

《禪與西方思想》譯後

從禪法到禪宗

王雷泉

禪是梵文(dhāna)的音譯，本作「禪那」，後簡稱爲「禪」，意爲定、靜慮、思維修。它原來是印度各派宗教和哲學共同修習的方法，其起源可上溯到公元前三千年印度河谷土著達魯茶毗人苦行文化的象徵「大瑜伽行者」雕像。所謂禪定，就是依靠思想意志的高度集中，反觀內心，消除散亂雜念，以臻明鏡寂水般的寧靜意識形態，並在身上產生異乎常人的功能，進而泯除主客、能所的對待。

印度思想與禪定及禪定所導致的神秘體驗有關，佛教的始創人釋迦牟尼出家後亦從苦行文化的代表人物阿羅邏迦蘭和耶達迦羅摩子修習過四禪八定。不過後來釋迦悟道創立佛教，修禪的目的及對定境的解釋與當時居印度宗教文化主流的婆羅門教不同。婆羅門教從主客合一的定境中得出「梵我合一」的看法，佛陀則得出「萬物緣生」的悟解，可見修習禪定離不開一定的世界觀和社會人生觀。

佛陀逝世後，佛教雖產生部派分裂，但禪定的修習仍爲各派所遵循不變。大乘佛教興起後，更重視解釋社會人生和宇宙本質的慧學及菩薩度生的實踐，反對遁世出離的單純修定。龍樹的《大智度論》指出禪定只是獲得智慧的手段和濟度衆生的準備：

「常樂涅槃從實智慧生，實智慧從一心禪定生」，「靜處生定，獲得實智慧以度一切。」①維摩詰更是批判林中枯坐的遁世行爲，把禪定與不捨世界的菩薩大悲行結合起來，指出「宴坐就是不捨道法而現凡夫事」，「不斷煩惱而入涅槃。」②

禪宗與禪定修習有關，但禪宗之「禪」並不限於禪定，它是佛教發展史上一次重大變革，也是出世的印度佛教在重視人文精神的中國土地上一次成功的文化移植。按照西方人類學家雷德斐爾德(Robert Redfield)的文化大、小傳統之說，可把哲理化的儒學、道家、大乘佛學中的自力聖道門等歸入作爲精英文化的「大傳統」中，把宗教化的孔道、道教、佛教中的他力淨土門及民間信仰等歸入作爲通俗文化的「小傳統」中。佛教大約在公元前後傳入中國，東漢以後數百年的戰亂割據和社會動蕩，使主流文化儒學失落，以標榜神通異能爲趨向的小乘禪學和依靠他力救拔的淨土信仰迎合了中國文化中原爲儒家主流文化所掩蓋的崇尚神異事迹、探究神秘世界的潛流，大乘般若學亦借助天馬行空般的老莊玄學而傳播。隨着大批知識精英加入佛教傳播行列，開始用中國的社會倫理思想和思維方式改鑄印度佛教，佛教逐漸走向入世、注重倫常日用和清通簡要的道路。與此同時，佛教哲學也刺激並充實了中國「大傳統」文化的復興與重建。印度佛教爲中國文化的大

、小傳統分別迎拒選擇，既填補「大傳統」遺漏的精神空間，又為「大傳統」所吸收改造。就在中印文化雙向選擇、相互融合的過程中，遂產生出禪宗和宋明理學。

我國禪宗大致經歷三個發展階段：首先是以菩提達摩為代表，標榜「藉教悟宗」，是從印度禪學向中國禪宗的轉化期。達摩由後世推為禪宗初祖，他在南北朝時來華傳法，藉《楞伽經》而創「二入四行」的「宗門」教義。達摩相傳在嵩山少林寺面壁九年，號稱「壁觀婆羅門」。所謂壁觀就是「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道」。從達摩傳至五祖弘忍乃至五祖門下神秀，皆以坐禪為務。第二階段即以六祖慧能為代表的「南宗禪」，「揭舉教外別傳」，標誌着禪宗的確立。慧能以不立文字、擺脫教條的革新姿態突破傳統佛教的煩瑣教義和刻板修行，直接復歸到佛陀的證境，以主體當下頓悟為解脫之極境。慧能並不強調坐禪，他說「道由心悟，豈在坐耶？」^③但禪宗並不絕對廢斥坐禪。道元從天童如淨學法，就獲致其「只管打坐，身心脫落」的心要。慧能的「南宗禪」經門下神會等鼓吹，影響從嶺南遍及全國，後衍出曹洞、雲門、法眼、滄仰和臨濟五宗。第三階段可以宗密的「禪教一致」為代表，隨着儒學的復興和重建，禪宗漸與教下各宗合流。特別到明清時的「禪淨合一」，禪宗不復有奮迅直接，激揚踔厲的精神。本書列舉的六祖慧能、臨濟義玄、趙州從諗、希玄道元等人，都是禪宗全盛時期的風雲人物。

禪宗的理論基礎和特點

「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」，代表着禪宗成熟期的思想。禪宗把其他佛教宗派稱作「教門」，即依靠語言文字傳授，而禪宗是直契佛心，故稱「宗門」。禪宗反對拘執文字和經典，但並非全然放棄經典。菩提達摩和以後各祖，皆以《楞伽經》來印證自己所悟，慧能以後則改以《金剛經》印心。大致可以

說，禪宗以大乘的般若空觀為理論基礎，融合了中國儒學（尤其是孟子）的心性論和老莊的自然主義態度。

鈴木大拙指出：「禪本質上是洞察人生命本性的藝術，它指出從奴役到自由的道路。」^④作為佛教的一個派別，禪宗首先關心人的終極解脫問題，即如何達到像臨濟所說的那種「無位真人」境界，能夠「隨處作主，立處皆真」。本書作者引述鈴木大拙「臨濟宗歷史性的成功可說基本上源於對『人』的認識，它的未來命運也將有賴於對此認識的活生生的把握」^⑤一段話，實際上含蓄地糾正了鈴木以往過份渲染頓悟的偏頗。

常有人把頓悟視為禪宗的目的，其實頓悟並非禪宗首倡，晉竺道生早就創頓悟成佛義。西方人常將頓悟解釋為一種電光火石般瞬息間的直覺。其實，頓悟在禪宗裏有「迅速地體悟」、「不依固定修行階次的體悟」和「不拘時間場合任運於平常生活中體悟」這三層含義^⑥，而禪宗的重點是在悟後如何重新面對人生和世界。正如南泉普願所說：「須向那邊會了，却來這裏行履。」^⑦「須向那邊會了」，即禪宗所說的頓悟，它只解決宗教解脫的向上門問題，充其量只完成佛教內部的改革運動。「却來這裏履行」，則開拓了面向社會現實的道德實踐的向下門。禪宗的根本任務就是如何在現實生活中動態地把握住超越的佛心佛性和內在的本心本性的終極合一。在哲學史上，由於禪宗的這一挑戰而在本體論上深化了儒家的心性論，完成了溝通中國思想中的宗教解脫與哲學智慧的歷史使命。只有把握住禪宗向上和向下兩門，才能理解禪為何在現在依然煥發異彩。

禪宗的頓悟解脫，在哲學上把佛教的佛性論思想大大推進了一步。傳統的大乘佛教雖宣揚「一切眾生悉有佛性」，但這「佛性」只是眾生成佛的一種可能性，一種主體在修行「途中」意欲實現的目標。在時間上，須經歷轉染成淨、轉迷成悟，轉凡成聖的歷劫修行過程；在空間上，眾生所居的世間與佛土仍隔着遙遠的距離

。禪宗把「緣起法」運用到包括人與佛、世間與出世間的一切領域，從而克服了主體與客體、可能與現實、現在與將來等二元對立的困境。道元以創造性的詮釋方法，故意「誤讀」傳統經典，從哲理上解消佛性的實體性，以「悉有佛性」和「無常佛性」的動態整合概念，使主體在當下現成的每一瞬間把握住無限和永恒，如此則使佛性現成於無常，涅槃落實於生死，理想成就於現實，證悟伴隨於修行。春花秋月，日日都是好日；揚眉瞬目，頭頭皆是佛道。

慧能曾說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」^⑧頓悟，這是依般若智慧的作用，完成從凡到聖的轉化，但悟道者並沒有離開這個世界。按照大乘的「慈悲」立場，仍須「來這裏行履」。故鈴木大拙激賞趙州從諗為救度衆生而受輪回之苦的精神，「我若不下地獄，阿誰等着救度汝等衆人？」而悟道與度生並非高深莫測之事，它就體現在擔水砍柴的日常生活之中。未悟道前，山是山，水是水；悟道之後，山還是山，水還是水，只是迴非開悟之前的境界。禪宗常說「饑來吃飯，困來即眠」，「平常心是道」，並不是使「道」庸俗化和局限在日常生活之中，而是在平常生活中顯出高遠境界，出之努力而又忘却努力。這也就是臨濟所說的「無事是貴人」，致力於悲智雙運，而又成功不居，淡成處之。「終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。」^⑨這使我們很自然地聯想起陶淵明的詩句「採菊東籬下，悠然見南山」的境界。

禪基於「自我覺悟」，是悲智雙運，在生活中當下體悟世界本來面目的一種活潑潑的哲學。禪宗講究「活潑潑地」，就是解黏去縛，對任何東西都不可執着。

中國禪學向海外的傳播

我國的禪宗盛極於唐宋兩代。那時朝鮮、日本都不斷派僧人

來留學求法。本書中重點提到的道元，就是在我國南宋時代從日本來華，向天童如淨那裏學習了曹洞宗的默照禪，回國後建立起曹洞宗的傳承。我國禪宗另一派臨濟宗，也由日僧榮西傳入日本。

本世紀初，日本岡倉天心、釋宗演和鈴木大拙等人相繼把禪宗傳到歐美。一九二七年，鈴木的《禪佛教論集》在西方出版後，被歷史學家懷特(Lynn White)稱為人類文化史上的一件大事，其意義之大一如歐洲文藝復興時期對古希臘柏拉圖、亞里士多德著作的譯介。鈴木大拙闡發的禪之悟性，突破了西方思想的蛹殼，使東西思想在更深層的心智領域中交融。海德格爾晚年偶讀鈴木的禪學著作嘆道：「如果我對鈴木的了解不差，他在書中所說的，也正是我這一輩子在自己的論著中所想表達的東西。」^⑩精神分析學家榮格、弗洛伊德等人或為鈴木著作作序評介，或與鈴木合著禪學著作，在以西方思想分析、詮釋禪學同時，力圖以禪的精神匡濟西方世風和思想。在今天的西方，禪已蔚為顯學，大批禪學著作出版，禪學機構和禪定中心如雨後春筍般地興起，禪已滲透到西方的哲學、宗教、藝術、醫學、心理學、管理學等各個領域。對於今天的西方人來說，禪已不僅僅被當作一種新奇的東方舶來品引進，而是要以西方的思想習慣和語言對禪進行改鑄，使禪成為西方人自己的心靈創作和表現。^⑪

阿部正雄和本書要旨

正是在上述背景下，阿部正雄開始了他精深的研究工作。他畢業於京都大學，擔任過奈良師範大學哲學教授（一九五二—一九八〇年）深受京都學派田邊元、久松義一、西谷啓治等大師熏陶，尤從著名禪學家久松義一研修禪學，本書即題獻給這位恩師。他繼承了京都學派的學風，致力於東西方思想的相互了解和溝通，並試圖使禪的精神注入西方的理智結構和宗教傳統中。但與

京都學派其他重要人物不同，他有三十年之久的時光是在西方度過的。一九五五—一九五七年，作為洛克菲勒基金會的研究學者，他在美國哥倫比亞大學和美國神學院研究基督教神學。從一九六五年起，作為訪問教授，他在哥倫比亞大學、芝加哥大學、卡爾頓學院、普林斯頓大學和美國其他大學擔任佛學和日本哲學教席。一九八〇年他從日本到加里福尼亞的卡萊爾蒙特研究院宗教系執教。在長達三十年的游方參學中，他在與西方宗教家和哲學家的對話、交流中砥礪了自己的思想，對佛教和西方思想都達到相當高的造詣。本書是他首次用英文出版的文集，所收論文大部分發表在《東方佛教》、《國際哲學季刊》、《東西方哲學》、《日本宗教》、《泛基督教評論》、《守護神》等雜誌上。本書列入由約翰·希克主編的麥克米倫「哲學與宗教叢書」。

阿部正雄撰寫本書的主要目的，是為了對付全球時代人類共同面臨的困境，探討禪能否為未來人類心靈提供一個安心立命之處。要這樣做，必須對佛教和包括基督教在內的西方思想進行比較和對話式的研究。

無論東西古今，人都存在着共同的永恒問題，即生命的「存在」問題。阿部正雄在本書的重點《禪與西方思想》一章裏，把現實與理想、內心與超越、個別與普遍、暫時與久恒的相峙，歸結為事與理之間的對峙。正如作者指出的，東西思想的根本差異，在於對理，即理念與普遍的具體理解，也就是如何把握絕對的問題。阿部正雄學亞里士多德的「存在」、康德的「應當」和龍樹的「空」，作為人類在思想和存在上為解決事與理、特殊與普遍的矛盾對峙的三個根本範疇。但是，由於西方這兩個基本範疇所體現的實體性和主客二元性，仍無法擺脫人存在的根本困境，也就是怎樣使人成為絕對者。那麼，兼顧宗教解脫與哲學智慧的禪的「空」或「無」，能否為當今和未來人類提供一個「精神家園」呢？

在此，我們不妨先看一下鈴木大拙關於東西方人對待事物態

度的闡述。他舉日本十七世紀偉大詩人芭蕉的一首俳句和英國詩人丁尼生的一首短詩作為對比。兩首詩的題材相仿，都是詩人看到一朵野花時的感受。鈴木指出，對於同一朵野花，東方詩人芭蕉的態度是把自己與這朵花融為一體，不讚一詞，從中感受到自然血管中的每一脈動，從而把人提升到一個猶如淨土一樣光輝的領域。而詩人丁尼生則把這朵花與自己對立起來，要用知性、分析的方法，「連根帶花」把它徹底研究一番，這樣他就把生活與感受置於一整套分析之下，以滿足西方尋根究底的精神。從這兩個詩人對待一朵野花的不同態度，反映出東西方趨近實在的不同特徵。鈴木認為「西方的心靈是分析的、分辨的、分別的、歸納的、個體化的、知性的、客觀的、科學的、普遍化的、概念化的、圖解的、非人性的、墨守繩規的、組織化的、應用權力的、自我中心的、傾向於把自己意志加諸他人之上的等等」；而東方人的特點則為「綜合的、整體化的、合一的、不區分的、演繹的、非體系的、獨斷的、直觀的（或毋寧說是情意的）、非推理的、主觀的、精神上個體化而社會上則是羣體心理的，等等。」^⑫

阿部正雄並不滿足於這種泛泛而談，他在哲學上深入剖析了東西思想的結構性差異，同時也指出東西思想的差異並不是截然判分的。在西方思想中，亦存在着突破西方傳統思維結構的潛流，否則就不可能容受東方的禪思想，而禪若要成為東西方思想之間的橋樑，它本身也要作出重大變革。

阿部正雄指出，康德以來的西方哲學經歷了一條摸索徘徊的道路。尼采與海德格爾對「非存在」與「無」的探討，顯然是在「存在」與「應當」之外的另闢蹊徑。它顯然回應着東方禪佛教「無」的立場，但他們都不能完全擺脫西方形而上學的傳統路徑。而禪宗超越思與不思的非思量立場，將能有效地克服西方的實體性思維。阿部顯然清楚地了解印度禪演化為中國禪宗的歷史經驗。要使東方禪宗思想為西方人接受，必須適應西方人重邏輯分析的特性

。故他在本書介紹禪學時，運用西方哲學的思辨結構，進行嚴密的邏輯論證，他不像他的老師鈴木大拙那樣，企圖以禪包攝西方學術，他認為禪若想真正適合當今人類的需要，它也必須把西方的「存在」和「應當」的觀點包容於內，充分認識到人類思想中的肯定性和創造性方面。

阿部正雄的壯志宏願

東西方文化各有其淵源和背景。一般講，源自希伯來和希臘的西方文化關心對自然的認知，較重對物之學；我國在「五四」以前作為主流文化的儒學關心道德人格的成就，較重對人之學；印度文化關心自我的解脫，較重出世之學。當前全人類正面臨一個全球時代。現代科學技術的發展，使以前關山阻隔的各民族連結為一個具有共同命運的整體。因此，勢必要有一種新的精神視界作為全球時代真正的文化基礎。

當前的一體化世界，主要是西方工業化的產物。現代工業化社會中出現的科學主義、機械主義和客觀化思想方式，已經割斷了人們與精神家園的古老聯繫，無「家」可歸已成爲了這一時代的象徵。阿部正雄貫穿全書的主旨，就是試圖奠定一種「人格主義的宇宙論」或「自我覺悟的宇宙論」，以解決諸如環境污染、生態失平、道德淪喪、強權政治、核戰爭威脅等全球性的重大問題，爲人的社會和歷史提供意義、目的和方向。這雖是一個雄心勃勃的壯志宏願，却未免力不從心。這裏明顯地受到他老師久松真一的影響。久松領導的佛教團體F.A.S協會，就企圖建構一個新的社會模式。所謂F.A.S，取由其理想社會的三個中心觀念：

Formless Self(無相之自我)、All mankind(全人類)和Supra-historically(超歷史地)，意即要覺悟到自由的真我，即那個無相之自我，站在全人類的立場以成就世界，超越歷史而又永恒地創造歷史。本書各章，特別是第四編「現在與將來的宗教」在在體現

出上述精神。

從文化研究的角度看，本書是頗具啓迪意義的。作者以盡可能客觀的立場，站在動態整合的高度，力圖探索出一條溝通滙合東西文化的渠道。在橫向上，作者指出在保持東西文化各自特性的基礎上，應創出一種嶄新的、更高層次的、一體化的世界文化，這種「一體化」，既不是某種文化從量上吞併另一種文化，也不是焊接式或鑲嵌式的拼合。在縱向上，打通科學、哲學、宗教上的畛域，使對物、對人、出世之學既互相補充又各擅勝長。這種審慎、平允的努力，應該說還是可取的。在全球一體化的時代，需要一種滙合東西文化爲一體的文化，是全人類的共同願望和趨向。阿部正雄和其先行者鈴木大拙等人的壯志宏願能否成功地實現，當然還要拭目以待。不過，阿部正雄的這部書，如果能在誦造這種新文化的進程中邁出了哪怕是微小的一步，那麼在這項雄偉的事業上也應該是有其一份貢獻的。禪宗誕生在我們中國，禪學在當今世界的流布，既是我們中國人的光榮，也是對我們華夏子孫無聲的鞭策。我們翻譯這部書，無非也是爲我國正在興起的禪學研究和比較文化研究略盡綿薄之力。

註釋

- ①《大正藏》等25冊，第180頁。
- ②《大正藏》第14冊，第539頁。
- ③見《六祖法寶壇經》慧能答解簡語。
- ④鈴木大拙：《禪宗》(Zen Buddhism)，紐約，一九五六年，第3頁。

⑤見本書第3章《真人與慈悲》，第8頁。

⑥參見楊惠南：《南禪「頓悟」說的理論基礎》(《內明》第153—154期)。

⑦《古尊宿語錄》卷12。