



禪與西方思想

阿部正雄著
吳汝鈞譯

(續完)

九、無住之本

當我們考慮以康德的純粹實踐理性法則，來代表道德的「理」的立場時，則禪對思惟的排斥，將出現更重要的問題。

如先前所述那樣，康德對於亞里斯多德以來的「有」的形而上學傳統，以之皆為獨斷而排斥之。這表示，他否定這種立場：

通過以有為優位的二元性來把握現實的有無相即性。這立場正是亞里斯多德的「有」的形而上學的出發點。可以說，這立場自身是站立在一隱蔽的前提，一未經任何批判的獨斷的前提上的。

康德的批判哲學，敏銳地意識到在這潛藏在「有」的形而上學深處的獨斷的前提。可以說，康德哲學的一個課題，是要批判與「有」結合在一起的思維——實體的思維本身的根據。這即是排斥這種立場：通過以有為優位的二元性，來把握現實的有無相即性；而轉移方向，透過有無的相互矛盾性，來把握現實的有無

相即性。此中，康德展開他的批判的工作，由實體的立場，轉移到主體的立場上去。

不過，康德並未有根據龍樹的八不自覺的二重否定，來超克現實的有無相互矛盾性，而走向「無」的立場，「真空妙有」的立場。他却歸於先前所謂「理」之「理」的立場——超越地確立「理」的權利根據者——純粹理性的立場。康德否定亞里斯多德的實體的立場而確立的這一主體的立場，並不是大乘佛教的無的主體的立場，而是道德的理的主體的立場。此中，純粹理性是能作意志決定的。因康德通過批判與「有」連在一起的實體的思惟的根據，而開拓出純粹理性的立場，這是完全超越「有」的連繫的。他又限制這純粹理性的理論的、對象的使用範圍，以為只有其實踐的、主體的使用，才能使形而上學可能。這即是康德的理性的自律的立場，實踐意義的自由的立場，以最高善作為道德的要求。

我們上面說到，禪排斥「有」的思惟，立足於非思量；在末意識到那在西方世界中被發揮出來的人的思惟的積極意義的情況下，將人的思惟捨棄掉。對於禪的這種非思量的立場來說，康德的道德主體性的純粹思惟的立場，必須說，是更為疏遠的。康德推翻了實體思惟的根據，而立於純粹理性的立場，以為形而上學的認識的可能，只能在這實踐主體的使用方面。康德提出「為義務而行義務」的命令，這一道德的「理」之「理」，與亞里斯多德的實體的「有」與禪的主體的「無」都不相同，它是作為第三方向而被開展出來的形而上學的立場。必須說，這對於禪來說，是完全陌生的。

但這並不表示禪對於善惡問題全不關心。七佛通誡「諸惡莫作，眾善奉行」這些偈語，即是禪所經常尊重的。這兩句可歸根於接着的第三句「自淨其意」。

在禪中，如「頓悟要門論」所說，念善念惡名之曰邪念，不念善惡則為正念；若分別善與惡，則起分別的思念自身，即是妄念，即是邪念；只有覺悟到那從善惡的分別中脫却開來而不起善惡之別的「心」——正念、清淨心、直心、一心、無心，才是根

本的。因此，所謂「諸惡莫作，眾善奉行」，並不是在善惡對立的道德層面，要人戒惡勸善，而是教人要以直心或無心為出發點來做。這直心或無心，是脫離一切分別的，包括這種道德層面的善惡的分別。第三句「自淨其意」，即是這個意思。

在越過善惡對立的層面一點上，禪與康德的立場是相通的。康德亦決不會在相對的善惡對立的層面上討論道德法則的問題。但在超越善惡對立的層面的方向方面，禪與康德完全不同。康德把善惡問題當作意志規定的問題來把握；他追尋使意志成其為善的意志的原理，而歸至超越乎一切經驗之上的純粹實踐理性的法則。這即是我們所說的康德的「理」之「理」的立場。禪與此相反。它並不把善惡問題當作自由意志的問題來把握，而將之當作分別善惡二元的分別心的問題來把握；強調要自覺到那從一切分別脫却開來的無心。這即是禪的主體的「無」的立場，而不是「理」。

因此，在禪中，善惡問題固然是一問題，但它並不是作為道德的意志及其法則的問題而被把握，而是作為分別心的問題，要之，作為確立二元性的對象的實體思惟的問題，而被把握。在脫離一切分別心的非思量中，善惡問題與生死問題同被超越。這顯示出，在認真處理道德法則的問題而闡明其超越根據這一意義上，康德的「理」的立場，是超過禪的「無」的立場的。但另一方面，由於禪是非思量的立場，故它亦有超過康德的「理」之處。但這是在甚麼意義之下是如此呢？

康德提出「理性本來是實踐的，且是形而上的」。他並不站於觀想的立場，把世界看成是以純粹形相為目標的運動過程，一如亞里斯多德那樣。他是站在實踐的當為的立場；在這立場中，「汝當如是作」這一斷言命令，不斷地在主體的根底下响徹着；在這主體中，感性理性不停地鬥爭。這立場超越了亞里斯多德的「有」的立場的對象性與非主體性。不過，在康德的立場，主體的超越論的根據，雖作為純粹的「當為」而被顯示出來，但即使說主體的根據正是「當為」一點，仍不能說，它已完全脫離有某物的意思。作為純粹的「當為」，其立場是最主體的，同時亦是

非主體的。關於這點，當我們考慮到康德的批判哲學雖嚴斥亞里斯多德的目的論，但仍要建立另外一種目的論——不是宇宙論的目的論而是道德的目的論——一點時，便會更爲明顯了。

禪則排棄一切「當爲」，而立於「無爲」或「無事」之上。所謂「不求真不斷妄，了知二法空無相」（「永嘉證道歌」），又說「無明實性即佛性，幻化空身即法身」（同上）；又說「即凡心而見佛心」（澄觀「華嚴大疏」——「碧巖集」第六十二則）。這推翻了在「當爲」彼方尋求佛心的立場，越過尋求某些東西的立場——即是外在地尋求某些東西的立場，而歸向自己最內在的絕對現實。只有「無爲」的端的，才是「本來面目」現前的「不思善、不思惡、正當與麼之時」。這是禪的立場，它從根本推翻一切實踐的目的論，而以「無住之本」爲實踐的根據；這無住之本，從一切道德法則與道德原理解放開來。這是洒洒落落，清風滿地的境界，同時也是「不存軌則」的「大用現前」。這是「衆生無邊誓願度」的心願不斷發露的根源。

這樣，禪的「無爲」，或「無事」，即超越「當爲」的立場。但這不必經過一種道德倫理的「當爲」立場而來；這「當爲」立場，在西方思想傳統中被敏銳地自覺到。但有一種事實是不能忽視的：禪畢竟不免有失去其本來的自在心，而墮入無批判的隨順現實的危險，或陷於純然是無倫理、反倫理的危險。倘若禪感到一種真正的「世界宗教」的使命，則必須說，它應與康德所意識到的道德的「理」之「理」的立場，與在此中所含的問題——自由意志、理性自律、超越的道德法則的自覺，根本惡等，作虛心的對照。這是不可避免的課題。

十、禪的絕對無相

現在，我們可以作如下的表示了。代表西方哲學思想的，不管是亞里斯多德的「有」的立場，抑是康德的「理」的立場，都存在着一種非普通意義的對象性，一種具有極其深刻意義的非主體性。這亦可以由目的論的性格見到：這兩立場雖有其不同的意義，但都具有目的論的性格。雖然不是通常的意義，但仍有一種

對象性，且是目的論的對象性；這即表示，這立場仍具有某種形相，即不完全是無相。而且有形相，即表示不能離思惟，不管這是「有」的立場也好，「理」的立場也好。亞里斯多德的「有」與康德的「理」，雖有實體性與主體性的分別，但都與思惟本質地結合着。倘若要從一切的對象性脫却開，而真正地站立於主體的立場，則必要遠離思惟本身。這意味着要把「有」與「理」的立場從根本處轉換過來，禪立足於非思量的立場，它本來是有這種意義的。所謂非思量，從行爲上說，是無所住。這是建立一切法的無住之本。由於斷絕一切思惟，故這是主體的立場。這主體的立場遠離與「有」、「理」相連的對象性，能純粹地自由地役使思惟，能自在而行，不囿於任何對象。這種具有創造性的活動，絲毫不含目的論的思惟，而直就物就境而表現。故臨濟說「爾且隨處作主，立處皆真。境來回換不得」。又說「或應物現形，或全體作用，或把機權喜怒，或現半身，或乘獅子，或乘象王」。

倘若我們停駐於思惟的立場，則無論怎樣去純淨化內在化這個立場，亦總不能免於從外面看自己，即不能避免某種對象性，非主體性。恰如眼一樣，它能見到一切其他的東西，但却不能見眼自體；思惟雖然能夠思惟其他的一切，但只要停駐於思惟的立場的話，則總不能思惟現在的思惟自身。倘若一定要這樣做的話，則思惟必然陷於一種自縛。當思惟只停駐於思惟的立場時，思惟所難以避免的自縛性，往往不爲思惟本身所意識到。思惟所必然陷於其中的自縛，實際上只是一種盲點的顯現；這盲點是思惟所具有的，因思惟總是思惟的活動。

亞里斯多德確認與「存在物」關連在一起的實體的思惟，而達致「有」的境界，使「存在物」成其爲「存在物」。此中，他發現一作爲思惟之思惟（*noesis noesis*）的神。這是一切「存在物」的究極的根據，但同時也被視爲應該昇華的最高目的。這表示「思惟之思惟」自身，仍以某種形式被思惟；即是，它仍被視爲思惟的對象，即使不是通常意義的對象。

康德透過理性的自我批判，清晰地意識到這個盲點，這個表

現於實體的思惟中的盲點。這實體的思維，貫徹了整個亞里斯多德式的「有」的形而上學。

康德的這種意識的結果，即是他提出「物自體不能為理論理性所認識」的說法。而揭發那種自縛性的，那種形而上學的實體的思惟所不自覺地包含的自縛性，正是康德的所謂純粹理性的二律背反。這樣，康德即通過其「批判」，把形而上學成立的可能根據，由實體的（理論的）思惟，移到主體的（實踐的）思惟方面去。就有關形而上學方面來說，康德揚棄了與「有」相結附着的思惟，而採取與主體的「理」相結附着的思惟。由是，他確立了主體的立場，從對象性中脫却開來；這對象性是與「有」繫在一起的。康德正是這樣敏銳地意識到這實體的思惟所包含着的自縛性與盲點；這實體的思惟，與「有」相結附着；這「有」是亞里斯多德以來的西方形而上學的立足處。但我們可以說，康德未必意識到思惟自身所具有的自縛性與盲點。不過，他可能想到，倘能把思惟向純粹理性立場（且是主體性的純粹理性立場）方面徹底純淨化的話，即能避免思惟自身所具有的自縛性與盲點。

在西方思想史中，首先清楚地意識到這點的，恐怕是尼采吧。這與尼采在西方思想史中首先以積極的意義——能動的虛無主義的形式——來把握「無」，不無關係。如象所週知，尼采顛倒了西方傳統的價值體系，而揚言虛無主義的來臨。這西方傳統，以柏拉圖主義和基督教為根本。就有關哲學思想方面言，尼采以為，依自來的形而上學而樹立起來的「真的世界」，全是虛構。他揚棄了與「理」「有」兩者相結附着的思惟，而以生命、力之意志作為其立場。到海德格，則更徹底實行尼采的這一立場。尼采推翻了思惟自身的立場，特別是把攻擊焦點，放在與「理」相連的思惟上。他對柏拉圖主義和康德的倫理說的批判，即因此而變得更顯明。海德格則重視與「有」連在一起的思惟，摧毀形而上學的根源，而要超越傳統的西方思惟一般。像尼采那樣，或者在某一意義下比尼采更為極端地，海德格重視「無」的問題，開展出與禪極其接近的立場。這可能由於他有這樣的意圖，要追溯以亞里斯多德與康德為代表的西方思想所隱藏的那個根基；這西

方思想，具有目的論色彩，而總不能避免某種程度的非主體性。海德格把形而上學的歷史，看作是對「有」逐漸遺忘的歷史，他透過「無」之自覺，向亞里斯多德的「有」的根源超越，而追求由此開示出來的「有」的意義。不過，他總不離思惟自身，總止於一種思惟——海德格自己的意義的對於存在的思惟（*Denken des Seins*）。因此，我們必須說，他仍與立足於非思惟的禪不同。大抵海德格的意圖，仍不離思惟的立場，他要沿着西方形而上學的傳統，開展出一新的思惟的道路，使被忘却的「有」作為「有」而顯現出來。

禪則不囿於思量與不思量，它却是立於「非思量」的立場，作這兩者的主人。不過，禪正由於是非思量的立場，因而對於思量（思惟）所具有的積極面、創造面——特別是在西方世界中發揮出來的——及它們的意義，未有足夠的認識。基於實體的，對象的思惟而來的邏輯與科學知識，與及基於主體的實踐的思惟而來的道德原理與倫理自覺，在西方，都是極為明顯的。與此相反，在禪的世界中，那是曖昧的，或者欠缺了其中某些東西。由於禪（最低限度是迄今為止的禪）並未對人類思惟所具有的積極面與創造面，有足夠的認識，故其非思量的立場，常不免有陷落到純然是不思量的立場的危險。事實上，禪往往陷落到這樣的立場裏去。今日的禪，欠缺一種能配合近代科學與個人的、社會的、國際的倫理問題的線索，其中的一個原因，恐怕是在這裏吧。倘若禪在將來臨的「整一的世界」中，作為一種新的「世界宗教」，要對人類世界表現其歷史的力量，則它必須把以下一點，作為其歷史課題。即是，它必須把實體的思惟與主體的思惟，收入在其自身的非思量的世界中，依無住之本，使它發揮應有的功能，而建立世界法。這實體的思惟與主體的思惟，是在西方世界中被磨鍊被確立起來的。要做到這點，一如西方的「有」與「理」的立場，必須要在現時禪與西方思想相對照下，進行根本的再檢討那樣，禪亦必須把西方的異質的「有」與「理」的立場，包攝在系統內。它必須重新把握其「無」的立場，俾能在現今的歷史時點中，真正地使其非思量的立場具體化現實化。（完）