



## 禪與西方思想

阿部正雄著  
吳汝鈞譯

(續上期)

### 七、禪的教外別傳

在與西方思想比對下，我們漸臻於可以討論禪的階段了。禪亦不盡於思想中。雖說它是宗教，它與龍樹中觀、華嚴、天台等的意義亦不同。這些佛教都稱爲教，禪自己則站於「教外別傳」

的立場。所謂「教外別傳」，其意即是，禪異於教內的佛教，它不依任何經典，亦不拘於一切教義、教相，而「直指人心」。這是由於，只有「人心」才是一切經典所由來的根源，才是使所有的教成其爲教的真理根據。「人心」——作爲佛陀的自內證而最初由佛陀自身所自覺到的「心」——是經典的根源，是教的根據；這點是佛教所有教派所同樣認許的，不限於禪。但教內的佛教以爲，透過所依的經典，透過佛陀所說的教法，自家便可以達到

佛陀所自覺到的「心」。又以為只有這樣做才能達到佛陀所自覺到的「心」。禪則以為，我們不必通過經典與教法，即可達致與佛陀所自覺的相同的「心」。又以為，只有這樣做才能自覺到真正意義的「心」。(教內的佛教所視為依據的教法與經典，被認為是古來佛陀的直接說法，但歷史事實則不必是如此。關於這點，本質上並不成問題。本質的問題是，不管其來源是怎樣，覺悟是否需要通過任何教法?)

所謂通過教法，即是通過「心」之言。為了到達「心」的境界，或為了把「心」傳達出來，「心」必須要化為「言」，這前提是要先肯認的。即使自覺到這一點：心不能在以心傳心的方式之外被傳達，即使有此自覺，這亦不必是直接的以心傳心方式，而是有「言」介於其中，是通過教法的以心傳心。佛陀在成道後說種種教法，但却說「我四十九年一字不說」。故佛教中的說，時常是不說。在佛教中，不管「言」具有怎樣根源性的意義，它總是本質地包含自己的否定在內的。關於這點，即使是教內的佛教，本來亦不是不知的。問題無寧是這樣，教內的佛教自覺到說常是不說，但却依賴於說，依賴於教法。禪則與此相反，自覺到說常是不說，因而即站於不說方面，站於教外方面。

但禪的立場並不止於此。教內的佛教，自覺到說當是不說，而依說依教；即使是這樣，但當它認為須依教法，通過教法而達至「心」時其「心」是佛陀的「心」，是佛陀所自覺的「心」。

註：在大乘佛教諸宗中，一如禪的場合那樣，不一定要藉着佛陀的「心」。無寧是這樣，佛陀所自覺到的「心」，在大乘佛教各宗中，作為種種式式的理佛而深刻地被體會；而大乘亦基於這些理佛，而立教開宗。但即使是這樣；即使以為被自覺出來的理佛的心，以「言」為媒介，通過教法而被傳導，我們仍然必須說，原則上它們與禪亦不相同。(但以事相為主的密教則是一個例外。)這便是何以禪稱這全部的東西都是「教」之故。

當然，由於這是佛陀的「心」，故對於覺悟的人來說，佛陀的「心」即此即是他自身的「心」，即是「自心」。但此中對「自心

」的自覺，仍被認為是以佛陀的「心」為媒介而得以成就的。這亦不免有依於教法的意思。

禪與此相反。它自覺到說常是不說，而立於不說，亦即立於教法之外。它的意義是，不以佛陀的「心」為媒介，來自覺自心。它意味着，佛陀自身亦是自由，因而立於這教這「言」之外，以各人的「自心」直接地自覺到「自心」自體為本。不以佛陀的「心」為媒介來自覺自心，各人的自心直接自覺自心自體；這樣，各人即能知道，這「自心」與佛陀的心，完全是同一而不同。故「教外別傳」即此即是「直指人心，見性成佛」。又因此之故，對於禪來說，「心」稱為「人心」，較稱為「佛心」為好。

自心直接自覺自心自體，這正是空之自覺，當自心直接自覺自心自體的同時，世界亦作為世界自體而被自覺，世界所有事物亦在如其所如的姿態下——不被對象化——作為其自體而顯現，作為其自體而被自覺。真「空」即被視為「妙有」，被視為「真如」，被視為「事事無礙」。顯而易見，禪的思想背景，是般若經、龍樹空觀、華嚴事事無礙法界。不過，禪並不強調「真空妙有」、「事事無礙」這些觀念或思想。它連這樣的觀念思想都要丟掉，而要直截了當地使「真空妙有」、「事事無礙」之事，顯現於前哩。它揚眉瞬目，搬柴運水，時而閑坐於孤峰頂上，時而勞作於十字街頭！因此，我們必須說，禪是超過「有」、「理」、「無」這三個根本範疇的。因此之故，禪提出「離四句絕百非，你說佛法為何」。對於「何謂佛」一問題，則答以「乾屎橛」；或者，反過來，捉着問者說「你是慧超！」對於這樣的禪的作用，倘若要從思想上探究其根源的話，則必須說，在「有」、「理」、「無」三個根本範疇中，它是根於「無」一範疇的。

## 八、禪的立場

龍樹所確立的「無」乃至「空」的立場，是禪思想的背景，它超越實有論與虛無論。但在其克服實有論的歷史過程中，是難以與亞里斯多德在絕對的意義下自覺到的「有」的立場相對照的。後者超越了柏拉圖的理念說。亞里斯多德的「有」，特別是作

爲純粹活動的「有」，恐怕是在龍樹空觀的視界之外哩。在這個意義下，亞里斯多德的「有」，實有超出龍樹空觀的意味。但另一方面，以龍樹爲代表的大乘佛教的「空」的立場，亦有超越亞里斯多德的「有」的意味。對於亞里斯多德來說，實體即是在現實中存在的東西，亦即是個體物。他以爲，只有個別的個體才是實在，普遍的理念並不是實在。這樣的亞里斯多德式的「有」，表面上似乎等同於大乘佛教的「妙有」。但果真是這樣麼？不會是這種情況麼？大乘佛教的真空妙有的立場，正成立於根本推翻亞里斯多德的有的立場之處哩。

在現實中存在的東西，並不是純然的有。純然的有，純粹的有，不過是一抽象的概念而已。爲甚麼呢？因有常是不離無的，有只能作爲無之否定而爲有。在現實中存在的東西，常面臨着滅去而成爲無的危機，因而亦就滅去的無而現存着。故在現實中存在的東西，是有同時亦是無；是無同時亦有。有與無是互不可分的相對概念，在現實中存在的東西亦常是有無相即的存在。

古代希臘，本來亦知道這現實存在所具有的根本性格。對於現實存在的有無相即性，柏拉圖以現象分有理念的形式來把握。亞里斯多德則以運動來把握；在這運動中，作爲潛勢的質料與形相結合起來，而顯現爲現實，兩人都視無爲有的欠缺狀態，視無爲非存在。此中可以看出一種以有爲優位的二元論的立場。當然，在亞里斯多德看來，作爲這運動的極點的神，是脫離一切質料的純粹形相，是一切質料被現實化的那種實化（entelechy）；可以說，它是超越於有無二元性之上的絕對有。這絕對有的達致，是窮究以有爲優位的二元論的立場而來；這二元論發軔自柏拉圖。我們可以說，這絕對有的立場，是以有爲優位的二元性的克服，同時亦具有一種完成的性格。所謂克服，其意義是，亞里斯多德的「有」，是由以有爲優位的二元性解放出來的。所謂完成，其意義是，這「有」是那具有優位的絕對者的實現。這正顯示出亞里斯多德的絕對有的立場，是通過對無的徹底否定而達到的；而他對無的徹底否定，正來自徹底地，視無爲非存在這一觀點。柏拉圖哲學，是亞里斯多德的出發點。便是如此，問題便在

柏拉圖哲學中。對於有無相即性，即現實存有常面臨着滅去而成爲無的危機一點，柏拉圖是透過分有理念的形式，在以有爲優位的二元性中把握的。但這有無相即性，本來不即是有無的相互矛盾式的相即性麼？以龍樹爲代表的大乘佛教的立場，即由這樣的認識出發。在龍樹看來，現實並不是肯定的東西，我們不能以此爲起點，求得超越與真實性。現實是否定的東西，它不能成爲這種意義的起點。故龍樹首先強調「八不」。他通過有無的相互矛盾式的相即性，來把握現實的有無相即性，把現實本身否定掉；同時，他把由此而成立的虛無論也否定掉。在這二重否定中顯現的，正是「空」的立場。故「空」的立場實是在絕對的現實主義。在這絕對的現實主義中，現實存有透過二重否定，而如地作爲現實存有被呈現出來。此中，超越並不在他方，却直下即現存於當前。「空」的立場即是「中」，即是「妙有」，更是「事事無礙」。因「空」是經過這種二重否定而得的絕對的現實主義的立場。

倘若站在這「空」的立場來說，則我們必須說，在古代希臘，現實存有中的有無對立的絕對矛盾性，並未有被意識出來；亞里斯多德即使以個別的個體爲實體，但這亦不是通過二重否定而被意識出來的絕對現實。又，亞里斯多德的「有」，就有無的絕對矛盾未有被意識出來說，是一種自我投影。現實在以有爲優位的二元立場中被把握；這「有」即以這樣的現實作爲出發點而被投射出來。又，這亦可以說是一種妄見，爲了要得到真正的真實，爲了要達到「妙有」，它是要從其出發點本身轉換過來的。

當我們進一步考慮到亞里斯多德的「有」本質上是與目的論連結起來時，這點會變得更爲明顯。亞里斯多德以純粹形相的神，作爲最高目的，這目的論體系，把全宇宙看作是一種運動的過程來思考。在這運動過程中，作爲潛勢的質料，以形相爲目的而現實化。不過，這亦顯示出一點：這實體——「有」的立場，仍未達徹底的絕對現實主義，如「事事無礙」者。因個別物（事）雖是實體，包含形相在內；但它仍要在自己之外求取較高層次的形相，而由潛勢變爲現實。

對於這種目的論地追求實有的根據，禪是堅決拒斥的。「信心銘」中有謂「莫逐有緣，勿住空忍，一種平懷，泯然自盡」；大珠亦說「求大涅槃是生死業，捨垢取淨是生死業，有得有證是生死業，不脫對治門是生死業」（「景德傳燈錄」卷六）。因禪所站立的，是徹底的超越有無的立場；如「百論」所謂「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」（卷下）。但這超越有無的一切無，並不是純然的空無。像六祖惠能所說「無一法可得，方能建立萬法」那樣，只有對一切無之自覺，才是真正自由的創造的活動主體的源泉。

「空」以至禪的立場，意識到有無的絕對矛盾，而立於離這絕對矛盾的絕對現實主義上。禪從根本處把亞里斯多德的「有」的立場轉換過來；這是禪的立場的成立處。亞里斯多德的「有」的立場，具有目的論色彩，由以有為優位的二元性出發。禪則完全是無相的立場，連作為純粹形相的相都要破除掉。此中有一種對「有」的徹底的拒斥。不過，對「有」的拒斥，實同時亦是對思维的拒斥。因「有」常與思维連在一起，而思维亦只有限於在「有」的存續的情況下，才成其為思维。這使我們想起先前所述有關龍樹的事。龍樹排斥有無兩種見解，即意味着排斥對實體的思维，排斥把有無加以實體化。實體的立場，「有」的立場，本質地與實體的思维，結合在一起；這實體的思维，即是把個物對象化實體化。

禪否定「有」的立場，立足於非思量底。非思量是同時遠離相對的思量與不思量的立場。正因此之故，禪的非思量底，是沒有任何執取的絕對思量，而超越一般意義的思维。禪的這種對一般意義的思维的徹底排斥，並不是素樸地對思维毫無理解；它實基於一種對思维的本質的根本的批判而來。這思维的本質，即以思维本來是實體的思维。不過，當禪這樣地排斥思维時，它是在不十分意識到人的思维所具有的積極意義——在古希臘以至廣闊的西方世界中，在對自然的認識、數學、科學、法律、道德等分野中被發揮出來的積極意義——的情況下，而將之捨棄的。

此中可以見到，何以西方意義的「理」，在佛教與禪中，常是只作為消極的原理而被把握。當然，應該可以這樣說，非思量的立場，本質上即具有自己內部即能生起積極意義的思维的可能性，這在西方世界中會充量發揮出來。不過，這可能性在禪中仍未現實化。使這可能性現實化存在化，必須成爲今後東方傳統的「空」的立場的課題。

（未完待續）

（上接第36頁 佛學研究與方法論附註）

照我們看，這只表示「壇經」對神會有很大影響而已。「壇經」代表慧能的思想，神會又是慧能的弟子，則他在自己的語錄中（語錄或非神會自己所寫，而是其弟子所記），收錄一些「壇經」的文句，並非不尋常事。

胡適在其「中國禪學的發展」一文（收入於「胡適禪學案」）中，說及神會的思想，他把其教義畧爲五點：一、頓悟；二、定慧平等；三、無念；四、知；五、自然。這種了解，表面之極，猶如中學的教科書，說了等於不說。而他隨意把「知」比附到儒家的「良知」，把「自然」比附到道家方面去，更顯出他爲學態度的輕浮，於義理限界全不措意。

胡適論禪，只是常識層面，只能說一些禪的故事，一些「口頭禪」，和列舉一些修禪的方法而已。在他的著作中，並未有顯示他對禪的本質，有若何措意；他講禪的方法，也未有注意到這些方法所一致指向的，是對「大死」觀念的參透（關於「大死」，請參閱註④）；他對禪宗內諸系的義理區分，如清淨禪、如來禪、祖師禪（神會禪即屬如來禪）等的確定分別，也未有意識到。例如「印度哲學研究」、「禪宗史研究」、「攝大乘論研究」等巨著。

牟宗三先生在其「佛性與般若」一書的「法登論天台宗之宗眼兼判禪宗」一章中，論列禪宗思想的本質。他以天台宗配慧能禪，以之爲圓悟禪或頓悟禪；而以華嚴宗配神會禪，以爲神會的靈知直性，仍預設一超越分解地說的真心以爲性。按慧能禪與神會禪同被宗密稱爲直顯心性宗，但他們之間的義理區分，却一直被人清楚意識到。神會是慧能的弟子，他自受到慧能不少的影響；但兩人的心態畢竟不同，故思想的歸趨亦有異。牟宗三先生以天台華嚴的不同的圓教義理規模，來凸顯這兩種直顯心性宗的本質的差異，眉目相當清楚，理解也有深度。但這種理解，並非考據而來，而基於哲學的慧識與判教的智慧；此則非考據學問所能及。考據學雖有價值，但其不足處亦很明顯；此是我們應多加反省者。