定性的無，它雙遣有無而又雙存有無。它不是空無，而是作為存在和非存在的根源的圓滿。存在與非存在就出自那無。這樣，不可對象化的就是肯定性的，因為它是您當下存在的基礎。它表明決不可被對象化的眞我、眞正的主體性，就是您的存在、您的生活、您在社會和歷史中活動的根本。

打個比喩來說，您現在所站於其上的地面可以被顯示了，不是通過後退而是通過前進，通過向前邁進的行動，因為這地面無非是您活動的出發點。

剛才德韋爾特神父問道，「我們能爲社會做些甚麼？如你們所見到的，不可對象化的「無」，是眞正的主體或眞我。它不僅是存在與非存在的根源，也是自我與他人、自我與社會的根源。通過對眞我的認識，人們可以在自我和他人的社會關係中恰當和積極地工作。當然，要造到這點，需要有關於社會環境和歷史變遷的客觀知識。但認識到眞我，才是恰當地建立我們社會聯繫的基礎。」

塔克教授：我想，當我們把自我對象化時，我們其實並不能真正將其對象化。毋寧說是在作我們思維所能及的概念抽象，正如我們在數2、3、4時，我們正在作沒有存在的抽象。兩隻蘋果是一種存在，但數字三並不存在。如果我們在談話中有這些抽象，我們就可以爲人所理解。如果我們不能使用抽象，我們就不

能作哲理的探究或談論宗教。爲了思維和交流，我們需要這些抽象，這些概念並非對象，不過是概念和抽象而已。你說我們在搞對象化，我認爲這種說法是錯誤的。我們沒有。我相信自我是一個存在的人格，因爲它是由上帝創造的。當我把我自己當作一個

人而講話或看我自己時，把我自己看作對象的，並非我的有意識的心。這不如說是自我經歷着思考自己和思考上帝的活躍過程的動態作用的一部分。這並非說我們把自己對象化了。我們是在做一種概念的抽象，然後我們就能談論它和思索它。

阿部教授：即使你喜歡用「概念化」而不用「對象化」，也無補於事。概念化的自我不是真正的、主動的自我。要覺悟到真正的是、主動的自我，我們必須超越概念化。

庫爾曼女士：我認爲，在這一意義上的自我不是對象，而是最高主體性。也許你方才所說的正是如此。但我認爲，這是與無相對立的……

希拉牧師：當阿部教授和其他佛教徒談到無時，許多西方人易於在虛無主義的意義上去理解，或將其理解爲只是一種非存在的無。

阿部教授：我痛心地意識到，英語對「無」(Nothingness)的翻譯，在西方語境中很容易引起誤解。在日語中我們說「無」或「空」。在佛教語境中，「無」和「空」是作爲關鍵詞而被使用和強調的。這些詞也常爲日本人所誤解，但爲了指出超越任何概念化和對象化的必要性，無是一直被強調的。正如希拉牧師指出的，它不僅是非存在，不僅是存在的缺乏。它既不是存在，也不是非存在。它超越了存在和非存在。沒有絕對無的認識，就沒有對自我的真正認識。

勞埃德教授：我們能說無的概念帶有肯定意味嗎？

阿部教授：是的，佛教無的概念是一種肯定性的和動態的概念。它雙遣有無而又雙存有無。它是動態的統一體，不偏執於哪

一方。在無之外別無一物。它包容你、我和萬事萬物，在這肯定性無的動態機制中却不失我們各自的特性。

帕拉契尼爵士：您一直說，佛教強調您已經與自我覺悟不可分離，按我的理解這就是對無的體驗。如果此言不虛，如果我們理解正確的話，那我不明白爲甚麼人們還要修習坐禪？如果我們早已把體驗悟作爲我們先天存在的一部分，那麼坐禪的目的又是甚麼呢？

阿部教授：剛才喝咖啡休息時，我倒另有一個問題，它與您的問題有關：「佛陀在他生命中的某一時刻悟道。那麼，在這之前，他是否未開悟呢？」坐禪常在這一點上被認爲是導向開悟的一個過程。通過修行，我們達到了開悟的目的。這種理解是很自然的，但按此思路，我們何時才能開悟呢？我們可能越來越接近這一目標，却永遠達不到它。因爲目標是從我們的前進路上投射出去的。我們處於未悟狀態，而悟就成了這未悟狀態的投影。因此，這裏將存在一道所謂迷與悟、行與果之間的根本鴻溝，這道鴻溝是決不可能被超越的。

我們越是努力趨向於那作爲投影的悟，就越清楚地看到有一道鴻溝。終於，我們認識到這樣一種趨近法的虛幻性。不僅我們現在的未悟狀態是虛幻的，而且連爲我們所投射出的遙遠目標「悟」也是虛幻的。認識到這些虛幻性，整個趨近法必然崩潰，於是您或許能認識到悟並不在那裏。它就在您的脚下，它可以在這過程的任何一點上被認識到。

在一種意義上，我們必須說，我們是在修行的過程中，沒有修行悟是不可能的，但這並非意味着我們只是在走向開悟的路上，假如是這樣的話，那我們就必然永遠在路上而得不到悟。當我們認識到這種趨近法的局限時，我們才認識到並不只是走向開悟之路，而是本來具足這悟。這裏有一個行進過程和達到目標的動態統一。坐禪沒有目的。真正的坐禪本質上就是真正的悟。

帕拉契尼爵士：能否讓我與基督教作一比較，看看我是否理解您所說的話？在基督教中我們相信，拯救並不完全在將來，而是說上帝之國已經出現在耶穌面前。在這一種意義上，我們就在上帝之國中活動，只不過它還沒有完全實現而已。這是否就是您所說的那種意思？

阿部教授：完全正確，耶穌說過，上帝之國就在你們中間。它並不遙遠。

土井教授：看來阿部教授是按照有神論來理解基督教的。上帝變成一神論的上帝。但正如卡爾·巴特(Karl Barth)在最近一篇文章中所說的，我們可能不再按孤立的神學來談論上帝本身了。我們只能談神的人類學。在沒有人的地方，也不可能有神。所以人與神是相互關聯的。因此，阿部教授對基督教的理解有些過時了。

阿部教授：很抱歉。不過，您能否說在基督教裏，上帝就是我而我就是上帝？如果人與上帝真的是相互關聯，這應該是可能的。

土井教授：上帝與我同在，不過我自己不是上帝。您不能說您自己就是佛，只是說您將會成佛。

阿部教授：我不是說我即是佛，而是說我即無；無即我。那就是**自我覺悟**，這可以說是佛性的實現。

土井教授：無一詞可以代之以自由：您從您自己獲得自由。

阿部教授：不是「從……獲得自由」。如果您從某物得到自由，那仍是二元性的。

土井教授：在基督教中，我們說這種自由是一種完全的開放。

阿部教授：那也許是一個更好的用詞。人是完全開放的。所以他就是空。不是某物，而是無。無並非外在於我。我即無而無即我。

埃維傑多牧師：能否正如我們說上帝是至高無上的一樣，說無也是至高無上的？這看來也建立在一種信仰的基礎上。您怎麼能說沒有一種與無相當的相關物，恰如善與惡的關係一樣呢？爲甚麼無是與物無關的呢？

阿部教授：善與惡完全是相互依賴的。沒有惡就沒有善，反之亦然。沒有有就沒有無，反之亦然。善與惡、有與無根本上都是相互對立的。它們互相排斥而又不可分離地聯結在一起。它們在對立的兩極變成一體，變成一個真正的矛盾。這對人是一個至關重大的課題。正如我所說的：不是我有兩難困境，而是我即兩難困境。一旦我終於完全認識到這種存在上的兩難困境，它也就從內部得到克服。而我也終於達到無善無惡、無生無死、無有無無的地步。這就是善與惡、生與死等的根源。這是生命與活動的存在上的基礎，我們在這基礎上可以擺脫任何二元論的限制而運作。這就是自由。與有關聯繫的無並不表示自由或開放，恰如與惡相聯繫的善並不表示自由或開放一樣。自由是通過超越有無、善惡等二元性而完全實現的。這就是爲甚麼佛教的無超越於有無的原因。

奧古斯丁教授：我想評論一下在這次討論中經常提到的問題。阿部教授說基督教具有信仰：人在從罪獲救上與上帝相通。而且你說禪即自我的實現。我觀察到，您把您的禪宗體系與基督教的對立起來：基督教簡直是在盲目地信仰上帝，並且如果他信仰……

阿部教授：不是「盲目地」！

昨晚西村教授說過，在所有的禪僧中，有百分之九十九點九未曾

獲得深悟。但他們都具有一種深刻的信仰，以爲他們將會開悟。所以這些人是爲了開悟而行動。他們有了某些開悟體驗和用以理解實在的一個完整體系，他們根據不同的理由，覺得其他體系都是不完善的。

我的問題是：爲甚麼我們沒有看到我們大家所具有的每一種體系，都旨在發現同一超越的實在？如果我們不能看到這一點，如果我們不能認識到我們永遠無法在這些體系的象徵上獲得一致——我們正在拼命尋求象徵，並專心致志於體系，那麼，我們只能彼此空談而已，却不能在我們試圖爲自己及他人做的工作中相互合作。爲甚麼我們就不能看到我們雙方具有相同之處，而老是在彼此的體系上爭論呢？……兩種體系都是好的；它們都爲了向超越正規理性活動的認識而努力着。

阿部教授：在我演講開始，我就說過，強調兩個宗教的共同點雖屬必要，却不足以展開一種創造性的對話。我將重點放在差異性上，却無意於評價孰優孰劣。我想超越基本的差異而達到一種更深刻、更有創做性的理解。所以我們不應該忽略哪怕是最細微的差異。從禪宗的觀點看，必須提出這一問題：這唯一上帝的基礎是甚麼？信仰上帝的基礎又是甚麼？禪宗的這個問題，不是摧毀而是更加深化了基督教對上帝的信仰。但是，這個問題與其說是像基督教那樣傾向於行動上來理解上帝的存在，不如說是更傾向於從本體論上去理解。上帝是活的、具有倫理性的人格神，他以絕對的愛，不管人的罪性而寬釋了人的罪，在這一意義上，基督教唯一上帝的觀念是有道理的。禪宗必須進一步弄清楚基督教信仰上帝的這一基礎。

註釋：

①②《馬可福音》，第12章，第29節，第32節。

③《希伯來書》，第11章，第1節。

④本體同一(Homoousion)，基督教神學中基督論術語，指耶穌基督與上帝聖父的本體是同一的；認爲耶穌基督雖降世成人而具有人性，但同時仍具有神性，且其神、人二性密切結合爲一個位格，即上帝的第二位格聖子；上帝三個位格的本體則是同一的。——譯者

⑤《東西方對話——保羅·蒂利希博士與久松眞一博士對話》，《東方佛教徒》，第5卷，第2期（一九七二年），第115頁。

⑥神正論(theodicy)，基督教神學中有關於道德論的一神觀點，認爲神雖容許罪惡存在，但仍無傷於其神聖與正義。——譯者

⑦一位論派(Unitarians)，亦稱「反三一論派」，基督教的一個派別，產生於16世紀歐洲宗教改革運動，流行於波蘭、匈牙利和荷蘭等地。認爲上帝不是三位一體而只是一位，故名；把耶穌看作只是一個偉大的神聖人物而不是神，不承認教會和國家有解釋教義的絕對權力；聲稱只有《聖經》和「理性」才是信仰的根據。——譯者

⑧五旬節派(Pentecostals)，基督教新教派別之一，產生於19世紀末20世紀初，主要流傳於美國，主張繼承基督門徒在五旬節接受「聖靈」的傳統，故名。宣稱信徒「成聖」是上帝恩寵所致。「成聖」與「因信稱義」不同，人在「因信稱義」以後才能「成聖」。——譯者

※ 本章是作者一九七四年九月在東京NCC研究中心組織的關於禪宗與基督教傳教士的討論會上所作的講演和討論的記錄。